ARCHIMÈDE N°5

ARCHÉOLOGIE ET HISTOIRE ANCIENNE

2018

Marie AUGIER
Sylvain BADEY
Claudia BELTRÃO
Marion BERRANGER
Ruby BLONDELL
Sandra BOEHRINGER
Michel BRIAND
Louise BRUIT ZAIDMAN
Julien BRUYÈRE
Luisella CABBOÏ
Gael CARTRON
Hélène CASTELLI
Patrick CLERC
Carmen DAMOUR
Marina HAWORTH
Patricia HORVAT
Christine HUE-ARCÉ
Florent JODRY
Daniela LEFÈVRE-NOVARO
Eugene O'CONNOR
Deborah KAMEN
Matthieu MICHLER
Annalisa PARADISO
Sandra PÉRÉ-NOGUÈS
Olivier PUTELAT
James ROBSON
Yvonne RÖSCH
Bertrand ROSEAU
Marie-Laure SRONEK
Marieke VAN ES

REVUE ARCHIMÈDE

ARCHÉOLOGIE ET HISTOIRE ANCIENNE

Directeur de la revue : **Michel Humm**

Rédacteurs en chef : **Sandra Boehringer & Airton Pollini**

COMITÉ DE RÉDACTION

Loup Bernard, MCF, Protohistoire (Université de Strasbourg)

Sandra Boehringer, rédactrice en chef, MCF, Histoire ancienne, histoire des femmes et du genre (Université de Strasbourg)

Frédéric Colin, professeur, Égyptologie (Université de Strasbourg)

Sylvie Donnat, MCF, Égyptologie (Université de Strasbourg)

Clément Féliu, responsable d'opération, Protohistoire (INRAP)

Carole Février, secrétaire de rédaction, chargée de ressources documentaires (AI, CNRS-UMR 7044)

Stephan Fichtl, professeur, Protohistoire (Université de Strasbourg)

Christian Jeunesse, professeur, Préhistoire (Université de Strasbourg)

Daniela Lefèvre-Novaro, professeure, Archéologie classique (Université de Strasbourg)

Doris Meyer, ingénieure de recherche (CNRS - UMR 7044)

Yannick Muller, docteur, Histoire grecque (Université de Strasbourg)

Michel Humm, directeur de la revue et directeur du laboratoire, professeur, Histoire romaine (Université de Strasbourg)

Airton Pollini, rédacteur en chef, MCF, Histoire grecque (Université de Haute Alsace)

Philippe Quenet, professeur, Archéologie de l'Orient ancien (Université de Strasbourg)

Anne-Caroline Rendu-Loisel, MCF, Assyriologie et archéologie de l'Orient ancien (Unistra)

Jean-Jacques Schwien, MCF, Archéologie médiévale (Université de Strasbourg)

L'ensemble du comité de rédaction remercie chaleureusement Marie-José Morant pour son aide à la confection de ce numéro.

En couverture : 21st Century Philaenis, illustration de Marjolaine Fourton.

Retrouvez tous les articles de la revue ARCHIMÈDE sur :
http://archimede.unistra.fr/revue-archimede

creative commons BY NC SA

COMITÉ DE LECTURE

Laurent Bavay (Université Libre de Bruxelles)
Audrey Bertrand (Université Paris-Est Marne-la-Vallée)
Marie Besse (Université de Genève)
Luc Bourgeois (Université de Caen Basse-Normandie)
Nicola Cucuzza (Université de Gênes)
Madalina Dana (Université de Paris-1)
Marie-Pierre Dausse (Université de Paris-8)
Arianna Esposito (Université de Bourgogne)
Guillaume Gernez (Université de Paris-1)
Adeline Grand Clément (Université Toulouse-Jean Jaurès)
Valérie Huet (Université de Brest)
Frédéric Hurlet (Université de Paris-10)
Michel Kazanski (CNRS-UMR 8167)
Brigitte Lion (Université de Lille-3)
Alain Martin (Université libre de Bruxelles)
Dominic Moreau (Université de Lille-3)
Antonella Pautasso (CNR-IBAM Catane)
Lilian Postel (Université Lumière Lyon-2)
Evelyne Prioux (CNRS-UMR 7041)
Vincent Puech (Université Saint-Quentin)
Isabelle Régen (Université de Montpellier)
Umberto Roberto (Università Europea di Roma)
Emmanuelle Rosso (Université de Paris-4)
Martin Schönfelder (RGZM Mayence)
Margareta Tengberg (Muséum national d'Histoire naturelle)
Jean Terrier (Université de Genève)
Yann Tristant (Macquarie University)
Emmanuelle Vila (CNRS-UMR 5133)
Youri Volokhine (Université de Genève)
Stéphanie Wyler (Université de Paris-7)

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Maxence Bailly (Université d'Aix-Marseille)
Suzanne Bickel (Université de Bâle)
Claude Calame (EHESS)
Philippe Collombert (Université de Genève)
Jean-Michel David (Université de Paris-1)
Lukas De Blois (Université de Nimègue)
Florence Dupont (Université de Paris-7)
Axinia Džurova (Université de Sofia)
Dominique Garcia (Université d'Aix Marseille)
Jean Gascou (Université de Paris-4)
Anne Hauzeur (Institut royal des Sciences naturelles de Belgique)
Ralf von den Hoff (Université Fribourg-en-Brisgau)
Philippe Leveau (Université de Provence)
Enzo Lippolis (†) (Università La Sapienza Rome)
Pierre Maraval (Université de Paris-4)
Jean Margueron (EPHE)
Hartmut Matthäus (Université Erlangen-Nuremberg)
Santiago Montero (Université Complutense de Madrid)
Christian Sapin (CNRS-UMR 6298)
Evelyne Scheid-Tissinier (Université de Paris-13)

Conception de l'interface : Catherine Duvette - Mise en ligne : Sabine Zinck - Logo et PAO : Shan Deraze vderaze@yahoo.fr

Mots clés de la revue

Archéologie
Préhistoire
Protohistoire
Antiquité
Antiquité gréco-romaine
Proche-Orient antique
Égyptologie
Moyen Âge
Proche-Orient
Moyen-Orient
Monde méditerranéen
Europe méditerranéenne
Europe occidentale
France
Italie
Grèce
Balkans
Archéozoologie
Papyrologie
Études coptes
Byzance
Illustration scientifique médiévale
Études byzantines

ARCHIMÈDE N°5

ARCHÉOLOGIE ET HISTOIRE ANCIENNE 2018

1 DOSSIER THÉMATIQUE : HUMOEROTICA

ACTUALITÉ DE LA RECHERCHE : DES FEMMES PUBLIQUES. GENRE, VISIBILITÉ ET SOCIABILITÉ DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE ET ROMAINE

108 **Marie AUGIER**
Des femmes en capacité d'agir. Introduction au dossier

113 **Louise BRUIT ZAIDMAN**
« L'enfant du foyer ». Des statues pour les filles et les garçons initiés à Éleusis au nom de la cité

124 **Hélène CASTELLI**
Pèlerines à Épidaure. Femmes, guérison et publicité dans un sanctuaire panhellénique au IVe siècle av. J.-C.

134 **Marie-Laure SRONEK**
Des femmes invisibles dans l'Athènes classique ? Les effets du travail pour une redéfinition de la place des femmes dans la vie publique

145 **Annalisa PARADISO**
Femmes lydiennes et crises dynastiques

154 **Sandra PÉRÉ-NOGUÈS**
Sur les traces de Philistis, « reine » de Syracuse : quelques réflexions sur la visibilité des femmes dans les sources monétaires

165 **Christine HUE-ARCÉ**
Grec(que)s contre Égyptien(ne)s dans les *enteuxeis* ptolémaïques : la question du genre dans les *P. Enteux*. 79 et *P. Enteux*. 82

175 **Claudia BELTRÃO and Patricia HORVAT**
The Name of the Vestal, or When a Vestal is Named

185 VARIA

246 LA CHRONIQUE D'ARCHIMÈDE

creative commons CC BY NC SA

Retrouvez tous les articles de la revue **ARCHIMÈDE** sur
http://archimede.unistra.fr/revue-archimede/

REVUE ARCHIMÈDE

ARCHÉOLOGIE ET HISTOIRE ANCIENNE

ACTUALITÉ DE LA RECHERCHE

DES FEMMES PUBLIQUES. GENRE, VISIBILITÉ ET SOCIABILITÉ DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE ET ROMAINE

DES FEMMES EN CAPACITÉ D'AGIR

INTRODUCTION AU DOSSIER

Marie AUGIER
Docteure en histoire grecque
Chercheuse associée UMR 7044
marie.augier@gmail.com

RÉSUMÉ

Le dossier regroupe des articles mettant en lumière la place des femmes dans l'Antiquité gréco-romaine. Dans les sources convoquées par les auteurs – documents épigraphiques, papyrus, monnaies et textes issus de la tradition manuscrite –, des femmes sont nommées parce qu'elles accomplissaient des actions qui les rendaient visibles au sein de leur communauté civique. Cette enquête montre que, loin d'être passives ou recluses, les femmes investissaient l'espace public et participaient activement à la vie de la cité : leurs actions étaient jugées dignes d'être affichées et conservées dans la mémoire collective.

MOTS-CLÉS
Histoire ancienne, femmes, genre, Grèce, Rome.

These papers shed light on the place held by the women of Greco-Roman Antiquity. The authors draw on various sources (epigraphic documents, papyrus, coins, literature) where women are named because their actions have marked them out among the civic community. The study reveals how, far from being passive or secluded, women took active part in socialization and engaged in the public space, where their actions were thought to be worth displaying and preserving in the collective memory.

KEYWORDS
Ancient history, women, gender, Greece, Rome.

Qu'entend-on par « femmes publiques » ? L'expression, lorsqu'elle se décline au masculin, désigne sans ambiguïté des hommes dont les actions sont visibles dans la communauté à laquelle ils appartiennent. Pourtant, cette même expression au féminin prend un sens différent : elle peut prêter à confusion et suggérer, selon un usage vieilli, qu'il s'agit de prostituées. Dans le domaine des travaux sur l'Antiquité gréco-romaine, la tradition historiographique tend généralement, lorsqu'il s'agit de femmes, à associer visibilité et mauvaise réputation : les femmes citées dans certaines sources **[1]** seraient, selon cette lecture, considérées par les Anciens eux-mêmes comme peu « recommandables ». Le corollaire de ce constat est alors que les femmes « recommandables » seraient, quant à elles, cantonnées dans l'espace domestique. Dans son *Économique*, Xénophon évoque en effet cette répartition des espaces lorsqu'il présente l'*oikos* d'Ischomaque : « La coutume déclare convenables les occupations pour lesquelles la divinité a donné à chacun le plus de capacités naturelles. Pour la femme, il est plus convenable de rester à la maison que de passer son temps dehors, et il l'est moins pour l'homme de rester à la maison que de s'occuper des travaux de l'extérieur **[2]**. » L'épouse d'Ischomaque n'est jamais nommée dans l'ouvrage, et cette absence de nomination a été interprétée comme une preuve de l'invisibilité des femmes, entendues ici comme les épouses de citoyens **[3]**. Dans les années 1960, Jean-Pierre Vernant interprétait l'espace grec selon une distinction nette entre l'espace des hommes et celui des femmes, en s'appuyant sur la complémentarité entre deux figures divines : Hestia et Hermès. Il opposait ainsi « l'espace domestique, espace fermé, pourvu d'un toit (protégé) […] à connotation féminine » et « l'espace du dehors, du grand air, à connotation masculine **[4]**. » À la fin des années 70, David Schaps constate ainsi que les orateurs taisaient le nom des femmes bien nées dans leurs plaidoyers judiciaires, afin de ne pas salir leur réputation **[5]**. Les travaux de Nicole Loraux **[6]**, s'appuyant surtout sur l'analyse des discours portant sur la Grèce classique et archaïque (épopées, tragédies, traités philosophiques ou techniques), reprennent et précisent cette dichotomie.

Pourtant, d'autres travaux en histoire des femmes et du genre ont montré que les femmes qui paraissaient « en public » **[7]** et dont les noms étaient cités n'étaient pas toutes des « femmes publiques » au sens dépréciatif du terme : les donatrices **[8]** et les prêtresses **[9]** honorées par les cités n'en sont qu'un infime exemple. Ces travaux s'appuient notamment sur des documents de nature archéologique (épigraphie et papyrus), datant de périodes plus récentes :

[1] Il s'agit en particulier des discours des orateurs (voir analyse *infra*).

[2] Xénophon, *Économique*, VII, 30 (trad. P. Chantraine). Xénophon justifie la prédisposition de la *gunê* aux travaux de la maison et celle de l'*anêr* aux travaux de l'extérieur par leur nature respective, telle que l'ont définie les dieux ; à ce sujet, VII, 19-23. Cf. également Aristote, *Économique*, livre I, 3, [1344a].

[3] Sur la question de la visibilité du nom des femmes, Boehringer, Grand-Clément, Péré-Noguès & Sebillotte-Cuchet, 2015.

[4] Vernant (1963) 1990, p. 162. Il ajoute : « La femme est donc dans son domaine à la maison. C'est là qu'est sa place ; en principe elle n'en doit pas sortir. L'homme représente au contraire dans l'*oikos*, l'élément centrifuge : c'est à lui de quitter l'enclos rassurant du foyer pour affronter les fatigues, les dangers, les imprévus de l'extérieur, à lui d'établir le contact avec le dehors, d'entrer en commerce avec l'étranger. »

[5] Schaps 1977.

[6] Par exemple Loraux 1989.

[7] C'est le titre choisi par Anne Bielman dans son recueil de documents en 2002 (Bielman 2002) : *Femmes en public dans le monde hellénistique.*

[8] Sur Archippè de Kyme : Savalli-Lestrade 2003.

[9] Sur les prêtresses : Kron 1993 ; Georgoudi 2003 et 2005 ; Connelly 2007 ; Augier 2017.

ils compensent l'athénocentrisme des sources issues de la tradition manuscrite et s'intéressent à des domaines d'activité variés. L'analyse d'une telle documentation s'inscrit dans la lignée de l'entreprise éditoriale de l'*Histoire des femmes en Occident* **[10]**, qui avait pour but de dénoncer *Les Silences de l'histoire* **[11]**, une histoire qui semblait se réaliser uniquement par l'action des hommes **[12]**.

Depuis les années 2000, l'outil du genre offre de nouvelles perspectives aux historien-ne-s de l'Antiquité. Il permet d'étudier la manière dont les sociétés interprètent la différence des sexes en mettant au jour la construction sociale qui lui est associée. Les travaux en France, aux États-Unis et désormais en Amérique latine se multiplient **[13]**. L'ouvrage, dirigé par Sandra Boehringer et Violaine Sebillotte et publié en 2011, *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine. Le genre* : *méthode et documents*, propose une synthèse de ces nouveaux acquis par des études de documents variés et suggère, après d'autres **[14]**, la richesse des analyses possibles. Ce travail collectif a servi de point de départ méthodologique à un vaste programme de recherche, lancé en 2013 : le projet « Eurykleia. Celles qui avaient un nom » **[15]**, porté par quatre laboratoires, les laboratoires Anhima (UMR 8210), Archimede (UMR 7044), Traces (UMR 5608) et Plh (EA 4601). L'objectif de ce projet scientifique consiste à réunir les données sur les noms des femmes pour mettre au jour les diverses appréciations de la différence des sexes dans les sociétés antiques, en faisant jouer le paramètre de la diversité des contextes d'apparition de leur nom. Le but du projet est d'élaborer une base de données qui fournira à la communauté scientifique un outil statistique nécessaire à une étude des femmes et du genre, en intégrant le critère des pratiques sociales dans lesquelles le nom apparaît. Depuis le lancement du projet, plusieurs volumes et travaux collectifs ont vu le jour **[16]**. La collaboration avec l'équipe Nereida rattachée aux universités brésiliennes de Rio de Janeiro (Unirio et Université fédérale Fluminense) trouve ici sa première expression dans une revue française.

Ainsi, ce dossier « Femmes publiques » est un nouveau jalon dans ce programme collectif ambitieux. Les articles rassemblés proposent d'interroger une documentation large, mentionnant le nom de femmes grecques et romaines : textes épigraphiques, monnaies et textes issus de la tradition manuscrite. Par la mention de leur nom associé à une fonction ou à des actions spécifiques, ces femmes acquièrent une visibilité et deviennent des femmes publiques, c'est-à-dire des femmes dont les actions dans la communauté à laquelle elles appartiennent sont accomplies au grand jour et jugées dignes d'être retranscrites, affichées et gravées dans la mémoire collective. Par leur présence dans l'espace public, – qu'il s'agisse de l'agora, des sanctuaires, des tribunaux ou de la cour royale ou impériale –, ces femmes nommées ne font pas seulement partie d'une communauté, elles en sont aussi les actrices et participent à la sociabilité du groupe civique. Chacun des articles qui composent le dossier évoque des parcours de femmes grecques et romaines dans le champ du sacré, du politique, du commerce ou de la mobilité. L'analyse de la documentation écrite cherche à mettre en lumière ce que le contexte d'apparition du nom de ces femmes nous apprend sur leur implication dans la vie des cités et royaumes du monde grec et romain. À quelle catégorie d'âge appartiennent-elles ? Quel est leur statut social ? Quelle est leur fonction ? Quelles actions émanant de ces femmes sont évoquées ? Leurs actions sont-elles valorisées ou non ? Les noms des femmes grecques ou romaines qui ont été conservés servent de point de départ pour observer la façon dont le genre interagit avec d'autres critères comme le statut politique, socio-économique ou encore les liens de parenté. Une telle démarche permet ainsi, entre autre, de réinterroger la catégorisation de « division de sexes » en la confrontant aux catégories contemporaines si complexes et mouvantes de privé et de public **[17]**.

[10] Duby & Perrot (1990-1992) 2002.

[11] Perrot 1998.

[12] Voir aussi Schmitt-Pantel 1994-1995 et dans la continuité de ces travaux 2009.

[13] Les articles de Pauline Schmitt-Pantel (réunis dans Schmitt-Pantel 2009) offrent une mise en perspective, depuis la France, de l'histoire des femmes et du genre dans les sciences de l'Antiquité depuis les années 1980. La bibliographie réunie dans les différentes contributions du *Companion to Women in the Ancient Word* (James & Dillon 2012) permet un large balayage thématique, prioritairement du point de vue de l'historiographie anglophone. Voir également la bibliographie et les travaux rassemblés dans la revue *Iphis* (Feichtinger & Wöhrle 2002-2010; Feichtinger, Fuhrer, & Wöhrle 2014-2018).

[14] Sur ces questions, Scott 2012 ; Ernoult & Sebillotte 2007 ; Boehringer & Sebillotte 2011 et 2013.

[15] « Eurykleia, celles qui avaient un nom » : http://eurykleia.hypotheses.org/

[16] Boehringer & Sebillotte 2013 ; Boehringer, Grand-Clément, Péré-Noguès & Sebillotte 2015.

[17] Sur la remise en cause de l'opposition « public/privé », voir Schmitt-Pantel 2009, p. 109-112.

La première étude, celle de Louise Bruit, met au jour la valeur sociale et la place importante des femmes dans la transmission des charges religieuses publiquement revendiquée ; elle évoque les *paides aph'hestias*, ces enfants, filles et garçons, élus parmi les grandes familles athéniennes pour remplir une fonction prestigieuse à Éleusis. Ces enfants, quel que soit leur sexe, en devenant « enfants du foyer », remplissent un des nombreux services religieux qu'ils pouvaient rendre à la cité. La publicité faite à leur nom sur des bases de statues les rend ainsi visibles tout en participant à la glorification familiale. Marie-Laure Sronek quant à elle s'intéresse à une tout autre catégorie de femmes athéniennes, moins bien nées : les travailleuses de l'Athènes classique, dont les noms apparaissent sur différents supports : stèles funéraires, dédicaces, tablettes de malédiction. Ces travailleuses, qui exercent des métiers fort divers, participent ainsi à leur échelle aux échanges de leur cité, tout en investissant l'espace public. Elles sont donc loin de l'image traditionnellement dévolue aux Athéniennes, censées rester à l'intérieur de l'*oikos*. La contribution d'Hélène Castelli concerne les *Iamata* d'Épidaure, inscriptions qui exposent le nom de suppliantes d'Asclépios n'hésitant pas à entreprendre le voyage pour consulter le dieu – un indice de leur statut social privilégié. L'auteure étudie les critères de nomination des pèlerines, majoritairement des femmes adultes, ainsi que la raison de leur venue. Analisa Paradiso se penche dans son article sur les sources issues de la tradition manuscrite, plus particulièrement Xanthos de Lydie, et s'attache à montrer en quoi des femmes lydiennes de sang royal jouent un rôle lors des renversements dynastiques des Atyades, des Héraclides et des Mermnades. Elle met ainsi au jour un schéma topique faisant jouer leur sexualité dans ces crises dynastiques. Sandra Péré-Noguès s'appuie quant à elle sur des sources à la fois épigraphiques et monétaires pour montrer le rôle politique de Philistis, l'épouse de Hiéron II de Syracuse. Celle-ci participe en effet à la renommée de la famille royale par la publicité qui lui est faite au théâtre ou par l'émission de monnaies à son effigie. Par son statut de *basilissa* ainsi exposé, elle joue un rôle public au sein de sa cité. C'est en Égypte ptolémaïque que nous conduit pour sa part Christine Hue-Arcé. Elle étudie deux pétitions grecques du Fayoum datées du III^e^ s. av. J.-C., des plaintes adressées au souverain d'un Grec contre une Égyptienne et d'une Grecque contre un Égyptien. Elle s'interroge sur les logiques liées au genre et/ou à l'origine géographique et sociale des personnes concernées par la plainte. Enfin, Claudia Beltrão et Patricia Horvat s'intéressent aux Vestales nommées dans les écrits de Tite-Live pour montrer comment la publicité faite à certaines femmes peut être associée à des actions répréhensibles. En effet, les Vestales nommées sont celles qui sont accusées criminellement d'*incestum*.

Les différents articles présentent des femmes qui sont en capacité d'agir : qu'elles exercent un service religieux ou leur rôle de reine, qu'elles voyagent, travaillent, complotent, commettent un acte délictueux ou portent plainte, les actions de ces femmes sont rendues publiques et affichées. Elles les rendent visibles au sein de leur communauté, et pour la postérité. Parce que ces femmes agissent pour des motivations personnelles, professionnelles ou familiales, en tant que détentrices d'une charge publique ou non, leurs noms ont été jugés dignes, *au même titre que ceux des hommes*, d'être affichés et conservés dans la mémoire collective. ■

BIBLIOGRAPHIE

Augier, Marie, 2017, « Nommer les femmes en Grèce ancienne : le cas des prêtresses athéniennes », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, tome 45, p. 33-59.

Bielman, Anne, 2002, Femmes en public dans le monde hellénistique : IVe-Ier s. av. J.-C., Paris.

Boehringer, Sandra & Sebillotte-Cuchet, Violaine (dir.), 2011, *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine. Le genre : méthode et documents*, Paris.

Boehringer, Sandra & Sebillotte-Cuchet, Violaine (dir.), 2013, *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique*, *Mètis, Anthropologie des mondes grecs anciens* Hors Série 1, Paris – Athènes.

Boehringer, Sandra, Grand-Clément, Adeline, Péré-Noguès, Sandra & Sebillotte-Cuchet, Violaine (éd.), 2015, *Laisser son nom : femmes et actes de mémoire dans les sociétés anciennes, Pallas* 99, p. 9-131.

Boehringer, Sandra, Ernoult, Nathalie & Sebillotte-Cuchet, Violaine (éd.), 2018, *Sortir du gynécée. Un nouveau regard sur la Grèce antique*, exposition virtuelle éditée par MUSEA, musée d'histoire des femmes et du genre : http://musea.univ-angers.fr/exhibits/show/sortir-du-gynecee/presentation.

Connelly, Joan Breton, 2007, *Portrait of a Priestess, Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton – Oxford.

Duby, Georges & Perrot, Michelle (dir.), 2002, *Histoire des femmes en Occident*, 5 vol. (1re éd. 1990-1992), Paris.

Ernoult, Nathalie & Sebillotte-Cuchet, Violaine (éd.), 2007, *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris.

Feichtinger, Barbara, Wöhrle, Georg (éd.), 2002-2010, *Gender studies in den Altertumswissenschaften*, IPHIS, Beiträge zur altertumswissenschaftlichen Genderforschung, Trier, Band 1-5.

Feichtinger, Barbara, Fuhrer, Therese & Wöhrle, Georg (éd.), 2014-2018, *Gender studies in den Altertumswissenschaften*, IPHIS, Beiträge zur altertumswissenschaftlichen Genderforschung, Trier, Band 6-8.

Georgoudi, Stella, 2003, « Lysimachè, la prêtresse », dans Nicole Loraux (dir.), *La Grèce au féminin*, Paris, p. 167-216.

Georgoudi, Stella, 2005, « *Athanathous therapeuein*. Réflexions sur des femmes au service des dieux », dans Véronique Dasen & Marcel Piérart (éd.), *Kernos,* suppl. 15, *Les cadres « privés » et « publics » dans la religion grecque antique*, Centre International d'Étude de la Religion Grecque antique, Liège, p. 69-82.

James, Sharon L. & Dillon Sheila, 2012, *A Companion to Women in the Ancient Word*, Malden.

Kron, Uta, 1993, « Priesthoods, Dedications and Evergetism; What Part Did Religion Play in the Political and Social Status of Greek Women? », dans Pontus Hellström & Brita Alroth (éd.), *Religion and Power in the Ancient Greek World*, Proceedings of the Uppsala Symposium, p. 139-182.

Loraux, Nicole, 1989, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris.

Perrot, Michelle, 1998, *Les femmes ou les silences de l'histoire,* Paris.

Savalli-Lestrade, Ivana, 2003, « Archippè de Kymè, la bienfaitrice », dans Nicole Loraux (dir.), *La Grèce au féminin*, Paris (Histoire 57), p. 249-295.

Schaps David, 1977, « The Woman Least Mentioned: Etiquette And Women's Names », *Classical Quarterly* 27. 2, p. 323-330.

Schmitt Pantel, Pauline, 1994-1995 , « Autour d'une anthropologie des sexes. À propos de la femme sans nom d'Ischomaque », *Mètis* 9-10, p. 299-305

Schmitt Pantel, Pauline, 2009, *Aithra et Pandora, Femmes, Genre et Cité dans la Grèce antique*, Paris.

Scott, Joan W., 2012, *De l'utilité du genre*, Paris.

Sebillotte-Cuchet, Violaine *et alii*, 2016, Carnet de recherche *Eurykleia. Celles qui avaient un nom* : https://eurykleia.hypotheses.org/.

Vernant, Jean-Pierre, 1990, « Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », *Mythe et Pensée chez les Grecs, études de psychologie historique*, Paris (1re éd. *L'Homme* 3.3, 1963, p. 12-50).

REVUE ARCHIMÈDE

ARCHÉOLOGIE ET HISTOIRE ANCIENNE

« L'ENFANT DU FOYER ». DES STATUES POUR LES FILLES ET LES GARÇONS INITIÉS À ÉLEUSIS AU NOM DE LA CITÉ

Louise BRUIT ZAIDMAN
Professeure d'histoire grecque
Université Paris 7
UMR 8210 ANHIMA
bruit@ehess.fr

RÉSUMÉ

« Les enfants du foyer », traduction littérale de *paides aph'hestias*, sont attestés dès le Ve siècle, mais c'est à l'époque hellénistique et romaine que des statues leur sont dédiées à Éleusis, tantôt par des membres de leur famille tantôt par des institutions civiques. Un dénombrement de leurs bases permet d'établir qu'elles concernent au moins autant de filles que de garçons. Les enfants concernés appartiennent dans l'ensemble aux familles les plus en vue de la cité. On s'interrogera sur la carrière de ces enfants, quand elle peut être reconstituée, et sur la place de cette initiation parmi les autres services religieux réservés aux enfants, filles et garçons.

Mots-clés
Initiation, Éleusis, enfants, Athènes, femmes, prêtresse, *genê*.

Hoi paides aph'hestias : « the hearth-initiates » are boys and girls selected each year by lot by the *basileus* to represent the city of Athens at the mysteries in Eleusis. We know very little about their ritual function. But, from the second century BCE to the third century CE, their family or the city erected statues for them, dedicated to Demeter and Kore. The bases of some of them subsist. They give us the possibility to examine what was the public office of these young girls and boys from prominent families, compared with other religious implications of children.

Keywords
Initiation, Eleusis, children, Athens, women, priestess, *genê*.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

Il est assez frappant que ce soit à ce fond d'images traditionnelles que paraisse empruntée, à l'âge historique, une dénomination rituelle qui a rapport au Foyer commun : l' « enfant du Foyer », c'est celui qui représente la cité auprès des divinités d'Éleusis ; mais son titre signifie, littéralement, celui qui vient du Foyer, qui en est issu (ἀφ᾽ ἑστίας).

Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique,* 1968, p. 387-388.

Il existait à Éleusis une catégorie d'initiés appelés ἀφ᾽ ἑστίας, dont la désignation même fait problème. On la traduit le plus souvent par « enfants du foyer », mais la nature du foyer désigné et le lien des enfants avec lui prêtent à discussion, d'autant plus que les documents qui les évoquent sont rares et très dispersés dans le temps. Cependant, un petit *corpus* composé de bases de statues élevées en l'honneur de ces enfants, garçons et filles, qui s'échelonnent du milieu du IIe siècle avant J.-C. jusqu'au IIIe après, nous fournit des noms qui renvoient à des familles athéniennes la plupart bien connues. Si la reconstitution de l'activité cultuelle des παίδες ἀφ᾽ ἑστίας est limitée par la rareté de la documentation, les études prosopographiques récentes permettent de mieux définir le contexte social et religieux dans lequel ils évoluent. On s'interrogera particulièrement sur la carrière de ces enfants, quand elle peut être reconstituée, et sur la place de cette initiation parmi les autres services religieux réservés aux enfants, qui placent dans l'espace public, sous les yeux de tous, à égalité, les filles et les garçons.

LA DOCUMENTATION

Une inscription découverte sur l'agora d'Athènes, près de l'Éleusinion, et datée du 2e quart du IVe siècle av. J.-C. (c. 380-350) **[1]**, qui porte sur l'ensemble des règles applicables aux Mystères, semble informer sur la sélection des παίδες ἀφ᾽ ἑστίας, ces « enfants du foyer » qui appartiennent au paysage des Mystères d'Éleusis : « au sujet de l'enfant du foyer, le roi doit faire savoir à l'avance que celui qui le veut parmi les Athéniens inscrive […] et que le roi tire au sort parmi les inscrits le premier jour du mois l'enfant du foyer » **[2]**. Selon ce texte, si on en accepte les restitutions, tout Athénien qui le souhaitait pouvait inscrire sur une liste son fils ou sa fille, et le premier jour de Boedromion, le mois de la célébration des Mystères, le roi (*basileus*), le magistrat responsable des cérémonies, tirait au sort à partir de cette liste l'enfant choisi pour l'année. *Pais*, « l'enfant » est un nom masculin ou féminin ; il désigne aussi bien le fils ou la fille ; du point de vue de l'âge, il désigne le jeune garçon qui n'a pas atteint l'âge de l'éphébie, et la fille avant l'âge du mariage. Sur le statut et la fonction de ce *pais*, sur son mode d'initiation et son rôle dans les Mystères, bien peu de précisions sont parvenues jusqu'à nous. L'expression complète pour le désigner est « ὁ » ou « ἡ παὶς ἀφ᾽ ἑστίας μυηθεὶς » ou « μυηθεῖσα » : « l'enfant initié du foyer », qui met l'accent sur l'origine, ou, sur le lieu : « initié auprès du foyer » **[3]**. *Hestia* c'est aussi, l'« autel », d'où la traduction par « l'enfant initié à l'autel » que l'on trouve chez certains auteurs **[4]** ; mais l'une et

[1] Clinton 1980, p. 258-288, *editio princeps*, reprise dans Clinton 2005 (138), p. 122-130, commentaire II, 2008, p. 116-123.

[2] Περὶ το ἀφ᾽[ἑστίας χρὴ τὸν βασι]λέα προσγορεύεν γράφεσθαι τὸμ β[ολ]όμενον Ἀθην[αίων (13 lettres)] / [(18 lettres) ἡ]μέραις [(7 lettres) ἐκ δὲ τωγ γρα]ψαμένων κληρούτω ὁ βασιλεὺς τη[ι] νομηνίαι τὸ[ν ἀφ᾽ ἑστίας …(9 lettres)] (Clinton 2005, p. 264, l. 41-42). Commentaire : Clinton 1980, p. 285, modifié en 2008 p. 122 où la restitution *aph'hestias* est discutée.

[3] Foucart 1914, p. 277-281 ; Clinton 1974, p. 98-100 et 2008, p. 19-20.

[4] Par exemple Follet 1998, p. 254.

l'autre traduction laisse dans l'incertitude du foyer désigné. Certains y voient le foyer de la cité [5], d'autres, celui d'Éleusis [6]. Le mot « μυόμενος » que l'on traduit par « initié » renverrait à la première étape, la *muêsis*, de la longue préparation à l'initiation finale, la *teletê* [7] ; la *muêsis* est accomplie sous l'autorité d'un mystagogue, lui-même initié qui a franchi toutes les étapes, à moins que seuls les membres des Eumolpides ou du *genos* des Kerykes soient investis de cette autorité [8].

Isée, dans un discours perdu cité par Harpokration, parle de l'Athénien initié après tirage au sort : « l'enfant initié du foyer était tout à fait athénien et il était initié après tirage au sort » [9]. La mention la plus ancienne de cette pratique cultuelle qui nous soit parvenue figure dans une inscription malheureusement mutilée des alentours de 460 av. J.-C., sur une stèle dressée dans l'Éleusinion de la cité et concernant les émoluments des prêtres et des prêtresses. La restauration des lignes 25-26 suggère que, parmi les enfants, seul le « παὶς ἀφ᾽ ἑστίας » aurait eu droit à l'initiation [10]. Une autre référence précise [11] : « l'enfant initié du foyer : L'enfant initié aux frais de l'État (δημοσίαι) tiré au sort parmi les Athéniens préalablement choisis », confirmant que l'enfant était initié aux frais de la cité [12]. Reste à interpréter l'expression : « ἐκ τῶν προκρίτων » qui désigne chez Aristote les citoyens inscrits sur une liste préalable sur laquelle ils seront tirés au sort [13]. Cependant, Clinton fait remarquer que l'expression, dès l'époque hellénistique, désigne plutôt les familles « de premier plan » [14]. Enfin un bref passage de Porphyre affirme que le rôle du *pais* consiste à « intervenir à l'occasion des Mystères au nom de tous les initiés en accomplissant avec exactitude tout ce qui est prescrit (ἀκριβῶς δρῶν τὰ προστεταγμένα) pour fléchir les dieux et effacer les fautes du peuple » [15]. Et Porphyre met cette action en parallèle avec celle des prêtres qui sacrifient au nom de tous les citoyens pour rendre les dieux propices à la cité.

On en conclura, en première instance, que « l'enfant du foyer » remplit à Éleusis pendant les Mystères une fonction religieuse, quoique marginale par rapport aux fonctions sacerdotales majeures des prêtres et prêtresses. Cette fonction dépend de l'État, qui le choisit par l'intermédiaire du roi (*basileus*), et qui paie son initiation. Selon les inscriptions restituées, sa fonction serait la représentation de l'ensemble des enfants. Selon Porphyre, il représenterait l'ensemble des initiés. Désigné par le roi, il incarne le temps de sa fonction un rôle civique en même temps que religieux. Le foyer désigné serait alors celui de la cité, entretenu au Prytanée qui abrite le foyer commun d'Athènes et du culte d'Hestia. Gernet suggère une relation mythique avec le foyer dans lequel Déméter plonge Démophon, l'enfant royal [16]. L'enfant du foyer symboliserait à la fois la régénération de la famille et de la cité. « À l'époque historique », propose Gernet, l'enfant serait initié auprès du foyer commun d'Hestia, au nom de et pour la cité qui ferait de lui son représentant auprès des deux déesses dispensatrices des bienfaits promis par l'*Hymne à Déméter.*

L'existence des παίδες ἀφ᾽ ἑστίας est donc attestée de longue date, peut-être dès le milieu du Ve siècle. Mais les premières traces épigraphiques directes n'apparaissent qu'au IIe siècle av. J.-C., avec les bases de statues dédicacées à leur nom. Clinton a rassemblé les noms ou les traces de plus de soixante initiés du foyer, de 125 av. J.-C. au IIIe siècle ap. J.-C. [17].

Il s'agit d'une documentation très partielle : soixante-trois bases pour une période de plus de trois siècles. Cette documentation témoigne cependant d'une pratique nouvelle semble-t-il : la valorisation d'un service religieux qui existait depuis longtemps sans avoir laissé de trace sous forme de dédicace statuaire.

[5] Foucart 1914, p. 277-281 ; Gernet 1968, p. 387-388.

[6] Clinton envisage même qu'il puisse s'agir du foyer de l'*oikos* de l'enfant concerné, à partir de deux références chez Himérius et Themistius (Clinton 2008, p. 669), auquel cas, le père de l'enfant serait son mystagogue.

[7] Sur la *muêsis*, cf. Roussel 1930, p. 51-57 ; Clinton 2008, p. 8-11. Sur la notion d'initiation, cf. en dernier lieu Bremmer 2014 et le dossier consacré aux « mystères » de Belayche & Massa 2016.

[8] Clinton 2008, p. 8-10.

[9] Harpokration *s.v.* ἀφ᾽ ἑστίας μυηθῆναι. Ὁ ἀφ᾽ ἑστίας μυούμενος Ἀθηναῖος ἢ πάντως. Κλήρῳ δε λαχὼν ἐμυεῖτο.

[10] *IG* I², 6 (col. C) = *Inscriptiones Graecae ; SEG = Supplementum Epigraphicum Graecum*, XXI, 5 ; Sokolowski 1962, Supplément, 3 ; Clinton 1974, p. 10-11 : [. μεδέ]να πλὲν / το ἀφ'έ[στίας μυ] [ομὲν]ο.

[11] Bekker, *Anecdota Graeca,* p. 204 : ἀφ᾽ ἑστίας μυηθῆναι : ὁ ἐκ τῶν προκρίτων Ἀθηναίων κλήρῳ λαχὼν παῖς δημοσίᾳ μυηθείς.

[12] Sur les relations complexes des notions de « public » et « privé » dans le cas des Mystères d'Éleusis, cf. L'Homme-Wéry 2005, p. 159-176.

[13] Aristote, *Constitution des Athéniens*, VIII, 1.

[14] Clinton 1974, p. 100 et n. 14.

[15] Porphyre, *De l'abstinence,* IV, 5, 5.

[16] Gernet 1968, *l.c. supra.* Sur la place de l'enfant dans le rituel des Mystères, cf. Clinton 1992, p. 55.

[17] Clinton 1974, p. 98-114 et 2005, p. 19-20.

Il existe quelques sculptures qui ont été interprétées comme des représentations d'initiés du foyer. Elles sont de deux catégories :

1/Une série de têtes, seuls restes de statues trouvées à Éleusis et sur l'agora d'Athènes près de l'Éleusinion, datées du IIIe siècle ap. J.-C. **[18]**, sont interprétées comme des portraits d'initiés du foyer, à cause de la couronne de myrte qu'ils portent et de la longue boucle supposée être destinée à sa dédicace aux divinités, selon une coutume mentionnée par Pollux **[19]**. Une statuette du IVe ou du IIIe s. av. J.-C., représente un garçon portant un bâton de myrte dans sa main gauche, tandis que des traces faisant penser à un porcelet sont visibles dans sa main droite **[20]**. Son vêtement s'arrête sous les genoux et laisse son épaule droite nue. Ses cheveux sont longs et une mèche part au-dessus de son front. Il ne porte pas de couronne. Le porcelet qu'il porte (ou sa trace supposée) sur le bras témoigne des rituels de purification que les « παίδες ἀφ᾽ ἑστίας » accomplissent comme les autres mystes et qui accompagnent la première phase de l'initiation (*muêsis*).

2/ Des statues romaines de jeunes garçons, d'époque julio-claudienne ou de l'époque d'Hadrien ; trois copies d'époque antonine du même type statuaire ; plusieurs têtes du même modèle. Clinton suggère d'y voir des copies romaines d'un type original datant du Ve siècle av. J.-C. **[21]**.

Pas de trace de statues représentant une fille « ἀφ᾽ ἑστίας». Mais les bases nous assurent qu'il y en a eu. Sur la place de cet enfant, garçon ou fille, et sur son rôle exact au cours des cérémonies des Mystères, peu d'éléments précis. Il ou elle a au moins sept ans, quelques documents leur donnent autour de dix ans, il n'est pas encore éphèbe, elle est une *parthenos* de moins de 17 ans. Le *pais* rejoint à un moment donné le cortège des candidats mystes, il marche dans la *pompè* derrière les prêtres et prêtresses d'Éleusis et d'Athènes, derrière l'archonte des Eumolpides, comme semble le préciser une loi de 160-170 ap. J.-C. **[22]**, dans le groupe de ceux qui sont concernés par la dotation éleusinienne, qui indique le montant et les bénéficiaires de cette dotation. Couronné de myrte, à un moment de la cérémonie, il se trouve associé aux mystes des années précédentes et placé sans doute à la tête des candidats de l'année. Il accomplit à un moment du rituel, peut-être à l'arrivée à Éleusis, un certain nombre de gestes et de prières et se trouve associé aux sacrifices aux déesses auxquels semble faire référence Porphyre **[23]**. Dans toutes ces situations et tous ces rôles, rien apparemment ne distingue le comportement de la fille de celui du garçon.

La multiplication des statues d'initiés du foyer à partir du IIe siècle av. J.-C. coïncide avec la multiplication de dédicaces statuaires à l'époque hellénistique. À côté des dédicaces publiques, les familles contribuent au succès de la représentation honorifique « à travers les offrandes à l'image de leurs proches qu'ils font ériger dans les sanctuaires » **[24]**. Représentations publiques et privées se concentrent sur une période allant de la fin du IIIe siècle av. au IIe siècle ap. J.-C.

Les dédicaces des bases retrouvées à Éleusis ou près de l' Éleusinion à Athènes, ne renseignent que très indirectement sur l'âge des jeunes concernés, et sur la nature de leur initiation et de leur implication dans le rituel. On remarque par contre le caractère mixte du recrutement, et le nombre important de *parthenoi* parmi eux : vingt-six filles sur quarante-cinq entre 115 av. et la fin du IIe après, soit : huit pour deux garçons du IIe av. J.-C. jusqu'à la fin du Ier av. J.-C. , dix-huit filles pour dix-huit garçons après.

Il ressort de l'analyse des familles concernées que vingt-neuf initiés sur quarante-cinq sont de parents connus par ailleurs, par leur fonction politique ou religieuse, familles de notables appartenant aux cercles dirigeants. Douze appartiennent à des *genê* éleusiniens et ont des parents qui remplissent des fonctions religieuses dans le sanctuaire : Eumolpides (3), Kerykes (1), Dadouques (5), Hierophantides (2), prêtresses de Déméter et Koré (3).

Un examen détaillé de quelques-unes de ces inscriptions permettra de faire des hypothèses sur les significations sociales et religieuses de cette pratique.

DES ENFANTS ÉLUS

Lysias, fils d'Artémon de Paiana, est le premier dans le catalogue des « enfants du foyer » dressé par Clinton. Le texte de la dédicace répond au modèle

[18] Harrison 1953, p. 54-56, n° 41, pl. 28, inv. S 1807 ; n° 42, pl. 27, inv. S 403 et p. 60-61, n° 46, inv. S 1812, publiés par H. A. Thompson, *Hesperia* 17, 1948, p. 179, pl. 179 et *Hesperia* 18, 1949, p. 220, pl. 43, 2.

[19] Pollux, B, 30, vol. 1, p. 90 (éd. Bethe).

[20] Mylonas 1961, fig. 80.

[21] Voir son argumentation, Clinton 1974, p. 101-108, fig. 5 à 8, Institut archéologique allemand de Rome.

[22] Clinton 1974, p. 35-36 ; Oliver 1952, p. 381-399.

[23] Τὰ προστεταγμένα (Porphyre, *De l'abstinence,* IV, 5, 5).

[24] Biard 2017, p. 78.

que l'on retrouvera pour la plupart des inscriptions sur les bases conservées [25]. Le nom du bénéficiaire à l'accusatif suivi du nom de son père et de son démotique, puis les noms du ou des dédicants, ici deux parentes désignées elles aussi par le nom de leur père et leur démotique. Puis vient l'expression qui indique l'occasion de la dédicace : ἀφ᾽ἑστίας μυηθέντα, « initié au foyer », suivie du nom des déesses d'Éleusis auxquelles la statue est « consacrée » : ἀνέθηκαν. Ce personnage figure à la fois dans les inscriptions de Delphes comme prêtre d'Apollon Pythien à Athènes [26], comme initié au foyer dans la liste *IG* II² 3478, et comme parent d'un éphèbe homonyme de 107/106 [27]. Pour Clinton, la statue dont subsiste la base a été consacrée aux alentours de 115 av. J.-C., elle est celle du même Lysias que l'on retrouve sur la liste des éphèbes en 107/106 [28]. Pythaïste à Delphes en 106/105, il remporte la victoire à la double course à cheval [29]. Il est donc, dans cette hypothèse, le petit-fils du prêtre d'Apollon du même nom [30]. Mais, quelle que soit la chronologie retenue, ce qui importe est l'appartenance à une famille dont le nom renvoie à la fois à des responsabilités religieuses et civiques, distinguée par la présence de plusieurs de ses membres dans des activités publiques.

Voici maintenant le cas d'une fille dont le nom, aujourd'hui perdu, figurait bien en tête de l'inscription [31]. Elle est honorée d'une statue par la *boulê* et le *dêmos* vers le milieu du IIe av. J.-C. Outre cette fonction d'enfant du foyer, elle a été canéphore deux fois : une fois aux Panathénées, une fois à la Pythaïde [32]. Ce qui est remarquable est que la dédicace soit publique : la plupart sont familiales ; cela signifie l'intention, de la part de la cité, d'honorer particulièrement cette famille et indique de ce fait son implication civique et politique ; c'est aussi que la *parthenos* a participé à trois des services qui sont l'occasion de mettre en évidence, avant l'âge du mariage, les filles des familles les plus en vue. Elle a donc été parmi les jeunes de la cité choisie pour l'initiation à Éleusis sous le signe de Déméter et Korè, pour la procession sur l'Acropole d'Athènes en l'honneur d'Athéna, enfin à Delphes parmi les filles qui ont porté la corbeille sacrificielle pour Apollon. La base est datée grâce au nom de la prêtresse de Déméter et Korè [33], Habryllis, fille de Mikion de Kephisia.

Epiphaneia [34] est fille d'Athenagoras de Mélitè et de Nympho, canéphore en 100/99 [35], elle-même fille de Dionysios de Sphettos, éphèbe en 107/106 [36] neveu du prêtre de Sarapis à Délos en 116/115 [37], comme son grand-père maternel, honoré à ce titre déjà d'une statue par son propre père. Le frère d'Epiphaneia fut lui honoré par le *dêmos*. La statue d'Epiphania est consacrée par ses grands-parents maternels. Ici, la célébration de la famille passe à la fois par la reconnaissance privée et familiale et par la reconnaissance publique : celle du *dêmos*. Il s'agit donc clairement là encore d'une famille bien connue sur plusieurs générations.

L' exemple de Timothéa renvoie lui directement à une des familles dirigeantes les mieux documentées de cette période, les *Medii* du Pirée, au premier plan de la vie civique à Athènes aux IIe et Ier siècles av. J.-C. [38] ; son père, Médeios III du Pirée, exégète des Eumolpides et honoré à Délos, était archonte éponyme en 76/75 et 63/62 ; sa mère Diphila, de la famille de Dioclès de Mélité, était cousine germaine de son père ; la nièce de Diphila, Nikostratè entre par son mariage dans un autre *oikos* prestigieux, celui de Thémistoklès d'Hagnonte qui appartient à une famille de dadouques et est lui-même prêtre de Poséidon Érechtée. Elle est un exemple des liens qui se tissent entre les grandes familles et aboutissent, au fil des IIe et Ier siècles à « une concentration entre

[25] [Λυσίαν] Ἀρτέμωνος Παιανέα
Θεότιμος Θεμοτίμου ἐγ Μυρινούττης
καὶ Θεοδότη Δωσιθέου ἐγ Μυρινούττης θυγάτηρ
καὶ Ὀνησακὼ Προτίμου ἐγ Μυρινούττης θυγάτηρ
ἀφ᾽ἑστίας μυηθέντα
Δήμητρι καὶ Κόρηι ἀνέθηκαν. *IG* II² 3478 ; Clinton 1974, p. 100 (n°1).

[26] *FD* III 2, 5, 6.

[27] *IG* II² 1011, l. 106 ; Follet 1998, p. 254.

[28] *IG* II² 1011, l. 106.

[29] Sur les pythaïdes, cf. Karila-Cohen 2003.

[30] *IG* II² 2452, l. 21. Clinton 1974, p.100 ; cf. Clinton 2005 (I), p. 265 pour le texte et 2008 (II), p. 278 pour le commentaire et l'argumentation. Perrin-Saminadayar 2007, p. 351.

[31] *IG* II² 3477 ; Clinton 1974, p. 100 (n°2).

[32] Karila-Cohen 2003, I, p. 377 ; Tracy 1990, p. 179-180.

[33] Selon des documents épigraphiques commentés par Connelly 2007, p. 67-68.

[34] *IG* II² 3480 ; Clinton 1974, p. 100 (n°5) ; Clinton 2005, texte p. 280-81 ; Clinton 2008, p. 289.

[35] *I.Délos*, 2237-2238.

[36] *FD* III 2, 25.I.6.

[37] *I.Délos*, 2610 ; Clinton 1974, p. 100 ; Clinton 2008, n°270 p. 289.

[38] *IG* II² 3491 ; Clinton 1974, p. 100 (n°6). *Stemma* de la famille de Médeios du Pirée et de Sarapion de Mélité *in* Karila-Cohen 2007, p. 376-379.

les mains de quelques *oikoi* des principaux sacerdoces civiques relevant des *genê* » [39].

Timothéa, offre un parfait exemple d'un « enfant du foyer » issu d'une famille illustre à laquelle il fournit une occasion supplémentaire d'afficher sa richesse par la dédicace d'une statue, et sa piété en la dédiant aux deux déesses d'Éleusis. Son grand-père, Médeios II, a connu tous les honneurs civils et religieux. Enfant, il est pythaïste en 128/127, puis pythaïste-cavalier en 106/105. Il devient prêtre de Poséidon Érechtée, il est archonte à trois reprises, stratège des hoplites en 99/98, agonothète des Panathénées et des Délia la même année, épimélète de Délos, responsable de la banque publique de l'île et triérarque. Il est aussi à la tête du parti pro-romain responsable de la révolution oligarchique de 103/102. C'est à son intercession auprès de Sylla, selon Plutarque, qu'Athènes fut épargnée. Il est honoré par la *boulê* à Athènes. La grand-mère maternelle de Timothée a été canéphore aux Délia, sous-prêtresse d'Artémis et prêtresse d'Athéna. La famille des Medii prétend d'ailleurs remonter à l'Athénien Lycurgue, ce que suggère le Pseudo-Plutarque, dans la *Vie des dix orateurs*. Il met en évidence en même temps le rôle joué par les femmes, actrices incontournables des « stratégies familiales » mises en place par certaines familles sacerdotales [40]. C'est ainsi que « Philippè, fille de Charmidès, mariée à Lysandre (du Pirée), donna le jour à Médeios qui devint exégète, vu qu'il descendait des Eumolpides. De l'union de Médeios avec Timothéa, fille de Glaukos, naquirent Laodamie, Médeios qui exerça le sacerdoce de Poséidon Érechtée, et Philippè, qui fut ultérieurement prêtresse d'Athéna. Elle avait été auparavant l'épouse de Dioclès, du dème de Mélitè, et de leur union était né un Dioclès qui fut stratège des hoplites. Celui-ci épousa Hédistè, fille d'Habron, et en eut Philippide et Nikostratè. Thémistocle le dadouque, fils de Théophraste, épousa Nikostratè et en eut Théophraste et Dioclès ; il hérita aussi de la prêtrise de Poséidon Érechtée » [41].

On voit ici comment les liens créés entre les différentes familles grâce aux alliances matrimoniales aboutissent à leur donner accès aux différentes fonctions religieuses ; et comment les sacerdoces masculins et féminins contribuent également à installer le pouvoir des *genê* concernés. Pausanias souligne à son tour la place clé d'une femme, Akestion, qu'il installe au cœur du dispositif de contrôle d'une famille sur la charge de dadouque d'Éleusis : « Il se trouve que dans la famille d'Akestion, fille de Xénoclès, lui-même fils de Sophoclès, lui-même fils de Leôn, tous ces hommes, en remontant jusqu'à la quatrième génération, celle de Leôn, exercèrent la fonction de dadouque, et, au cours de sa vie, elle vit d'abord son frère, Sophoclès exercer la fonction de dadouque, puis son mari, Thémistoklès, puis, à la mort de celui-ci, son fils Théophrastos. Telle fut, dit-on, la destinée de cette femme » [42].

La base suivante honore la fille d'un Athénien du dème d'Azanie [43] dont le nom est perdu, mais qui appartient elle aussi à une famille connue. Si la date de l'inscription reste incertaine, on peut cependant faire l'hypothèse que le père de l'initiée est un Leôn fils de Pythonax père d'un éphèbe du même nom en 102/101 [44]. La mère de l'initiée serait alors Eurydikè, fille d'Ameinokleia, prêtresse de Déméter et Korè et destinataire d'une statue érigée par sa fille. Diotime, fils de Diodore de Halai, l'autre dédicataire, le grand-père maternel est un membre des Kerykes, celui qui a proposé le fameux décret honorant le dadouque Thémistoclès [45], il est aussi membre des Bouzyges. Il appartient donc au moins à deux *genê* : les Gephyrei et les Bouzyges [46]. Il apparaît aux alentours de 37/36 comme prêtre de Zeus au Palladion [47]. Il est archonte autour de 26/25. Son ancêtre Diodore d'Halai est un des leaders du parti qui se range aux côtés des Romains.

Oknia, fille de Polycharme d'Azanie, Lamidion, fille d'Apolexis d'Oïon, Phileto, fille de Cléomène de Marathon, appartiennent à leur tour à des familles illustres qui ont donné des archontes et rempli d'autres fonctions publiques comme celle d'épimélète ou de thesmothète. Oknia est la petite-fille d'un exégète *pythochrestos*, soit un interprète des prophéties de la Pythie de Delphes [48].

Le *stemma* de la famille de Phileto [49], honorée d'une statue par ses parents, fait apparaître que dans cette famille aristocratique, une première statue a été

[39] Ismard 2013, p. 177-198 (p. 188 pour la citation).
[40] Perrin-Saminadayar 2005, p. 51-67 (52-53).
[41] Pseudo-Plutarque, *Vies des dix orateurs* (*Moralia*, 55), 843c (trad. Lachenaud, CUF, 1981).
[42] Pausanias, I, 37, 2 (trad. Pouilloux, CUF, 1992).
[43] *IG* II² 3492 ; Clinton 1974, p. 100-101 (n° 7).
[44] *IG* II² 1028.II.137 ; Clinton 2008, p. 283.
[45] Clinton 1974, p. 50-53.
[46] Oliver 1950, p. 148-149.
[47] Meritt 1940, p. 86-96.
[48] *IG* II² 3518 ; Clinton 1974, p. 101 (n°11), début du Ier siècle ap. J.-C.
[49] Chez Perrin-Saminadayar 2007, p. 651 ; *IG* II² 3529 ; Clinton 1974, p. 101 (n° 13).

consacrée par ses parents, Mantias I et Theodotè et par son frère, Cléomène I, à Panarista, au titre d'arrhéphore, qui sera également canéphore en 103/102. Le père de Phileto, Cléomène II, était archonte-thesmothète, un de ses ancêtres, Dôsitheos, a été archonte-roi à la fin du Ier siècle et prêtre du *genos* des Kerykes aux alentours de 30/29.

Lamidion, fille d'Apolexis d'Oion et de Ladameia fille de Lysandre du Pirée, appartient elle aussi à une famille illustre, apparentée aux Medii. Ses grands-pères paternel et maternel ont occupé la fonction d'archonte au milieu du premier siècle. C'est sous l'archontat de son père qu'a été pris le décret honorant le dadouque Thémistoklès fils de Théophrastos d'Hagnonte (20/19 av. J.-C.) **[50]**.

Tib. Klaudios Demostratos, fils de Tib. Klaudios Nikotelès de Sounion, nous fait entrer dans un contexte romanisé. Les gentilices désormais pointent une Grèce sous influence romaine, ce qui n'entrave pas l'affirmation politique et religieuse des grandes familles **[51]**. Dans ce cas, la citoyenneté romaine a déjà été acquise par le père. Eumolpide, le fils de Tib. Klaudios Nikotelès de Sounion, initié entre 50 et 70 ap. J.-C., fut par la suite archonte, hoplite général, gymnasiarque, héraut de l'Aréopage, agonothète des Panathénées et des Eleusinia, exégète des Eumolpides et prêtre de Poséidon Erechteus. Sa mère, Klaudia Philippè, est fille d'un Lykourgos de Pallanè. Sa fille a épousé le dadouque Sospis **[52]**. Son fils aîné, Lysiades II était Grand prêtre, le fils de celui-ci, Tib. Klaudios Sospis II, était prêtre de l'autel sous Commode et Septime Sévère **[53]**.

Iounia Melitinè fille de Iounios Patrôn Berenikis et son frère Iounios Menneas figurent également comme enfants du foyer **[54]**. Iounia est également honorée d'une statue comme hiérophantide **[55]**. Leur arrière-grand'mère, Flavia Laodameia, était prêtresse de Déméter et Korè, leur grand-père maternel était exégète. Dans la seconde moitié du IIe siècle, la fille de Iounios, Iounia Neikostratè sera à son tour initiée **[56]**. La statue en son honneur est dressée par l'Aréopage et le *dêmos*. Son tuteur Gaius Cassius en assume la dépense.

Klaudia Praxagora est la fille de Kl. Demostratos de Melitè **[57]**. Son père est le fils du dadouque Sospis et, du côté maternel, sa mère, Philistè, est la fille du dadouque Praxagoras deux lignées qui se réclament de la deuxième en dignité des prêtrises d'Éleusis **[58]**. Alliés aux Gelii, ils occupent à Athènes et à Delphes les plus hautes fonctions **[59]**. On ne s'étonnera pas de trouver en position d'« enfants du foyer » plusieurs de leurs filles et fils : L. Gellios Xenagoras, dans le dernier quart du second siècle **[60]** ; Klaudia Praxagora sa mère dans le troisième quart du second siècle ; son fils, L. Gellios Poluzelos, dans le premier quart du troisième siècle **[61]** désigné comme *mustôn êgetêra* : « conducteur des mystes », expression qui pourrait rappeler la fonction qu'attribuait Porphyre à « l'enfant du foyer » **[62]**. Enfin, au début du troisième siècle, deux sœurs, Klaudia Menandra fille de Cl. Philippos de Mélité et Klaudia Themistokleia apparaissent comme « enfant du foyer » à très peu d'intervalle **[63]**. La fille de Klaudia, Polycharmis, puis la fille de Polycharmis, Junia Themistokleia continuent la tradition familiale d'« enfants du foyer » **[64]**. L'inscription célèbre l'ancienneté et la qualité de la famille, son *eugeneia*. La mère de Themistokleia s'y proclame descendante de dadouques, mais aussi de Périclès, de Conon et d'Alexandre le Grand **[65]**. On ne peut mieux dire l'importance de la fonction d'enfant du foyer dans la mise en valeur sociale de la famille et son inscription dans l'élite. Les Gelii appartiennent à une vieille et riche famille delphienne. Ils ont reçu la citoyenneté athénienne et c'est à ce titre qu'ils remplissent la fonction d'archonte avec les dépenses qu'elle implique. Ils assurent en même temps, sur trois générations, la fonction de prêtre d'Apollon au sanctuaire delphique. La base de la statue de Klaudia Praxagora

[50] *IG* II² 3519 ; Clinton 1974, p. 101 (n° 12).

[51] Rizakis 1996, p. 11-29.

[52] Clinton 1974, p. 108 (n° 14).

[53] *Stemma* chez Oliver 1950, p. 80, fig. 1.

[54] *IG* II² 3557 c. 125 ap. J.-C. ; Clinton 1974, p. 109 (n° 28) et *IG* II² 3619 (n° 31).

[55] *IG* II² 3633, cette prêtrise est attestée à partir du milieu du IIIe siècle av. J.-C. ; Clinton 1974, p. 87.

[56] *IG*, II² 3647, Clinton 1974, p. 110 (n° 38).

[57] *IG* II² 4077 ; troisième quart du IIe siècle ap. J.-C., Clinton 1974, n° 40, p. 111.

[58] Sur les dadouques et la place qu'y tiennent les Claudii de Mélité du IIe au IVe siècle, cf. Follet 1976, p. 274-280.

[59] *Stemma* Oliver 1950, p. 164, fig. 6.

[60] *IG* II² 3686 ; Clinton 1974, p. 111 (44).

[**61**] *IG* II² 3706 ; Clinton 1974, p. 112 (49) ; Oliver 1950, I, 52 et 53 et *stemma* p. 164 ; Follet 1976, p. 272-273.

[62] Pour Follet (*supra*) l'expression ne pourrait désigner qu'un hiérophante.

[63] *IG* II² 3693 ; Clinton 1974, p. 111-112, (n°46 et 47).

[64] *IG* II² 3710 et 3679 ; Clinton 1974, p. 112 (n° 50 et 52).

[65] Sur les dadouques du culte éleusinien à partir du IIe siècle av. J.-C., cf. Ismard 2013, p. 188-189 ; sur l'évolution de la notion d'*eugeneia*, p. 191.

porte une épigramme qui évoque un chœur d'enfants couronnant de myrte l'initiée, une des rares indications concrète sur le déroulement de la cérémonie, la place et le rôle des enfants dans la procession. La tentation est grande de voir dans ce groupe les initiés des années précédentes accueillant le ou la nouvelle initié(e) du foyer **[66]**.

DES SERVICES CULTUELS POUR LES ENFANTS DE L'ÉLITE

Les exemples retenus avaient pour objet de montrer la continuité de la pratique cultuelle des « enfants du foyer » au cours des cinq siècles pour lesquels les bases de statues attestent leur existence. Le cadre de cet article n'en permet pas une étude exhaustive. Ils permettent cependant d'en percevoir la valeur sociale et de mesurer la place importante des femmes dans la transmission des charges religieuses publiquement revendiquée.

La deuxième moitié du second siècle av. J.-C., qui voit apparaître les premières bases de statues d'enfants initiés, est une période de renouveau politique et culturel pour Athènes, libérée de la tutelle macédonienne, sous le signe de l'alliance romaine et du retour de Délos sous l'autorité d'Athènes **[67]**. Un signe de ce renouveau est, en 138/137 la reprise des Pythaïdes, les théories envoyées à Delphes par Athènes pour honorer Apollon Pythien, une tradition oubliée pendant le siècle précédent **[68]**. Il s'agit d'une procession fastueuse qui déplace plusieurs centaines d'individus et constitue un des marqueurs de cette période. Les listes des pythaïstes, gravées sur le Trésor des Athéniens à Delphes, nous livrent, entre autres informations, la composition des cortèges qui accompagnent les offrandes de prémices destinées au dieu. Quatre Pythaïdes successives nous fournissent des listes par année et par groupes de participants : en 138/137, 128/127, 106/105 et 98/97. À titre d'exemple, en 138/137, à côté de la liste des théores, les ambassadeurs officiels de la cité, on trouve une liste de 39 pythaïstes-enfants (*paides*), une liste de 11 canéphores, une liste de 57 éphèbes-pythaïstes **[69]**. Ce sont les enfants des mêmes familles que l'on voit bénéficier d'honneurs à travers les services religieux réservés aux jeunes filles et jeunes garçons.

Les filles peuvent être initiées du foyer, arrhéphores, ergastines, canéphores, avant de devenir prêtresses. Les garçons initiés du foyer peuvent devenir pythaïstes-enfants, puis pythaïstes ou pythaïstes cavaliers ou pythaïstes éphèbes avant de devenir prêtres, à quoi s'ajoutent les fonctions civiques auxquelles n'accèdent pas leurs épouses : épimélètes, stratèges, agonothètes, archontes, etc. Ces « carrières » ne sont pas remplies par chacun des jeunes initiés que nous avons rencontrés, mais à parcourir les *stemmata* de quelques-unes de ces familles, on s'aperçoit que ces différentes fonctions rituelles constituent l'horizon désirable et accessible aux familles de l'élite. On peut citer comme exemple la famille de Médéios I du Pirée qui, avec sa femme, dresse dans une exèdre à Délos les statues de leurs trois enfants : celle de leur fille Philippè pour son service comme canéphore aux Délia puis comme sous-prêtresse d'Artémis, avant de devenir prêtresse d'Athéna Polias à Athènes, celle de Laodamie, elle aussi canéphore aux Délia et aux Apollonia ; leur fils, Medeios, est célébré comme membre de la délégation athénienne pour les Délia **[70]**. D'autre part, il n'y a pas de parcours ordonné : certaines des filles ne sont connues que comme arrhéphores, d'autres comme ergastines, d'autres comme canéphores, mais certaines peuvent être plusieurs fois canéphores. Autant de services dans lesquels des filles de citoyens sont considérées comme représentant symboliquement l'ensemble des filles de la cité, comme les initiés du foyer l'ensemble des mystes. Sur les quatre arrhéphores, deux sont chargées d'initier le tissage du *peplos* d'Athéna, dans le cadre des Panathénées. Elles sont choisies par le roi, là encore, comme les jeunes initiés, selon d'autres, élues par le peuple, « parmi les bien nées », elles ont entre 7 et 11 ans **[71]**. Dix-sept bases de statues d'arrhéphores consacrées à Athéna par des parents ont été retrouvées sur l'Acropole, pour la période de la fin du IIIe siècle av. J.-C. au Ier après **[72]**. Les canéphores,

[66] Clinton 1974, p. 111, n° 40.

[67] Habicht 1999 ; Roussel 1983 (1916) ; Daux 1936.

[68] Voir en dernier lieu Karila-Cohen 2003, p. 385-392 et 2007, p. 366-367 ; Tracy 1982.

[69] Karila-Cohen 2003, I, p. 340-343 ; *FD*, III, 2-23 ; s.v. Tracy, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 99, 1975, p. 185-187.

[70] Connelly 2007, p. 144-145. Sur les *Medii* au milieu d'autres familles occupant à Délos une place de premier plan au tournant du Ier siècle av. J.-C., cf. Tracy 1982, p. 159-163. *Stemma* dans Perrin-Saminadayar 2005, p. 401.

[71] Brulé 1987, p. 79-105 et 240-257.

[72] Connelly 2007, p. 142-146 ; Mansfield 1985, p. 296-301.

les porteuses de panier sacrificiel, les plus âgées, marchent en tête des cortèges cérémoniels. Elles offrent leur beauté aux regards, relevée par leur costume et leurs bijoux, comme offertes au mariage qui les attend. Lycurgue, au IVe siècle, aurait dépensé des sommes considérables pour parer cent *parthenoi* à l'occasion des Panathénées **[73]**. Pour la période 195-138 av. J.-C., nous avons les noms de cinquante canéphores et de cent cinquante ergastines **[74]**.

Un autre service religieux était offert aux enfants, celui du *pais amphithalês*, l'enfant dont les deux parents sont vivants, marque de la protection divine **[75]**. C'est un *amphithalês* qui promène l'*eiresionê*, le rameau d'olivier rituel, en procession aux Thargélies et/ou aux Pyanepsies, accompagné d'un chœur d'enfants chantant, avant de le déposer devant le temple d'Apollon **[76]**. Il s'agit d'un rameau d'olivier entouré de laine et des produits de l'alimentation dont Apollon est le protecteur en écartant des hommes la famine et l'épidémie. L'enfant « aux deux parents vivants » **[77]** manifeste la protection des dieux et garantit pour la communauté fertilité et fécondité. Un *amphithalês* encore, couronné de chardons et de glands, porte un van plein de pains au mariage en proclamant : « J'ai quitté le pire, j'ai trouvé le meilleur » **[78]**. En 91/90, le *genos* des Erysichthonidai établit un catalogue des jeunes hommes qui ont été *amphithaleis* **[79]** dans le cadre d'une fête qui était peut-être les *Pyanopsia* **[80]**. Un décret sur le culte de Zeus Sosipolis trouvé à Magnésie du Méandre mentionne neuf *paides amphithaleis* et neuf *parthenoi amphithaleis* qui doivent être envoyés par les magistrats compétents (paidonomes et gynéconomes) pour la cérémonie de consécration d'un taureau **[81]** au cours d'une fête qui met en branle l'ensemble de la cité.

La célébration des παίδες ἀφ' ἑστίας semble devenir, à partir du IIe siècle av. J.-C., un nouveau moyen d'accroître le prestige de certaines familles, notamment de celles qui sont liées aux sacerdoces éleusiniens mais pas seulement : les familles de riches notables distingués par leurs responsabilités civiques partagent ce privilège. À Éleusis, le prestige du sanctuaire des deux déesses et de la célébration des Mystères qui s'y déroulaient est lui-même accru par la fréquentation de membres de l'élite romaine et d'empereurs **[82]**. Mais d'autres occasions et d'autres cadres religieux peuvent servir à mettre en valeur les enfants des familles les plus en vue. Les inscriptions des bases de statues d'arrhéphores consacrées à Athéna sur l'Acropole témoignent de la même tendance à célébrer à travers le service accompli le nom de l'enfant et de sa famille **[83]**.

C'est aussi l'époque où sont dressées des listes d'éphèbes, après la réforme de l'institution qui devient « une institution d'apparat et d'éducation » **[84]**, destinée à former une élite de la cité. Mis en avant à l'occasion des revues et des cérémonies religieuses, c'est pour eux une occasion de se faire connaître et reconnaître comme appartenant à la frange aristocratique de la cité. C'est ainsi qu'ils reçoivent des honneurs votés par l'Assemblée, sous forme de couronnes ou du droit à un monument commémoratif sur l'agora. La parade des canéphores, à l'occasion des grandes fêtes civiques, offre aux filles avant le moment du mariage une visibilité comparable. C'est comme l'aboutissement des services réservés aux enfants.

S'ils honorent, les uns et les autres, la cité, ils assurent aussi le prestige de la famille qu'ils représentent, et cette fonction devient encore plus convoitée à l'époque hellénistique tardive et à l'époque romaine. Faut-il y voir un processus « d'aristocratisation » **[85]** ? J. Oliver souligne une réorganisation des *genê* athéniens sous l'influence romaine après le séjour d'Auguste à Athènes à la fin du premier siècle av. J.-C. (20/19). S. Aleshire parle quant à elle d'une réforme religieuse accordant aux *genê* une place déterminante dans la vie religieuse athénienne par l'intégration de nouveaux membres destinés à assurer la renaissance d'une religion civique affaiblie **[86]**. Mais on peut penser aussi, point de vue auquel je me range, que le prestige social que

[73] Pausanias, I, 29, 16 ; *IG* II² 333, 2, 10-11 ; Pseudo-Plutarque, *Vie des dix orateurs,* 852 e.

[74] Connelly 2007, p. 329 n. 120.

[75] Cf. Robert 1940, qui voit en eux des « porteurs de rameaux ».

[76] *Suidas s.v. eiresionê*. Cf. Calame 1990, p. 291-323.

[77] Ὁ ἀμφοτέροις τοῖς γονεῦσι θάλλων.

[78] Eusthate, *Commentaire de l'*Odyssée, 12, 357.

[79] *IG* II² 4991 (Tracy 1975, n° 19, p. 80-82) ; il s'agit de garçons qui apparaissent sur une liste d'éphèbes en 80/79 av. J.-C. (II² 1039 l. 82 et 87) ce qui permet de leur attribuer six ou sept ans au moment où ils remplissent la fonction d'*amphithalês.*

[80] Robertson 1984, p. 389-390.

[81] *Sylloge*³ 589, 18-21 ; Robert 1940.

[82] Cicéron témoigne des débuts de l'intérêt des Romains pour les Mystères ; plusieurs empereurs se font initier après Auguste en 31 av. J.-C. De nombreuses statues et monuments attestent leur passage, Clinton 1989 ; Clinton 1997, p. 160-180.

[83] Horster 2012, p. 193-212.

[84] Perrin-Saminadayar 2007, p. 50-58.

[85] Ismard 2013, p. 178-198.

[86] Aleshire 2011.

confèrent les fonctions religieuses est une manifestation de l'attachement des Athéniens à leurs cultes les plus anciens et à la religion de la cité **[87]**.

D'une manière générale, le fait de mettre en avant de jeunes enfants, de la part des citoyens, est une façon de valoriser la cité à travers les membres les plus beaux et les plus représentatifs de la génération qui va la continuer, en les consacrant aux divinités qui la protègent et assurent leur prospérité. Cependant, s'ils figurent dans les mêmes cortèges, éphèbes et canéphores vont suivre ensuite des chemins divergents. Les uns deviendront notables et magistrats ; les canéphores disparaîtront de l'espace public, pour remplir leur rôle d'épouses de citoyens. Leur rôle public s'achève, pour la plupart, au terme de leur « carrière » que l'on peut suivre pour certaines, ou reconstituer avant son terme ultime en tant que canéphore. Mais les bases inscrites célèbrent aussi le nom de la prêtresse qui permet parfois de dater la consécration. La prêtrise couronne alors la carrière publique d'une fille de notable qui a pu être initiée, arrhéphore ou/et canéphore.

Garçons et filles associés aux cérémonies des Mystères par leur titre de ἀφ' ἑστίας faisaient partie d'une élite civique et religieuse dont témoignent les statues élevées par leurs parents et parfois par la cité à partir du IIe siècle av. J.-C. et jusqu'au IIIe siècle de l'Empire. Leur élection reste attachée à leur nom leur vie durant. En même temps, ils témoignent à la fois de la permanence du rayonnement d'Éleusis et de l'attachement de la cité aux cultes et aux traditions qui définissent son rapport aux dieux. ■

[87] Perrin-Saminadayar 2005, p. 67 ; Karila-Cohen 2003, p. 570 ; Mikalson 1998, p. 243-287

BIBLIOGRAPHIE

Aleshire, Sara B., 2011, « Archaism and the Athenian Religious Reform of 21 BC » dans J.H. Richardson & F. Santangelo (éd.), *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart.

Belayche, Nicole & Massa, Francesco (éd.), 2016, Dossier : *Les « mystères ». Questionner une catégorie, Mètis* N.S.14.

Biard, Guillaume, 2017, *Les représentations honorifiques dans les cités gecques aux époques classique et hellénistique*, Athènes (Befar 376).

Bremmer, Ian, 2014, *Initiation into the Mysteries in Ancient World*, Leiden – Boston.

Calame, Claude, 1990, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce ancienne*, Lausanne.

Clinton, Kevin, 1974, « The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries », *Transactions of the American Philosophical Society* N.S. 64/3.

Clinton, Kevin, 1980, « A Law in the City Eleusinion Concerning the Mysteries » *Hesperia*, *the Journal of the American School at Athens* 49, p. 258-288.

Clinton, Kevin, 1989, « The Eleusinian Mysteries: Roman Initiates and Benefactors. Second century B.C. to A.D. 267 », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II,18, 2, Berlin, p. 1499-1539.

Clinton, Kevin, 1992, *Myth and Cult, the iconography of the Eleusinian mysteries: the Martin P. Nilsson lectures on Greek religion,* Athens (Skrifter utgivna av Svenska institutet I Athen, ser. 2, 11).

Clinton, Kevin, 1997, « Eleusis and the Romans: Late Republic to Marcus Aurelius », dans M.C. Hoff & S. Rotroff (éd.), *The Romanization of Athens*, Oxford (Oxbow Monographs 94), p. 161-181.

Clinton, Kevin, 2005, *Eleusis, the inscriptions on stone: documents of the Sanctuary of the two goddesses and public documents of the deme*, volume I *Text,* Athens (The Archaeological society at Athens library 236).

Clinton, Kevin, 2008, *Eleusis, the inscriptions on stone: documents of the Sanctuary of the two goddesses and public documents of the deme*, volume II, *Commentary,* Athens (The Archaeological society at Athens library 259).

Connelly, Joan Breton, 2007, *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton – Oxford.

Daux, Georges, 1936, *Delphes au IIe et au Ier siècle, depuis l'abaissement de l'Etolie jusqu'à la paix romaine, 191-31 av. J.-C.*, Paris.

Follet, Simone, 1976, *Athènes aux IIe et IIIe siècles*, Paris.

Follet, Simone, 1998, « Chronologie attique et chronologie delphique (IIe siècle av. - Ier siècle ap. J.-C.) », *Topoi* 8, p. 243-260.

Foucart, Paul, 1914, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris.

Habicht, Christian, 1999, *Athènes hellénistique. Histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc Antoine*, (éd. allemande 1995, trad. fr. de Denis Knoepfler) Paris.
Harrison, Evelyn B., 1953, *The Athenian Agora, I, Portrait Sculpture*, Princeton (The Athenian Agora 1).
Horster, Marietta, 2012, « The tenure, appointment and eponymy of priesthoods » dans Marietta Horster & Anja Klöckner (éd.), *Civic priests*. *Cult Personnel in Athens from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, Berlin – Boston (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 58).
Ismard, Paulin, 2013, « Les *génè* athéniens de la basse époque hellénistique : naissance d'une aristocratie ? », dans P. Frölich & P. Hamon (éd.), *Groupes et associations dans les cités grecques (IIIe siècle av. J.-C. - IIe siècle apr. J.-C.)*, Genève, p. 177-198.
Karila-Cohen, Karine, 2003, *Les pythaïstes athéniens et leurs familles, étude sur la religion à Athènes à la basse époque hellénistique (IIe-Ier siècle avant J.-C.),* Thèse de doctorat, Université Paris IV-Sorbonne.
Karila-Cohen, Karine, 2005, « Les pythaïstes athéniens et leurs familles : l'apport de la prosopographie à la connaissance de la religion à Athènes au iie siècle avant notre ère », dans M.-F. Baslez & F. Prévot (éd.), *Prosopographie et histoire religieuse,* Paris, p. 63-84.
Karila-Cohen, Karine, 2007, « La Pythaïde et la socialisation des élites athéniennes aux IIe et Ier siècles avant notre ère », dans Jean-Christophe Couvenhes & Silvia Milanezi*,* (éd.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate,* Tours, p. 365-385.
Lambert, Stephen D., 2011, « The Attic *Gene* and the Athenian Religious Reform of 21 B.C. », dans J.H. Richardson & F. Santangelo (éd.), *Priests and State in the Roman World,* Stuttgart*.*
Mansfield, John Magruder, 1985, *The robe of Athena and the Panathenaic « peplos »*, dissertation, Berkeley.
L'Homme-Wéry, Louise-Marie, 2005, "Les mystères d'Éleusis entre privé et public", dans Véronique Dasen & Marcel Piérart (éd.), *Ἰδίαι, καὶ δημοσίαι* Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique, Actes du IXe colloque du CIERGA, Fribourg, 8-10 septembre 2003, Liège (Kernos suppl. 15).
Meritt, Benjamin D., 1940, « The genos of the Gephyraioi », *Hesperia 9, p. 86-96.*
Mikalson, Jon D., 1998, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley – Los Angeles.
Mylonas, George, 1961, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton.
Oliver, James Henry, 1950, *The Athenian Expounders of the sacred and Ancestral Law*, Baltimore.
Oliver, James Henry, 1983, *The Civic tradition and Roman Athens*, Baltimore
Perrin-Saminadayar, Eric, 2005, « Traditions religieuses et stratégies familiales sur quelques familles sacerdotales athéniennes de l'époque hellénistique », dans M.-F. Baslez & F. Prévot (éd.), *Prosopographie et histoire religieuse,* Paris, p. 51-67.
Perrin-Saminadayar, Eric, 2007, *Éducation, culture et société à Athènes. Les acteurs de la vie culturelle athénienne (229-88 avant J.-C.) : un tout petit monde*, Paris.
Rizakis, Athanasios D., 1996, « Anthroponymie et société » dans A.D. Rizakis (éd.), *Roman Onomastics in the Greek East*, Athinai (Meletimata 21).
Robert, Louis, 1940, « *Amphithalês* », *Harvard Studies in Classical Philology*, *Suppl. 1*, p. 509-519.
Robertson, Noel, 1984, « The Ritual Background of the Erysichthon Story », *American Journal of Philology* 105, p. 369-408.
Roussel, Pierre, 1916, *Délos colonie athénienne*, Paris (Bibl. des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. CXI), (réédition 1983).
Roussel, Pierre, 1930, « L'initiation préalable et le symbole éleusinien », *Bulletin de Correspondance Hellénique* 54, p. 51-74.
Sokolowski, Franciszek, 1955, *Lois Sacrées de l'Asie Mineure*, Paris.
Sokolowski, Franciszek, 1962, *Lois Sacrées des Cités grecques*, Supplément, Paris.
Tracy, Stephen V., 1975, « The Lettering of an Athenian Mason », *Hesperia* Suppl. XV n°19, p. 80-82.
Tracy, Stephen V., 1975, "Notes on the Pythaïs Inscription", *Bulletin de Correspondance Hellénique* 99, p. 185-187.
Tracy, Stephen V., 1982, *I.G.II² 2336. Contributors of First Fruits for the Pythaïs*, Meisenheim am Glan (Beiträge zur klassischen Philologie 139).

REVUE ARCHIMÈDE

ARCHÉOLOGIE ET HISTOIRE ANCIENNE

PÈLERINES À EPIDAURE. FEMMES, GUÉRISON ET PUBLICITÉ DANS UN SANCTUAIRE PANHELLÉNIQUE AU IVe SIÈCLE AV. J.-C.

Hélène CASTELLI

Doctorante en histoire ancienne
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
UMR 8210 ANHIMA

helene.castelli@univ-paris1.fr

RÉSUMÉ

Les stèles dites des *iamata*, retrouvées à Épidaure et datées de la fin du IVe siècle av. J.-C., mettent en scène quinze femmes venues chercher la guérison ou la fécondité auprès d'Asclépios. En considérant la volonté d'une autorité émanant du sanctuaire d'afficher publiquement les récits mettant en scène des pèlerines, cet article analyse les différentes informations relatives à leur âge, origine, statut social et fonction. À partir du récit de leur expérience dans le sanctuaire, il interroge leur rapport à la guérison.

Mots-clés

Histoire des femmes, histoire sociale, histoire de la médecine, épigraphie, pèlerinage, guérison, incubation, Epidaure, Asclépios.

The Epidaurian *stelai* called *Iamata* were inscribed in the end of the fourth century BCE. They present fifteen women who came to look for cure or fertility provided by Asclepius. This paper examines the publicization of the tales presenting female pilgrims by officials from the sanctuary by introducing information about their age, origin and social background. Considering their experience in the shrine, it investigates their relationship to the holy power of healing.

Keywords

Women History, Social History, History of Medicine, Epigraphy, Pilgrimage, Healing, Incubation, Epidaurus, Asclepius.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

Datées de la seconde moitié du IVe siècle, les stèles gravées appelées *iamata* **[1]** ou « guérisons », conformément au mot qui s'y trouve inscrit en exergue, ont été retrouvées lors des fouilles du site grec péloponnésien d'Épidaure. Depuis le début du Ve siècle avant notre ère **[2]**, ce sanctuaire panhellénique incubatoire recevait la visite de pèlerins **[3]** venus de cités et royaumes du monde grec dans l'espoir de (re)devenir *hugieis*, « bien portants ». Ce changement d'état passait le plus souvent par une interaction avec le dieu Asclépios, lors d'une vision obtenue en s'allongeant dans l'*abaton*, partie sacrée du sanctuaire où la divinité apparaissait à la personne souffrante. Les stèles présentant les récits de guérisons qui nous sont parvenues ne sont qu'un mince échantillon des inscriptions présentes à l'époque. Pausanias, voyageant à Épidaure au IIe siècle de notre ère, déplorait leur nombre plus restreint qu'auparavant : face à lui se dressaient pourtant six stèles placées « à l'intérieur du péribole » du sanctuaire.

Je retiendrai ici soixante-douze récits plus ou moins lisibles gravés sur les quatre pierres qui nous sont parvenues grâce aux fouilles discontinues menées par Panayotis Kavvadias de 1881 à 1928 : deux stèles complètes, reconstituées à partir de fragments trouvés dans la partie est de l'*abaton*, mesurant chacune 1,70 m de hauteur pour 0,75 m de large et comportant l'une vingt et l'autre vingt-trois récits **[4].** Deux autres fragments retrouvés dans le sanctuaire viennent compléter cette découverte, même si les récits y sont plus difficilement déchiffrables **[5].** Le fragment qui comprend le récit à la première personne d'Hermodikos de Lampsaque, daté du IVe ou du IIIe siècle av. J.-C., vient compléter le corpus **[6].** Ainsi se présente un ensemble de soixante-douze inscriptions, inégalement lisibles, mais exploitables pour une enquête concernant l'apparition des noms de femmes dans des sources anciennes **[7].**

Les conditions qui ont entouré la gravure de cet inventaire sont importantes pour son étude. Panayotis Kavvadias **[8]** et Rudolf Herzog **[9]** avaient déjà noté que les récits semblaient avoir été sélectionnés, collectés puis inscrits sur les stèles à un moment donné, qui correspondrait à une rénovation du sanctuaire épidaurien à la fin du IVe siècle av. J.-C **[10]**. Cette rénovation se serait accompagnée d'une évacuation des différents *ex-voto* – différents objets consacrés, dont des tablettes et des

[1] Ces quatre stèles sont référencées comme *IG* (*Inscriptiones graecae*) IV² 1, 121 à 124. Pour des traductions récentes voir LiDonnici 1995 et Prêtre et Charlier 2009. J'utilise en notes de bas de pages la numérotation des inscriptions telle qu'elle figure dans cette dernière édition.

[2] Melfi 2007, p. 23-31.

[3] Ce terme est anachronique pour la période classique. Pour son histoire, voir Rey & Hordé 2000, *s. v.* « Pèlerin, ine ». Je choisis de l'utiliser car les personnes évoquées dans cet article me paraissent en tous points correspondre à ce que nous appelons des pèlerins, à savoir des gens qui se rendent par piété dans un lieu sacré, même si c'est le terme *hiketai*, « celles/ceux qui arrivent » qui est utilisé dans les *iamata* : voir les notes 25 et 26. Le féminin « pèlerine » désigne actuellement principalement un vêtement, mais je choisis de lui conférer ici son sens premier, celui de « femme pèlerin », tel qu'il existait en français dès la fin du XIIe siècle : *Ibid.*

[4] *IG* IV², 1, 121 et 122.

[5] *IG* IV², 1, 123 et 124. Pour une chronologie précise des découvertes, voir LiDonnici 1995, p. 14-15.

[6] *IG* IV², 1, 125.

[7] Conformément au projet *Eurykleia* : http://eurykleia.hypotheses.org/99.

[8] Kavvadias 1883, p. 220.

[9] Herzog 1931, p. 46-48.

[10] LiDonnici 1992, p. 29 ; Melfi 2007, p. 31-45.

ex-voto anatomiques – encombrant les lieux **[11]**, pratique fréquente dans les sanctuaires anciens, compensée par la copie de certains récits qui y auraient figuré afin que la mémoire des guérisons d'Asclépios ne se perde pas **[12]**. À cette réécriture homogénéisée des récits qui figuraient initialement sur des *pinakes* – les tablettes votives – offertes par des pèlerins sous une forme écrite ou illustrée, se sont peut-être ajoutés des extraits d'anciennes inscriptions, sans doute elles-mêmes déjà archivées, et des récits traditionnels véhiculés oralement, tous ces éléments pouvant être datés d'époques diverses **[13]**. Quoi qu'il en soit, à la fin du IVe s., ces récits sont réunis pour la première fois par une autorité émanant du sanctuaire sur les stèles massives que nous connaissons.

Comme l'a montré Pierre Sineux, les récits des *iamata* sont très normés et prennent place dans « un travail de réécriture subordonné à des finalités spécifiques où l'on sent poindre une entreprise de louange de la puissance de la divinité » **[14]**. Sans doute placées dans l'*abaton* **[15]**, partie sacrée du sanctuaire où se pratique l'incubation, ces stèles témoignent d'une volonté de rendre visibles **[16]** les récits tirés de l'expérience de précédents pèlerins et invitent les nouveaux visiteurs à une lecture qui les informe des guérisons qui ont eu lieu dans l'enceinte sacrée dans laquelle ils se trouvent. Outre son caractère didactique **[17]**, la lecture des récits constituerait aussi une préparation à l'incubation, une mise en condition psychologique anticipant la vision de la divinité **[18]**.

Le fait qu'une autorité ait intégré des récits mettant en scène des femmes pèlerines aux *iamata* est remarquable et mérite une analyse. Tout d'abord, il est frappant de constater le silence de la littérature scientifique – toutes disciplines et périodes historiques confondues – sur les pèlerines, pourtant sans doute confrontées à des problématiques particulières, ou pas ; quoi qu'il en soit la question mérite d'être posée. Dans le champ de l'histoire ancienne, cette analyse s'inscrit dans l'étude des pratiques religieuses féminines, et plus particulièrement de celle de leur visibilité à travers les sources retrouvées dans les sanctuaires grecs. Si des travaux ont éclairé l'identité et les fonctions des prêtresses **[19]** et des dédicantes **[20]** dans ces espaces, Matthew Dillon rappelait en 1997 le désintérêt historiographique dont ont fait l'objet les pèlerines **[21]**. Conformément à la définition qu'il en donne **[22]**, ce terme désigne les femmes qui ont parcouru des distances parfois importantes – à pied, en bateau ou sur un charriot - pour se rendre dans un sanctuaire depuis leur domicile, avec un objectif personnel et religieux qui les distingue d'autres types de voyageuses **[23]**. À la suite du chapitre que Dillon leur consacrait, cet article propose une réflexion sur les pèlerines arrivées à Épidaure, et sur la visibilité que leur a conférée la gravure de leur nom et de leur histoire sur des stèles.

De même que les explications rationalisantes sur les cures des sanctuaires de guérison semblent aujourd'hui dépassées **[24]**, il serait naïf de croire que les noms des femmes qui apparaissent dans les *iamata*, parce que ce sont des documents épigraphiques, sont plus fiables que les noms qui apparaissent dans les textes transmis par les manuscrits successifs. Si l'on considère l'importante tradition orale qui a vraisemblablement présidé à la gravure des récits, les figures de Cléo, Ithmonika ou Andromachè perdent tout lien avec un référentiel précis et deviennent aussi difficiles à appréhender pour l'historien que des figures mythiques. Au fond, rien ne nous assure que ces femmes ont vraiment existé ni que leurs aventures ont quoi que ce soit de commun avec celles des pèlerines qui sont effectivement venues à Épidaure. Pour autant, au-delà des statistiques, il est vraisemblable que ces récits nous disent quelque chose de l'expérience pérégrine telle qu'elle se vivait au féminin.

Dès lors, à quoi se raccrocher pour tenir un discours historique sur les pèlerines qui apparaissent dans les *iamata* ? Si des noms de femmes figurent sur les stèles, c'est que l'autorité qui a entrepris la

[11] Sineux 2007, p. 48.
[12] *Ibid.*, p. 65.
[13] LiDonnici 1992, p. 28-29 ; et pour une analyse précise des groupes de récits en fonction de critères thématiques et linguistiques LiDonnici 1995, p. 65-75.
[14] Sineux 2007, p. 50.
[15] Naiden 2005, p. 81 ; Melfi 2007, p. 35.
[16] Augier 2015, p. 80-82.
[17] Dillon 1994, p. 239260 ; Sineux 2007, p. 61.
[18] LiDonnici 1992, p. 28-29.
[19] Dillon 2002 ; Georgoudi 2003 et 2005 ; Kron 1996 ; Connelly 2007.
[20] Kron 1996 ; Dillon 2002 ; Prêtre 2009 ; Jacqmin 2015 ; Augier 2015.
[21] Dillon 1997, p. 183 et 203.
[22] *Ibid.*, p. 184.
[23] Vincent 2004, p. 11.
[24] Sineux 2011, p. 11-16.

gravure des récits puis l'érection des stèles dans l'*abaton* a délibérément souhaité rendre visible et donner une certaine publicité à ces noms et ces expériences de pèlerines. Cette action est d'autant plus affirmée qu'il s'agit d'une production d'écrits gravés sur marbre, support particulièrement durable. Ce geste rend une enquête possible. Quel pourrait être le rapport de ces personnages féminins avec les pèlerines « réelles » d'Épidaure au IVe s. av. J.-C. ? Qui sont les héroïnes de ces récits ? Au-delà de leur sexe, quels sont leur âge, provenance, statut social et fonction ? Entretiennent-elles un rapport particulier avec la guérison ? Quel rôle jouent-elles dans l'économie générale des *iamata* ?

RECENSER ET IDENTIFIER LES PÈLERINES

Dans les *iamata*, les pèlerins sont désignés par le terme grec *hiketai* **[25]**, désignant littéralement « ceux qui arrivent en suppliant **[26]** ». Contrairement aux *theoroi*, un autre terme existant pour désigner des pèlerins, les *hiketai* ne sont pas de simples observateurs mais de véritables protagonistes, agissant par et pour eux-mêmes, impliqués dans une relation de *xenia* ou d'hospitalité avec leur hôte divin **[27]**. On peut noter que ce terme est plus souvent employé sous sa forme féminine *hiketis*, pour les pèlerines – quatre fois sur sept. Sur les soixante-trois récits où l'identité sexuelle du pèlerin est donnée, car les premières lignes du récit sont lisibles, on relève quinze femmes **[28]** pour quarante-huit hommes : sur cet ensemble, les femmes représentent donc environ un quart des pèlerins. Cela n'a rien de spécifique à la Grèce ancienne : c'est significativement la même proportion qu'en Allemagne **[29]** et en France **[30]** au XVIIIe siècle. Cette faible part suffit à infirmer le fait selon lequel les femmes se tournaient davantage que les hommes vers les pratiques religieuses curatives plutôt que vers les médecins **[31]**.

Quand les inscriptions sont lisibles, on constate que les pèlerines sont nommées selon les mêmes modalités que les pèlerins. Comme pour les hommes, les deux tiers d'entre elles sont désignées par leur nom suivi de leur origine géographique. Viennent ensuite quelques individus hommes et femmes seulement nommés. Chez les hommes, plus nombreux, certains individus ne sont désignés que par leur origine géographique. Le patronyme des personnes, femmes ou hommes, ne figure jamais sur les stèles.

Ainsi, tous les protagonistes ne sont pas nécessairement nommés. Ce phénomène tient certainement à la transmission orale de plusieurs des récits de guérison, dont certains étaient parfois vieux de plusieurs décennies, comme l'a finement analysé Lynn LiDonnici **[32]**. Elle mentionne ainsi le fait que tous les récits sans nom sont particulièrement susceptibles de provenir d'une tradition orale **[33]**. Il est intéressant de remarquer que toutes les femmes des *iamata* sont nommées, à l'exception d'une seule qui se trouve être une *korè* – une jeune fille, venue au sanctuaire avec ses deux parents pour venir à bout de son mutisme **[34]**. Au contraire, soixante-sept pour cent seulement des récits mettant en scène des hommes comportent le nom de ceux-ci. Si on prolonge l'analyse de LiDonnici, on peut interpréter cet écart comme un signe indiquant que les récits des femmes sont plus récents et/ou plus souvent inspirés de récits inscrits ou représentés sur des *ex-voto* que des pèlerines avaient précédemment dédiés à Asclépios en remerciement de ses bienfaits ; alors qu'une plus grande proportion de récits mettant en scène des hommes proviendrait de la tradition orale. Dans une stratégie d'attraction d'un public féminin au sanctuaire, l'autorité à l'origine de la gravure des *iamata* a peut-être également eu le souci de rendre les récits féminins plus réalistes et précis en leur adjoignant presque systématiquement un nom.

Les pèlerines sont présentées comme étant de tous âges, comme les pèlerins, à la différence près des fillettes : le seul cas de jeune fille réellement avéré a été cité plus haut **[35]** ; un second personnage féminin dont la mère s'est déplacée pour elle au

[25] On relève sept occurrences de ce terme en *IG* IV², 1 121.
[26] Naiden 2005, p. 73 et 77.
[27] *Ibid.*, p. 74.
[28] *IG* IV², 1 121, 1, 2 et 4 ; *IG* IV², 1 122, 21, 23, 25, 31, 34, 39, 41, 42 ; *IG* IV², 1 123, 44, 45, 46 et 49.
[29] Duhamelle 2000, p. 50.
[30] Boutry & Le Hénand 2000, p. 430.
[31] Dean-Jones 1994, p. 35 : « The balance of the evidence, then, suggests than women continued to have recourse to traditional medicine over Hippocratic physicians more often than men did ».
[32] LiDonnici 1995, p. 52-60.
[33] *Ibid.*, p. 57.
[34] *IG* IV², 1 123, 44.
[35] Voir note précédente.

sanctuaire est probablement jeune mais son âge n'est pas précisé [36]. On constate ainsi une faible proportion de toutes jeunes pèlerines, alors que les garçons ou jeunes adolescents désignés par le terme *paides* sont plus nombreux – au nombre de cinq [37]. On pourrait déduire de cet écart une liberté de mouvement restreinte pour les fillettes et les jeunes filles par rapport à celle des garçons, en ce qui concerne les longs voyages.

Les pèlerines – donc principalement des femmes adultes –, viennent des quatre coins de la Grèce continentale, attirées par la renommée croissante du sanctuaire épidaurien. Si ce phénomène n'est pas surprenant dans la mesure où Épidaure est un sanctuaire panhellénique, impulsant par définition de tels mouvements et doté des infrastructures nécessaires à l'accueil des pèlerins [38], ces longs trajets sont pourtant, de notre point de vue, moins évidents à concevoir pour des femmes grecques. En effet, comme le souligne Dillon, la tradition les a longtemps confinées dans l'espace privé du gynécée, conformément à la vision de l'Athénien Ischomaque mis en scène par Xénophon [39]. Or, des centaines de kilomètres séparent le domicile d'Ithmonika de Pella [40] et le sanctuaire, pour prendre l'exemple le plus frappant. L'illustration en annexe (**fig. 1**) donne l'origine géographique – hypothétique pour les toponymes pouvant s'appliquer à deux lieux différents – des pèlerines, quand celle-ci est présente et lisible. Les lointaines distances et l'état de santé de ces femmes perçu comme défaillant sont une preuve de la détermination qui les animait et des moyens dont elles devaient disposer. La comparaison avec d'autres sanctuaires grecs consacrés à la guérison est difficile. En effet, la particularité des *iamata* est de mentionner dans presque toutes les histoires de femmes leur origine géographique, ce qui n'est par exemple jamais le cas dans les inventaires

Figure 1
Origine possible des pèlerines d'Épidaure présentées dans les *iamata*. *Google maps*.

d'*ex-voto* retrouvés dans l'*Asclépieion* athénien : on en déduit que le fonctionnement de ce sanctuaire était essentiellement local [41]. En revanche, d'autres pèlerines sont connues, hors pèlerinages thérapeutiques : des femmes voyageaient en famille depuis l'Ionie pour se rendre dans des sanctuaires comme celui d'Apollon à Délos [42] ; de même, les « Thyades » partaient en groupe d'Athènes pour se rendre à Delphes, donnant des représentations de danse sur leur chemin [43]. Des Grecques se déplaçaient encore vers Éleusis [44], Andania [45] et Lykosoura [46] pour se faire initier aux mystères.

Dillon évoque la présence de « chaperons » accompagnant les pèlerines dans leur périple [47]. Plusieurs récits mentionnent effectivement des serviteurs accompagnant les femmes, comme par exemple Sostrata de Phérai, transportée sur un brancard :

> « Sostrata de Phérai, fausse grossesse. Celle-ci était au terme de sa grossesse quand elle arriva au sanctuaire et s'endormit. Mais comme elle ne vit rien de clair en songe, elle fut raccompagnée chez elle. Après cela, aux environs de Kornoi, elle et ses suivants (τοῖς ἑ[πομέ]νοις) crurent avoir la vision d'un homme de belle allure qui, en apprenant leur revers, leur ordonna de poser la litière (τὰν κλίναν) sur laquelle on transportait Sostrata. Ensuite, après avoir excisé l'abdomen de celle-là, il en extrait une quantité de petites bêtes, en remplissant deux bassines. Après avoir recousu

[36] *IG* IV², 1 122, 21.
[37] *IG* IV², 1 121, 5, 8 et 20 ; *IG* IV², 1 122, 24 et 26.
[38] Melfi 2007, p. 46 et 56-57.
[39] Xénophon, *Économique*, VII.
[40] *IG* IV², 1 121, 2.
[41] Aleshire 1989, p. 113-369.
[42] Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, livre III, CIV, 3.
[43] Pausanias, *Description de la Grèce*, livre X, 4, 2.
[44] *Ibid.*, livre I, 38, 6.
[45] *Ibid.*, livre IV, 1, 9 ; 3, 10 ; 16, 6.
[46] *Ibid.*, livre VIII, 37-38.
[47] Dillon 1997, p. 184.

le ventre et rendu la santé à la femme, Asclépios lui dévoila sa présence et lui ordonna d'envoyer des présents comme honoraires médicaux à Épidaure » **[48]**.

C'est encore le cas d'une certaine Mélissa :

« Mélissa, un abcès soigné par une vipère. Celle-ci arriva avec un abcès à la main droite. Alors que les serviteurs (τῶν δὲ θεραπόντων) […] de la mule […] et se pressaient pour la femme, une vipère qui s'était endormie dans le bagage […] le bois de la couche (κλίναν), quand Mélissa s'allongea dessus, la vipère arriva par le côté et ouvrit l'abcès de la main, et à la suite de cela, Mélissa recouvra la santé » **[49]**.

On le voit, compte-tenu de leur état de femmes qui ne se portent pas bien, les pèlerines sont parfois accompagnées voire transportées par des suivants ou des esclaves. Ces « chaperons » n'ont cependant rien de spécifiquement féminin : les hommes invalides sont aussi transportés par des serviteurs **[50]**.

Un trait caractérise encore le groupe des pèlerines par rapport à celui des pèlerins des *iamata*. Pour neuf d'entre elles, soit dans soixante pour cent des cas, est mentionné un membre de leur famille dans le récit qui les concerne, y compris dans des cas où celui-ci/celle-ci n'accompagne pas la pèlerine à Épidaure. C'est le cas pour seulement quatre hommes : la proportion s'effondre à neuf pour cent dans leur groupe. Ce phénomène révèle peut-être la dimension plus volontiers altruiste et tournée vers la famille du pèlerinage féminin. L'exemple de la mère d'Arata de Lacédémone est éloquent. Sa fille hydropique ne pouvant se déplacer, elle entreprend un pèlerinage par procuration, *in fine* couronné de succès :

« Arata de Lacédémone, hydropique. Alors qu'elle-même restait à Lacédémone, sa mère vint dormir [dans le sanctuaire] pour le salut de sa fille et elle eut une vision en songe : elle croyait que le dieu avait coupé la tête de sa fille et suspendait son corps avec le cou en bas. Une fois qu'un flux continu de liquide s'était écoulé, il décrochait le corps et remettait la tête sur la gorge. À la suite de cette vision en songe, de retour à Lacédémone, elle trouva sa fille en bonne santé et qui avait eu la même vision en songe » **[51]**.

Cependant, il est à noter que les enfants guéris au sanctuaire ne sont pas exclusivement amenés par leurs mères : les pères sont parfois présents **[52]**. C'est là une singularité par rapport à d'autres époques, comme la France du XVII^e^ siècle, où les femmes étaient les seules à « mener en dévotion » les enfants malades **[53]**.

Ces longs – et nécessairement coûteux – voyages et ces assistants nous indiquent que la plupart de ces femmes devaient être de statut social aisé. Entreprendre un pèlerinage signifie pouvoir cesser pendant plusieurs jours ou semaines toute activité **[54]** : le départ et la rupture avec l'ordinaire sont caractéristiques de la démarche pérégrine **[55]**. Que le travail des femmes s'exerce à l'intérieur, à l'extérieur de l'*oikos* ou les deux, un tel projet implique de pouvoir déléguer ses tâches ou les mettre en suspens : c'est là encore l'indice d'une position sociale privilégiée. Les offrandes des pèlerines au sanctuaire, en remerciement de leur guérison, sont également éloquentes : un *pinax* massif pour Cléo **[56]**, un cochon d'argent pour Ambrosia **[57]**. Cependant, si l'état de santé de certaines femmes leur imposait la plupart du temps une logistique coûteuse, on peut imaginer que des femmes avec moins de moyens entreprennent un pèlerinage de type « mendiant », limitant les frais au maximum, comme les femmes demandant la venue d'une grossesse et dont rien n'indique qu'elles ne sont pas par ailleurs bien portantes **[58]**. Néanmoins, le coût des honoraires du sanctuaire et la nécessité de laisser vacantes leurs activités quotidiennes paraît interdire le pèlerinage aux femmes les plus pauvres qui résident loin d'Épidaure.

On peut d'autant plus adhérer à la thèse selon laquelle les pèlerines étaient des femmes aisées qu'il nous est possible d'en identifier deux. Tout d'abord Andromachè d'Épire, mise en scène dans un récit :

« Andromachè d'Épire, à propos des enfants. Alors qu'elle s'était endormie, elle eut une vision en songe : elle croyait qu'un joli garçon la dénudait et qu'ensuite, le dieu la touchait de sa main. À la suite de cela, Andromachè eut un fils descendant d'Arybbas » **[59]**.

[48] *IG* IV², 1 122, 25, trad. Cl. Prêtre.
[49] *IG* IV², 1 123, 45, trad. Cl. Prêtre.
[50] *IG* IV², 1 121, 17 ; *IG* IV², 1 122, 38.
[51] *IG* IV², 1 122, 21, trad. Cl. Prêtre.
[52] *IG* IV², 1 121, 5 ; *IG* IV², 1 122, 24 ; *IG* IV², 1 123, 45.
[53] Burkardt 2000, p. 522.
[54] Dillon 1997, p. 184.
[55] Dupront 1987, p. 373.
[56] *IG* IV², 1 121, 1.
[57] *IG* IV², 1 121, 4.
[58] Par exemple *IG* IV², 1 122, 34, 39 et 42.
[59] *IG* IV², 1 122, 31, trad. Cl. Prêtre.

Comme l'indiquent Clarisse Prêtre et Philippe Charlier, « on signale ici un facteur historique qui ajoute à la véracité souhaitée du récit [60] ». Arybbas, seul membre de la famille d'une pèlerine des *iamata* qui soit expressément nommé, serait le roi des Molosses, une tribu d'Épire, de 373 à 343/342, selon Herzog [61]. Après la mort de son frère Néoptolème, il aurait épousé la fille de celui-ci, Troas. Pour Herzog, c'est de cette femme dont il s'agit, et l'enfant à naître serait leur fils Alkétas, né entre 360 et 350 [62]. Pour LiDonnici, plus soucieuse d'une explication cohérente avec le nom qui apparaît sur la stèle, ce récit concernerait une femme – Andromachè étant un nom fréquent en Épire – qu'il aurait épousée en secondes noces, non connue par d'autres sources [63]. La mention volontaire du nom d'Arrybas confère du prestige au récit, et sert à informer le lecteur du *iamaton* que ni le jeune homme dont il est question dans la vision ni Asclépios ne sont les géniteurs de l'enfant : au cœur d'une famille royale, la transparence de la filiation est essentielle [64]. De même Pausanias rapporte dans sa *Description de la Grèce* qu'il a vu suspendue dans le temple d'Asclépios de Sicyone une petite statue de femme sur un serpent, dont on lui a dit qu'il s'agissait d'Aristodama, mère d'une célébrité locale, Aratos, qu'elle aurait eue avec Asclépios, peut-être à Épidaure, ce qui en ferait une autre pèlerine renommée [65].

Ainsi, les pèlerines des *iamata* sont un groupe de femmes peut-être un peu plus âgé que les hommes et plusieurs indices convergent pour indiquer leur appartenance à un groupe social aisé. Leur détermination les a poussées à organiser de longs, coûteux et pénibles voyages jusqu'à Épidaure, alors même que l'on doive les considérer toutes comme défaillantes. Quel objectif guidait leur puissante motivation ?

PÈLERINES ET GUÉRISON : UN RAPPORT SINGULIER ?

À quelques exceptions près, hommes et femmes ne viennent pas au sanctuaire pour les mêmes maux. En effet, dans les *iamata*, si des muets [66], des borgnes [67], des gens atteints d'une excroissance [68] ou d'autres utilisant la fonction oraculaire du sanctuaire pour retrouver des objets ou personnes perdus [69] peuvent être des femmes ou des hommes, ces deux catégories viennent plus souvent consulter pour des phénomènes spécifiques à leur groupe. Les hommes sont les seuls à être qualifiés d'*akratai* [70], « handicapés » qui viennent consulter pour des troubles moteurs. Dans un monde où le citoyen est souvent soldat, de nombreux vétérans souffrent de blessures de guerre non mortelles avec lesquelles ils peuvent vivre depuis plusieurs années [71] : ils « portent » littéralement des armes fichées en eux. Enfin, de façon moins surprenante, ils viennent pour une lithiase, un calcul dans la vessie [72]. Les motifs de leur venue sont plus diversifiés que ceux des femmes, mais leur nombre beaucoup plus important encourage sans doute cette diversité.

Les femmes sont les seules à souffrir d'hydropisie dans les *iamata* [73]. Mais surtout, elles utilisent Épidaure comme pèlerinage de fécondité. En effet, sept femmes sur les quinze se rendent au sanctuaire pour des questions afférentes à une grossesse problématique [74] ou un désir d'enfant [75], soit quasiment la moitié des pèlerines. À cette occasion, la puissance divine peut se manifester sous la forme d'un serpent :

> « [___]da de Keos. Alors que celle-ci était venue dormir ici pour avoir des enfants, elle eut une vision en rêve. Elle croyait dans son sommeil qu'un serpent se lovait sur son ventre. À la suite de cela, elle eut cinq enfants » [76].

[60] Prêtre & Charlier 2009, p. 86.
[61] Herzog 1931, p. 73-74.
[62] *Ibid.*, p. 73-74.
[63] LiDonnici 1995, p. 109, note 28.
[64] *Ibid.*, p. 109, note 28.
[65] Pausanias, *Description de la Grèce*, livre II, 10, 3 (où il mentionne une autre pèlerine qui a rapporté le dieu d'Épidaure à Sycione, Nicagora) et IV, 14, 8.
[66] *IG* IV², 1 123, 44 et *IG* IV², 1 121 : 5.
[67] *IG* IV², 1 121, 4 et 9.
[68] *IG* IV², 1 122, 26 et *IG* IV², 1 123, 45.
[69] *IG* IV², 1 123, 46 et *IG* IV², 1 122, 24.
[70] *IG* IV², 1 121, 3 et 15 ; *IG* IV², 1 122, 37 et 38 ; *IG* IV², 1 125, 72.
[71] *IG* IV², 1 121, 12 ; *IG* IV², 1 122, 30, 32 et 40. Voir sur ces hommes Samama 2010 et Samama 2017, p. 487-506.
[72] *IG* IV², 1 121, 8 et 14.
[73] Dans les traités médicaux du *Corpus hippocratique*, cette pathologie concerne aussi les hommes et les enfants : par exemple Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, 4, 33 ; 7,18.
[74] *IG* IV², 1 121, 1 et 2 ; *IG* IV², 1 122, 25.
[75] *IG* IV², 1 122, 31, 34, 39 et 42.
[76] *IG* IV², 1 122, 39, traduction Cl. Prêtre.

Pour Nikasiboula de Messène, l'expérience est particulièrement engageante :

> « elle croyait que le dieu avait apporté un serpent près d'elle et qu'elle s'unissait à lui. Et, à la suite de cela, elle eut deux garçons dans l'année » **[77]**.

Si le serpent, souvent représenté avec Asclépios, est bien pour les pèlerines le vecteur d'une puissance fécondante extraordinaire **[78]**, parfois à l'origine de naissances gémellaires **[79]** ou multiples **[80]**, Asclépios lui-même l'est aussi, par le biais de sa main au toucher guérisseur, comme dans l'histoire d'Andromachè d'Épire citée plus haut.

Cléo, première héroïne de toute la série des *iamata* **[81]**, et Ithmonika **[82]**, sont des femmes pour qui la délivrance n'intervient pas malgré plusieurs années de grossesse. Toutes les deux sont amenées à sortir en catastrophe de l'*abaton* où elles pratiquaient l'incubation quand la divinité fait advenir cette délivrance : il leur est en effet interdit d'y accoucher, de même qu'il serait impur d'y mourir ou d'y avoir des relations sexuelles **[83]**. Les pèlerines enceintes, loin d'être exclues du rituel, éprouvent ainsi différemment l'espace sacré du sanctuaire et ses limites.

Le corps des pèlerines est défaillant mais pourtant elles l'engagent **[84]** en interagissant avec la divinité sans pudeur. Plutôt que de rechercher absolument les liens avec la médecine hippocratique **[85]** qualifiée de « rationnelle » **[86]**, et d'interpréter les paroles et gestes d'Asclépios comme celles d'un super gynécologue-obstétricien, ces récits euvent être compris sur un plan métaphorique : la main d'Asclépios, le serpent ou le beau jeune homme des visions rendent aux pèlerines infécondes la confiance en leur pouvoir procréatif, qui précisément leur fait défaut. Par ailleurs, cette thérapie ne leur est en fait pas spécifique : des pèlerins hommes ont aussi eu des visions dans lesquelles ils interagissaient directement avec Asclépios – comme Agératos qui lutte avec lui **[87]** – et ont eu des émois sexuels **[88]** ou ont été soignés par des serpents **[89]**.

En outre, les deux premiers récits des *iamata*, de longues histoires concernant deux grossesses extraordinaires **[90]**, n'occupent certainement pas cette place prépondérante par hasard. Le ou les rédacteurs des récits envisageai(en)t ces délivrances permises par Asclépios comme la preuve la plus éclatante de la puissance divine du dieu d'Épidaure : les guérisons de femmes sont ainsi particulièrement mises en avant, même si elles sont plus rares. La plus grande précision des récits les concernant, évoquée plus haut, irait également dans ce sens.

La spécificité du rapport des femmes à Asclépios et à la guérison se situe exclusivement dans une recherche de fertilité ou de délivrance. Dans tous les autres cas, les femmes comme les hommes viennent à Épidaure pour reprendre la pleine possession d'un corps affaibli par les événements qui ont marqué leur vie. Paradoxalement, cette cure passe par une expropriation passagère de leur corps confié à Asclépios lors de leurs visions : cet abandon volontaire de soi à la puissance divine pourrait correspondre au phénomène caractéristique de mise « hors de soi » couplée à une volonté de puissance, placée au cœur de la compréhension anthropologique du pèlerinage par Alphonse Dupront **[91]**.

CONCLUSION

Des pèlerines plus volontiers nommées que des pèlerins, des récits plus précis, des origines géographiques plus souvent données et des attaches familiales énoncées confèrent aux pèlerines réelles ou fictives qui apparaissent dans les *iamata* une identité particulièrement marquée. Celle-ci sert sans doute les intérêts du sanctuaire en alimentant son attractivité auprès d'un public féminin, qui s'acquitte de ses honoraires comme les hommes et fait par la suite de généreuses donations **[92]**.

Néanmoins, les analyses anthropologiques du pèlerinage ont placé au cœur de ce geste l'affirmation de son identité par le pèlerin **[93]**. Il s'agit pour lui de s'inclure volontairement dans une communauté,

[77] *IG* IV², 1 122, 42, traduction Cl. Prêtre.
[78] Sineux 2007, p. 56.
[79] *IG* IV², 1 122, 42.
[80] *IG* IV², 1 122, 39.
[81] *IG* IV², 1 121, 1.
[82] *IG* IV², 1 121, 2.
[83] Bruit-Zaidman & Schmitt Pantel 1989, p. 36.
[84] Vincent 2004, 11.
[85] Par exemple Demand 1994, p. 92-94.
[86] Pour une remise en cause de cette idée, voir Longhi 2018.
[87] *IG* IV², 1 122, 29.
[88] *IG* IV², 1 121, 14 et 17.
[89] *IG* IV², 1 121, 17 ; *IG* IV², 1 122, 37 et 58.
[90] *IG* IV², 1 121, 1 et 2.
[91] Dupront 1987, p. 414.
[92] Aleshire 1989, p. 113-369.
[93] Vincent 2004, p. 14.

celle des fidèles d'une divinité ou d'un saint [94]. S'il est impossible de déterminer si les femmes des *iamata* sont réelles et dans quelle mesure, dans ce cas, elles ont pu avoir leur mot à dire concernant la rédaction de leur histoire, il est clair que l'autorité en charge de cet acte a souhaité affirmer l'existence d'un groupe de pèlerines actives, pleinement investies dans le culte d'Asclépios et les a mises en valeur comme vitrine privilégiée de sa puissance guérisseuse. Ces pèlerines sont présentées comme déterminées, autonomes, soucieuses de leur famille. Elles ont tout autant de doutes à propos de leur démarche que les hommes : comme ceux-ci, elles peuvent être sujettes à ce qu'Herzog appelait les « récits de punition [95] », pour avoir douté de la puissance guérisseuse à l'œuvre à Épidaure [96]. Héroïnes dynamiques de quinze récits, les pèlerines sont bien loin de l'image des femmes grecques recluses au gynécée longtemps véhiculée par l'historiographie [97]. Néanmoins, le sexe n'est pas la seule caractéristique de ces pèlerines : l'identité forte de ces personnages s'appuie aussi sur des noms – parfois connus –, des origines, des faits précis qui édifient les lecteurs et surtout les lectrices des *iamata* avant leur propre expérience de l'incubation. Les pèlerines grecques d'Épidaure, ces femmes aux corps défaillants, ont accompli leur chemin en héroïnes et ont vaincu la réalité physique limitatrice qu'est l'espace [98] : par le récit de cette expérience sur un *ex-voto*, leur geste pérégrine s'est inscrite dans la mémoire collective pour plusieurs siècles et millénaires [99]. ■

[94] *Ibid.*, p. 15.

[95] Herzog 1931, p. 124.

[96] Concernant un homme : *IG* IV², 1 121, 7 ; une femme : *IG* IV², 1 121, 4.

[97] Sur les avancées en la matière, voir Schmitt Pantel 2009, p. 107-109.

[98] *Ibid.*, p. 374.

[99] Voir les belles pages de Dupront sur la signification du geste d'écrire son nom en un endroit du lieu sacré : Dupront 1987, p. 403-404.

BIBLIOGRAPHIE

Aleshire, Sara B., 1989, *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications and the Inventories*, Amsterdam.

Aleshire, Sara B., 1991, *Asklepios at Athens. Epigraphic and Prosopographic Essays on the Athenian Healing Cults*, Amsterdam.

Augier, Marie, 2015, « Gestion d'un patrimoine, gestion d'un sanctuaire : ces femmes dont le nom s'affiche dans la cité », *PALLAS* 99, p. 77-100.

Boutry, Philippe & Le Hénand, Françoise, 2000, « Pèlerins parisiens à l'âge de la monarchie administrative » dans Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre & Dominique Julia (éd.), *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècle)*, Paris, p. 401-437.

Burkardt, Albrecht, 2000, « Voyages de dévotion et quête du miracle à travers les procès de canonisation de saints français de la première moitié du XVIIe siècle » dans Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre & Dominique Julia (éd.), *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècle)*, Paris, p. 501-529.

Bruit Zaidman, Louise & Schmitt Pantel, Pauline, 1989, *La religion grecque*, Paris.

Connelly, Joan Breton, 2007, *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton.

Dean-Jones, Lesley, 1994, *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford.

Demand, Nancy, 1994, *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore – London.

Dillon, Matthew, 1994, « The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 101, p. 239-260.

Dillon, Matthew, 1997, *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*, London – New York.

Dillon, Matthew, 2002, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London – New York.

Diouf, Pierre, 2016, *L'incubation dans les pratiques thérapeutiques en Grèce ancienne*, Saarbrücken.

Duhamelle, Christophe, 2000, « Les pèlerins de passage à l'hospice zum Heiligen Kreuz de Nuremberg au XVIIIe siècle » dans Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre & Dominique Julia (éd.), *Rendre ses vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne (XVIe-XVIIIe siècle)*, Paris, p. 39-56.

Dupront, Alphonse, 1987, *Du sacré. Croisades et pèlerinages : images et langages*, Paris.
Dupront, Alphonse, « Pèlerinage et lieux sacrés », in Universalis éducation [en ligne].
Georgoudi, Stella, 1993, « Lysimaché la prêtresse » dans Nicole Loraux (éd.), *La Grèce au féminin*, Paris, p. 167-214.
Georgoudi, Stella, 2005, « Athanatous therapeuein. Réflexions sur des femmes au service des dieux », *Kernos* supplément 15, p. 6982.
Herzog, Rudolf, 1931, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, Leipzig.
Jacqmin, Claire, 2015, « Des voix de femmes dans la cité grecque archaïque : le cas des dédicantes athéniennes », *PALLAS* 99, p. 31-46.
Kavvadias, Panayotis, 1883, « *Ἐπιγραφαὶ ἐκ τῶν Ἐπιδαυρία ἀνασκαφῶν* », *Ephémeris Archaiologikè*, p. 197-228.
Kerenyi, Karoly, [1959] 1981, *Asklepios. Archetypal Image of the Physician's Existence*, Princeton.
Kron, Uta, 1996, « Priesthoods, Dedications and Euergetism. What Part Did Religion Play in the Political and Social Status of Greek Women? », dans Pontus Hellström & Brita Alroth (éd.), *Religion and Power in the Ancient Greek World,* Uppsala, p. 139-182.
LiDonnici, Lynn, 1992, « Compositional Background of the Epidaurian Iamata », *The American Journal of Philology* 113-1, p. 25-41.
LiDonnici, Lynn, 1995, *The Epidaurian Miracle Inscriptions*, Atlanta.
Longhi, Vivien, 2018, « Hippocrate a-t-il inventé la médecine d'observation ? », *Cahiers* « *Mondes anciens* » 11.
Melfi, Milena, 2007, *I santuari di Asclepio in Grecia. I*, Roma.
Naiden, Fred, 2005, « Hiketai and Theoroi at Epidauros » dans John Elsner & Ian C. Rutherford (éd.), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford, p. 73-95.
Prêtre, Clarisse & Charlier, Philippe, 2009, *Maladies humaines, thérapies divines. Analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*, Villeneuve d'Ascq.
Rey, Alain & Hordé, Tristan (éd.), [1992] 2000, *Dictionnaire historique de la langue française,* Tome 2, Paris.
Samama, Évelyne, 2010, « "Bons pour le service" : les invalides au combat dans le monde grec » dans Franck Collard & Evelyne Samama (éd.), *Handicaps et sociétés dans l'histoire. L'estropié, l'aveugle et le paralytique de l'Antiquité aux temps modernes*, Paris, p. 2748.
Samama, Évelyne, 2017, *La médecine de guerre en Grèce ancienne*, Turnhout.
Schmitt-Pantel, Pauline, 2009, *Aithra et Pandora. Femmes, Genre et Cité dans la Grèce antique*, Paris.
Sineux, Pierre, 2007, « Les récits de rêve dans les sanctuaires guérisseurs du monde grec : des textes sous contrôle », *Sociétés et Représentations* 23, p. 45-65.
Sineux, Pierre, 2011, « La guérison dans les sanctuaires du monde grec antique : de Meibom aux Edelstein, remarques historiographiques », *Anabases* 13, p. 11-35.
Vincent, Catherine, 2004, « Quelques réflexions introductives » dans Catherine Vincent (éd.), *Identités pèlerines. Actes du colloque de Rouen, 15-16 mai 2002*, Rouen, p. 7-18.

REVUE ARCHIMÈDE

ARCHÉOLOGIE ET HISTOIRE ANCIENNE

DES FEMMES INVISIBLES DANS L'ATHÈNES CLASSIQUE ? LES EFFETS DU TRAVAIL POUR UNE REDÉFINITION DE LA PLACE DES FEMMES DANS LA VIE PUBLIQUE

Marie-Laure SRONEK

Doctorante en histoire grecque
Université Paris 1 Panthéon Sorbonne
UMR 8210 ANHIMA
mlsronek@wanadoo.fr

RÉSUMÉ

L'analyse d'un corpus épigraphique varié (stèles funéraires, dédicaces votives, tablettes de malédiction) mettant en scène des femmes travailleuses dans l'Athènes de l'époque classique a pour but principal de discuter l'image traditionnelle de la femme athénienne confinée dans le *gynécée* et exclue de l'espace public. La typologie des métiers tirée de ces documents, différente de celle extraite des sources issues de la tradition manuscrite, permet non seulement de démontrer que les travailleuses à Athènes sont des actrices majeures des échanges commerciaux, fondamentaux pour le fonctionnement de la cité, mais également qu'en exerçant un métier, elles investissent physiquement l'espace civique par leur présence tant à l'agora que dans des boutiques dont elles ont la charge.

Mots-clés

Échanges économiques,
espaces économiques,
artisanat,
petit commerce,
femmes,
Athènes classique.

The main purpose of the analysis of a diverse epigraphic corpus (funeral stones, votive dedications, curse tablets) depicting working women in classical Athens will be to discuss the traditional image of the Athenian woman confined in the *oikos* and exclued of the life in city. The typology of trades drawn from these documents, which is different from the literary sources, will demonstrate that women workers in Athens are major actresses in commercial exchanges, fundamental to the functioning of the city, and also by the exercise of their profession, they invest from a physical point of view the civic space by their presence both in the agora and in the shops they manage.

Keywords

Labour,
economic exchanges,
economic spaces,
craftwork,
retail sail,
women,
classical Athens.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

La question de l'activité professionnelle féminine ne constitue pas en soi un objet de recherche très novateur, dans le sens où dès 1922 P. Herfst proposait une typologie des différents métiers exercés par les femmes en Grèce depuis l'époque homérique jusqu'à l'époque hellénistique **[1]**. Dans son sillage, les activités réalisées par les femmes ont suscité un certain intérêt, que ce soit dans des monographies consacrées aux femmes grecques **[2]** ou dans des articles exclusivement dédiés à cette thématique **[3]**. Outre une tendance récurrente à dresser un inventaire le plus exhaustif possible des différentes activités exercées par les femmes, ces travaux ont posé un certain nombre de questions dont on peut citer quelques exemples : le rapport de ces femmes à leur métier, leur représentation iconographique ou encore la façon dont la question de la distribution genrée des espaces s'en trouve influencée. Le présent article propose d'adopter un angle d'approche légèrement différent, en s'interrogeant sur les conséquences concrètes de l'activité professionnelle sur la vie quotidienne des femmes travailleuses dans l'Athènes classique, et la façon dont cette cité permet de reconsidérer leur place en son sein : en effet, par leur travail, des femmes sont amenées à investir des espaces dont, selon la lecture idéale proposée par Xénophon **[4]**, elles devraient, en raison de leur sexe, se tenir à l'écart. Il s'agira alors de présenter le travail non seulement comme un moyen d'action au sein de la cité, mais plus globalement comme un moyen d'intégration et de reconfiguration d'une place déterminée par le sexe ou le niveau socio-économique de l'individu en question.

Lorsque l'on aborde la question du travail des femmes, il est nécessaire de distinguer les tâches accomplies au sein de l'*oikos* destinées à assurer son bon fonctionnement, à savoir la gestion de la nourriture, la confection des vêtements et l'éducation des enfants, de l'activité exercée, en partie ou totalement **[5]**, en dehors de l'*oikos*, donnant lieu à une contrepartie financière. Dans le cadre de notre article, c'est la seconde définition qui se verra privilégiée afin de déterminer la façon dont le métier, accompli à l'extérieur, influence la position traditionnelle et idéale assignée à la femme libre athénienne qu'elle soit métèque ou citoyenne. De la même façon, seuls les métiers dans lesquels les femmes sont impliquées directement et personnellement feront l'objet d'une analyse, à l'exception de la prostitution et du travail du sexe répondant à des critères et des logiques bien spécifiques tout en ne concernant qu'une frange des femmes vivant à Athènes, les esclaves.

Afin de saisir le rôle et l'impact du travail, il est proposé d'étudier le groupe des travailleuses en

[1] Herfst 1922.

[2] On peut à ce titre citer Mosse 1991 et Bielman 2002.

[3] Il ne s'agit pas ici d'être exhaustif dans une trop longue bibliographie, mais de citer quelques exemples utiles : Brock 1994, Macroux 1994, Kosmopoulou 2001, mais aussi bien plus récemment D'Ercole 2013.

[4] Principalement la vision décrite par Ischomaque dans Xénophon, *L'Économique.*

[5] En effet, il existe une situation intermédiaire dans laquelle le bien est produit dans le cadre de la maisonnée, mais se trouve vendu à l'extérieur. On peut à titre d'exemple citer un passage d'Aristophane dans lequel Eschyle parodiant un extrait de la tragédie d'Euripide, imite le chant désespéré d'une femme tissant toute la nuit, et au point du jour allant vendre sa pelote de laine sur l'agora (Aristophane, *Les Grenouilles,* 1346-1350). Cependant, la brièveté du passage, ainsi que l'usage du verbe ἀπο-δίδωμι au moyen signifiant vendre/vendre en gros, ne nous permet pas de déterminer si la femme vend elle-même sa marchandise, ou la remet à un marchand qui se charge à son tour de l'écouler.

tant que catégorie globale en mettant davantage l'accent sur leur activité que leur statut juridique. Cette démarche se trouve également induite par les contraintes inhérentes au choix du corpus qui ne nous permet pas de déterminer avec certitude s'il s'agit de métèques, de citoyennes ou encore d'esclaves. Dans le but d'échapper au double prisme, à la fois masculin mais aussi élitiste caractérisant une grande partie des sources issues de la tradition manuscrite, ont été privilégiés des documents produits directement par ces femmes, ou du moins par un entourage qui leur est proche. À ce titre, quatre dédicaces ont été retenues : parmi celles-ci, Phrygia la boulangère **[6]** ainsi que Mélinna dont l'activité professionnelle exacte nous échappe **[7]**, s'adressent toutes deux à Athéna. Un groupe de blanchisseurs parmi lequel se trouvent des femmes privilégie les Nymphes et tous les dieux **[8]**, tandis que la divinité à laquelle la blanchisseuse Smikuthè s'adresse reste pour sa part indéterminée **[9]**. Dans le même temps, les stèles funéraires nous permettent d'établir un corpus de travailleuses encore plus fourni : des nourrices, mais également une sage-femme ainsi qu'un groupe de trois marchandes de détail **[10]**. Enfin, les tablettes de malédiction ou de défixion constituent un matériel très instructif : il ne s'agit pas ici de s'intéresser aux motifs ayant suscité de la part de l'auteur de la tablette une volonté de nuire à une ou plusieurs personnes, mais de se pencher sur la mention des professions exercées par les femmes. Si, pour un certain nombre d'entre elles, leur savoir-faire ou leur travail constituent la cible principale de la malédiction, sans préciser outre mesure le type d'activité accomplie, d'autres formulaires s'avèrent bien plus précis en mentionnant explicitement la profession. Cette documentation épigraphique éclaire ainsi une foule de métiers exercés par des femmes, bien distincte du tableau dressé par les sources issues de la tradition manuscrite : si les nourrices et les marchandes de détail apparaissaient déjà dans ces dernières, on ne décelait aucune trace de l'existence d'orfèvre ou de cordonnière **[11]**, pourtant signalées par les tablettes de malédiction.

Dans de très nombreux cas cependant, les travailleuses se trouvent uniquement désignées par leur prénom et leur profession, nous interdisant en ce sens de préciser davantage leur statut juridique, ce qui explique notre volonté de considérer le groupe des travailleuses en tant que tel. Ainsi, les quatre dédicaces mentionnées plus haut adoptent le formulaire excessivement simple du prénom suivi de la profession. Si, pour deux nourrices, la mention de l'origine ethnique ou familiale, à savoir fille d'isotèle, plaide en faveur d'un statut de métèque, les autres épitaphes se résument souvent à la seule mention de τίτθη **[12]**, nourrice, ou au prénom suivi de τίτθη ou τροφός **[13]**. Dans la même perspective, les tablettes de malédiction délivrent des informations aléatoires : alors que l'orfèvre Artémise peut être considérée comme libre en raison de la mention de son mari, également travailleur, il s'avère impossible de préciser s'il est question d'une métèque ou d'une citoyenne. En ce sens, seule la liste des phiales, qui énumère les noms des affranchies dédicantes de ces petites coupes, permet de connaître avec certitude le statut de ces femmes, des anciennes esclaves **[14]**. En résumé, si un certain nombre de femmes appartient au groupe des libres, il n'est pas toujours aisé de préciser leur statut. La formule prédominante, à savoir la mention du prénom suivi de la profession, ne saurait constituer à elle seule la preuve d'un statut servile, contrairement à ce qu'avancent souvent les études contemporaines. En effet, plusieurs arguments permettent de remettre en cause ce présupposé.

– En premier lieu, la mention de la profession peut coexister avec d'autres éléments d'identification à l'instar des liens familiaux. En ce sens, la stèle de la nourrice Mélitta offre l'exemple le plus éloquent **[15]** :

[6] *IG* I ³ 546.
[7] *IG* II² 4334.
[8] *IG* II² 2934.
[9] DAA 380.
[10] Parmi les stèles funéraires de nourrice, il est possible de citer celles de Malicha venue de Cythère (*IG* II² 9112) ou encore de Mélitta, fille d'un isotèle (*IG* II² 7873). Une unique attestation de sage-femme à l'époque classique est connue (Phanostratè, *IG* II² 6873). Si le produit vendu par une des marchandes reste inconnu (*IG* II² 11077), Elephantis vend des manteaux (*IG* II² 11254) tandis que Mélitta est marchande de sel (*IG* II² 12073).
[11] Respectivement *DTA* 69 et *DTA* 12.
[12] *IG* II² 12812.
[13] Respectivement *IG* II² 11647 et *IG* II² 12563.
[14] Il s'agit là de la lecture traditionnelle de ces actes juridiques, en dépit de l'hypothèse très controversée de Meyer 2010 où il serait question de métèques poursuivis pour ne pas avoir payé le *metoikion* ou ne pas avoir de *prostatès.* Les différents fragments de ces stèles sont répertoriés dans *IG* II² 1553 à 1578.
[15] *IG* II² 7873.

ÉPITAPHE DE LA NOURRICE MÉLITTA

(*IG* II² 7873) **[16]**

Ἀπολλοδώρου
ἰσοτελοῦ θυγάτηρ
Μέλιττα
τίτθη.

ἐνθάδε τὴν χρηστὴν τίτθην κατὰ γαῖα καλύπθ
ει | Ἱπποστράτης· καὶ νῦν ποθεῖ σε. | καὶ ζῶσαν σ'
ἐφίλουν, τίτθη, καὶ νῦν σ' ἔτι τιμῶ | οὖσαν καὶ κατὰ
γῆς καὶ τιμήσω σε ἄχρι ἂν ζῶ· | οἶδα δὲ σοὶ ὅτι καὶ
κατὰ γῆς, εἴπερ χρηστοῖς γέρας ἐστίν, | πρώτει σοὶ
τιμαί, τίτθη, παρὰ Φερσεφόνει Πλούτωνί τε κεῖνται.

La nourrice Mélitta, fille de l'isotèle Apollodore

Ici, la terre couvre la bonne nourrice d'Hippostrate. Maintenant encore vous lui faites défaut, et pendant que vous viviez, je vous aimais, nourrice, et maintenant encore pendant que vous êtes sous la terre, je vous vénère, et je vous honorerai tant que je vivrai, et je sais que vous écherra sous la terre le plus grand honneur chez Perséphone et Pluton, si du moins les bons sont récompensés.

Consacrée par sa pupille Hippostrate, l'épitaphe mentionne à la fois Mélitta comme nourrice, τίτθη, mais également comme fille d'Apollodorôs, métèque jouissant du privilège de l'isotélie. Dans ce cas précis, le choix de faire figurer le métier semble résulter d'une attitude délibérée. Mélitta étant fille d'un métèque privilégié, le nom de sa profession ne saurait être interprété comme la marque d'un statut servile. Cependant, cet exemple permet seulement d'affirmer que la mention de la profession n'équivaut pas à un statut servile. L'apparition de la première ne saurait induire nécessairement le second. Toutefois, si préciser la profession n'apparaît pas comme synonyme de la condition servile, rien ne vient contredire l'idée selon laquelle un esclave, tout comme un métèque ou un citoyen, ait pu faire le choix de laisser sur son épitaphe le souvenir de son métier.

– Les formulaires des tablettes de défixion nous permettent d'affiner cette première lecture en soulignant le fait que, dans certains cas, certains individus visés par la malédiction et désignés par le prénom suivi de la profession n'appartiennent pas à la catégorie servile. On peut ainsi se pencher sur l'exemple de la tablette DTA 68, réunissant des personnages très hétéroclites tels des marchands, un pugiliste, un souteneur ou encore une concubine.

DTA 68 (EXTRAIT)

(…) Μέλα[να χεῖρας καὶ π]όδας
καὶ πό[δ]ας καὶ [γλῶ]τταν [κ]αὶ [ἐρ]γαστήριον κ[αὶ]
τὰ ἐν [τῶι ἐργαστηρίωι ἅπα]ντα.
Λάκαιναν τὴμ Μέλανος πάλ(λ)ακα χεῖρας πόδας
καὶ ……..
κα[τ]αδῶ τὸν [δ]ο[ῦ]λο(μ) Μέλανος ΟΓΗΕΝΙΑ
χεῖρας καὶ πόδας καὶ ἐργαστή[ριον ……..]

[Je lie] les mains de Mélôn et ses pieds
Et ses pieds et sa langue et son atelier et toutes les choses se trouvant dans l'atelier.
[Je lie] Lakaina, la concubine de Mélôn, ses mains, ses pieds et …
Je lie l'esclave de Mélôn, Ogênia, ses mains, ses pieds et l'atelier.

La diversité des métiers et des conditions énumérés laisse supposer une malédiction motivée non pas par des causes économiques de concurrence, mais sans doute par des motifs judiciaires, chacun des individus représentant un potentiel témoin pouvant nuire à l'auteur de la malédiction **[17]**. Il est intéressant de noter que, si certains individus sont identifiés seulement avec leur prénom, d'autres le sont aussi par la profession exercée. Dans cette longue liste, ne figurent ni démotique, ni ethnique ni même patronyme. Seuls deux individus, les deux derniers de la liste, dérogent à cette convention : Lakaina, concubine d'un certain Mélôn, ainsi que l'esclave de Mélôn, dont le nom Ogênia reste hypothétique en raison de l'aspect

[16] L'inscription date de 340 avant J.-C. environ et la traduction est donnée dans Herfst 1922.

[17] Sur ce point, nous suivons la lecture qu'en a proposée Eidinow 2007.

fragmentaire de la tablette. Dans ce dernier cas, l'auteur prend bien soin de préciser qu'il s'agit là d'un esclave, *doulos*. En ce sens, si la seule mention du prénom indiquait un statut servile, on peut se demander pourquoi une telle précision est apportée pour la seule Ogênia. D'ailleurs, Mêlon, maître d'un esclave et amant de Lakaina, est nommé par son seul nom, sans que son statut d'homme libre (et propriétaire) soit mentionné. On en conclura que le fait de n'avoir qu'un prénom n'est décidément pas un signe de statut servile.

En résumé, si derrière un simple prénom peut se dissimuler un esclave, il peut également tout à fait être question d'un homme ou d'une femme libre, citoyen ou métèque.

DES FEMMES ACTIVES

Ces différents corpus nous révèlent un éventail de métiers exercés par des femmes. Il convient d'en faire une brève présentation préalable afin de saisir toutes les implications que ceux-ci pouvaient avoir sur la place des femmes au sein de la cité **[18]**. Les femmes occupent une place majeure dans la sphère de la vente, et spécifiquement dans la vente de détail. Comme a pu le démontrer C. D'Ercole **[19]**, les femmes se répartissent dans des secteurs de la vente, dont la thématique recoupe étroitement leurs activités au sein de l'*oikos,* à savoir le domaine alimentaire et celui du soin du corps.

– L'alimentation arrive en première place du nombre d'occurrences comptabilisées, avec une vendeuse de sel, Mélitta, mais également une vendeuse de sésame, Ônêsimê, une vendeuse de légumes, Menitês, une vendeuse d'encens, également prénommée Mélitta ou encore Philoumenê, vendeuse de miel **[20]**. Phrygia, la boulangère **[21]**, accomplit une offrande en faveur d'Athéna. Aristophane nous donne une idée de ce à quoi pouvait ressembler l'activité d'une boulangère : en effet, dans un passage des *Guêpes,* il met en scène une boulangère, Myrtia **[22]**, dont la marchandise a été gâtée par l'ivresse de Philocléon qui a renversé plusieurs de ses pains. Toutefois, ce passage ne nous permet pas de déterminer si Myrtia fabriquait elle-même ses pains, bien que cela soit très probable en raison de la nature de sa marchandise. Dans ce cas, les boulangères seraient à la fois productrices et marchandes, comme cela se rencontre souvent pour la vente de détail.

– Elephantis vend pour sa part des manteaux, ἱμάτια, qu'elle a également pu produire **[23]**.

La seconde grande sphère d'activités recouvre ce que l'économie contemporaine désignerait comme production de services, c'est-à-dire des prestations à caractère immatériel accomplies, contre rémunération, pour un tiers qui en bénéficie immédiatement.

– En ce domaine le corpus épigraphique s'avère relativement riche notamment en ce qui concerne les stèles funéraires de nourrice avec près de quinze attestations. Bien qu'il reconnût que la différence n'était pas toujours pertinente, P. Herfst distinguait la τίτθη de la τροφός, la première ayant un rôle ponctuel se résumant à l'allaitement du nouveau-né, tandis que la seconde se voyait confier l'ensemble des soins de l'enfant jusqu'à l'âge adulte **[24]**. Pourtant, la stèle de la nourrice Mélitta vient contredire une telle affirmation dans le sens où cette dernière, qualifée de τίτθη, est honorée par sa pupille Hippostrate **[25]**, qui témoigne toute l'affection qu'elle portait à sa nourrice. Un tel sentiment ne s'avère compréhensible que dans la perspective où Mélitta a entretenu des rapports prolongés avec Hippostrate, dépassant le stade du simple allaitement lors des premiers mois de la vie de l'enfant. La τίτθη peut donc prendre soin de l'enfant de façon continue. Ainsi il existe à la fois des nourrices temporaires et des nourrices engagées pour une durée plus longue, sans que toutefois cette distinction soit retranscrite de façon certaine dans le vocabulaire **[26]**.

– Nous pouvons également citer le cas unique, pour l'époque classique, de la stèle funéraire de Phanostratê, désignée comme sage-femme et comme médecin **[27]**.

– Le terme καπηλίς, terme ambigu pouvant à la fois se traduire comme marchande de détail à

[18] Il s'agit là de l'inventaire des différents métiers rencontrés dans ces corpus, et non de la liste exhaustive de toutes les femmes ayant travaillé. Sont ainsi exclues les vendeuses dont la spécialité n'est pas précisée, ainsi que les *talasiourgoi* dont il est difficile de déterminer avec précision si l'exercice de leur métier se déroulait à l'extérieur de l'*oikos*. De même, lorsque plusieurs femmes exercent un même métier, seul un exemple a été retenu.

[19] D'Ercole 2013.

[20] Respectivement *IG* II² 12073, *IG* II² 1554, *IG* II² 1576, *IG* II² 1558 et *IG* II² 1570.

[21] *IG* I³ 546.

[22] Aristophane, *Les Guêpes,* 1388-1412.

[23] *IG* II² 11254.

[24] Herfst 1922.

[25] *IG* II² 7873.

[26] Démosthène, *Contre Euboulidès,* 44.

[27] *IG* II² 6873.

l'image du premier groupe présenté, mais également comme tavernière/cabaretière, ce qui impliquerait un métier et un cadre tout à fait différent, est employé pour désigner un certain nombre de femmes. Sont ainsi concernées Mania, mais aussi une dénommée Anuta [28].

– Un dernier type de service apparaît avec la mention des blanchisseurs. On en trouve trace à la fois dans une dédicace individuelle, celle de Smikuthê, mais également sur un relief faisant intervenir un groupe de blanchisseurs avec une dédicace adressée aux Nymphes et à tous les dieux [29].

Les femmes exercent également un rôle dans la production de biens matériels très divers :

– Les listes de phiales conservent le souvenir d'une certaine Aristomênês, cordonnière, tandis que les tablettes de malédiction révèlent le prénom de Théa, partageant la même profession [30]. Si le ou la σκυτοτόμος s'occupe principalement de la fabrication de souliers [31], il peut également être sollicité pour les réparer à l'aide de clous, ou même rafistoler des sacs [32].

– La tablette SGD 52 mentionne parmi d'autres individus Euphrosunê, fabricante de filets, δίκτυον. Loin d'être de peu d'importance, ces filets possédaient une certaine utilité non seulement pour la chasse de gibier de plus ou moins grande taille, ou encore d'oiseaux, mais également pour la pêche [33]. Employés également dans la vie quotidienne, ils servaient à contenir et transporter des aliments comme les oignons [34]. Au début des *Guêpes,* Blédycléon, voulant empêcher son père, Philocléon, de se rendre à l'Héliée afin d'assouvir sa passion et son passe-temps qu'il juge malsains, le retient à l'aide d'un filet [35]. Outre le comique inhérent à la logique de la scène, il convient de noter que ces filets étaient d'usage courant pour tous types de travaux, et n'étaient pas uniquement réservés à la chasse ou à la pêche.

– Enfin, les femmes peuvent intervenir dans la production d'objets bien plus luxueux comme Artémise, femme de Dionysos, désignée comme χρυσωτρία [36]. S'il s'agit d'un hapax, les différents commentateurs ont fait le choix de traduire ce terme par *goldworker*, soit orfèvre [37].

DES FEMMES, ACTRICES ÉCONOMIQUES

La diversité des métiers exercés par les femmes et attestés par les sources épigraphiques nous amène à nous interroger sur la thématique des femmes en tant qu'actrices économiques dans la cité athénienne classique, c'est-à-dire des femmes jouant un rôle et, en ce sens, possédant un impact sur les forces économiques établies dans l'espace civique. En effet, il faut en premier lieu noter le rôle crucial des femmes en tant que marchandes dans le commerce de détail. Si nous avons présenté le cas de sept commerçantes, il convient de ne pas omettre ni les nombreux exemples de marchandes dont l'absence de précision concernant les produits de leur vente nous a conduit à les exclure de la présentation, mais qui n'en restent pas moins mentionnées au gré des tablettes de malédiction ainsi que dans la liste des phiales [38], ni minorer l'effet de sources. En effet, outre les nombreux documents épigraphiques perdus, il faut bien avoir conscience que nous possédons seulement un échantillon de la totalité des femmes marchandes qui exerçaient dans la cité, celles qui pour une raison ou une autre figurent dans les sources épigraphiques. Les sources littéraires, dont nous n'avons pas dressé l'inventaire des différentes occurrences, présentent la marchande en commerce de détail comme une figure somme toute très banale. Ainsi, dans les *Thesmophories,* Aristophane met en scène une marchande de couronnes, de surcroît citoyenne, qui participe à la fête, prend la parole, et ne constitue en rien une bizarrerie ou un élément exotique aux yeux du public athénien venu assister à la représentation [39].

Il est particulièrement intéressant de souligner l'extrême fragmentation de la sphère commerciale : en effet, alors qu'une femme vend du sésame, l'autre vend exclusivement du miel ou encore du sel. Il ne faudrait, cependant, pas considérer cette spécialisation comme la preuve qu'il s'agit là d'une tâche temporaire. En effet, au vu du contexte de production des documents épigraphiques, il semble peu probable que ces femmes aient fait varier

[28] *DTA* 87 et *DTA* 68.
[29] Respectivement DAA 380 et *IG* II² 2934.
[30] *IG* II² 1554 et *DTA* 12.
[31] Platon, *Gorgias,* 447d.
[32] Théophraste, IV, 15 et XVI, 6.
[33] Respectivement Euripide, *Les Bacchantes,* 1206 ; Aristophane, *Les Oiseaux,* 194, et Platon, *Le Sophiste,* 220c.
[34] Aristophane, *Les Acharniens,* 551.
[35] Aristophane, *Les Guêpes,* 131.
[36] *DTA* 69.
[37] C'est la traduction adoptée par Gager 1999.
[38] Par exemple *IG* II² 1553, *IG* II² 1557 et *DTA* 68.
[39] Aristophane, *Les Thesmophories,* 443-459.

chaque jour le produit vendu. Parmi les nombreuses travailleuses enregistrées sur la liste des phiales, c'est-à-dire un document officiel produit par les instances civiques, on trouve Onêsimê, vendeuse de sésame, et Philoumenê [40], la vendeuse de miel. En ce sens, il convient de déclarer non pas une occupation ponctuelle ou un passe-temps, mais une activité exercée de façon suffisamment régulière pour permettre d'identifier la personne aux yeux des instances civiques. De la même façon, Mélitta laisse sur son épitaphe le souvenir de sa profession de marchande de sel. Le choix des éléments laissés à la postérité suggère également qu'il s'agit là d'une activité pérenne. En ce sens, faut-il comprendre le cas des marchandes qui font le choix de ne pas préciser leur spécialité comme des marchandes dont la vente et la spécialisation varient constamment ? Si l'hypothèse peut être formulée, rien dans nos sources ne permet de trancher en sa faveur.

Toutefois, le fait que les femmes soient présentes en nombre important dans la vente de détail ne saurait être corrélé à la différence de sexe, dans le sens où la fragmentation et la spécialisation des tâches constitue une des caractéristiques les plus marquantes de l'économie athénienne [41]. Tout comme chez les femmes, on retrouve de nombreux exemples de marchands dans le commerce de détail. S'il s'agit d'un commerce effectué à une échelle réduite et selon un rayon d'influence limité, ces échanges n'en restent pas moins cruciaux pour la vie de la cité en raison du fait qu'ils représentent une source d'approvisionnement incontournable pour les individus peuplant la cité athénienne. Un passage de *Lysistrata* nous renseigne sur la façon dont des individus de tout horizon social trouvent au marché un moyen de se ravitailler : Aristophane fait ainsi une peinture du marché se tenant sur l'Agora où se retrouvent à la fois un simple hoplite armé de son bouclier qui achète du poisson, mais aussi un citoyen d'un grade supérieur, un phylarchonte commandant la cavalerie d'une tribu, trouvant auprès d'une petite vieille de quoi se restaurer [42]. Le marché de l'Agora, tout comme ceux des agoras de dèmes, constitue à la fois un lieu de restauration rapide, mais également un endroit où faire ses courses destinées à son propre *oikos* [43]. Cœur économique de la cité, il constitue également la plaque tournante des échanges, puisque c'est le lieu où sont écoulées des marchandises provenant d'horizons dépassant le simple cadre de l'Attique. En investissant la vente de détail, les femmes qu'elles soient libres ou esclaves participent donc pleinement à ce dynamisme économique, et contribuent à faire fonctionner les échanges indispensables à l'approvisionnement des habitants de l'Attique. Loin d'être passives, elles s'intègrent, par le biais de leur métier, dans ce jeu des échanges assurant un approvisionnement quotidien, et en ce sens, assurant l'équilibre et la paix dans la cité.

Si, à la différence des hommes, les femmes ne se lancent pas dans le commerce à grande échelle, qui impliquait un départ à destination de places commerciales étrangères à la cité [44], elles peuvent investir toute une chaîne de production. En se penchant sur les différents biens vendus par les femmes, il paraît impossible que tous aient pu être produits par ces dernières : c'est ainsi le cas de l'encens, dont les sources dépassent le monde grec [45], mais aussi du sel, qui ne pourrait avoir été produit à un niveau individuel. De la même façon, la femme n'est pas forcément à la fois productrice et vendeuse de la marchandise présentée au public : si la confection de manteaux ou de pains pourrait avoir été exécutée dans l'*oikos* de la marchande, celle-ci a également pu se fournir auprès d'une tierce personne. De la même manière, si l'Attique offre un cadre propice à la production de miel [46] ou encore de sésame [47], ces denrées n'ont pas forcément été fabriquées par la marchande elle-même. En ce sens, et dans le but de s'approvisionner, elle entre donc en contact avec d'autres individus producteurs. Elle s'insère alors dans un réseau économique d'envergure supérieure, dont elle est elle-même un maillon essentiel. Confrontée à un ou plusieurs acteurs économiques, elle doit faire preuve de détermination afin d'acquitter le meilleur prix, et ainsi, par la suite, de tirer le maximum de bénéfices lors de la revente qu'elle va opérer. Loin d'être cantonnée au monde

[40] *IG* II² 1554 et *IG* II² 1570.

[41] Harris 2002.

[42] Aristophane, *Lysistrata*, 559-564.

[43] Ce tableau se trouve largement confirmé par la description que donne Théophraste de l'Agora : Théophraste, XXII, 7 et XI, 4.

[44] Voir à ce titre la distinction opérée entre *kapelos* et *emporos,* D'Ercole 2013.

[45] Verbanck-Piérard, Massar & Frere (éd.) 2008.

[46] L'Attique possède sa propre production de miel : cf. Aristophane, *La Paix,* 252.

[47] Selon Théophraste, le sésame faisait l'objet de culture : Hodkinson 1988.

des femmes, la marchande intervient donc dans d'autres sphères en négociant avec d'autres individus, parmi lesquels des hommes. Grâce au travail, la femme libre, et plus spécifiquement la citoyenne, adopte donc un rôle important au sein de la cité que la lecture de sources telles Xénophon ne nous permettait pas de soupçonner. Elle devient alors une figure économique essentielle, engagée dans des réseaux, et contribuant par son action, plus ou moins modeste, au bon équilibre du marché athénien.

Les femmes ne doivent cependant pas être considérées comme actrices économiques du seul fait qu'elles participent aux échanges, mais également parce qu'elles sont productrices et génératrices de biens et de services. En concevant un certain nombre de biens, elles fournissent ainsi un support et une matière aux différents échanges, permettant à ceux-ci d'exister. Si certains biens sont de nature temporaire à l'image des biens de consommation immédiate, telle la nourriture, d'autres acquièrent une dimension luxueuse, telle l'orfèvrerie, ou, du moins, sont destinés à durer comme les chaussures ou les manteaux **[48]**. Malgré leur dimension immatérielle, les services permettent également aux femmes d'intervenir à l'extérieur de leur *oikos* et de jouer un rôle important. En premier lieu, les nourrices, et plus spécifiquement, les nourrices attachées à l'enfant jusqu'à l'âge adulte, occupent une place fondamentale dans la vie de leur pupille. Témoignent de cette influence et de cette affection non seulement les nombreux extraits de tragédie dans lesquels la nourrice constitue un personnage important, en ce qu'elle apparaît comme la confidente et la guide du personnage principal, mais également un passage de Démosthène, qui rapporte comment son client a accueilli chez lui son ancienne nourrice, certes affranchie mais devenue par la suite veuve et sans ressources **[49]**.

Le rôle et l'influence des travailleuses peuvent investir des sphères plus larges, notamment pour les tenancières, c'est-à-dire les gestionnaires de tavernes. Habituellement décrites comme haut lieu de la prostitution **[50]**, les tavernes jouissent d'un préjugé largement négatif **[51]**. Pourtant, si l'on s'arrête sur la description qu'en donne Aristophane dans ses *Grenouilles,* force est de constater qu'il s'agit avant tout d'un lieu de restauration : arrivé aux Enfers déguisé en Héraklès, Dionysos subit la fureur de deux aubergistes dont l'établissement a été ruiné par la venue de son demi-frère, qui a dévoré toutes les provisions sans s'acquitter d'un quelconque paiement **[52]**. L'endroit est décrit comme un lieu de restauration où l'on trouve vin, pains, salaisons et portions de viande. En aucun cas il n'est fait référence à un quelconque lieu de prostitution, et il est peu crédible que la pudeur et la retenue aient pu empêcher Aristophane de décrire un tel aspect s'il avait existé. Théophraste lui-même fait la distinction entre être aubergiste, πανδοκεῦσαι, et tenir une maison close, πορνοβοσκῆσαι. Certes, c'est le terme καπηλὶς et non πανδοκευτρία qui est appliqué aux femmes issues de notre corpus épigraphique. Toutefois, un passage d'Aristophane déplore les fraudes dont la καπηλὶς, ou son homologue masculin, le κάπηλος, peuvent se rendre coupables, notamment en faussant les conges ou les cotyles **[53]**. Cette mention implique donc que la καπηλὶς pouvait exercer dans une structure possédant un débit de boisson, et en ce sens, sans doute assez proche de la description fournie par Aristophane dans ses *Grenouilles.* En d'autres termes, si certaines auberges offraient, en plus de leur prestation de nourriture et de boisson, un éventail de prostituées, cela ne semble en aucun cas avoir été systématique. Les services accomplis par les femmes apparaissent très variés, mais il est important de retenir le rôle qu'elles jouent dans l'exercice de ces tâches : si certains d'entre eux ne peuvent être réalisés que par des femmes comme c'est le cas pour les nourrices, d'autres services, qui auraient pu être exécutés également par les hommes, contribuent à la vie de la cité, par exemple quand des femmes offrent des structures de restauration, de divertissement et de sociabilité. En ce sens, les femmes libres comme esclaves apportent leur contribution au fonctionnement économique de la cité.

Loin de l'image d'individus passifs et reclus comme pourrait le laisser penser la lecture de

[48] Le prix d'un manteau en fait un objet précieux, comme la fréquence des vols peut en témoigner. Roubineau 2015, p. 139.

[49] Démosthène, *Contre Evergos et Mnésibule,* 55.

[50] Kennedy 2014 a bien démontré que trois activités sont ordinairement décrites par les historiens comme liées à la prostitution alors que cela n'a rien d'une évidence : les musiciennes, les tavernières et les fileuses (*talasiourgoi*).

[51] Théophraste, VI, 5 considère comme les métiers les plus honteux : ceux d'aubergiste, de patron de maison close et de collecteur de taxes.

[52] Aristophane, *Les Grenouilles,* 549-576.

[53] Aristophane, *Les Thesmophories,* 347-350.

certaines sources littéraires telles que Xénophon, les femmes libres se révèlent, grâce à leur profession, pleinement actives dans la vie économique de la cité, par leur participation aux échanges, mais également par le biais de la production de biens et de services. Si quelques exemples suggèrent que certaines femmes travaillent aux côtés de leurs maris, elles n'en exercent pas moins une profession autonome : c'est ainsi le cas d'Artémise **[54]** qui, bien que semblant partager une boutique avec son mari, pratique son propre métier d'orfèvre, alors que Dionysos, son mari, est occupé à fabriquer des casques. La loi, citée par Isée **[55]**, impliquant qu'une femme ne peut passer de contrat d'une valeur supérieure à un médimne de blé pourrait apparaître comme un sérieux obstacle à l'activité professionnelle des femmes. Toutefois, comme l'a suggéré R. Brock, si la loi imposait le consentement du *kurios* pour chaque transaction, ce que le passage d'Isée ne formule pas explicitement, dans les faits celui-ci était sans doute considéré comme acquis, car les femmes n'auraient pas pu réellement pratiquer des échanges productifs et financièrement intéressants si elles avaient dû dépendre d'un tiers pour chaque vente **[56]**. En résumé si, d'un point de vue légal, les femmes conservent leur tutelle, dans les faits et grâce à leur métier, les femmes libres peuvent accomplir une activité dont elles sont les seules exécutrices. Elles deviennent ainsi responsables de la réalisation et de la bonne conduite de leur affaire.

DES FEMMES DANS L'ESPACE CIVIQUE

Le lieu d'exercice de leur activité a également un certain nombre de conséquences sur la place et la représentation des femmes.

La vente de détail s'insère dans différents cadres. Le passage des *Guêpes* relatif à la boulangère Myrtia nous donne quelques indications précieuses : celle-ci se plaint du fait que, revenant ivre d'un banquet, Philocléon a renversé plusieurs pains de son étal et qu'il l'a poursuivie avec une torche **[57]**. Un tel cas de figure ne se comprend que si la boulangère s'est trouvée sur le chemin de Philocléon, c'est-à-dire à l'extérieur. En ce sens, il est très probable qu'il s'agit là d'une structure temporaire, en plein air, comme cela devait être le cas sur l'Agora **[58]**. Mais les échanges commerciaux ne prennent pas uniquement place au cœur de la cité athénienne. Certains dèmes possédaient leurs propres agoras **[59]** et d'autres lieux dans la cité pouvaient offrir un espace de vente : Isée évoque ainsi un endroit au Céramique où l'on vend du vin, près de la « πυλίς », c'est-à-dire la petite porte ou la poterne **[60]**. En marge des agoras étaient éparpillés sur le territoire civique des lieux de vente, qu'il s'agisse de structures temporaires ou de boutiques **[61]**. Différentes tablettes de malédiction s'en prennent, outre au travail et à la personne, aux boutiques de leurs ennemis. Par exemple l'atelier, ἐργαστήριον, et toutes les choses le composant, à la fois outils et biens produits, d'une certaine Anuta sont explicitement visés **[62]**.

Ces quelques constatations nous permettent de souligner deux points essentiels :

Par le biais de leur travail, des femmes intègrent des lieux étrangers à leur *oikos*. Des femmes athéniennes *et* travailleuses, quel que soit leur statut, ne sont donc en rien recluses ou cachées, mais au contraire bien visibles sur le territoire de la cité, non seulement sur les différentes agoras, mais également dans les différents espaces de vente ou d'artisanat qui peuvent quadriller l'espace civique.

Grâce à leurs métiers, elles sont productrices de sociabilité, tout d'abord par l'action de vente ou de service qu'elles accomplissent : elles entrent en contact, plus ou moins long, avec un individu extérieur à leur sphère familiale. Si le geste de vente d'un bien précis n'engendre qu'une relation temporairement très courte, les nourrices intègrent des familles, parfois pour une durée de plusieurs années. Mais, les femmes travailleuses apparaissent surtout comme génératrices de sociabilité par le cadre, propice aux rencontres, que leur

[54] *DTA* 69. L'auteur de la tablette vise une, et non pas deux boutiques, impliquant le partage d'un même espace de travail.

[55] Isée, *Sur la succession d'Aristarque,* 10.

[56] Brock 1994, mais aussi Harris, 1992.

[57] Aristophane, *Les Guêpes,* 1388-1412.

[58] Aucune structure en dur destinée au marché n'a été trouvée sur l'agora athénienne. Le secteur était suffisamment étendu pour être divisé en différents secteurs. À ce titre, voir Bresson 2007, p. 17-21.

[59] C'est le cas notamment du dème de Rhamnonte. Pour une description générale de Rhamnonte, voir Vassilis 1997.

[60] Isée, *Sur la succession de Philoctémon,* 10.

[61] Cela ne sous-entend pas que la femme est propriétaire de la boutique, mais qu'elle gère l'établissement ou y trouve un cadre pour l'exercice de son travail, vente et/ou artisanat.

[62] *DTA* 68.

métier peut créer. Ainsi, de nombreux passages attestent du succès des boutiques comme haut lieu de sociabilité : les dires de l'Invalide décrivent la façon dont les échoppes de cordonniers, de barbiers ou encore de parfumeurs constituent des lieux de flânerie, de causerie et de rendez-vous bien connus **[63]**. Mais les étals temporaires de l'agora détiennent la même fonction si l'on suit la description qu'en fait Théophraste lorsqu'il dépeint le caractère de ces colporteurs de rumeurs qui passent leur journée non seulement dans les portiques et les boutiques, mais aussi dans les différents secteurs du marché sur l'agora **[64]**.

En résumé, l'activité professionnelle, loin d'avoir constitué un handicap social, permettait aux femmes libres de s'intégrer dans la cité non seulement en investissant des espaces autres que celui de leur *oikos*, mais également par leur contribution au fonctionnement économique de la cité et par la mise en place active de cadres de sociabilité.

Si l'on considère le fait que les femmes libres comme les esclaves exercent une activité professionnelle similaire dans des espaces parfois communs, se dessine alors une autre question, celle des liens tissés en dépit des frontières statutaires, et donc de la validité des statuts juridiques dans le cadre du travail **[65]**. Cette nouvelle piste de recherche ne pourrait que venir compléter et enrichir notre connaissance de la place des femmes dans la cité athénienne. ■

[63] Lysias, *Pour l'Invalide*, 20.

[64] Théophraste, VIII, 13.

[65] Sur la question des hiérarchies statutaires, il est possible de voir Kamen 2013 ; Gottesman 2014 ; Vlassopoulos 2016.

BIBLIOGRAPHIE

Bielman, Anne, 2002, *Femmes en public dans le monde hellénistique (IVe- Ier s. av. J.-C.),* Paris.

Bresson, Alain, 2007, *L'économie de la Grèce des cités (fin VIe-Ier av. J.-C.).* Tome II *: Les espaces d'échange*, Paris.

Brock, Roger, 1994, « The labour of Women in Classical Athens », *The Classical Quaterly* 44 (II), p. 336-346.

D'Ercole, Cécilia, 2013, « Marchands et marchandes dans la société grecque classique », dans Sandra Boehringer & Violaine Sebillotte-Cuchet (éd.) *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique*, *Mètis* hors série, p. 53-71.

Eidinow, Esther, 2007, *Oracles, Curses, and Risk among the ancient Greeks,* Oxford.

Gager, John, 1999, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World,* Oxford.

Gottesman, Alex, 2014, *Politics and the Streets in Democratic Athens*, Cambridge.

Harris, Edward M., 1992, « Women and Lending in Classical Athens: a Horos Re-Examined », *Phoenix* 46, p. 309-321.

Harris, Edward M., 2002, « Workshop, Market-Place and Household: the nature of technical specialisation in classical Athens and its influence on economy and society », dans Paul Cartledge, Paul, Edward E. Cohen & Lin Foxhall (éd.), *Money, Labour and Land. Approaches to the Economies of Ancient Greece,* London – New York, p. 67-99.

Herfst, Pieter, 1922, *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*, Utrecht.

Hodkinson, Stephen, 1988, « Animal Husbandry in the Greek Polis », dans C.R.Whittaker (éd.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge, p. 35-73.

Kamen, Deborah, 2013, *Status in Classical Athens*, Princeton.

Kennedy, Rebecca F., 2014, *Immigrant Women in Athens. Gender, Ethnicity, and Citizenship in the Classical City*, New York.

Kosmopoulou, Angeliki, 2001, « Working Women, Female Professionals on Classical Attic Gravestones », *The Annual of the British School at Athens* 96, p. 281-319.
Mactoux, Marie-Madeleine, 1994, « Autour du travail féminin (Athéniennes, époque classique) », *Mètis* 9, p. 307-314.
Meyer, Elizabeth A., 2010, *Metics and the Athenian Phialai – Inscriptions. A study in Athenian Epigraphy and Law,* Stuttgart.
Mossé, Claude, 1991, *La femme dans la Grèce antique,* Paris.
Roubineau, Jean-Marie, 2015, *Les cités grecques (VIe-IIe siècle av. J.-C.). Essai d'histoire sociale,* Paris.
Vassilis, Pétracos, 1997, « La forteresse de Rhamnonte », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 141e année, 2, p. 605-630.
Verbanck-Piérard, Annie, Massar, Natacha & Frere, Dominique (éd.), 2008, *Parfums de l'Antiquité : la rose et l'encens en Méditerranée,* catalogue d'exposition, Musée royal de Mariemont.
Vlassopoulos, Kostas, 2016, « Que savons-nous vraiment de la société athénienne ? », *Annales HSS* 71, 3, p. 659-681.

REVUE ARCHIMÈDE

ARCHÉOLOGIE ET HISTOIRE ANCIENNE

FEMMES LYDIENNES ET CRISES DYNASTIQUES

Annalisa PARADISO

Maîtresse de conférence en histoire grecque
Université de la Basilicate – DICEM Matera
annalisa.paradiso@unibas.it

RÉSUMÉ

Les femmes lydiennes que nous connaissons par leurs noms sont en général des femmes de condition royale. Dans les sources anciennes, et notamment chez Xanthos de Lydie, quelques-unes de ces femmes jouent un rôle politique, directement ou indirectement, lors de tous les renversements ou les crises des trois dynasties lydiennes que l'historiographie grecque connaît, celles des Atyades, des Héraclides et des Mermnades.

Mots-clés

Lydie,
Hérodote,
Xanthos de Lydie,
Camblès,
Damonnô,
Ardys,
Toudô,
Gygès,
Nanis,
Crésus.

Lydian women whose names we know are royal women. In the ancient sources, especially in Xanthos of Lydia, some of these women play a role that is directly or indirectly political during all the reversals or crises of the three Lydian dynasties that are known to Greek historiography: the Atyad dynasty, the Heraclid and the Mermnad ones.

Keywords

Lydia,
Herodotus,
Xanthus of Lydia,
Kambles,
Damonno,
Ardys,
Toudo,
Gyges,
Nanis,
Croesus.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

Les sources grecques anciennes présentent les femmes lydiennes essentiellement de deux façons, toutes deux évidentes : les femmes du peuple en groupes, en masse anonyme, et les femmes royales individuellement **[1]**. Parmi les premières, les sources mentionnent les jeunes filles et leur coutume de se prostituer avant le mariage, afin de constituer leur dot elles-mêmes **[2]**. Elles évoquent également les concubines royales « eunuchisées » **[3]**, ainsi que les courtisanes qui contribuèrent à la construction du monument funèbre d'Alyatte **[4]**. Elles décrivent enfin les lamentations funèbres de la foule de femmes lydiennes accourues voir Crésus sur le bûcher **[5]**. Néanmoins, la plupart des Lydiennes mentionnées par les sources sont des femmes de rang royal, les seules qui ont droit à un nom, en dehors de quelques personnages mythiques comme Omphale ou son esclave Malis, toutes les deux liées à Héraclès dans la tradition **[6]**. Ce sont les épouses, les mères, les sœurs et les filles de quelques rois lydiens. Par leur lien étroit au pouvoir et la valeur d'échange qu'elles représentent en tant que femmes – en un mot, par leur fonction de femmes royales **[7]** – elles apparaissent dans le récit comme des protagonistes tantôt actives ou demi-actives, tantôt passives, et agissent ouvertement ou en coulisses et même malgré elles. C'est ainsi que nous connaissons le nom d'Aryènis, la fille d'Alyatte et sœur de Crésus qui fut donnée en mariage à Astyage, le fils du roi mède Cyaxare, afin de sceller l'accord signé par les Mèdes et les Lydiens à la fin de la guerre qui les opposa **[8]**. C'est pour la même raison que nous a été transmis le nom de Lydè, la veuve du Mermnade Sadyatte qui apprivoisa par sa douceur leur fils Alyatte, un jeune homme violent envers les nobles lydiens, en l'aidant ainsi à ne pas perdre son pouvoir **[9]**.

Les femmes de rang royal présentent une spécificité : elles émergent dans l'écriture de l'histoire lors de *tous* les tournants dynastiques ou les crises politiques du pays et elles agissent souvent par le biais de leur sexualité. Parfois elles provoquent la crise ; d'autres fois, elles jouent un rôle tout à fait passif, mais elles participent tout de même aux renversements du pouvoir, aux usurpations et aux ruptures dynastiques. Cela se passe en plein accord avec la réflexion grecque qui attribuait souvent aux femmes un rôle dans la genèse des événements historiques **[10]**. À cet égard, on peut noter que

[1] Au moins une esclave est individualisée : c'est la servante qui prévient Gygès de l'intention, manifestée par Sadyatte, de le supprimer. *Cf.* Nicolas de Damas, *FGrH* 90 F 47 § 8 = Xanthos de Lydie, *BNJ* 765 F 37 § 8. Sur la dépendance de Xanthos de la part du Damascène en ce qui concerne l'histoire lydienne, voir Jacoby, *Kommentar* à *FGrH* 90 F 71 : « aber N.s quelle für alles lydisches ist Xanthos ».

[2] Hérodote, I, 94. Sur la prostitution des filles, voir Paradiso 2012.

[3] Xanthos de Lydie, *FGrH* 765 F4ab (= Xanthos, *BNJ* 765 F4ab). Il attribue l'invention de l'eunuchisation à Gygès ou bien au roi Adramytès.

[4] Hérodote, I, 93.

[5] Nicolas de Damas, *FGrH* 90 F68 § 3 = Xanthos de Lydie, *BNJ* 765 F43* § 3.

[6] Sur Omphale et Alcée, fils d'Héraclès, voir *Suda* α 1272, qui remonte probablement à Nicolas de Damas et finalement à Xanthos (Paradiso 2015). Sur Malis, Héraclès et leur fils Acelus, voir Hellanicos, *FGrH/BNJ* 4 F 112 = 28 Ambaglio. Pour Hérodote, I, 7, Héraclès eut Alcée d'une esclave anonyme de Iardanos.

[7] Sur la « fonction » des femmes anciennes, voir les contributions rassemblées dans Boehringer & Sebillotte-Cuchet 2013.

[8] Hérodote, I, 74.

[9] Xenophilos, *BNJ* 767 F 1. Voir aussi Nicolas de Damas, *FGrH* 90 F 64 = Xanthos de Lydie, *BNJ* 765 F 40.

[10] Voir, par exemple, Hérodote, I, 1-5 qui analyse le rôle (des enlèvements) des femmes dans les responsabilités historiques à l'origine de l'inimitié entre Grecs et barbares.

le rôle des femmes dans le passage du pouvoir, notamment d'un membre à l'autre de la famille royale, trouve des parallèles historiques importants dans plusieurs systèmes monarchiques. En effet, la spécificité lydienne n'est pas historique dans son ensemble, elle est purement historiographique et consiste dans la répétition, selon un schéma fixe, du rôle décisif, actif ou passif, qui est attribué aux femmes, de façon variée selon les sources, mais systématique dans leur ensemble, lors de toutes les crises de pouvoir. Dans ces récits historiographiques, penser à une femme royale, c'est souvent penser son rôle dans un tournant politique du pays, tandis que penser à une crise politique, c'est toujours penser à la femme royale qui la déclenche.

HÉRODOTE ET LA FEMME ANONYME DE CANDAULE ET DE GYGÈS

Les pratiques des sources sont néanmoins modulées. Hérodote évoque la succession de trois dynasties en Lydie : la dynastie des Atyades, celle des Héraclides et finalement celle des Mermnades **[11]**, mais l'espace historique qu'il choisit d'analyser dans son *Enquête* (les trois générations avant les guerres médiques, de 570/560 à 479/478 av. J.-C.) l'amène à s'occuper principalement de l'histoire du Mermnade Crésus, le dernier roi du royaume indépendant **[12]** dont il relate le rapport avec les Grecs, la tragédie familiale, la dévotion envers les dieux, et finalement la guerre menée contre Cyrus, perdue en 547/546 après avoir mal interprété un oracle de Delphes qui avait annoncé la destruction d'un grand empire, si Crésus avait entamé le conflit **[13]**. À partir d'une source delphique qui essaie de disculper l'oracle, Hérodote explique l'origine de la chute de Crésus par la faute commise par son ancêtre Gygès, qui tua l'Héraclide Candaule et lui usurpa le trône **[14]**. C'est à l'intérieur de ce cadre historique et de ces priorités historiographiques qu'Hérodote s'intéresse au changement dynastique des Héraclides aux Mermnades. Son récit, très célèbre, attribue un rôle fondamental et même actif à la femme anonyme de Candaule, tandis qu'il donne beaucoup moins d'importance aux raisons politiques qu'il évoque pourtant mais brièvement **[15]**. Dès qu'elle entrevoit Gygès, caché derrière la porte de sa chambre, la reine simule une attitude normale mais décide sur-le-champ de se venger sur Candaule (ἐν νόῳ ἔχουσα τείσεσθαι τὸν Κανδαύλην) et passe à l'action. Le jour suivant, elle convoque (ἐκάλεε) Gygès et le force à choisir (δίδωμι αἵρεσιν) entre périr lui-même ou bien tuer Candaule, accéder à la royauté et l'épouser. Une fois qu'elle a obtenu l'accord de Gygès, la reine organise le meurtre elle-même, en agissant avec décision et rapidité en parfaite conspiratrice : elle dicte les modalités de l'attaque (dans la même chambre, pendant la nuit), s'accorde avec l'homme (ὡς δὲ ἤρτυσαν τὴν ἐπιβουλὴν) et lui donne même l'arme, un poignard (ἐγχειρίδιον δοῦσα) **[16]**.

Hérodote n'adopte toutefois pas le même motif lorsqu'il fait une allusion rapide, dans un bref excursus, au changement dynastique des Atyades aux Héraclides qui se produit en vertu d'un oracle, donc apparemment d'une façon paisible **[17]**. D'ailleurs, même si l'oracle met fin à un conflit, Hérodote choisit de ne pas le rapporter.

XANTHOS DE LYDIE ET LA FEMME ANONYME DE CAMBLÈS

Une autre source, grecque et contemporaine d'Hérodote, fait un autre choix historiographique et transmet une version noire, radicalement différente de celle esquissée par Hérodote **[18]**. Pour Xanthos de Lydie, auteur de *Lydiaka*, le passage des Atyades aux Héraclides ne se passe pas de manière aussi paisible que semble le suggérer Hérodote. Au contraire, les deux dynasties semblent engager une lutte de pouvoir acharnée et une femme anonyme y joue un rôle : il s'agit de l'épouse du roi atyade Camblès. Xanthos, cité par Athénée de Naucratis **[19]**, présente Camblès comme un gros mangeur et un grand buveur : en un mot, un glouton. Une nuit, cet homme dépeça sa femme et la dévora. Le lendemain matin, quand il découvrit la main de celle-ci dans sa bouche, il s'égorgea. Dans la présentation

[11] Hérodote, I, 7 et 14.
[12] Musti 1979, p. XVII ; Vannicelli 1993, p. 19.
[13] Hérodote, I, 6-94 et, sur l'oracle, I, 53.
[14] Hérodote, I, 13, avec Flower 1991.
[15] Hérodote, I, 13. Voir Parmentier 1995.
[16] Hérodote, I, 10-11.
[17] Hérodote, I, 7.
[18] Selon Éphore, Xanthos est un contemporain plus âgé qu'Hérodote : voir Xanthos de Lydie, *FGrH* 765 T 5 (*BNJ* 765 T 5) = Éphore, *FGrH/BNJ* 70 F 180.
[19] Xanthos de Lydie, *FGrH* 765 F 18 (= Xanthos, *BNJ* 765 F 18a) = Athénée, X, 8, 415cd.

d'Athénée, il ne semble s'agir que de l'histoire d'un meurtre cruel, commis sur un conjoint pour vivre une expérience gastronomique anormale. Mais, quatre siècles plus tard, Nicolas de Damas offre davantage de détails : il affirme l'innocence du roi suicidaire et met l'histoire en relation avec la chute des Atyades. Il attribue en effet la responsabilité de l'événement à Iardanos qui, dans la tradition, est le père d'Omphale et le grand-père d'Alcée, le fils d'Omphale et d'Héraclès qui va devenir l'ancêtre des Héraclides **[20]**. Autour de Camblès et du meurtre de sa femme, Athénée cite Xanthos. Nicolas de Damas relate la même histoire mais ne cite pas sa source qui est néanmoins Xanthos, en raison des nombreuses correspondances, même littérales, qui relient les deux textes. Nicolas connaît une version différente, plus riche en détails, mais ces différences ne dépendent pas, à mon avis, d'un filtre hellénistique qu'aurait transmis Xanthos à Nicolas **[21]**, ni d'une réélaboration de la part de ce dernier **[22]**, mais des différents critères de sélection adoptés par Athénée et Nicolas en citant et résumant leur source commune Xanthos. Chez Nicolas de Damas, Camblitas (et non Camblès) se proclame innocent et pense qu'il a agi sous l'effet d'une drogue. Chez Xanthos/Athénée, Camblès « découvre » (εὑρόντα) la main de sa femme dans sa bouche le lendemain du crime : s'il ne prend conscience de son acte qu'à l'aube, c'est qu'il a évidemment agi pendent la nuit sous l'effet de quelques éléments externes (une drogue?), donc il est, dans un certain sens, innocent. Par conséquent, Xanthos aussi présentait le meurtre de la femme comme un homicide involontaire **[23]**. L'histoire a un antécédent et une suite dans la lutte engagée entre Camblitas et Iardanos : l'allusion à la « haine » de Iardanos laisse entendre que celui-ci se venge de quelques méfaits commis par Camblès/Camblitas. Le conflit entre les deux personnages est décidé par la mort de l'épouse de Camblès, qui entraîne la suite des événements, donc le suicide du roi et, vraisemblablement, la prise du pouvoir par les Héraclides. Le renversement se produit donc avec le meurtre puis le dépeçage et l'acte de dévorer le corps de la femme-victime du roi, qui devient la protagoniste tout à fait involontaire du changement dynastique. Anonyme, sujet passif, la femme de Camblès ne figure même pas dans les réactions du lendemain, ni celle de son mari, qui se disculpe par son suicide, ni celles des Lydiens, qui s'interrogent sur les raisons du meurtre.

XANTHOS ET DAMONNÔ, LA FEMME DE KADYS

Le motif de la rupture violente et du rôle pivot d'une femme est repris par Xanthos à plusieurs reprises. Il l'applique en effet, de façon systématique, à tous les tournants dynastiques et politiques du pays, dont il rédige une histoire complète et détaillée. Pendant le long règne des Héraclides, c'est encore une femme de condition royale qui entraîne, cette fois activement, une crise « intra-dynastique ». Damonnô, la femme du roi héraclide Kadys, décide d'éliminer son époux en plein accord avec son amant Spermos, qui est un cousin de Kadys (σὺν ἐκείνῳ θάνατον ἐβουλεύετο τῷ ἀνδρί). Mais c'est elle, et non Spermos, qui passe à l'acte, acte criminel, politique et constitutionnel : elle donne à Kadys du poison mais ne réussit pas à l'éliminer (δοῦσα δὲ αὐτῷ φάρμακον ἔκτεινε μὲν οὔ, εἰς νόσον δ'ἐνέβαλεν). Elle organise ensuite le meurtre du médecin qui a soigné Kadys avec succès : elle fait creuser un trou dans la terre qu'elle cache par des lits. Ensuite, elle invite le médecin à dîner et le fait tomber dans le trou qu'elle fait couvrir avec de la terre **[24]**. Finalement, Kadys meurt et Damonnô, avec son amant, exile le frère de son époux, Ardys, corrompt beaucoup de Lydiens, épouse Spermos et assure elle-même officiellement la transmission du pouvoir en proclamant roi son nouveau mari **[25]**.

Damonnô joue la même fonction que la femme de Camblès, mais contrairement à elle, son rôle est actif. Elle est donc une figure d'autorité et de pouvoir politique et constitutionnel. Ce pouvoir est même inscrit dans son nom, qu'il évoque le titre hittite de la

[20] Nicolas de Damas, *FGrH* 90 F 22 = *Excerpta de virtutibus et vitiis* I p.339, 5. Sur Omphale, Héraclès et Alcée, voir, *supra*, n. 6.

[21] Regenbogen 1943, p. 21; Diller 1956, p. 74 = Newiger & Seyffert 1971, p. 459.

[22] Toher 1989, p. 169.

[23] Voir à ce propos, avec davantage de détails, Xanthos de Lydie, *Commentary* on *BNJ* 765 F 18b.

[24] τὸν ἰατρὸν ἀνελεῖν βουλομένη, ἡ γυνὴ [...] βόθρον δ'ἐν τῇ οἰκίᾳ ὀρύξασα καὶ ἐπιπολῆς αὐτὸν ἄδηλον ποιήσασα κλίνην καθύπερθεν ἔστρωσεν [...] καλέσασα δ'αὐτὸν ἐπὶ δεῖπνον ἐλθόντα κατέκλινεν ἵναπερ ὁ βόθρος ἦν. οἰχομένου δὲ κάτω, ἐπαμησαμένη τὴν γῆν ἄδηλον ἐποίησεν.

[25] σὺν τῷ μοιχῷ .. ἐξελαύνει τὸν ἐκείνου ἀδελφὸν Ἄρδυν πολλοὺς δὲ Λυδοὺς χρήμασι θεραπεύσασα, ἔπειτα συνῴκησεν αὐτῷ καὶ βασιλέα ἀπέδειξεν ; Nicolas de Damas, *FGrH* 90 F 44 §§ 2-3 = Xanthos de Lydie, *BNJ* F 34a §§ 2-3.

reine (*tawananna* [26]), ou qu'il représente l'hypocoristique grec d'un *Δᾶμο-νίκα [27]. Le récit pourrait avoir un arrière-plan historique, mais le personnage de Damonnô est à mettre en relation avec une tradition littéraire mixte, grecque et anatolienne. Elle est en quelque sorte une Clytemnestre lydienne qui agit également en tant que femme adultère. Dans l'*Agamemnon* d'Eschyle, Clytemnestre tue son mari Agamemnon (v. 1372 sqq., ayant été séduite par un cousin du roi, Égisthe, qui a ourdi le crime (v. 1604) et va régner jusqu'à la vengeance d'Oreste (v. 1638-1639). De la même façon, Damonnô tue son mari elle-même, après avoir été séduite par un cousin à lui, qui va régner pendant deux ans, avant de perdre la vie. En outre Damonnô s'inscrit dans une série de représentations grecques de femmes de pouvoir anatoliennes, et notamment lydiennes. Si on laisse de côté son adultère, elle est un double, quant à la fonction, de la femme de Candaule. Son personnage s'inspire évidemment aussi d'Omphale, la reine mythique de Lydie, dont l'image de femme dominatrice et de maîtresse d'Héraclès est déjà présente à l'époque de Xanthos (vraisemblablement actif pendant les années 50 et 40) et suggère des comparaisons malicieuses avec Aspasie. Vers la moitié du Ve siècle, le mythe d'Omphale et d'Héraclès est en effet populaire, car il est introduit au théâtre dans la tragédie (chez l'*Agamemnon* d'Eschyle, les *Trachiniennes* de Sophocle) et le drame satyrique (chez l'*Omphale* d'Ion de Chios et celui d'Achée d'Érétrie) ; entre le Ve et le IVe siècle, il figure aussi dans la comédie (chez Archippos, Nicocharès, Antiphane, Cratinus, mais il n'est pas sûr qu'il soit attesté déjà chez Cratinos ou bien Eupolis) [28].

XANTHOS ET TOUDÔ, LA FEMME DE SADYATTE ET DE GYGÈS

Avec l'histoire de l'épouse du dernier des Héraclides, Xanthos offre une variante de la version correspondante d'Hérodote et en même temps construit un double de son propre récit de la crise « intra-dynastique » des Héraclides. Chez Hérodote, l'épouse anonyme de Candaule est à l'origine de la mort de son mari et aussi de la chute de la dynastie : tout comme Damonnô, elle transmet le pouvoir à son deuxième époux. Sa fonction dans l'économie de l'histoire est celle-ci et le motif érotique n'intervient pas [29], car elle n'est pas amoureuse de Gygès mais veut simplement se venger de Candaule. Gygès n'est pas amoureux d'elle non plus. Seul Candaule est pris d'un excès d'amour pour sa femme. Xanthos en revanche, qui puise dans des traditions semblables mais pas identiques à celles d'Hérodote, introduit quelques modifications, concernant le rôle de la femme et le motif érotique, dans cette intrigue où un usurpateur tue son prédécesseur et en épouse la femme [30]. L'épouse de Candaule, anonyme chez Hérodote, s'appelle Toudô chez Xanthos/Nicolas de Damas [31]. Toudô revêt la même fonction que la femme de Candaule, mais n'a pas le même rôle : en provoquant indirectement la crise dynastique, elle joue en effet un rôle demi-actif. Elle repousse résolument les avances de Gygès et accuse le jeune homme auprès de son mari Sadyatte, mais ne provoque pas intentionnellement le meurtre de celui-ci [32]. Le motif érotique est présent, mais pas de son côté, ni de celui de Sadyatte. C'est Gygès qui essaye de la séduire

[26] Karwiese 1991, p. 10 n. 40 ; Oettinger 1995, p. 43.

[27] Neumann 1974, p. 185-186.

[28] Eschyle, *Agamemnon,* 1040-1 ; Sophocle, *Les Trachiniennes,* 69-71, 252-257 et 356-357 ; Ion de Chios, *TGrF* I 19 frr. 17a-33a et 59 (= frr. 22-28 Leurini[2]); Achée *TGrF* I 20 frr. 32-35; Archippos frr. 8-13 K.-A. ; Nicocharès fr. 7 K.-A ; Antiphane frr. 174-175 K.-A. ; Cratinus fr. 5 K.-A.; fr. adesp. 704 K.-A. Quant à Cratinos fr. *259 K.-A. et Eupolis fr. 294 K.-A., la *scholie* à Platon, *Ménéxène,* 235c Greene qui les transmet présente un texte corrompu qui a été corrigé de façons différentes (Κρατῖνος δὲ Ὀμφάλῃ τύραννον αὐτὴν (= Aspasie) καλεῖ, χείρων Εὔπολις Φίλοις). Meineke proposait Κρατῖνος δὲ τύραννον αὐτὴν καλεῖ Χείρωσιν, Εὔπολις Ὀμφάλην Φίλοις, attribuant ainsi la définition d'Aspasie comme « tyran » à Cratinos et la comparaison entre Aspasie et Omphale à Eupolis : voir aussi Cratinos fr. *259 K.-A. Schwarze 1971, p. 58-59 n'a corrigé par contre que Χείρων[α] et a accepté, dans le texte, la citation de l'*Omphale* de Cratinus. Sur Omphale au Ve siècle, voir aussi Phérécyde, *FGrH/BNJ* 3 F 82b et Hérodore, *FGrH/BNJ* 31 F 33 et 41ab.

[29] Si non, peut-être, indirectement, s'il est vrai que Gygès fréquentait habituellement la reine : cf. φοιτᾶν chez Hérodote, I, 11.

[30] Sur la dépendance de traditions semblables de la part d'Hérodote et de Xanthos, Radet 1893, p. 112, 123-124.

[31] Hesychios interprète τυτώ comme le nom d'un oiseau, la chouette (cf. τ 1692 Hansen-Cunningham, s.v. τυτώ· ἡ γλαύξ). Pour Carruba 2003, p. 154, Toudô est un hypocoristique anatolien dérivé, par exemple, de *Duduhepas* or *Tuttuwanis.* La femme est anonyme aussi chez Platon, *République*, II, 3, 359d-360a et dans un fragment tragique d'époque inconnue (*POxy* 2382 = *TrGF* II, 664).

[32] (Gygès) εἰς ἔρωτα ἐνέπεσεν καὶ καρτερεῖν οὐ δυνάμενος ἐπειρᾶτο αὐτὴν καί τι καὶ προσεφιλοφρονεῖτο. ἡ δὲ μάλα καρτερῶς ἀναινομένη ἐξεπικραίνετό τε καὶ ἠπείλει αὐτῷ πολλὰ καὶ δεινά. ὡς δὲ ἀφίκετο παρὰ τὸν βασιλέα, πάντ᾽ ἔφρασεν ὅσα ὁ Γύγης ἔποίει καὶ ὡς μιγῆναί οἱ ἔθελεν. ὁ δὲ ὀργισθεὶς ὤμοσε τῇ ὑστεραίᾳ Γύγην κτείνειν ; Nicolas de Damas, *FGrH* 90 F 47 § 7 = Xanthos de Lydie, *BNJ* 765 F 37 § 7. Voir Parmentier 1995.

et c'est donc sa tentative qui déclenche la crise dynastique. Néanmoins, le motif érotique n'est pas la seule explication de la crise : il s'agit en fait d'un prétexte, car la crise fait suite à une ancienne malédiction que le vieux roi Héraclide Ardys (le frère de Kadys) avait lancée contre le meurtrier inconnu de son favori Dascyle, l'ancêtre de Gygès (en réalité, le meurtrier est son propre fils Adyatte, mais Ardys l'ignore) **[33]**. L'assassin n'ayant pas payé pour son crime, la malédiction reste active et touche son descendant, donc Sadyatte, par la main de Gygès, comme lui-même le rappelle aux amis avec lesquels il a ourdi le complot. Ainsi, le motif érotique est introduit dans une histoire politique plus complexe, qui relie plusieurs générations d'Héraclides par la malédiction lancée par Ardys, malédiction qui trouve son aboutissement dans le meurtre de Sadyatte. Toudô entre dans l'histoire d'un enchaînement de meurtres croisés : celui de l'Héraclide Sadyatte, accompli par le Mermnade Gygès et expié à la cinquième génération par son descendant Crésus (Gygès-Ardys-Sadyatte-Alyatte-Crésus), qui réplique un autre meurtre, celui de Dascyle, le Mermnade ancêtre de Gygès, accompli par l'Héraclide Adyatte et expié quelques générations plus tard par son descendant Sadyatte (Adyatte-Meles-(Sadyatte le régent)-Myrsos-Sadyatte) **[34]**.

Xanthos élabore ainsi une généalogie tragique de meurtres et de châtiments, une chaîne qui explique le passage dynastique des Héraclides aux Mermnades et la chute de ces derniers, en doublant le même épisode (un meurtre, expié quelques générations après, qui entraîne un autre meurtre à expier). Ce schéma répété fonctionne comme un outil interprétatif de l'histoire dynastique lydienne et dans ce schéma Xanthos introduit la femme du dernier des Héraclides, Toudô. Aussi, même si le motif du passage du pouvoir à travers une femme royale n'est pas invraisemblable en soi, la répétition du schéma sème des doutes sur l'historicité de ces rôles féminins. De plus, Xanthos – et lui seulement – multiplie les personnages féminins ayant un rôle spécifique dans toutes les crises politiques, « intra »- et « inter-dynastiques ». Au sommet de la chaîne des meurtres, Xanthos attribue un rôle pivot même à Dascyle, qui est un double de la femme de Camblès, de Damonnô et de Toudô, mais aussi de Sadyatte/Candaule, car il est d'un côté le favori (προσφιλέστατος) du roi Ardys, mais de l'autre un homme puissant, un presque usurpateur qui provoque la jalousie de l'héritier légitime. Son assassinat par celui-ci déclenche la chaîne des meurtres qui ne s'achève qu'avec la chute de Crésus, donc avec la fin du royaume indépendant **[35]**.

PARTHÉNIUS ET NANIS, LA FILLE DE CRÉSUS

Le texte de Xanthos est transmis en fragments ou à travers les abrégés que les compilateurs byzantins des *Excerpta Constantiniana* ont tirés de l'*Histoire Universelle* de Nicolas de Damas. Son histoire de la prise de Sardes n'a pas survécu, donc on ignore de quelle façon il organisait le récit et s'il y reprenait ce motif en introduisant des personnages féminins. Mais quatre siècles plus tard, nous le retrouvons dans une réécriture tardive de cette histoire. Si dans l'historiographie classique, chez Hérodote, Xénophon et Ctésias **[36]**, la prise de la ville est inscrite dans une logique purement militaire, Parthénius au Ier siècle av. J.-C. relate une version isolée, d'après laquelle l'acropole de Sardes fut prise par Cyrus grâce à la fille de Crésus, nommée Nanis. Celle-ci fit un pacte secret avec Cyrus et s'engagea à trahir sa ville à condition qu'il la prenne comme épouse **[37]**. Nanis introduisit donc les Perses dans l'acropole (εἰσδέχεσθαι τοὺς πολεμίους). Quant à Cyrus, il conquit la ville mais ne tint pas sa promesse **[38]**. L'histoire de la fille de Crésus s'insère dans le motif bien connu de la trahison des liens de sang par amour **[39]**.

[33] Parmentier 1995.

[34] Pour la succession de cinq rois Mermnades (Gygès-Ardys-Sadyatte-Alyatte-Crésus), *cf.* Hérodote, I, 6-16 ; pour la succession de quatre rois Héraclides (Adyatte-Meles-Myrsos-Sadyatte : Sadyatte le régent est un Tylonide), voir Nicolas de Damas, *FGrH* 90 FF 44-47 = Xanthos de Lydie, *BNJ* 765 FF 34a-37.

[35] Nicolas de Damas, *FGrH* 90 F 44a § 11 = Xanthos de Lydie, *BNJ* 765 F 34a § 11. Dascyle est un double aussi de Magnes, l'éromène grec de Gygès qui est tué par les Magnésiens, provoquant ainsi la réaction du roi, l'attaque et la conquête de Magnésie du Sipyle : cf. Nicolas de Damas, *FGrH* 90 F 62 = Xanthos de Lydie, *BNJ* 765 F 38.

[36] Hérodote I, 84 ; Xénophon, *Cyropédie*, VII, 2, 1-4 ; Ctésias, *FGrH* 688 F9 = F9 Lenfant, suivi par Tzetzès, Théon et Polyen (= Ctésias FF9a, 9b, 9c Lenfant).

[37] τὴν παρθένον ταύτην [...] περὶ προδοσίας συνθεμένην τῷ Κύρῳ, εἰ κατὰ νόμους Περσῶν ἕξει γυναῖκα αὐτὴν.

[38] Parthénios, *Narrations d'amour,* XXII.

[39] Tuplin 2010.

Parthénius focalise l'attention sur un personnage féminin, l'érotise et le lance dans la grande histoire de la conquête perse du royaume lydien en *c.* 547/546 av. J.-C. [40]. Ses sources sur cette malheureuse passion amoureuse sont Licymnios de Chios (poète lyrique du IVe siècle av. J.-C.) et Hermésianax de Colophon (poète élégiaque du IVe-IIIe siècle av. J.-C.), dont les noms ont été annotés par un lecteur ancien sur la manchette du *Palatinus Heidelbergensis gr.* 398 - le manuscrit de la deuxième moitié du IXe siècle ap. J.-C. qui seul transmet les *Narrations d'amour* [41]. Mais l'histoire remonte au moins à la source de la *Chronique romaine* de 16-20 ap. J.-C., qui mentionne la trahison par amour de « la fille » de Crésus, sans pourtant en mentionner le nom [42]. Cette source a été identifiée avec Éphore [43]. L'histoire de Nanis, qui porte en effet un nom proprement lydien [44], remonte donc plus loin dans le temps, au IVe siècle. Elle étend à l'histoire de Crésus le motif de l'association d'une femme à une crise politique et, dans ce sens, retravaille au moins le texte d'Hérodote si elle n'est pas dérivée de Xanthos. Elle s'inscrit pleinement dans un double processus de réécritures déjà pré-hellénistiques : celle, historique, de la prise de Sardes et celle, biographique, des membres de la famille de Crésus. Bacchylide quant à lui, qui évoque dans l'*Épinicie* III une épouse et « des filles », au pluriel, de Crésus, présente une famille solidaire du destin du roi, qui décide de se suicider [45]. Ni Hérodote ni Xanthos de Lydie ne s'éloignent de cette perspective, mais les détails peuvent varier. Hérodote relate la mort tragique du fils Atys et la guérison prodigieuse du second fils muet, qui recouvre la parole pour protéger son père de l'attaque d'un Perse [46]. Il suit l'histoire de la famille jusqu'à un descendant de Crésus, Pythios, le fils d'Atys [47]. Xanthos/Nicolas de Damas développe le motif du fils muet qui veut partager le destin de son père sur le bûcher et nomme aussi d'autres enfants qui sont rendus au roi avec « ses épouses » (au pluriel) après sa libération [48]. Même chez Xénophon, son épouse et ses filles sont rendues à Crésus [49]. Mais chez Ctésias, la femme de Crésus se tue, en se précipitant du haut du rempart, après la mort de son fils qui a été pris comme otage et que Crésus n'a pas réussi à libérer [50]. Cependant Parthénius et, avant lui, la source de la *Chronique romaine* (Éphore) brisent la solidarité de ce groupe familial, ouvrant ainsi la voie aux solutions du roman. Ils prêtent à sa fille, Nanis, le rôle de protagoniste négatif et introduisent par conséquent le motif de la trahison motivée par une raison érotique, la passion malheureuse de la jeune fille pour Cyrus. En d'autres termes, ils attribuent à la fille de Crésus cette érotisation qui est niée, dans toutes les sources, à son épouse.

LA FEMME DU DERNIER HÉRACLIDE ET SA FONCTION DANS L'HISTORIOGRAPHIE PLUS TARDIVE

Les réécritures littéraires plus tardives de l'histoire de Candaule/Sadyatte, de sa femme et de Gygès retravaillent le personnage féminin, tout en déplaçant l'accent de la fonction institutionnelle/politique vers d'autres identités. Elles s'inspirent partiellement d'un prototype littéraire, la même histoire telle qu'elle est relatée par Platon, où la femme est séduite par Gygès [51]. Ptolémée Héphestion rassemble quant à lui des sources, parfois douteuses et anonymes (seul un certain Abas y est explicitement nommé), qui donnent à la femme de Candaule un éventail de noms : Nysia, Toudous, Clytia et Abrô [52]. Ces noms fictifs transmettent des informations sur l'origine géographique ou bien la moralité du personnage. Nysia semble une coquille pour Mysia (= la femme mysienne) [53], tandis qu'Abrô est un nom érotique : la femme chaste d'Hérodote et de Xanthos, celle qui théorise la nudité comme absence de

[40] En réalité, avant 539/538 av. J.-C., c'est-à-dire avant la prise de Babylone par Cyrus. Néanmoins, la date de 547/546 a été récemment confirmée par Van der Speck 2014, p. 256 n. 184.

[41] À moins que ses noms fussent des *loci paralleli*. La définition de *manchette* appartient à Papathomopoulos 1968, p. xi.

[42] προδούσης τῆς [θυ]γατρὸς αὐτοῦ τὴν Σάρδεων ἀκ[ρό]πολιν. *Cf. BNJ* 252 F6a = *SEG* 33.802B, col. 2.11-22.

[43] Haslam 1986, p. 198 et Lightfoot 1999, p. 505.

[44] *Cf.* Zgusta 1964 § 347-8 et, pour Nannaś = Νάννας, attesté dans une inscription bilingue, Gusmani 1964, p. 169-170, 259 no. 20.

[45] Bacchylide, *Épinicies,* III, 34-35.

[46] Hérodote, I, 34-46 et 85, avec Sebeok-Brady 1978 et Allély 2009.

[47] Hérodote, VII, 27-29 et 38-39 : *cf.* Vanotti 2013.

[48] Nicolas de Damas, *FGrH* 90 F 68 §§ 4-7 et 14 = Xanthos de Lydie, *BNJ* 765 F 43* §§ 4-7 et 14.

[49] Xénophon, *Cyropédie*, VII, 2, 26.

[50] Ctésias, *FGrH* 688 F 9 = F 9 Lenfant.

[51] Platon, *République*, II, 3, 359d-360a.

[52] Ptolémée Héphestion chez Photius, *Bibliothèque* CXC, 150b18-29 : Abas, *BNJ* 46 F 2.

[53] Müller, *FHG* III, 384.

pudeur [54] et refuse résolument les avances de Gygès, devient la femme séduite de Platon et finalement prend chez Abas un nom qui fait allusion à l'*habrosyne* lydienne, le nom d'une courtisane.

Ces réécritures achèvent le processus d'érotisation de la femme de Candaule : avec une toute autre identité, elles lui attribuent aussi un nom différent. Cela contraste avec l'histoire littéraire de Gygès, qui est présenté par les sources comme un homme luxurieux, à l'érotisme insatiable, le seul à l'être parmi les rois lydiens, presque dès le début de son histoire littéraire. L'homme de rupture, l'usurpateur, est raconté à travers sa conquête du pouvoir, qui se complète par le mariage avec la reine, si bien que déjà très tôt il est décrit à travers sa sexualité. La relation de Gygès avec la femme de Candaule, chaste chez Hérodote, prend d'autres significations chez Xanthos qui contribue fortement à fixer l'identité bisexuelle de Gygès. Xanthos lui attribue au moins deux amours outre Toudô : la servante qui lui ouvrit la porte de la chambre de Sadyatte, lui permettant de le tuer, et Magnès, le poète grec philo-lydien qui fut massacré par les Magnésiens [55]. Xanthos lui attribue encore l'invention des femmes-eunuques : il s'agit vraisemblablement du récit lydien de l'invention de la sodomie [56]. Celles-ci sont les sources conceptuelles de Cléarque de Soles, qui interprète Gygès à la lumière d'un critère différent, celui de la *truphê* lydienne. Cléarque rappelle l'amour inconditionnel que Gygès eut pour sa maîtresse, non seulement pendant sa vie, car il lui avait confié sa personne et son royaume, mais aussi après sa mort, quand il rassembla tous les Lydiens du territoire et leur fit élever le monument nommé « le tombeau de la courtisane », un monument si haut que Gygès, de même que tous les Lydiens, pouvait le voir de partout, quand il voyageait en deçà de la région du Tmolus [57]. Gygès, qui devient « célèbre » à cause d'une courtisane, et lui offre sa personne et son royaume, est rangé par Cléarque à côté de Périclès, ironiquement appelé l'Olympien et ouvertement blâmé pour avoir « troublé la Grèce entière » à cause d'Aspasie, elle aussi une courtisane [58].

[54] Hérodote, I, 8.

[55] Nicolas de Damas, *FGrH* 90 F 47 § 8 et 62 = Xanthos de Lydie, *BNJ* 765 F 37 § 8 et 38.

[56] Xanthos de Lydie, *FGrH* 765 F 4a et 4b (= Xanthos, *BNJ* 765 F4a et 4b) : cf. PARADISO 2012 et, pour l'érotisation de Gygès, CAZZANIGA 1953, 396 n. 1.

[57] Cléarque, fr. 29 Wehrli² = 47 Taïfakos.

[58] Cléarque, fr. 30 Wehrli² = 48 Taïfakos.

[59] LARSON 2006.

EN GUISE DE CONCLUSION

Dans l'historiographie grecque qui enquête sur l'histoire dynastique lydienne, la fonction des femmes de condition royale est claire : dans les différents récits, elles jouent un rôle actif (Damonnô, la femme de Candaule, Nanis), demi-actif (Toudô) ou bien passif (la femme de Camblès), mais elles émergent lors de tous les tournants politiques inter- et intra-dynastiques. Leur fonction est donc celle de provoquer, directement ou indirectement, la crise politique : quand elles y jouent un rôle actif ou demi-actif, elles le font en tant que figures d'autorité et de pouvoir politique et (parfois) constitutionnel. Leurs actions impliquent l'élimination du roi légitime ou l'accord avec l'ennemi, mais n'expriment pas une vision politique, n'envisagent que les intérêts privés de ces femmes qui conditionnent finalement la communauté entière. Ces intérêts privés sont centrés sur leur sexualité. Damonnô s'efforce de transmettre le pouvoir royal à son amant et pour obtenir cela n'hésite pas à tuer, à exiler et à corrompre ; la femme du dernier des Héraclides réclame et obtient la vengeance de la pudeur violée, donc une compensation de l'amour-propre blessé ; Nanis trahit sa patrie pour épouser le roi ennemi. Les répercussions politiques de ces actions sont graves : Damonnô transmet le pouvoir à un usurpateur qui ne règne que deux ans et laisse un souvenir très négatif. La femme de Candaule/Sadyatte déclenche un renversement dynastique qui sera puni à la cinquième génération après Gygès, donc à la génération de Crésus : en fait, elle est indirectement à l'origine de la chute de Sardes et de la fin du royaume indépendant. Au contraire, Nanis provoque directement la fin de la dynastie et livre la Lydie aux Perses.

La fonction et le rôle de ces femmes ne se reflètent dans leurs noms que d'une façon irrégulière. Damonnô a un nom, même significatif, mais la femme du dernier Héraclide, nommé Toudô par Xanthos, est anonyme chez Hérodote. Il est difficile de comprendre les raisons de cette absence, étant donné qu'Hérodote et Xanthos sont contemporains et dépendent de traditions semblables : il se peut qu'Hérodote ait choisi de ne pas la mentionner en signe de respect, dans le but de l'« innocenter », ainsi que le croit Stephanie Larson [59], mais ce choix a fini par renforcer le rôle et la fonction de la femme au détriment de son identité individuelle. Ce n'est que dans les sources plus tardives qu'elle reçoit des noms, au pluriel, quand sa fonction n'est plus « politique »,

mais elle est désormais réduite à la dimension érotique du personnage. En tant que protagoniste d'une *Narration d'amour* de Parthénius, Nanis ne pouvait avoir qu'une identité nominale. Quant à la femme de Camblès, elle est anonyme dans les deux *Mittelquellen* (Nicolas, Athénée), mais nous ne savons pas si Xanthos connaissait son nom ou a décidé de ne pas le mentionner. Il est possible aussi que ce nom a été perdu dans le processus de sélection que le texte de Xanthos a subi. Quelle qu'en soit la raison, l'absence du nom souligne encore une fois le rôle, ici passif, de la femme, dont la fonction est néanmoins celle, chargée de conséquences, de permettre le passage du pouvoir d'une dynastie à l'autre, des Atyades aux Héraclides. ■

BIBLIOGRAPHIE

Allély, Annie, 2009, « La parole retrouvée du fils de Crésus à travers les sources grecques et latines : étude philologique et anthropologique », *Latomus* 68, p. 16-34.

Boehringer, Sandra & Sebillotte-Cuchet, Violaine (éd.), 2013, « Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique », *Mètis* hors série.

Carruba, Onofrio, 2003, « Λυδικὴ ἀρχαιολογία. La Lidia fra II e I millennio », dans M. Giorgieri, M. Salvini, M.-C. Trémouille & P. Vannicelli (éd.), *Licia e Lidia prima dell'ellenizzazione*, Roma, p. 145-169.

Cazzaniga, Ignazio, 1953, « Il frammento tragico di Gige e la tradizione retorica », *La Parola del Passato* 8, p. 381-398.

Diller, Hans, 1956, « Zwei Erzählungen des Lyders Xanthos », in *Navicula Chiloniensis. Studia philologa F. Jacoby octogenario oblata*, Leiden, p. 66-78 (= H.J. Newiger & H. Seyffert (éd.), H. Diller, *Kleine Schriften zur antiken Literatur*, München, 1971, p. 451-463).

Flower Harriet I., 1991, « Herodotus and Delphic Traditions about Croesus », dans M.A. Flower & M. Toher (éd.), *Georgica. Greek Studies in Honour of George Cawkwell*, London, p. 57-77.

Gusmani, Roberto, 1964, *Lydisches Wörterbuch*, Heidelberg.

Haslam, M.W., 1986, « The Fall of Sardis in the Roman Chronicle », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 62, p. 198.

Karwiese, Stefan, 1991, « The Artemisium Coin Hoard and the First Coins of Ephesus », *Revue Belge de Numismatique et de Sigillographie* 137, p. 1-28.

Larson, Stephanie, 2006, « Kandaules' Wife, Masistes' Wife: Herodotus' Narrative Strategy in Suppressing Names of Women (Hdt. 1.8-12 and 9.108-13) », *The Classical Journal* 101, p. 225-244.

Lightfoot, Jane, 1999, *Parthenius of Nicaea*, Oxford.

Musti, Domenico (éd.), 1979, *La storiografia greca. Guida storica e critica*, Roma – Bari.

Neumann, Günter, 1974, « Der Name der lydischen Königin Damonno », *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 88, p. 185-186.

Oettinger, Norbert, 1995, « Anatolysche Etymologien », *Historische Sprachforschung/Historical Linguistics* 108, p. 39-49.

Papathomopoulos, Manolis, 1968, Antoninus Liberalis, *Les métamorphoses*, Paris.

Paradiso, Annalisa, 2012, « Les catalogues des inventions lydiennes », dans V. Azoulay, F. Gherchanoc & S. Lalanne (éd.), *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel. Genre, Mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, p. 131-148.

Paradiso, Annalisa, 2015, « A New Fragment for Nicolaus of Damascus? A Note on *Suda* α 1272 », *Histos* 9, p. 67-75.

Paradiso, Annalisa, 2018, *Xanthos of Lydia (765)*, Brill's New Jacoby.

Parmentier-Morin, Édith, 1995, « La Lydie, Hérodote et Nicolas de Damas », *Ktèma* 20, p. 85-94.

Radet, Georges, 1893, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades (687-546)*, Paris.

Regenbogen, Otto, 1943, « Review of L. Pearson, *Early Ionian Historians* », *Gnomon* 19, p. 8-26.

Sebeok, Thomas A. & Brady, Erika, 1978, « The Two Sons of Croesus: A Myth About Communication in Herodotus », *Journal of the Folklore Institute* 15, p. 5-22.

Schwarze, Joachim, 1971, *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie und historische und historiographische Bedeutung*, München.

Toher, Mark, 1989, « On the Use of Nicolaus' Historical Fragments », *Classical Antiquity* 8, p. 159-172.

Tuplin, Christopher, 2010, *Commentary* on *BNJ* 691 F *1.

Van der Spek, Robert J., 2014, « Cyrus the Great, Exiles, and Foreign Gods: A Comparison of Assyrian and Persian Policies on Subject Nations », dans M. Kozuh, W.F.M. Henkelman, Ch.E. Jones & Chr. Woods (éd.), *Extraction and Control: Studies in Honor of Matthew W. Stolper*, Chicago, p. 233-264.

Vannicelli, Pietro, 1993, *Erodoto e la storia dell'alto e medio arcaismo (Sparta-Tessaglia-Cirene)*, Roma.

Vanotti, Gabriella, 2013, « Pythios/Pythes e la moglie da Erodoto a Plutarco », *Anabases* 18, p. 11-32.

Zgusta, Ladislav, 1964, *Kleinasiatische Personennamen*, Praha.

REVUE ARCHIMÈDE

ARCHÉOLOGIE ET HISTOIRE ANCIENNE

SUR LES TRACES DE PHILISTIS, « REINE » DE SYRACUSE : QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LA VISIBILITÉ DES FEMMES DANS LES SOURCES MONÉTAIRES

Sandra PÉRÉ-NOGUÈS
Maîtresse de conférences en histoire grecque
Université Jean Jaurès Toulouse II
UMR 5608 TRACES
perenog@univ-tlse2.fr

RÉSUMÉ

Absente des sources littéraires, Philistis, l'épouse du roi Hiéron II, est seulement connue par une attestation épigraphique et plusieurs monnaies syracusaines sur lesquelles elle figure au titre de reine. À partir de son exemple, il s'agira de s'interroger sur la valeur de ces portraits monétaires féminins, sur ce qu'ils révèlent des relations entre ces femmes et le pouvoir, mais aussi sur les raisons de l'intérêt extrêmement limité que les numismates modernes ont accordé à ces types iconographiques.

Mots-clés
Philistis, Syracuse, Hiéron II, théâtre, monnayages.

Philistis is only known by an inscription and several Syracusan coins on which she appears like basilissa. This paper focuses on these female monetary portraits, underlining what they reveal of the relations between Philistis and the royal power. Another question will be to understand why the modern numismatists granted an extremely limited interest to these iconographic types.

Keywords
Philistis, Syracuse, Hiero II, theatre, coinages.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

Essayer de retrouver les traces des « femmes publiques » dans la cité de Syracuse à l'époque classique et hellénistique relève du défi, tant la liste est maigre de celles dont le nom a été transmis dans l'historiographie antique. Pour ajouter à la difficulté, les attestations non littéraires, qu'elles soient de nature épigraphique ou monétaire, restent encore peu étudiées, une situation qui devrait cependant changer grâce à des projets de bases de données axées sur la Sicile [1] ou sur les noms des femmes, tels Eurykléia [2]. Dès lors, il n'est pas étonnant de constater la place extrêmement réduite qui a été accordée aux femmes syracusaines dans les plus récentes études concernant cette colonie corinthienne qui est restée pendant plus de six siècles une cité grecque libre et indépendante.

L'une de ces femmes est Philistis, l'épouse du roi Hiéron II, pour laquelle nous disposons essentiellement de témoignages monétaires. C'est à la faveur d'une recherche de ses monnayages dans le *Sylloge Nummorum Graecorum* [3] qu'est venue l'idée de cette étude. Inutile de chercher l'épouse de Hiéron II sous son nom dans le champ des dénominations [4], elle n'y figure pas alors qu'y sont recensés les noms d'impératrices romaines et de rares souveraines hellénistiques. Si l'on s'essaie à une recherche générale sur le site (« Search all »), Philistis apparaît sur dix-neuf monnaies provenant de huit collections publiques ou privées différentes [5]. Ce sondage à travers une base qui rassemble pas moins de 25000 monnaies est révélateur des difficultés d'accès qui peuvent se poser pour certaines recherches sur les noms de femmes [6]. Non seulement les premiers rédacteurs de catalogues monétaires ne tenaient compte que des personnages qui avaient effectivement régné, pour la plupart des hommes, mais la visibilité limitée de ces femmes dans les sources littéraires peut aussi expliquer le relatif désintérêt des numismates à leur endroit.

À ce titre, l'exemple de Philistis est doublement instructif : aucune donnée biographique précise n'existe sur elle dans les textes ; quant aux autres sources, elles correspondent à une inscription monumentale dans le théâtre de la cité et des monnaies. Ces traces peu nombreuses sont pourtant riches d'enseignement si l'on s'intéresse aux contextes dans lesquels apparaît le nom de Philistis, car elles aident à comprendre quel fut son statut et sa place dans la cité. Cette analyse conduira aussi à s'interroger sur la valeur des portraits féminins tels qu'ils figurent sur les monnaies et qui donnent ainsi à voir une autre image des relations entre femmes et pouvoir.

UNE PRÉSENCE TRÈS DISCRÈTE DANS LES SOURCES LITTÉRAIRES

Nul doute que Philistis a existé, même si la tradition manuscrite reste très silencieuse sur elle. Chez Polybe, elle n'est pas clairement nommée, mais seulement présentée comme étant la fille (*thugatêr*) de Leptine, « qui avait une autorité (*prostasia*) et un

[1] Cette base de données I.Sicily, qui vient d'être mise en ligne, a été réalisée sous la responsabilité de Jonathan Prag (Université d'Oxford) : http://sicily.classics.ox.ac.uk/.

[2] Sur le projet Eurykléia codirigé par Violaine Sebillotte-Cuchet, Sandra Boehringer, Adeline Grand-Clément et Sandra Péré-Noguès : Boehringer *et alii* 2015, p. 11-19.

[3] Cette base de données en ligne prolonge un projet de recherche qui existe depuis 1931 et qui est aujourd'hui soutenu par l'International Numismatic Council, le but étant de rassembler tous les catalogues des collections publiques et privées des îles Britanniques.

[4] Ce champ intitulé « ruler » réunit une liste non exhaustive de noms de souverains et de souveraines.

[5] http://www.sylloge-nummorum-graecorum.org/

[6] Voir mon billet sur le carnet en ligne d'Eurykleia : https://eurykleia.hypotheses.org/380

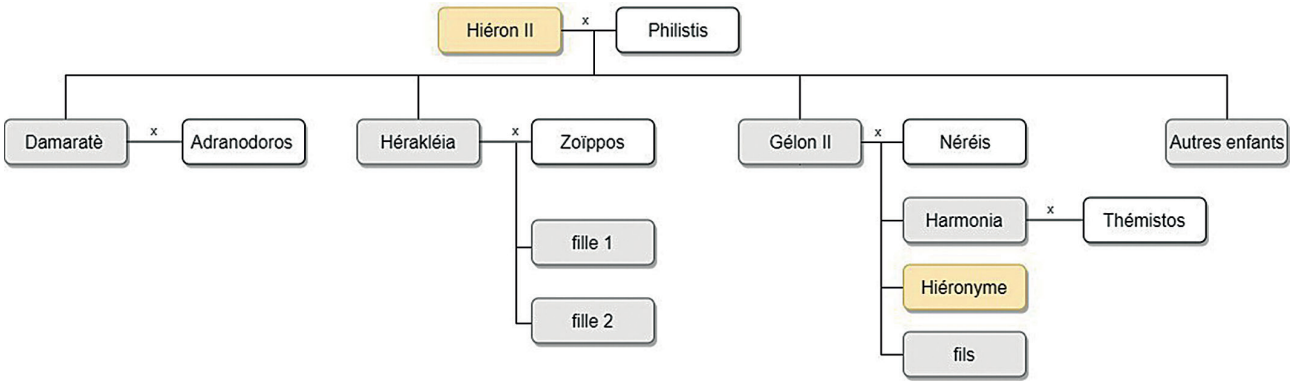

Figure 1 : tableau généalogique de la dynastie de Hiéron II.

crédit (*pistês*) beaucoup plus grands que les autres citoyens, et [qui] était aussi extrêmement populaire (*eudokimounta*) auprès de la masse » **[7]**. Compte tenu de l'homonymie, on a supposé que Leptine était un lointain descendant du frère de Denys l'Ancien, puisqu'on sait que celui-ci avait épousé la fille de l'historien syracusain Philistos **[8]**. Ce rapprochement – qui peut certes paraître fragile – entre Leptine/Philistos/Philistis est en règle générale accepté par les historiens modernes, et corroboré par le fait que, comme le laisse supposer Polybe, la fille de Leptine appartenait à l'élite sociale syracusaine.

Philistis devient donc l'épouse d'un homme politique très en vue, Hiéron II, mais qui, raconte Polybe, « n'a dû à l'origine son élévation qu'à son seul mérite. Son accession au pouvoir à Syracuse et dans les cités alliées ne lui a été ménagée ni par la richesse, ni par un nom illustre, ni par quelque autre avantage dû à la chance. » **[9]**. Si l'historien de Mégalopolis manifeste un certain respect vis-à-vis du « self-made man », il ne faut pas oublier que des relations diplomatiques étroites existaient entre le roi syracusain et Rome depuis la première guerre punique **[10]**. Une autre tradition est cependant transmise par le récit de Justin qui le présente comme « fils d'Hiéroclitus, homme noble (*nobile viro*), dont les aïeux remontaient à Gélon, ancien tyran de Sicile (*quippe genitus erat patre Hieroclito, nobili viro, cujus origo a Gelone, antiquo Siciliae tyranno, manabat*) ». Mais comme « son origine maternelle était basse et même honteuse » **[11]**, il aurait été exposé par son père et nourri par des abeilles, présage qui aurait annoncé son destin royal **[12]**. Quoiqu'il en soit des origines familiales de Hiéron II, on peut supposer qu'il n'appartenait pas à la même catégorie sociale que son épouse, et qu'il n'avait probablement pas non plus les mêmes réseaux. Ainsi, le mariage avec la fille de Leptine peut-il être considéré comme un « beau mariage », dans la mesure où il renforçait l'autorité politique et sociale de Hiéron II dans la cité **[13]**.

De leur union naquirent plusieurs enfants, dont seuls trois d'entre eux nous sont connus : deux filles, Damaratê et Hérakléia **[14]**, ainsi qu'un fils, Gélon, probablement né au début des années 260 (**fig. 1**).

[7] Polybe, *Histoires*, I, 9, 2-3.

[8] Sur Philistos, voir Bearzot 2002 et Vattuone 2002.

[9] Polybe, *Histoires*, VII, 8, 1. Après le départ de Pyrrhus, dont il fut un soldat, Hiéron II aurait été élu *archon*, puis *stratêgos autokratôr*. C'est après la bataille de Longanos, soit vers 269, qui fut une victoire définitive contre les Mamertins, qu'il aurait reçu le titre de *basileus*. Sur les sources et les problèmes chronologiques, voir De Sensi Sestito 1977, p. 223-232 et Lehmler 2005, p. 50-59 ; aussi la récente mise au point à partir de la dédicace des Syracusains à tous les dieux (*IG* XIV, 2) : Dimartino 2017b, p. 241-246.

[10] En 263, Hiéron II avait en effet préféré choisir le camp romain et se soumettre à un traité même inégal, mais qui lui permettait de conserver l'empire territorial de Syracuse. En 248, et suite aux nombreux services qu'il rendit aux Romains dans la guerre contre Carthage, une véritable alliance fut scellée entre Rome et son royaume.

[11] Il était né d'une servante : *sed maternum illi genus sordidum atque adeo pudibundum fuit. Nam ex ancilla natu…* Justin, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue-Pompée*, XXIII, 4, 4-5.

[12] Sur la métaphore des abeilles dans le contexte du règne de Denys l'Ancien : Sammartano 2010, p. 179. Ce type de récits se retrouve également dans l'historiographie sur Agathocle. Riccardo Vattuone a remarquablement montré comment tous tiraient leur origine d'un modèle probablement élaboré à la cour du Deinoménide Gélon : Vattuone 1983, p. 39-45.

[13] Sur le mariage comme acte privé mais à « conséquences publiques », voir Vérilhac & Vial 1998, p. 29. Il est très clair que même dans ce contexte d'endogamie civique, il s'agissait d'unir des parentés de rang social différent, mais dont les intérêts étaient probablement communs dans cette alliance.

[14] Sur Damaratê : Tite-Live, *Ab Urbe condita*, XXIV, 22, 8-11 ; 24-25 ; sur Hérakléia, Tite-Live, XXIV, 26.

Les noms de Gélon et Damaratê sont clairement une référence au règne des Deinoménides [15], Gélon ayant été le premier de la phratrie à régner sur Syracuse. Quant à Damaratê, elle était la fille du tyran d'Agrigente, Théron, et l'épouse de Gélon. À travers ces noms, c'est une certaine légitimité politique et dynastique que cherchait à obtenir Hiéron II, dès lors que son règne s'inscrivait dans la continuité de celui des Deinoménides [16].

Quelques repères sur le règne de Hiéron II sont ici nécessaires. Dans les années 230, tout d'abord, le roi syracusain maria son fils Gélon à l'une des dernières représentantes de la lignée des Éacides, Néréis, qui était probablement la fille de Pyrrhos II [17]. Ils eurent trois enfants dont Hiéronyme et Harmonia, qui fut mariée à Thémistos [18]. Quant aux filles de Hiéron, Damaratê et Hérakléia, elles épousèrent des aristocrates syracusains, respectivement Adranodoros et Zoïppos, qui devinrent pour le premier tuteur et pour le second ambassadeur du jeune Hiéronyme. Hiéron II semble avoir anticipé sa propre succession en associant d'abord son fils Gélon au pouvoir probablement dès 240, puis, après la mort prématurée de ce dernier en 216, en désignant Hiéronyme, son petit-fils, comme successeur [19]. Le règne de ce dernier fut cependant de courte durée : son jeune âge (15 ans) et le renversement d'alliance en faveur de Carthage, qu'il décida sous l'influence de son entourage, divisèrent les Syracusains et fragilisèrent le pouvoir. Après treize mois à la tête de Syracuse, Hiéronyme fut assassiné ainsi que tous les membres de la famille royale [20].

Dans l'ensemble des récits littéraires consacrés au long règne de Hiéron II (269-215), y compris pour la période troublée qui suit sa mort, on ne trouve nulle trace de Philistis comme si son nom n'avait laissé aucune empreinte dans l'historiographie antique. Pourtant, d'autres sources lui accordent une toute autre place.

PHILISTIS « AU THÉÂTRE » DE SYRACUSE

C'est au cœur du quartier de *Neapolis*, plus précisément dans le théâtre, que se trouve l'une des preuves les plus tangibles du nom de l'épouse de Hiéron [21]. Le théâtre (**fig. 2**) a probablement été construit dans la décennie 240/230, à la même période que l'autel gigantesque qui lui était voisin. L'édifice faisait partie d'un programme édilitaire de Hiéron II, dont l'un des objectifs était probablement de commémorer la fondation de la colonie corinthienne [22].

Le nom de Philistis apparaît sur l'un des blocs de calcaire (*cunei*) qui balisent au centre de l'édifice le passage d'accès aux gradins (*diazoma*). À plus d'un mètre du sol et gravées en lettres capitales de grande taille, six inscriptions, à l'état fragmentaire pour certaines [23], sont encore visibles [24]. Du côté gauche de la scène, quatre d'entre elles donnent les noms au génitif des principaux représentants de la dynastie royale : Gélon (*cuneus* I), et Néréis (*cuneus* II), Philistis (*cuneus* III) et Hiéron II (*cuneus* IV). Au centre du *diazoma*, est inscrit le nom de Zeus Olympios (*cuneus* V), dieu auquel est dédié le théâtre [25]. Une autre divinité apparaît sur la droite du *diazoma*, Héraklès Kratérophron (*cuneus* VII), dont la geste est très liée à l'histoire de la Sicile et tout particulièrement à Syracuse [26]. Hiéron II et son fils portent tous deux le titre de *basileus*, leurs épouses Philistis et Néréis celui de *basilissa* [27]. Il faut noter

[15] La phratrie des Deinoménides, dont les plus importants furent Gélon et Hiéron, régna sur Syracuse entre 485 et 465. Sur leurs règnes : Luraghi 1994, Mafodda 1996 et Bonanno 2010.

[16] Comme nous le verrons plus loin, c'est aussi dans ce contexte que fut créé le « mythe » du *Damareteion*/*Dèmareteion*.

[17] Polybe, VII, 4, 5 ; Justin XXVIII, 3,5. Sur ce mariage : Bernard 2007, p. 260 et n. 45 ; Haake, 2013, p. 112, n. 92.

[18] Sur Harmonia : Tite-Live, XXIV, 24-25 ; Valère-Maxime *Faits et dits mémorables*, 3, 2 ext. 9.

[19] Haake 2013, p. 111-112.

[20] Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, XXVI, fr. 22 (éd. Goukowski) et Tite-Live, XXIV, 25.

[21] *CIG* III 5369. *IG* XIV, 3 ; *Syll*^{3}. I 429. Sur cette inscription, Dimartino 2006, p. 704-705, n°1.3 ; pour une reprise totale des inscriptions du règne de Hiéron II, dont celle-ci, et un point sur toutes les études antérieures, Dimartino 2017a, p. 267-276.

[22] L'hypothèse est formulée par Malcolm Bell à la suite des travaux d'Irad Malkin sur les fêtes annuelles qui se déroulaient dans certaines cités coloniales : Malkin 1987, p. 195-200 et Bell 1999, p. 275.

[23] Deux blocs ne conservent aucune trace d'inscriptions (*cunei* VI et VIII) alors que deux autres blocs sont très endommagés (*cunei* I et IX).

[24] Si le *cuneus* I est très endommagé, la restitution de *Basileôs Gélônos* est unanimement acceptée.

[25] En faisant construire des temples et des autels aussi bien à Syracuse qu'à Morgantina, Hiéron II a mis l'accent sur le culte de Zeus tout au long de son règne, Zeus Olympios étant considéré comme une figure du pouvoir absolu : Bell 1999, p. 257-277. Ajoutons que ses fils érigèrent dans le sanctuaire d'Olympie une statue de leur père en l'honneur de Zeus Olympios : Pausanias, *Périégèse*, VI, 12, 4 et 15, 6.

[26] Sur les relations entre Héraclès et la Sicile, De Bernardin 2012, p. 305-312.

[27] Voir *infra*.

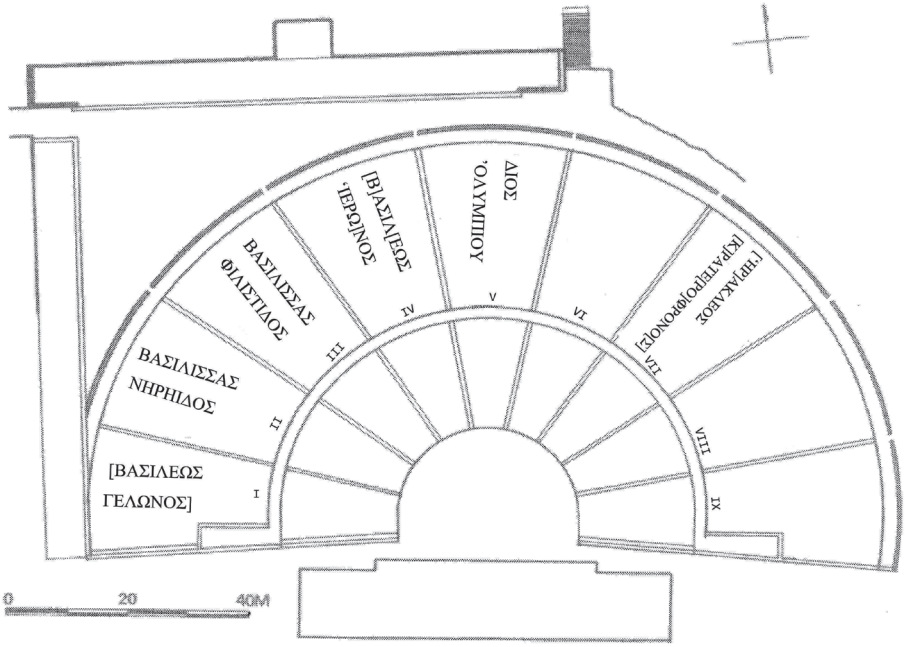

Figure 2
L'emplacement des inscriptions dans le théâtre de Syracuse (d'après Bell 1999, p. 271).

que les noms et les titres sont tous au génitif, une originalité pour une dédicace honorifique publique mais qui se comprend dans un contexte édilitaire.

Il nous manque les noms des autres divinités qui devaient accompagner la famille royale. M. Bell a proposé une hypothèse très intéressante : après le nom de Zeus se succéderaient les noms de Héra (*cuneus* VI), celui lisible de Héraklès Kratérophon (*cuneus* VII), puis ceux de Déméter (*cuneus* VIII) et Corè (*cuneus* IX), deux autres divinités majeures de la Sicile **[28]**. De la sorte, Hiéron II aurait inscrit sa propre lignée dans un « arbre généalogique » qui pouvait remonter à Zeus, d'autant plus que, comme le souligne A. Dimartino, le théâtre était à la fois un lieu de la vie culturelle mais aussi – et surtout – un lieu de la représentation du pouvoir politique, un pouvoir qui se mettait donc en scène autour de la lignée royale et des divinités qui en garantissaient la prospérité **[29]**. Vu leur situation dans l'édifice et leur taille, ces inscriptions pouvaient aussi servir de points de repère pour accéder facilement aux gradins, puisqu'elles étaient visibles depuis le bas du théâtre. Le message avait donc une vocation tout aussi utilitaire que symbolique.

La présence du nom de Philistis aux côtés de son époux revêt donc une importance particulière dans cet édifice : d'une part, cela implique que les épouses avaient toutes deux leur place dans le programme politique et dynastique élaboré par Hiéron, et dans le cas de Philistis, qu'elle était au même rang que son époux si l'on accepte l'hypothèse que son nom était symétrique à celui d'Héra dans l'organisation des *cunei* ; d'autre part, si l'on considère comme M. Bell que le théâtre « devait parler » aussi bien à la cité qu'aux autres villes du royaume **[30]**, cela témoigne du rôle public dont étaient investies Philistis et Néréis aussi bien comme épouses que comme mères de la dynastie **[31]**.

En faisant graver dans la pierre le nom de son épouse, Hiéron II assurait non seulement sa « renommée » **[32]**, mais aussi celle de sa dynastie. À ce propos, on peut signaler que ces inscriptions ne connurent pas d'acte de *damnatio memoriae*, et ce malgré l'assassinat de la famille royale en 214.

PHILISTIS SUR LES MONNAIES

Les monnaies constituent une autre source fondamentale dans la recherche des traces sur Philistis **[33]**. Son nom et son portrait **[34]** y apparaissent sur deux émissions d'argent, l'une de tétradrachmes et l'autre

[28] Bell 1999, p. 270-271.
[29] Dimartino 2017a, p. 273.
[30] Bell 1999, p. 271.
[31] Savalli-Lestrade 2003, p. 59-76.
[32] Nous suivons ici le sens donné au mot *kleos*, au sens de la mémoire qui a parfois été conservée autour d'hommes et de femmes grecs : Boehringer *et alii* 2015, p. 12.
[33] Il est à noter que le portrait de Néréis n'a pas été figuré sur les monnayages.
[34] La question reste de savoir s'il s'agit de son propre portrait (comme cela est accepté pour Hiéron II), ou d'une image divinisée. Sur tous les monnayages du règne de la dynastie, voir Caccamo Caltabiano *et alii* 1997; nous avons également utilisé le compte rendu critique de François de Callataÿ : Callataÿ 2000, p. 450-454. Sur les monnaies de Philistis : Caccamo Caltabiano & Tromba 1990, p. 161-181.

Figure 3
Philistis. Tétradrachme (droit). Collection Musée Saint-Raymond Toulouse (2000.15.10)
© Musée Saint-Raymond.

Figure 4
Philistis. Tétradrachme (revers). Collection Musée Saint-Raymond Toulouse (2000.15.10)
© Musée Saint-Raymond.

de drachmes. Si l'on s'appuie sur leurs valeurs pondérales, ces monnayages semblent répondre à une sorte d'organisation monétaire hiérarchique voulue par Hiéron II : les monnaies d'argent les plus lourdes sont à son portrait, puis viennent les monnaies de son épouse et enfin celles de son fils **[35]**. Cette hiérarchie royale correspond du reste à la mise en scène des inscriptions telle qu'on l'observe dans le théâtre, Hiéron II se situant au plus près de Zeus Olympios. D'autres problèmes se posent cependant et concernent l'ensemble des monnayages d'argent associés à la dynastie hiéronienne. Le premier qui reste très discuté par les numismates est celui de la prépondérance des monnaies de Philistis, puisqu'on constate un nombre beaucoup plus élevé de coins de droit pour ces émissions que pour celles de Hiéron II ou celles de Gélon **[36]**. Le second problème tient au fait que, si les tétradrachmes peuvent être liés à des dépenses publiques importantes, compte tenu de leur forte valeur libératoire, ils ont circulé seulement en Sicile, et tout particulièrement dans le royaume **[37]**. Cette situation paradoxale peut s'expliquer par la chronologie des frappes. Sur ce point, M. Caccamo-Caltabiano **[38]** et ses collègues défendent l'idée d'une datation qui ne serait pas antérieure à 218, date du déclenchement de la seconde guerre punique. De fait, comme nous l'avons vu, cette période fut extrêmement compliquée pour la dynastie, puisqu'après les morts consécutives de Gélon et de son père, Syracuse, alors gouvernée par le petit-fils Hiéronyme, avait rejoint le camp carthaginois. Ce serait dans un tel contexte que les émissions de Philistis auraient été réalisées afin de soutenir l'effort de guerre en payant des mercenaires. Leur circulation extrêmement limitée serait ainsi corrélée à la brièveté de leur utilisation. Néanmoins, cette chronologie basse ne fait pas encore l'unanimité chez les numismates **[39]**.

Une attention particulière doit être accordée à leur iconographie dans la mesure où si la monnaie est un objet d'échanges économiques, elle est aussi un remarquable support d'images. Toutes les monnaies à l'effigie de Philistis présentent une esthétique particulièrement soignée qui, du reste, a fait (et continue à faire) le bonheur des collectionneurs. Les tétradrachmes (**fig. 3 et 4**) portent au droit une tête féminine coiffée d'un diadème et d'un voile, et, au

[35] Sans entrer dans le détail des valeurs pondérales, le système utilisé semble obéir aux dénominations suivantes : octodrachmes (Hiéron II), tétradrachmes (Philistis), didrachmes (Gélon), drachmes « lourdes » (Philistis) et drachmes (Gélon). Sur cet aspect : Callataÿ 2000, p. 452-453.

[36] Cette prépondérance ressort du nombre de coins connus, car on dénombre 6 coins de droit pour le monnayage de Hiéron II, 41 pour celui du fils Gélon et 94 pour celui de Philistis : Callataÿ 2000, p. 453.

[37] Sur les trésors où se retrouvent ces exemplaires et leur répartition régionale : Caccamo Caltabiano *et alii* 1997, p. 47.

[38] Caccamo Caltabiano *et alii* 1997, p. 65-76. La chronologie est reprise par Carroccio 2004, p. 84-85. L'équipe de M. Caccamo Caltabiano émet aussi l'hypothèse à partir des marques monétaires retrouvées sur certains exemplaires que les tétradrachmes auraient été frappés à titre posthume par le petit-fils Hiéronyme. Les arguments étant discutables, nous suivons la position un peu plus mesurée de Callataÿ 2000, p. 454.

[39] Hoover 2012, p. 401-402 : il les situe entre 240 et 216 avant J.-C.

revers, un quadrige conduit par Nikê, orienté vers la droite ou la gauche, au galop ou au pas selon les cas, et la légende ΒΑΣΙΛΙΣΣΑΣ ΦΙΛΙΣΤΙΔΟΣ. Dans le champ du revers est présent une lettre ou un symbole. Quant aux drachmes (**fig. 5**), elles présentent au droit la même tête féminine diadémée et voilée, avec à l'arrière un symbole souvent distinct (palme, couronne etc.) et, au revers, un bige conduit par Nikê, au galop ou au pas, accompagné également d'une lettre ou d'un symbole, ainsi que la même légende ΒΑΣΙΛΙΣΣΑΣ ΦΙΛΙΣΤΙΔΟΣ. Plusieurs éléments méritent d'être développés aussi bien concernant les types utilisés que la légende.

Sur les revers est gravé un type largement diffusé à l'époque des Deinoménides, celui du quadrige, en référence à leurs victoires aux jeux panhelléniques **[40]**. Le bige est cependant plus rare dans les monnayages du Ve siècle, alors qu'il devient très fréquent sur les monnaies d'Agathocle **[41]**. La représentation de Nikê n'est pas non plus une nouveauté, puisqu'elle figure comme motif principal sur de beaux revers de tétradrachmes de l'époque d'Agathocle. L'originalité vient ici du fait que l'aurige est remplacé par Nikê, un motif qui serait peut-être inspiré d'un monnayage d'or frappé en Cyrénaïque au IVe siècle **[42]** ; mais il aurait une signification différente dans ce contexte, à savoir celle de susciter « l'espoir de prochaines victoires dans les guerres qui s'annoncent » **[43]**. Cette iconographie des revers révèle surtout une constante dans les monnayages de la dynastie hiéronienne : l'utilisation et la réinterprétation de motifs provenant du répertoire syracusain traditionnel mais aussi d'autres royaumes.

Les droits figurent tous le portrait d'une femme, probablement Philistis, ce qui est là encore une originalité de ces monnayages. Les portraits de femmes sont en effet très peu présents sur les monnayages grecs en comparaison de ceux des déesses, ce qui

Figure 5
Philistis. Drachme « lourde ».
SNG VII 544, Manchester University Museum..

peut expliquer l'attention limitée que les numismates leur ont accordée **[44]**. Le premier portrait féminin est apparu en Paphlagonie sur les statères de la reine Amastris, veuve de Denys d'Héraclée du Pont et épouse de Lysimaque, qui est figurée assise sur un trône et couronnant une Nikê **[45]**. Puis, c'est dans le contexte de l'Égypte ptolémaïque que se développe ce type de portraits, tels ceux d'Arsinoé II et de Bérénice II dont la tête est voilée et coiffée du diadème **[46]**. Il est à noter que, s'il couvre une bonne partie de la tête, le voile laisse les cheveux de l'avant et le diadème visibles. Le monnayage de Bérénice II a sans doute servi de modèle aux frappes syracusaines **[47]**, mais des variantes existent dans la représentation du voile et n'ont pas, à notre sens, suffisamment été prises en compte. Deux éléments sont caractéristiques des monnaies de Philistis : le point d'attache du voile bien visible à l'arrière de la tête et dans une position légèrement différente de celle que l'on voit sur le portrait de Bérénice II, ainsi que le nombre important de plis du tissu **[48]**. Si adoptions de motifs ptolémaïques il y a eu, quelques éléments semblent cependant avoir été transformés. Voile et diadème jouent par ailleurs un rôle important dans l'interprétation du portrait. Dans son analyse

[40] Carroccio 2004, p. 221. Il figure aussi sur les revers des octodrachmes de Hiéron II.

[41] Ceci s'explique par l'influence considérable qu'a eue le monnayage de Philippe II dans tout le bassin méditerranéen. Le bige apparaît sur les monnaies d'or du début du règne d'Agathocle : Péré-Noguès 2011, p. 161-163. Il figure également sur les revers des didrachmes de Gélon.

[42] Le rapprochement est fait par Caccamo Caltabiano 1998 p. 97-99.

[43] C'est l'hypothèse retenue par Bruno Carroccio, hypothèse qui s'articule, comme nous l'avons vu, avec la chronologie adoptée par l'équipe de Messine : Carroccio 2004, p. 223.

[44] Quelques études anciennes avaient déjà abordé ce sujet : Kahrstedt 1910, p. 261-314 ; Forrer 1969. Plus récemment : Callataÿ 2004a, p. 44-50.

[45] Callataÿ 2004b, p. 57-80.

[46] Sur l'expérience monétaire de Bérénice II et sa valeur de modèle, voir Caccamo Caltabiano 1998, p. 105-124 et 2007, p. 105-124 ; également Martin 2012, p. 411-414.

[47] Sur les têtes féminines voilées, voir aussi Carroccio 2004, p. 242-243 : l'auteur note qu'une première occurrence de tête féminine voilée se trouve sur le droit d'une émission de bronze réalisée par Pyrrhus en Sicile entre 278 et 276 (monnaies à légende ΦΘΙΑΣ) ; le motif se serait ensuite diffusé en Égypte où il fut effectivement lié au culte d'Isis.

[48] C'est un aspect peu relevé par Maria Caccamo Caltabiano qui insiste surtout sur les influences égyptiennes : Caccamo Caltabiano 1997, p. 53-54.

des « souveraines voilées » de l'Égypte ptolémaïque, A. D'Arrigo montre que, si le voile n'est pas l'attribut spécifique d'une divinité, il est à mettre en relation avec le culte d'Isis-Déméter, symbole à la fois de l'épouse et mère de la famille au pouvoir, mais aussi souveraine protectrice du peuple [49]. L'hypothèse peut aussi se vérifier dans le contexte syracusain en raison de l'importance qui était accordée au culte de Déméter à Syracuse et en Sicile de façon générale [50]. Il faut du reste signaler que, dès le Ve siècle, le type monétaire de Déméter s'était largement diffusé sur toute l'île, y compris dans des cités non grecques [51].

L'autre élément qui mérite une certaine attention est le diadème. S'il est un attribut royal associé au titre de *basileus* [52], il reste plus difficile de l'interpréter dans un contexte féminin [53]. On peut estimer qu'il est simplement lié au titre de *basilissa* comme pour les hommes, mais sur certains monnayages le diadème apparaît sans mention du titre, comme l'attestent plusieurs cas ptolémaïques ou séleucides [54]. Dans le cas de Philistis, il ne fait guère de doute que sa présence est à rattacher au titre de *basilissa* et que leur association renforce la dimension politique et symbolique des monnaies. Reste donc à analyser cette titulature que l'épouse de Hiéron II porte aussi dans l'inscription du théâtre.

Pour essayer d'en comprendre la signification, il n'est pas inutile de revenir aux origines du titre de *basilissa* telles qu'elles sont connues par les sources littéraires. La première femme à avoir porté ce titre est Phila, épouse de Démétrios Poliorcète, peu de temps après l'adoption du titre de *basileus* par les successeurs d'Alexandre, ce qui montre que son apparition est étroitement liée à son pendant masculin [55]. Comme E. D. Carney l'a souligné à plusieurs reprises, traduire ce titre pour la période des débuts de ces jeunes royaumes s'avère compliqué, mais il est sûr que ce titre définit un statut royal que ces femmes ont « acquis soit par la naissance, soit par le mariage ou par les deux » [56]. Par ce processus d'institutionnalisation, les femmes disposaient d'un statut supérieur à celui qu'elles avaient pu avoir dans le contexte argéade, mais sans que ce statut ne préjuge d'une quelconque fonction au sein du pouvoir. Pour les rois, il s'agissait avant tout de renforcer le caractère dynastique de leur *basileia*. Une évolution semble cependant s'être amorcée en Égypte dès le milieu du IIIe siècle : depuis Arsinoé II et surtout depuis Bérénice II, les femmes y jouent un rôle public de plus en plus important, un rôle qui témoigne de leur proximité – voire de leur association – au pouvoir et aux cultes de la dynastie [57]. On peut supposer une évolution assez comparable dans le cas de Philistis, dans la mesure où les frappes monétaires de tétradrachmes sont effectuées à son nom [58]. Une question reste néanmoins sans réponse : a-t-elle eu un rôle quelconque dans les choix monétaires ? Autrement dit, en a-t-elle été le commanditaire ? Aucune étude n'a, à vrai dire, été entreprise pour définir le cadre juridique dans lequel pouvaient être effectuées ces frappes, ni *a fortiori* quel rôle y tenait le couple royal [59].

Un autre argument plaide en faveur d'une position particulière de Philistis dans la dynastie hiéronienne. Il émane certes d'une tradition littéraire plus récente, mais il n'est pas sans relation avec ces monnayages. Il s'agit du *nomisma Philistideion*, évoqué par le lexicographe Hésychius [60], qui fait partie des rares monnaies nommées à partir de femmes [61]. Deux autres exemples sont connus : le *Berenikeion* qui est cité par Pollux [62] et qui est à rattacher aux monnaies de Bérénice II, et le *Demareteion* (ou *Damareteion*) en référence à Damaratê, l'épouse du Deinoménide Gélon. Aucune monnaie des Deinoménides ne porte pourtant le portrait de Damaratê, ni de légende à son nom. En revanche, toute une tradition littéraire existe de Diodore de Sicile à Pollux et Hésychius, mais elle donne deux versions différentes : Diodore de Sicile [63] explique que Damaratê, ayant contribué à

[49] D'Arrigo 2010, p. 343.
[50] Polacco 1986, p. 21-41 ; Di Stefano 2008.
[51] Caccamo Caltabiano 2008, p. 123-134.
[52] Smith 1988 ; Muccioli 2012, p. 2062-2063.
[53] Sur ce point, Carney 2000, p. 232-233 : l'auteure rappelle l'anecdote transmise par Athénée (XIII, 593a) de Démétrios Poliorcète qui partageait sa *basileia* avec l'hétaïre samienne Myrrhinê, mais pas son diadème. Pour un rappel de la bibliographie sur cette question, Martin 2012, p. 405-418.
[54] Martin 2012, p. 410.
[55] Carney 2000, p. 225-228.
[56] Carney 2011, p. 202.
[57] Bielmann-Sánchez & Lenzo 2015, p. 172 ; Bielmann-Sánchez & Lenzo 2016, p. 157-174.
[58] La légende sous-entend effectivement *to nomisma* de la *basilissa* Philistis. Nous reprenons à notre compte la remarque d'Anne Jacquemin que nous remercions.
[59] Caccamo Caltabiano 2007, p. 108-109.
[60] Hésychius *s.v.* Philistideion. Il faut ajouter la mention d'une monnaie du même nom sur une inscription d'Oropos datée du début du IIe siècle avant J.-C. : *CIG* 1570b36 ; Lehmler 2005, p. 90.
[61] Crawford 1983, p. 57.
[62] Pollux, IX, 85.
[63] Diodore de Sicile, XI, 26, 3.

la signature de la paix avec les Carthaginois après la victoire grecque d'Himère, se servit de la couronne de cent talents d'or qu'ils lui donnèrent pour en frapper une monnaie ; quant à Pollux [64] et Hésychius [65], ils évoquent le rôle qu'aurait eu Damaratê pour collecter et fournir les métaux nécessaires à la frappe. Quoiqu'il en soit de la version choisie, il est aujourd'hui admis que la formation de ce « mythe » est à chercher dans le contexte du règne de Hiéron II [66]. De fait, la propagande politique du roi syracusain avait tout intérêt à réactiver des épisodes anciens de l'histoire de Syracuse, en l'occurrence la fameuse victoire des Grecs sur les Carthaginois à Himère. Mais on peut également supposer que ce processus répondait aussi à la volonté de légitimer la frappe des émissions au nom de la *basilissa* Philistis. En rendant hommage à l'action, peut-être légendaire mais rien ne l'atteste, de l'épouse du Deinoménide Gélon, il s'agissait de donner plus d'éclat au statut de Philistis et de lui accorder peut-être une fonction particulière dans l'émission elle-même.

À partir de sources autres que la tradition manuscrite, il est donc possible de retrouver quelques traces de Philistis et de lui redonner une visibilité qui lui faisait défaut. Son nom apparaît toujours dans des contextes d'énonciation qui en valorisent la charge politique et religieuse. Au théâtre, elle est élevée au rang des divinités protectrices de la cité, tout comme son époux et son fils. Sur les monnaies, son portrait se rattache à la divinité la plus importante du panthéon sicilien, Déméter, dont l'image sera reprise en Sicile comme l'attestent les monnayages des *Sikeliotai* frappés à Morgantina entre 213 et 211, au moment même où Syracuse allait définitivement tomber aux mains des Romains [67]. Si son statut de *basilissa* renvoie incontestablement à celui d'épouse de roi, il induit aussi un rôle public suffisamment reconnu dans la cité et dans le royaume, pour qu'elle pût soutenir et même intervenir dans l'effort de guerre [68].

À travers l'exemple de Philistis, c'est toute une iconographie monétaire qui méritait d'être interrogée pour tenter de comprendre ce que les monnaies donnent à voir du statut et de la fonction d'une femme, membre de la dynastie hiéronienne. Le fait d'avoir une monnaie frappée à son nom propre constitue aussi un acte symbolique fort qui, malgré les zones d'ombre qui demeurent du point de vue chronologique, peut témoigner de l'implication de cette figure dans la vie politique de la cité. Ainsi, la monnaie reste un formidable objet médiatique dont le discours complexe se construit sur des images et des légendes qui jouent à jeu égal aussi bien pour les hommes que pour les femmes. ■

[64] Pollux, IX, 86.
[65] Hésychius *s.v.* Dèmareteion.
[66] Privitera 2000, p. 465-483.
[67] Péré-Noguès 2006, p. 57-70 ; Prag 2009, p. 87-99.
[68] On ne sait rien sur sa mort, mais on peut supposer qu'elle disparut avant les massacres perpétrés contre la famille royale suite à l'assassinat de Hiéronyme.

BIBLIOGRAPHIE

Bearzot, Cynthia, 2002, « Filisto di Siracusa », dans Riccardo Vattuone (éd.), *Storici greci d'Occidente*, Bologna, p. 91-136.

Bell, Malcolm, 1999, « Centro e periferia nel regno siracusano di Ierone II », dans *La colonisation grecque en Méditerranée occidentale. Actes de la rencontre scientifique en hommage à Georges Vallet organisée par le Centre Jean-Bérard, l'École française de Rome, l'Istituto universitario orientale et l'Università degli studi di Napoli «Federico II», Rome-Naples, 15-18 novembre 1995*, Rome (Collection de l'École française de Rome 251), p. 257-277.

Bernard, Nadine, 2007, « Reines, régentes : le pouvoir au féminin dans l'Épire royale », dans Danièle Berranger-Auserve (éd.), *Épire, Illyrie, Macédoine... Mélanges offerts au Professeur Pierre Cabanes*, Clermont-Ferrand, p. 253-267.

Bielman-Sánchez, Anne & Lenzo, Giuseppina, 2015, « Réflexions à propos de la "régence" féminine hellénistique : l'exemple de Cléopâtre I », *Studi Ellenistici* 29, p. 145-173.

Bielman-Sánchez, Anne & Lenzo, Giuseppina, 2016, « Deux femmes de pouvoir chez les Lagides : Cléopâtre I et Cléopâtre II (IIe siècle av. J.-C.) », dans Anne Bielman Sánchez, Isabelle Cogitore & Anne Kolb (éd.), *Femmes influentes dans le monde hellénistique et à Rome*, Grenoble, p. 167-174.

Boehringer, Sandra, Grand-Clément, Adeline, Péré-Noguès, Sandra & Sebillotte-Cuchet, Violaine, 2015, « Celles qui avaient un nom. *Eurykléia* ou comment rendre les femmes visibles », *Pallas* 99, p. 11-19.

Bonanno, Daniela, 2010, *Ierone il Dinomenide. Storia e rappresentazione*, Pisa – Roma.

Caccamo Caltabiano, Maria, 1998, « Berenice II. Il ruolo di una Basilissa rivelato dalle sue monete », dans Enzo Catani (éd.), *La Cirenaica in età antica. Convegno Internazionale (Macerata 1995)*, Pisa-Roma, p. 97-112.

Caccamo Caltabiano, Maria, 2007, « La basileia di Berenice II e il progetto di una diarchia », dans Lidio Gasperini & Silvia M. Marengo (éd.), *Cirene e la Cirenaica nell'antichità, Convegno Internazionale di Studio, Roma – Frascati, 18-21 dicembre 1996*, Roma, p. 105-124.

Caccamo Caltabiano, Maria, 2008, « Il ruolo di Demetra nel documento monetale », dans Carmela Angela Di Stefano (éd.), *Demetra, la divinità, i santuari, il culto, la legenda, Atti I Congresso Internazionale, Enna, 1-4 Luglio 2004*, Pisa – Roma, p. 123-134.

Caccamo Caltabiano, Maria, Carroccio, Bruno & Oteri, Emilia, 1997, *La monetazione 'regale' di Ierone II, della sua famiglia e dei Siracusani*, Messina.

Caccamo Caltabiano, Maria & Tromba, Vincenzo, 1990, « La monetazione della Basilissa Filistide », *Numismatica ed Antichità Classiche* 19, p. 161-181.

Callataÿ, François de, 2000, « Caccamo Caltabiano, Maria, Carroccio, Bruno & Oteri, Emilia, 1997, *La monetazione 'regale' di Ierone II, della sua famiglia e dei Siracusani*, Messina. Compte rendu », *L'Antiquité classique* 69, p. 450-454.

Callataÿ, François de, 2004a, « La femme et la monnaie », dans Patrick Marchetti (éd.), *La Grèce antique et les femmes. Hélène, Aphrodite, Aspasie et les autres*, *Catalogue de l'exposition à l'abbaye Saint-Gérard de Brogne, 8 mai-7 novembre 2004*, Saint-Gérard, p. 44-50.

Callataÿ, François de, 2004b, « Le premier monnayage de la cité d'Amastris (Paphlagonie) », *Schweizerische Numismatische Rundschau* 83, p. 57-80.

Carney, Elizabeth Donnelly, 2000, *Women and Monarchy in Macedonia*, Norman.

Carney, Elizabeth Donnelly, 2011, « Being royal and female in the early Hellenistic Period », dans Andrew Erskine & Lloyd Llewellyn-Jones (éd.), *Creating a Hellenistic World*, Swansea.

Carroccio, Bruno, 2004, *Dal basileus Agatocle a Roma. Le monetazioni siciliane d'età ellenistica*, Messina.

Crawford, Michael, 1983, « Roman imperial coin types and the formation of public opinion », dans *Studies in Numismatic Method presented to Philip Grierson*, Cambridge, p. 47-64.

D'Arrigo, Angela, 2010, « La sovrana velata "madre" di popoli e la politica estera tolemaica », dans Maria Caccamo Caltabiano, Carmela Raccuia & Elena Santagati (éd.), *Tyrannis, Basileia, Imperium. Forme prassi e simboli del potere politico nel mondo greco e romano. Giornate seminariali in onore di S. Consolo Langher, Messina, Dicembre 2007*, Messina, p. 339-352.

De Bernardin, Michela, 2012, « Per un'analisi della figura di Eracle in Sicilia: dal VII sec. a.C. all'eta romana. », dans Carmine Ampolo (éd.), *Sicilia Occidentale. Studi, rassegne, ricerche. Atti delle Settime Giornate Internazionali di Studi sull'Area Elima e la Sicilia Occidentale nel Contesto Mediterraneo, Erice, 12-15 ottobre 2009,* Pisa, p. 305-312.

De Sensi Sestito, Giovanna, 1977, *Gerone II: un monarca ellenistico in Sicilia*, Palermo.
Dimartino, Alessia, 2006, « Per una revisione dei documenti epigrafici siracusani pertinenti al regno di Ierone II », dans Carmine Ampolo (éd.), *Quinte Giornate Internazionali di Studi sull'area elima e la Sicilia Occidentale nel contesto mediterraneo. Guerra e pace in Sicilia e nel Mediterraneo antico (VIII-III sec. a.C.) : arte, prassi e teoria della pace e della guerra, Erice 12-15 ottobre 2003*, Pisa, p. 703-717.
Dimartino, Alessia, 2017a, « Iscrizioni del teatro di Siracusa », *Axon* 1-1, p. 267-276.
Dimartino, Alessia, 2017b, « Dedica dei Siracusani a tutti gli dèi », *Axon* 1-1, p. 241-246.
Di Stefano, Angela, 2008, (éd.), *Demetra, la divinità, i santuari, il culto, la leggenda. Atti I Congresso Internazionale, Enna, 1-4 Luglio 2004*, Pisa – Roma.
Forrer, Leonard, 1969, *Portraits of Royal Ladies on Greek Coins*, 2e éd. (1re éd. 1938), Chicago.
Haake, Matthias, 2013, « Agathocles and Hiero II: two sole rulers in the hellenistic age and the question of succession », dans Nino Luraghi (éd.), *The Splendors and Miseries of Ruling Alone. Encounters with Monarchy from Archaic Greece to the Hellenistic Mediterranean*, München, p. 99-127.
Hoover, Oliver D., 2012, *Handbook of coins of Sicily (including Lipari)*, Lancaster – London.
Kahrstedt, Ulrich, 1910, « Frauen auf antiken Münzen », *Klio* 10, p. 261-314.
Lehmler, Caroline, 2005, *Syrakus unter Agathokles und Hieron II.: die Verbindung von Kultur und Macht in einer hellenistischen Metropole*, Frankfurt-am-Main.
Luraghi, Nino, 1994, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia*, Firenze.
Mafodda, Giuseppe, 1996, *La monarchia di Gelone tra pragmatismo, ideologia e propaganda*, Messina.
Malkin, Irad, 1987, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden.
Martin, Katharina, 2012, « Königin und Göttin. Zur Präsenz des Diadems auf Königinnen-Münzen », dans Achim Lichtenberger, Katharina Martin, H. Helge Nieswandt & Dieter Salzmann (éd.), *Das Diadem der hellenistischen Herrscher. Übernahme, Transformation oder Neuschöpfung eines Herrschaftzeichens?*, Bonn, p. 395-423.
Muccioli, Federicomaria, 2012, *s.v.* Diadem, dans Roger Bagnall & *alii* (éd.), *The Encyclopedia of Ancient History*, p. 2062-2063.
Péré-Noguès, Sandra, 2006, « Les «identités» siciliennes durant les guerres puniques : entre enjeux culturels et concepts politiques », dans Paul François, Pierre Moret & Sandra Péré-Noguès (éd.), *L'hellénisation en Méditerranée occidentale au temps des guerres puniques (260-180 av. J.-C.), Actes du colloque international de Toulouse, 31 mars-2 avril 2005*, *Pallas* 70, p. 57-70.
Péré-Noguès, Sandra, 2011, « Questions autour de la pratique mercenaire en Grèce occidentale à l'époque hellénistique », dans Jean-Christophe Couvenhes, Sandrine Crouzet & Sandra Péré-Noguès (éd.), *Pratiques et identités culturelles des armées hellénistiques du monde méditerranéen, Actes du colloque de Tours, 23-24 mars 2007 (IIIe Hellenistic Warfare)*, Bordeaux, p. 147-163.
Polacco, Luigi, 1986, « I culti di Demetra e Kore a Siracusa », *Numismatica ed Antichità Classiche* 15, p. 21-41.
Prag, Jonathan, 2009, « Identità siciliana in età romano repubblicana », dans Carmine Ampolo (éd.), *Immagine della Sicilia e di altre isole del Mediterraneo, Seste Giornate Internazionale di studi sull'area elima, Erice, 12-16 ottobre 2006*, Pisa, p. 87-99.
Privitera, Santo, 2000, « La corona di Damarete (Diod. XI 26,3): per una storia della tradizione », *Kokalos* 46, p. 465-483.
Sammartano, Roberto, 2010, « Il satiro e le api. Le profezie dei *Galeotai* su Dionisio nell'opera di Filisto », dans Maria Caccamo Caltabiano, Carmela Raccuia & Elena Santagati (éd.), *Tyrannis, Basileia, Imperium. Forme prassi e simboli del potere politico nel mondo greco e romano, Giornate seminariali in onore di S. Consolo Langher, Messina Dicembre 2007*, Messina, p. 165-191.
Savalli-Lestrade, Ivana, 2003, « La place des reines à la cour et dans le royaume à l'époque hellénistique », dans Regula Frei-Stolba, Anne Bielman & Olivier Bianchi (éd.), *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique, Actes du diplôme d'études avancées. Université de Lausanne et Neuchâtel, 2000-2002*, Bern – Berlin – Bruxelles, p. 59-76.
Smith, Roland R., 1988, *Hellenistic royal portraits*, Oxford.
Vattuone, Riccardo, 1983, *Ricerche su Timeo: la « pueritia » di Agatocle*, Firenze.
Vattuone, Riccardo, 2002, « La necessità del tiranno. Tendenze della storiografia greca di IV sec. a. C. Sulla dinastia dionigiana », dans N. Bonacasa, L. Braccesi & E. De Miro (éd.), *La Sicilia dei due Dionisî, Atti della settimana di studio, Agrigento, 24-28 febbraio 1999*, Roma, p. 533-553.
Vérilhac Anne-Marie & Vial Claude, 1998, *Le mariage grec du VIe siècle av. J-C. à l'époque d'Auguste*, Paris.

REVUE ARCHIMÈDE

ARCHÉOLOGIE ET HISTOIRE ANCIENNE

GREC(QUE)S CONTRE ÉGYPTIEN(NE)S DANS LES *ENTEUXEIS* PTOLÉMAÏQUES : LA QUESTION DU GENRE DANS LES *P. ENTEUX*. 79 ET *P. ENTEUX*. 82

Christine HUE-ARCÉ
Docteure en égyptologie
de l'Université de Strasbourg
christine.huearce@gmail.com

RÉSUMÉ

Les *P. Enteux*. 79 et 82, deux pétitions grecques du Fayoum adressées au souverain ptolémaïque au IIIe s. av. J.-C., ont régulièrement été l'objet de commentaires focalisés sur le genre de leurs protagonistes : dans le premier texte, un Grec porte plainte contre une Égyptienne, tandis que dans le second, c'est une Grecque qui porte plainte contre un Égyptien. Il conviendra d'interroger la pertinence de cette approche genrée par un retour au contenu des textes, puis de mettre en avant les apports de ces pétitions sur le statut des femmes grecques et égyptiennes dans la *chôra* à la fin du IIIe s. av. J.-C., par l'analyse des actions accomplies par les femmes dans ces deux documents.

Mots-clés
Femmes,
genre,
Égypte ptolémaïque,
pétitions,
Fayoum.

P. Enteux. 79 and 82 are two petitions to the Ptolemaic king, written in Greek during the 3rd c. BCE, and originating from the Fayum. Commentaries on these texts have often been focused on the gender of their protagonists: in the first document, a Greek man reports an Egyptian woman, while in the second, a Greek woman reports an Egyptian man. The relevance of this gendered approach will be questioned by returning to the content of the texts. The analysis of women's actions in both petitions will allow the author to highlight their contribution to the understanding of Greek and Egyptian women's status during the 3rd c. BCE in the *chôra*.

Keywords
Women,
gender,
Ptolemaic Egypt,
petitions,
Fayum.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

Cet article fait suite à une présentation lors du séminaire *Eurykleia* tenu à Strasbourg en juin 2017 ; je sais gré à Sandra Boehringer de m'avoir invitée à y prendre part. J'adresse mes remerciements aux « reviewers » anonymes pour leurs corrections et remarques enrichissantes, ainsi qu'à Marie Augier pour son aide et ses précieux conseils. Toute ma reconnaissance à Anne-Emmanuelle Veïsse, pour ses indispensables modifications sur la traduction des textes grecs.

Les *enteuxeis* ptolémaïques du IIIe s. av. J.-C. **[1]** sont des pétitions grecques adressées au souverain lagide pour dénoncer des délits variés : vols, spoliations, ou encore agressions, parfois commis ou subis par des femmes **[2]**. Bien que leur destinataire déclaré soit le roi, ces requêtes étaient en réalité traitées par le stratège et son administration **[3]**, qui pouvaient les rediriger vers l'épistate, afin que ce dernier puisse tenter une conciliation entre les deux parties **[4]**. En cas d'échec de la conciliation, l'affaire était alors renvoyée devant le stratège, ou aux tribunaux **[5]**. Ce recours à la justice consultative du souverain nous renseigne non seulement sur le système judiciaire ptolémaïque, mais aussi sur des aspects de la société nilotique à l'époque hellénistique.

Les deux textes qui retiendront notre attention, le *P. Enteux*. 79 et le *P. Enteux.* 82, exposent des situations analogues : dans les deux cas, le déversement d'un liquide est à l'origine des accusations portées par les auteurs de ces pétitions. Ils présentent par ailleurs un chiasme du point de vue du genre du plaignant et de l'accusé : la première pétition est adressée par un Grec contre une Égyptienne, tandis que la seconde est adressée par une Grecque contre un Égyptien.

Ces textes proviennent tous les deux de l'oasis du Fayoum, la division administrative du nome Arsinoïte à l'époque ptolémaïque, subdivisée en trois mérides : la méris de Thémistos, celle d'Hérakleidès et celle de Polémon. Les papyrus grecs d'Égypte nous ont fourni de nombreux témoignages de Grecs installés dans le Fayoum **[6]**, notamment dans la capitale du nome, Crocodilopolis. Les interactions entre Grecs, et entre Grecs et Égyptiens sont dès lors particulièrement documentées dans cette région d'Égypte, telles les disputes rapportées dans les deux *enteuxeis* étudiées ici.

Dans le *P. Enteux*. 79 (11 mai 218 av. J.-C.), le Grec Hérakleidès, porte plainte contre l'Égyptienne Psénobastis : il lui reproche d'avoir versé de l'urine sur lui, alors qu'il passait dans le village.

Recto :

> « Au roi Ptolémée, salut, Hérakleidès, de ceux d'Alexan[drou Nésos], de ceux qui habitent à Crocodilopolis, du nome Arsinoïte. Je suis lésé par Psénobastis, qui habite Psya, du nome susmentionné. Car en l'an 5, d'après le calendrier fiscal, le 21 Phaménoth, je me suis rendu à Psya, du même nome, pour une affaire personnelle. Tandis que je traversais […] une Égyptienne, nommée, dit-on, Psénobastis, s'est penchée et a versé de l'urine sur mon *himation*, de sorte que […] inondé (d'urine) […]. Alors que je m'étais indigné contre elle, et que je lui faisais des reproches, elle (m)'a insulté. Quand je l'ai insultée en retour […], Psénobastis, de sa main droite, ayant tiré le pan

[1] Voir, entre autres, le corpus publié par Guéraud 1931-1932, et les *enteuxeis* des *P. Sorb*. III 103-128 (Cadell, Clarysse & Robic 2011, p. 104-145). Sur la pratique des pétitions dans l'Égypte ptolémaïque, voir Guéraud 1931-1932, p. xix-lxxxvi, Cadell, Clarysse & Robic 2011, p. 92-95, Bauschatz 2013, p. 161-217.

[2] Des *hypomnêmata*, pétitions à destination des agents civils ou militaires du roi (cf. Veïsse 2013, p. 82), pouvaient également être adressées par des femmes, comme le montre l'exemple du *P. Polit. Jud*. 10.

[3] Guéraud 1931-1932, p. xxxi-xxxix ; Mélèze-Modrzejewski 2011, p. 118.

[4] Cf. Guéraud 1931-1932, p. xxxix.

[5] Cf. Guéraud 1931-1932, p. lxxvi-lxxxi.

[6] Plus d'un cinquième du Fayoum était constitué de terres clérouchiques, exploitées par des Grecs. Cf. Thompson 2007, p. 303-310.

de mon *himation* qui reposait sur mon épaule, et dont j'étais vêtu, l'a déchiré et frappé, de sorte que ma poitrine s'est retrouvée dénudée \et elle m'a craché au visage/ en présence de personnes, que j'ai prises à témoin. Les choses dont je l'accuse, elle les a faites en commettant un acte d'*hubris* envers moi, et en prenant l'initiative de l'agression. Blâmée par les spectateurs à propos de [sa façon d'agir envers ?] moi, elle m'a laissé ainsi, et elle est rentrée à l'intérieur, d'où elle avait versé l'urine sur moi. Je te prie donc, ô Roi, si bon te semble, [de ne pas me voir avec indifférence] [traité avec] *hubris*, ainsi sans raison, par une Égy[ptienne], moi qui suis un Grec, et un étranger, mais d'ordonner à Diophanès, le stratège, puisque […], d'écrire à Sôgénès, l'épistate, qu'il envoie Psénobastis devant [lui (c.-à-d. le stratège), pour être ju]gée contradictoirement avec moi au sujet [de ces faits ; et, si les faits] contenus dans ma pétition [sont confirmés], qu'elle reçoive la peine que le stratège déci[dera. Ain]si, grâce à toi, ô Ro[i, j'obtiendrai jus]tice. [Sois heureux] ».

Verso :

« An 4, 3 Dios, 27 Phaménoth. Hérakleidès contre Psénobastis, à propos d'*hubris* » **[7]**.

Le *P. Enteux*. 82 (26 février 221 av. J.-C.), est la pétition d'une Grecque contre un Égyptien : Philista, fille de Lysias, accuse Pétékhon, garçon de bains, de l'avoir ébouillantée alors qu'elle était dans la *tholos* des femmes des bains de Trikomia.

Recto :

« Au roi Ptolémée, salut, Philista, fille de Lysias, de ceux qui habitent à Trikomia. Je suis lésée par Pétékhon. En effet, je me baignais aux bains dudit village, l'an 1, le 7 Tybi, quand (ce) garçon de bains dans la *tholos* des femmes, alors que j'étais sortie pour me savonner, ayant apporté les brocs pleins d'eau chaude, (les) a répandus sur moi ; […] Et il a ébouillanté mon ventre et ma cuisse gauche jusqu'au genou, de sorte qu'il a mis ma vie en danger. L'ayant trouvé, je l'ai livré à Nechthosiris, l'*archiphylakitès* du village, en présence de Simôn l'épistate. Je te prie donc, ô Roi, si bon te semble, ayant trouvé refuge comme suppliante auprès de toi, de ne pas me voir avec indifférence traitée ainsi en dépit des lois, moi qui vis de mes mains, mais d'ordonner à Diophanès, le stratège, d'écrire à Simôn \l'épistate/, et à Nechthosiris, le policier, qu'ils amènent devant lui Pétékhon [a]fin que Diophanès examine l'affaire, pour que, en cherchant refuge auprès de toi, ô Roi, le commun bien[fai]teur de tous, j'obtienne justice. Sois heureux ».

« À Simôn : envoie l'accusé. An 1, 28 G[orpi]aios, 12 Tybi ».

Verso :

« An 1, 28 Gorpiaios, 12 Tybi. Philista contre Pétékhon, garçon de bains, à propos de brûlures » **[8]**.

Les *P. Enteux*. 79 et 82 ont régulièrement fait l'objet de commentaires focalisés sur le genre du pétitionnaire et de l'auteur des faits reprochés. La pertinence de cette approche doit être interrogée par un retour au contenu des textes : quelles informations sont réellement mises en avant par leurs auteurs ? Il conviendra également de souligner les apports des deux pétitions sur le statut des femmes grecques et égyptiennes dans la société de la *chôra* à la fin du IIIe s. av. J.-C.

UNE HISTORIOGRAPHIE FOCALISÉE SUR L'OPPOSITION HOMME/FEMME

Les *P. Enteux.* 79 et 82 ont fait l'objet d'une *editio princeps* par J. Lesquier en 1912 **[9]**. Réédités dans le corpus des *enteuxeis* du IIIe s. av. J.-C. par O. Guéraud en 1931, ils ont depuis lors été régulièrement commentés, notamment dans des articles consacrés aux violences par et contre des femmes, à la lumière d'une opposition entre le genre de l'accusateur/trice et celui de l'accusé(e).

Dans ces publications, le genre des protagonistes rentre toujours en compte ; bien que d'autres aspects soient parfois discutés, l'insistance des commentateurs porte essentiellement sur la question du genre, tant dans la description des textes et leur analyse, que dans les conclusions générales qui en sont tirées **[10]**.

Le *P. Enteux*. 79 a notamment fait l'objet d'un tel commentaire par M. Parca en 2002 **[11]**, dans un article consacré aux violences exercées par et contre les femmes dans les papyrus documentaires d'Égypte gréco-romaine. La chercheuse analyse divers facteurs dans le déversement d'urine par Psénobastis

[7] Traduction Guéraud 1931-1932, p. 191-192, légèrement modifiée.

[8] Traduction Guéraud 1931-1932, p. 199-200, légèrement modifiée.

[9] Lesquier 1912. *P. Lille* II 24 (= *P. Enteux*. 79) et *P. Lille* II 33 (= *P. Enteux*. 82).

[10] Je me concentrerai ici sur une présentation des commentaires axés sur le genre. Pour les analyses des deux papyrus dans d'autres optiques, cf. notamment : pour le *P. Enteux*. 79, Lewis 1986, p. 59, Bauschatz 2013, p. 161-163 ; pour le *P. Enteux*. 82, Lewis 1986, p. 59.

[11] Parca 2002, p. 284-288.

sur Hérakleidès – qu'elle considère comme volontaire [12] – et dans la dispute qui s'ensuit, tels que l'ethnicité et la barrière de la langue. Le genre de Psénobastis et d'Hérakleidès tient néanmoins pour elle une place importante : M. Parca évoque en effet une double profanation d'un Grec humilié par une Égyptienne, et d'un homme humilié par une femme [13].

De même, dès sa première édition, le *P. Enteux*. 82 a fait l'objet d'une traduction par J. Lesquier, plus tard reprise par O. Guéraud, qui trahissait son interprétation du texte. En effet, dans le texte grec, Pétékhon est simplement désigné par son activité au sein des bains (« garçon de bains », παραχέων, l. 2-3). Or, J. Lesquier, dans le corpus des *P. Lille* II, traduisait le passage ainsi : « quand un homme, garçon de bains dans l'étuve des femmes » [14].

Pour B. Legras, le déversement d'eau bouillante par Pétékhon sur Philista – qu'il range dans la catégorie des « violences des hommes contre des femmes » – constitue une attaque volontaire de l'homme égyptien sur la femme grecque [15]. S'il évoque la possibilité d'une simple confusion de brocs par Pétékhon, le chercheur ne s'attarde pas sur cette hypothèse et semble retenir l'idée d'un geste volontaire, dont il questionne les motivations : « Est-il incompétent ou distrait ? On pourrait dans ce cas imaginer que Pétéchôn a pu être troublé par la vue de cette (belle ?) femme aux bains… Pétéchôn en voulait-il spécialement à Philista ? Leur contentieux est-il alors personnel ? Est-ce l'expression d'un conflit masculin/féminin ? Faut-il y voir plutôt l'expression d'un heurt entre un Égyptien et une Grecque ? Ne serait-il que le bras malveillant d'une personne en voulant à la baigneuse ? » [16]. L'action de Pétékhon pourrait ainsi avoir été le geste volontaire d'un homme sur une femme, en raison de cette différence de genre. B. Legras suggère également une confusion des brocs d'eau (alors involontaire), qui aurait pu être provoquée par la vue du corps féminin de Philista. Je reviendrai plus tard sur la question d'un « conflit masculin/féminin ». Je souhaite néanmoins m'arrêter quelques instants sur l'hypothèse d'un « trouble » ressenti par Pétékhon [17] : le garçon étant affecté dans la *tholos* des femmes, le corps de Philista n'était sans doute pas le premier porté à sa vue. Si de telles erreurs survenaient à chaque corps féminin aperçu – eût-il été particulièrement beau, difforme, jeune ou marqué par le poids des années – bien d'autres incidents similaires auraient été relevés dans les bains de Trikomia, et le jeune homme n'aurait guère longtemps conservé son emploi.

UNE IMPORTANCE RÉELLE DE L'IDENTITÉ DE SEXE SELON LES PLAIGNANTS ?

Les interprétations des *P. Enteux*. 79 et 82 centrées sur les rapports entre le pétitionnaire et l'auteur des faits reprochés s'appuient sur la différence de sexe entre les protagonistes de chaque texte. Néanmoins, une telle analyse, isolée, est-elle toujours pertinente ?

L'approche avec l'outil du genre s'avère fructueuse ; en effet, quand les identités sont historicisées, la définition de la démarche peut être résumée en ces termes : « La "différence des sexes" relève d'une interprétation sociale et culturelle des différences perçues entre le corps des hommes et celui des femmes. Pour l'historien de la Grèce et de la Rome antiques, le genre est un outil d'analyse permettant de mettre au jour les catégories propres aux Anciens dans leur perception et leur définition d'un corps ou d'un comportement, sans présupposer une priorité d'un critère sur un autre » [18].

Dans ce contexte, la focalisation sur l'identité de sexe est utile mais demande une contextualisation : cette différenciation passait-elle, pour les Anciens, avant les autres différenciations ? Pour répondre à cette interrogation, il convient de se détacher des commentaires antérieurs et de retourner au contenu

[12] Parca 2002, p. 285.

[13] « To be befouled by another person's urine was to be defiled, and to our plaintiff the physical pollution was but the visible manifestation of a deeper desecration: that of a Greek sullied by an Egyptian, and that of a man tainted by a woman » (Parca 2002, p. 285-286).

[14] Lesquier 1912, p. 180 ; traduction reprise par Guéraud 1931-1932, p. 199.

[15] Legras 1999, p. 229, évoque en effet des « brûlures infligées volontairement à une femme dans un bain public ».

[16] Legras 1999, p. 230.

[17] Hypothèse reprise par B. Legras d'une suggestion moins précise de Rowlandson 1998, p. 172, qui s'étonne en effet qu'un homme/garçon soit affecté à la *tholos* des femmes alors que les Grecs étaient très protecteurs de la pudeur des femmes ; J. Rowlandson rappelle néanmoins que pour les Grecs, les serviteurs et esclaves « did not count as people for purposes of modesty, *however much this might trouble the servants* » (l'italique est ajouté par l'auteure du présent article).

[18] Sandra Boehringer et Violaine Sebillotte Cuchet, lors de la journée « L'histoire du corps dans l'Antiquité : bilan historiographique » organisée par la SoPHAU le 25 mai 2013, publiée dans les *Dialogues d'histoire ancienne* (Boehringer & Sebillotte Cuchet 2015).

des pétitions, afin de relever les informations mises en avant par leurs auteurs.

P. Enteux. 79

Les informations qui ressortent du *P. Enteux*. 79 concernent avant tout l'origine géographique et ethnique d'Hérakleidès et de Psénobastis. L'insistance d'Hérakleidès dans sa pétition porte en effet sur son statut de Grec. Comme le veut l'usage des pétitions **[19]**, l'homme indique son lieu de domicile, mais aussi son village d'origine, Alexandrou Nésos **[20]** (l. 1), en partie peuplé de clérouques **[21]**. Hérakleidès est par ailleurs vêtu d'un *himation* (l. 4, 6) : ce vêtement drapé, typique du monde grec ancien, marque visuellement son appartenance à la communauté hellène. Enfin, l'homme s'identifie lui-même comme un Grec, soulignant dans sa pétition au souverain : « Moi qui suis Grec, et un étranger » (Ἕλλην[α ὄν]τα καὶ ξένον, l. 9-10).

Les informations fournies par Hérakleidès sur Psénobastis sont plus succinctes : la femme habite à Psya (l. 2), le lieu de l'incident, village situé dans la méris d'Hérakleidès, au nord-est du Fayoum. Le Grec n'indique pas le patronyme de l'Égyptienne, et l'anthroponyme Psénobastis est vraisemblablement une mauvaise retranscription : Psénobastis correspond en effet au démotique *Pȝ-šr-n-Bȝst.t*, un nom masculin, là où pour une femme le féminin *Tȝ-šr.t-n-Bȝst.t* (Sénobastis) est attendu **[22]**. La seule information claire qu'Hérakleidès nous fournit sur Psénobastis est son ethnicité : il s'agit d'une Égyptienne (Αἰγυπτία, l. 4, 9).

À travers les informations apportées par Hérakleidès dans sa pétition, il ressort une opposition en termes d'appartenance ethnique entre Psénobastis et Hérakleidès, soulignée par ce dernier : l'une est Égyptienne, tandis que l'autre est Grec **[23]**. Hérakleidès mentionne également qu'il est un étranger (ξένον, l. 10). En effet, il n'habite pas le même village que Psénobastis, mais pis encore, ils vivent dans deux mérides distinctes du Fayoum **[24]**. Or, les solidarités villageoises sont importantes dans l'Égypte hellénistique : comme l'a montré A. Helmis, le refus de l'autre s'applique aux différences locales, et il est fréquent que des conflits impliquent des villages différents **[25]** ; « le village […] est aussi une géographie sociale » **[26]**.

Par ailleurs, une opposition de statut social est également notable entre Psénobastis et Hérakleidès : l'homme grec est vêtu d'un *himation*, un vêtement drapé. Or, porter un tel vêtement ne permet pas d'effectuer un travail manuel, ce qui invite à supposer qu'Hérakleidès est issu d'un milieu social aisé. Au contraire, au moment de l'incident, Psénobastis vide de l'urine : qu'il s'agisse de sa propre urine, ou de celle d'un maître si elle était une servante, cette action dénote un niveau social inférieur.

Dans sa pétition, Hérakleidès accuse Psénobastis d'avoir agi avec *hubris* (ὑβρίζουσά, l. 7 ; ὑβρισμένον l. 9), et d'avoir fait preuve d'*adikia* (ἀδικοῦμαι, l. 2 ; ἀδίκων, l. 8). Si l'*hubris* recouvre un champ d'action large, généralement rendu par la notion moderne de « violence » **[27]**, elle constitue avant tout un crime dans l'Égypte lagide **[28]** : Hérakleidès n'accuse pas seulement Psénobastis d'avoir agi avec démesure, il lui reproche un délit juridiquement reconnu et sanctionné par le droit ptolémaïque, rencontré dans plusieurs autres plaintes **[29]**. De même, le Grec accuse l'Égyptienne d'avoir agi avec *adikia* : dans la documentation papyrologique légale, dire d'une action qu'elle est « injuste », consiste en réalité à contester sa légalité **[30]**. Hérakleidès appuie ainsi sa plainte

[19] Cf. Veïsse 2013, p. 83.

[20] Sur la mention du lieu de domicile dans les pétitions grecques, cf. Veïsse 2012, p. 48.

[21] Cf. Uebel 1968, no. 357-361.

[22] Parca 2002, p. 287 suggère qu'Hérakleidès a appris le nom de Psénobastis par une tierce personne, et y voit un indice que le Grec et l'Égyptienne se sont peut-être disputés en parlant chacun sa propre langue, ou en ayant une connaissance très limitée de la langue de l'autre. Voir également Veïsse 2012, p. 50.

[23] Veïsse 2012, p. 49-50, souligne l'exceptionnalité de cette « stratégie identitaire » dans les textes ptolémaïques.

[24] Le cas d'Hérakleidès n'est pas sans évoquer celui de Dionysios dans le *P. Hels*. I 2, roué de coups, puis expulsé du bain où il se baignait, jusqu'aux portes du village : Redon 2015, p. 79-80 suggère que l'agression de Dionysios a été amplifiée par le fait qu'il était un « homme de passage ». Ce cas de figure d'un agresseur local et d'une victime de passage apparaît également dans la plainte du *P. Enteux*. 83 (Redon 2015, p. 80-81).

[25] Helmis 1986, p. 63.

[26] Helmis 1986, p. 67.

[27] La notion d'*hubris* recouvre un spectre large de significations, et désigne chez Aristote les « motivations profondes d'un acte criminel » (Helmis 1986, p. 21). Dans la documentation ptolémaïque, ce terme « connote, en règles générales, des attaques personnelles mais il ne nous est pas possible d'en affirmer davantage la signification » (Helmis 1986, p. 22).

[28] Taubenschlag 1955, p. 435-442.

[29] La notion d'*hubris* est notamment employée dans les *enteuxeis* des *P. Sorb*. III 112, *P. Enteux*. 74, 75 et 78, ou encore dans le *P. Gurob* 2 ; noter que dans ce dernier texte, c'est également une femme qui est accusée d'*hubris*.

[30] Cf. Mélèze-Modrzejewski 2011, p. 94.

sur des notions juridiques précises, et non sur le seul sentiment d'humiliation ou d'outrage.

Il ressort ainsi du *P. Enteux*. 79 l'importance d'une double opposition entre les deux protagonistes, ethnique et sociale, avec une accentuation de la différence d'ethnie, et des accusations fondées sur des aspects spécifiques du droit ptolémaïque. Le genre des protagonistes est évidemment indiqué par l'utilisation grammaticale du féminin et du masculin dans ce texte ; aucune insistance n'est pourtant portée par Hérakleidès sur cette différence de genre entre Psénobastis et lui-même **[31]**.

Un facteur important de la plainte d'Hérakleidès pourrait être la demande d'une sanction pécuniaire à la fin du texte : le but de sa pétition contre Psénobastis est en réalité de recevoir un dédommagement financier.

Une phrase du *P. Enteux*. 79 est en ce sens particulièrement révélatrice : Hérakleidès insiste sur le fait que c'est Psénobastis qui est à l'origine de la dispute. En effet, après le déversement de l'urine sur Hérakleidès, Psénobastis et le Grec échangent des insultes, et la femme, écrit Hérakleidès, « ayant tiré le pan de mon *himation* qui reposait sur mon épaule, et dont j'étais vêtu, l'a déchiré et frappé, de sorte que ma poitrine s'est retrouvée dénudée » (l. 6-7). Elle a commis le délit d'*hubris*, souligne-t-il, « en prenant l'initiative de l'agression » (καὶ ἄρχουσα εἴς με χερῶν ἀδίκων, l. 7-8). Hérakleidès reproche ainsi à Psénobastis d'être responsable de l'escalade de la dispute. Cette accusation ne joue pas un moindre rôle dans la pétition du Grec : si Hérakleidès parvient à faire porter la responsabilité de ce différend à Psénobastis, l'estimation par le stratège du dédommagement qu'il recevra sera certainement plus importante **[32]**. Il convient néanmoins de souligner qu'à aucun moment Hérakleidès n'accuse explicitement Psénobastis d'avoir volontairement déversé l'urine sur lui. L'accusation d'*hubris* concerne l'envenimement de la dispute, et non le geste qui en est à l'origine.

Le moteur premier de la dénonciation d'Hérakleidès pourrait ainsi avoir été la volonté d'un dédommagement financier **[33]**, plus que la volonté d'une rétribution face au sentiment de « profanation » qu'évoquait M. Parca.

P. Enteux. 82

Dans sa pétition contre Pétékhon pour l'avoir ébouillantée aux bains **[34]** de Trikomia, Philista avance plusieurs faits pour appuyer sa plainte. Elle insiste notamment sur le danger qui a pesé sur sa vie : « il a ébouillanté mon ventre et ma cuisse gauche jusqu'au genou, de sorte qu'il a mis ma vie en danger » (καὶ κατέκαυσεν τήν τε κοιλίαν καὶ τὸν ἀριστερὸν μηρὸν ἕως τοῦ γόνατος ὥστε καὶ κινδυνεύειν με·[ὂν], l. 4-5).

Cette insistance va de pair avec les conséquences financières du geste de Pétékhon, qui sont sous-entendues par Philista. La femme indique en effet qu'elle vit de ses mains (χειρόβιον οὖσαν, l. 7). Bien qu'elle n'établisse pas de lien direct entre son travail manuel et les blessures subies, cette information sur son occupation suggère des retombées financières : si sa vie a été mise en danger par les brûlures infligées, Philista n'a pas pu travailler depuis l'incident des bains, et n'a donc pas eu la possibilité de gagner sa vie. Philista ne demande pas clairement de dédommagement au souverain, mais parle « d'obtenir justice » (l. 10). En réalité, les textes d'Égypte hellénistique – tant démotiques que grecs – relatifs à des actes de violence ne réclament pas de châtiments corporels : lorsque la sanction demandée est explicitée, il s'agit de peines pécuniaires **[35]**. Il est ainsi vraisemblable que Philista ait espéré un dédommagement matériel, insistant pour ce fait sur la fragilité de sa situation financière **[36]**.

L'auteure du *P. Enteux*. 82 ne souligne pas la différence d'ethnie avec son agresseur. L'origine ethnique

[31] L'absence d'insistance sur la différence sexuelle me semble bien perceptible dans la plainte d'Hérakleidès. En effet, la différence d'origine ethnique et géographique est déjà clairement identifiable par la mention de l'ethnique et du village d'où est originaire Hérakleidès. Pourtant, le Grec insiste tout de même sur son statut d'étranger en se disant *xénos*. S'il avait souhaité, de la même manière, insister sur le genre féminin de son agresseur, ne l'aurait-il pas désignée comme une femme, ne se limitant pas à l'emploi de la forme féminine du terme *Aiguptia* ?

[32] Les prix de certains vêtements, tels le *chiton* et le vêtement *in-nw*, pouvaient atteindre entre deux et dix fois le salaire moyen de l'ouvrier et du paysan à l'époque ptolémaïque. Cf. Clarysse & Lanciers 1989, p. 118, 120.

[33] Dans les textes égyptiens et grecs d'époque gréco-romaine, les plaintes à la suite d'actes de violence sont fréquemment liées à des considérations économiques, qu'il s'agisse d'un dédommagement financier ou d'un bien à restituer. Ces aspects économiques constituent en réalité le premier facteur de dénonciation auprès des institutions juridiques – ou en tout cas de la mise par écrit des disputes portées devant ces instances. Cf. Hue-Arcé 2017, p. 145-146 ; Legras 1999.

[34] Sur les violences aux bains dans l'Égypte ptolémaïque, voir Redon 2015, p. 78-81.

[35] Il s'agit d'une conclusion ressortie de l'étude des textes d'époque ptolémaïque et romaine, menée dans le cadre de ma thèse de doctorat sur la violence interpersonnelle dans la documentation égyptienne du Nouvel Empire et d'époque gréco-romaine, soutenue à Strasbourg en 2015, et encore inédite à ce jour : Hue-Arcé 2015, p. 274-275, 281-285.

[36] Cf. Faucher & Redon 2014, p. 849, n. 64 ; Redon 2015, p. 68-69, n. 47.

de Philista et Pétékhon est identifiable non par des informations fournies par Philista dans sa pétition, mais par l'onomastique des deux individus : Pétékhon est un anthroponyme typiquement égyptien, tandis que Philista est un nom grec, de même que l'est son patronyme, Lysias. Si les Égyptiens portaient parfois des noms grecs, au IIIe s. av. J.-C. cette pratique est encore peu répandue, et l'onomastique demeure un bon indicateur de l'appartenance ethnique [37]. Pourtant, contrairement à Hérakleidès dans le *P. Enteux*. 79, Philista ne fait aucune mention de ces ethnies distinctes.

De même que la plainte d'Hérakleidès, la pétition de Philista ne met en avant ni le genre de la plaignante, ni celui de son agresseur pour dénoncer les faits (contrairement à ce que laissait supposer la traduction de J. Lesquier [38]). L'unique circonstance aggravante soulignée est l'impact sur le travail quotidien de la femme grecque et le danger qui a pesé sur sa vie, tandis que la seule information apportée sur Pétékhon est sa fonction de « garçon de bains » [39].

Pour B. Legras [40], cet incident constitue vraisemblablement une attaque volontaire d'un homme égyptien sur une femme grecque, bien qu'il évoque la possibilité d'une confusion des brocs d'eau par Pétékhon. Néanmoins, rien ne suggère dans cette plainte que Philista reproche au garçon de bains d'avoir volontairement versé de l'eau bouillante. Philista était sortie de l'eau pour se savonner : il est possible que Pétékhon ait versé de l'eau sur elle pour rincer le savon, à sa demande, sans s'être rendu compte que l'eau était trop chaude [41]. Au contraire du *P. Enteux*. 79, le *P. Enteux*. 82 ne fait pas état d'*hubris*, d'insultes ou de comportement violent.

En réalité, Philista ne questionne à aucun moment les motivations de Pétékhon, ni l'éventualité d'une préméditation ou d'un geste volontaire. L'insistance est portée sur les conséquences des brûlures et sur les répercussions financières sous-jacentes.

FEMMES GRECQUES ET ÉGYPTIENNES DANS LA *CHÔRA* AU IIIe S. AV. J.-C.

Ainsi, l'identité de sexe des protagonistes de ces pétitions ne rentre pas directement en compte pour les plaignants. Le statut social, l'origine ethnique et géographique, les conséquences économiques du geste ou encore la mise en danger de la vie sont les facteurs que les auteurs des deux plaintes mettent en avant. Il est indéniable que ces documents constituent la plainte d'un homme contre une femme, et la plainte d'une femme contre un homme ; néanmoins, le critère du genre n'est aucunement souligné comme facteur aggravant. La différence sexuelle constitue dans ces textes une simple « différence parmi d'autres » [42], et révèle ainsi un régime de genre propre à cette société.

Ces plaintes ne sont pourtant pas dénuées d'informations sur l'histoire du genre, et nous instruisent sur les actions de femmes dans la *chôra* égyptienne du IIIe s. av. J.-C.

Si les informations apportées par le *P. Enteux*. 79 sur le statut des femmes dans le Fayoum à l'époque de sa rédaction sont peu abondantes, elles ne sont pas pour autant inexistantes. Le statut social inférieur de Psénobastis peut ainsi être déduit de son activité : elle vidait de l'urine depuis l'intérieur d'une maison, ce qui peut indiquer qu'elle était une servante, ou ne possédait pas de serviteurs pour effectuer cette tâche. En dépit de cette indication sur le statut social de Psénobastis, et de son genre, Hérakleidès porte plainte directement contre elle, semblant ainsi la considérer comme disposant de ses pleines capacités juridiques.

Le *P. Enteux*. 82 se révèle quant à lui particulièrement riche en renseignements : dans cette pétition, Philista, une femme grecque, se plaint directement au souverain, sans être représentée par un homme. De la même manière, elle mentionne dans sa requête avoir dans un premier temps dénoncé Pétékhon auprès de l'*archiphylakitès*, le chef de la police du nome. Cette *enteuxis* nous montre ainsi une Grecque d'Égypte effectuer une démarche judiciaire elle-même, en son nom propre, sans être représentée par un *kurios* – époux, père, frère ou fils. Cette autonomie de Philista doit-elle être expliquée par un veuvage ou l'absence de parent masculin ? Rien dans le texte du *P. Enteux.* 82 ne suggère que l'action autonome de Philista soit due à une situation familiale particulière. Aucune justification ou explication n'est jugée nécessaire par l'auteure de la plainte : il ne s'agit pas

[37] Peremans 1970, p. 213-223.

[38] Cf. *supra.*

[39] Sur les « garçons de bains », dont une des fonctions était de verser l'eau sur les clients des bains, cf. Faucher & Redon 2014, p. 842-843.

[40] Legras 1999, p. 229.

[41] L'hypothèse d'une « simple maladresse » de Pétékhon est également retenue par Redon 2015, p. 79.

[42] Cf. Boehringer & Sebillotte Cuchet 2011, p. 22. Voir à ce propos la notion d'intersectionnalité, qui insiste sur l'importance d'une prise en compte de l'ensemble des facteurs déterminants – origine, statut social, genre, etc. ; sur l'utilisation de ce concept en égyptologie, *cf.* Matić 2016, p. 1-22.

d'une situation exceptionnelle, qui nécessiterait d'être motivée. La pétition du *P. Enteux*. 82 nous indique ainsi qu'une femme grecque d'Égypte, d'un niveau social loin d'être supérieur **[43]**, pouvait effectuer des démarches juridiques en toute autonomie, sans avoir à s'en justifier auprès des autorités compétentes.

En réalité, la démarche de Philista est loin d'être inhabituelle : les femmes de la *chôra*, grecques et égyptiennes, bénéficiaient d'une certaine autonomie pour mener leurs affaires, établir des contrats, ou déposer des plaintes. Les pétitions adressées par des femmes pour dénoncer des violences ou des préjudices économiques sont plus fréquentes qu'on ne pourrait le croire : E. Scheerlinck a ainsi relevé 71 pétitions adressées par des femmes sur toute l'époque hellénistique **[44]**. La chercheuse belge a souligné l'autonomie des femmes dans ces plaintes, ainsi que leur faculté à gérer des affaires économiques et à engager des poursuites contre d'autres femmes ou des hommes sans intervention explicite de membres de leur parenté **[45]**. L'ingérence du *kurios* était nécessaire pour certains actes établis par les femmes grecques d'Égypte ; néanmoins, les *enteuxeis* pouvaient être adressées en toute indépendance, sans assistance du tuteur **[46]**.

CONCLUSION

Si les pétitions des *P. Enteux*. 79 et 82 ont fait l'objet de commentaires principalement focalisés sur le genre de leurs protagonistes, le retour au contenu des textes permet de montrer que cette interprétation est en réalité erronée : le genre du défendeur et du plaignant n'y est pas mis en avant, il ne s'agit pas d'un facteur considéré comme aggravant les incidents survenus. Bien que le genre des protagonistes soit grammaticalement identifiable, les mots « homme » et « femme » ne sont ainsi pas employés par les auteurs des deux plaintes.

Ce qui ressort de ces textes, c'est une insistance sur la différence de statut social et d'origine géographique entre Hérakleidès et Psénobastis dans le *P. Enteux*. 79, sur l'incapacité à travailler – et donc, à travers cela, sur le dommage économique subi – et la mise en danger de sa vie pour Philista dans le *P. Enteux*. 82.

Bien que l'interprétation d'une opposition genrée entre les protagonistes de ces textes doive être écartée au profit des questions d'ethnicité et de dommages financiers, ces deux pétitions ne sont pas pour autant dénuées d'informations sur le statut des femmes dans l'Égypte hellénistique. Ainsi, la démarche indépendante de Philista dans le *P. Enteux*. 82 rappelle que contrairement à certains préjugés encore tenaces, qui veulent que la femme grecque d'Égypte ait disposé de moins de droits que la femme égyptienne **[47]**, les femmes grecques pouvaient en réalité effectuer certaines actions légales et judiciaires elles-mêmes sans passer par un mari ou un parent masculin, et sans avoir à justifier cette autonomie **[48]**.

Les préjugés sur le droit des femmes dans l'Égypte ptolémaïque ne se limitent pas aux femmes grecques : lorsqu'une femme égyptienne effectue une démarche elle-même, un éventuel veuvage ou l'absence de parent masculin encore en vie est souvent envisagé par les chercheurs. L'exemple de Chéred-Ankh dans l'archive démotique de Siout (début du IIe s. av. J.-C.), est assez représentatif de ce phénomène **[49]** : dans les documents du procès qui oppose Totoès à son demi-frère Difopis, à propos de l'héritage de leur père **[50]**, Chéred-Ankh porte plainte elle-même pour défendre les droits de Totoès, son époux, et ainsi protéger les intérêts de leur fils. Afin d'expliquer l'autonomie de cette démarche, H. Thompson supposait que Totoès était dans l'incapacité de se représenter lui-même **[51]** : peut-être était-il en prison ; il est en tout cas certain qu'il était toujours en vie **[52]**. Si dans les plaintes de l'archive de Siout, Chéred-Ankh motive son action en disant la mener au nom de son fils, encore enfant, l'absence d'intervention de Totoès n'est

[43] Cf. le passage du *P. Enteux*. 82 où Philista indique qu'elle « vi[t] de [ses] mains », l. 7.

44] Scheerlinck 2011-2012, p. 166. Voir également Veïsse 2013, p. 85, qui notait que 15% des 330 pétitionnaires qu'elle a identifiés dans les *enteuxeis* et *hypomnêmata* ptolémaïques sont des femmes.

[45] Scheerlinck 2011-2012, p. 165.

[46] Cf. Veïsse 2011, p. 127-130.

[47] Sur cette perception de la condition privilégiée des femmes égyptiennes par l'historiographie, et d'une infériorité de la femme grecque à cet égard, cf. Veïsse 2011, p. 126-127.

[48] Anne-Emmanuelle Veïsse a par ailleurs montré que si l'intervention du *kurios* est requise pour certains types de documents, cette nécessité semble être « le fait de la tradition documentaire à laquelle se rattache tel ou tel type d'acte plutôt que d'une incapacité juridique consubstantielle à la condition de la femme grecque en Égypte » (Veïsse 2011, p. 131).

[49] Cf. Thompson 1934 ; Manning 2003, p. 201-205 ; Manning 2010, p. 207-216 ; Hue-Arcé 2017, p. 134-137.

[50] Totoès (l'aîné) et Difopis (le cadet) sont les deux fils de Pététymis, nés de deux mères différentes.

[51] Thompson 1934, p. xvi-xvii.

[52] Thompson 1934, p. xvi.

pourtant pas justifiée par une incapacité à agir de cet homme. Cette archive démotique est ainsi indicatrice de la possibilité pour une femme égyptienne, membre d'une famille de dignitaires **[53]**, d'agir au nom de son fils, en lieu et place de son époux. Comme c'est le cas de Philista dans le *P. Enteux*. 82, Chéred-Ankh ne considère pas sa situation comme exceptionnelle et devant faire l'objet d'une justification spécifique.

Les textes grecs et démotiques d'Égypte indiquent qu'il était possible pour les femmes hellènes et égyptiennes d'agir en toute autonomie, au moins en matière de dépôt de plainte **[54]** : la présence du *kurios* était néanmoins nécessaire pour les Grecques devant le tribunal, comme semble l'indiquer le parallèle du *P. Gurob* 2 **[55]**.

Il faut pourtant se garder de tomber dans un autre préjugé, qui voudrait que les femmes d'Égypte aient bénéficié de conditions de vie idylliques. Ces documents qui nous présentent des femmes autonomes ne doivent pas occulter le fait que l'Égypte d'époque hellénistique demeure une société patriarcale **[56]**, où les affaires économiques étaient la plupart du temps sous la responsabilité des hommes, même si elles pouvaient être gérées par des femmes. L'Égypte ptolémaïque n'est par ailleurs pas exempte de préjugés négatifs sur les femmes **[57]** : la société égyptienne n'était pas un havre de paix égalitaire. L'autonomie des femmes, loin d'être liée à la seule question du genre, était en réalité dépendante d'autres facteurs, notamment le statut social et la position dans la maisonnée. ■

[53] Les protagonistes du procès relaté dans les documents de l'archive de Siout sont des dignitaires rattachés à la nécropole, détenteurs de terres du temple et de liturgies. Cf. Thompson 1934, p. xix.

[54] L'intervention du *kurios* de la femme grecque demeure requise pour certains types de documents, notamment les documents contractuels ; cf. Veïsse 2011, p. 130-131.

[55] Dans ce procès de Crocodilopolis, Héracléia, également accusée d'*hubris*, se présente en effet devant le tribunal accompagnée de son *kurios*. Cf. Gilbart Smyly 1921, p. 11 -18.

[56] Huebner 2013, p. 49, 200.

[57] Voir notamment l'analyse des textes sapientiaux démotiques menées par Dieleman 1998, p. 7-46, dont ressort l'image particulièrement péjorative des femmes et de leur sexualité dans le milieu clérical.

BIBLIOGRAPHIE

Bauschatz, John, 2013, *Law and enforcement in Ptolemaic Egypt*, Cambridge.

Boehringer, Sandra & Sebillotte Cuchet, Violaine, 2011, *Hommes et femmes dans l'antiquité grecque et romaine. Le Genre : méthodes et documents*, Paris.

Boehringer, Sandra & Sebillotte Cuchet, Violaine, 2015 « Corps, sexualité et genre dans les mondes grec et romain », *Dialogues d'histoire ancienne* 40, p. 83-108.

Cadell, Hélène, Clarysse, Willy & Robic, Kennokka, 2011, *Papyrus de la Sorbonne (P. Sorb. III). Nos 70-140*, Paris (Papyrologica Parisina 1).

Clarysse, Willy & Lanciers, Eddy, 1989, « Currency and the dating of Demotic and Greek papyri from the Ptolemaic period », *Ancient Society* 20, p. 117-232.

Dieleman, Jacco, 1998, « Fear of women? Representations of women in Demotic wisdom texts », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 25, p. 7-46.

Faucher, Thomas & Redon, Bérangère, 2014, « Le prix de l'entrée au bain en Égypte hellénistique et romaine d'après les données textuelles et numismatiques », dans Marie-Françoise Boussac, Sylvie Denoix, Thibaud Fournet & Bérangère Redon (éd.), *25 siècles de bain collectif en Orient. Proche-Orient, Égypte et péninsule Arabique. balaneia, thermae, hammāmāt, Actes du 3e colloque international Balnéorient, organisé par l'Institut français du Proche-Orient et la Direction Générale des Antiquités et des Musées de Syrie, Damas-Syrie/2-6 nov. 2009*, Le Caire (Études Urbaines 9.3).

Gilbart Smyly, Josiah, 1921, *Greek papyri from Gurob*, Dublin (Cunningham Memoirs 12).

Guéraud, Octave, 1931-1932, *ENTEYΞEIΣ : requêtes et plaintes adressées au roi d'Égypte au IIIe siècle avant J.-C.*, Le Caire (Publications de la Société Royale Égyptienne de Papyrologie. Textes et documents 1).

Helmis, Andréas, 1986, *Crime et châtiment dans l'Égypte ptolémaïque : recherches sur l'autonomie d'un modèle pénal*, Thèse d'État, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Nanterre.
Hue-Arcé, Christine, 2015, *La violence interpersonnelle dans la documentation égyptienne au Nouvel Empire et aux époques grecque et romaine (XVI^e - X^e s. av. n. ère / IV^e s. av. - IV^e s. de n. ère)*, Thèse de doctorat, Université de Strasbourg.
Hue-Arcé, Christine, 2017, « Violence against women in Graeco-Roman Egypt: the contribution of Demotic documents », dans Uroš Matić & Bo Jensen (éd.), *Archaeologies of gender and violence*, Oxford, p. 133-149.
Huebner, Sabine, 2013, *The family in Roman Egypt. A comparative approach to intergenerational solidarity and conflict*, Cambridge.
Legras, Bernard, 1999, « Le corps violenté des femmes dans l'Égypte ptolémaïque d'après la documentation papyrologique », *Cahiers du Centre Glotz* 10, p. 225–234.
Lesquier, Jean, 1912, *Papyrus grecs. Volume II. Papyrus de Magdôla*, Paris.
Lewis, Naphtali, 1986, *Greeks in Ptolemaic Egypt: case studies in the social history of the Hellenistic world*, Oxford.
Manning, Joseph G., 2003, *Land and power in Ptolemaic Egypt: the structure of land tenure*, Cambridge.
Manning, Joseph G., 2010, *The last pharaohs: Egypt under the Ptolemies, 305-30 BC*, Princeton.
Matić, Uroš, 2016, « (De)queering Hatshepsut: binary bind in archaeology of Egypt and Kingship beyond the corporeal », *Journal of Archaeological Method and Theory* 23, [en ligne] DOI 10.1007/s10816-016-9288-9[page consultée le 23-07-2017], p. 1-22.
Mélèze-Modrzejewski, Joseph, 2011, « La justice des Lagides », dans Joseph Mélèze-Modrzejewski (éd.), *Droit et justice dans le monde grec et hellénistique*, Warsaw (The Journal of Juristic Papyrology, Supplement 10), p. 111-139.
Parca, Marylin, 2002, « Violence by and against women in documentary papyri from Ptolemaic and Roman Egypt », dans Leon Mooren & Henri Melaerts (éd.), *Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine. Actes du colloque international, Bruxelles - Leuven, 27-29 novembre 1997*, Leuven (Studia Hellenistica 37), p. 283-296.
Peremans, Willy, 1970, « Ethnies et classes dans l'Égypte ptolémaïque », dans Claude Nicolet (organisateur), *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité Classique, Caen, 25-26 avril 1969*, Paris (Colloques nationaux du Centre national de la recherche scientifique), p. 213-223.
Redon, Bérangère, 2015, « Rencontres, violence et sociabilité aux bains. La clientèle des édifices balnéaires ptolémaïques », *Topoi. Orient-Occident* 20, p. 59-87.
Rowlandson, Jane, 1998, *Women and society in Greek and Roman Egypt: a sourcebook*, Cambridge.
Scheerlinck, Eline, 2011-2012, « Inheritance disputes and violence in women's petitions from Ptolemaic Egypt », *Papyrologica Lupiensia* 20-21, p. 163-176.
Taubenschlag, Raphael, 1955, *The Law of Graeco-Roman Egypt in the light of the papyri, 332 B.C.-A.D. 640*, 2^e éd. (1^re éd. 1944), New York.
Thompson, Dorothy J., 2007, « The Exceptionality of the Early Ptolemaic Fayyum », dans Mario Capasso & Paolo Davoli (éd.), *New archaeological and papyrological researches on the Fayyum: proceedings of the International Meeting of Egyptology and Papyrology. Lecce, June 8th-10th 2005*, Galatina (Papyrologica Lupiensia 14), p. 303-310.
Thompson, Herbert, 1934, *A family archive from Siut, from papyri in the British Museum: including an account of a trial before the Laocritae in the year B.C. 170*, Oxford.
Uebel, Fritz, 1968, *Die Kleruchen Ägyptens unter den ersten sechs Ptolemäern*, Berlin (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaft zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst 3).
Veïsse, Anne-Emmanuelle, 2011, « Grecques et Égyptiennes en Égypte au temps des Ptolémées », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 33, p. 125-137.
Veïsse, Anne-Emmanuelle, 2012, « L'usage des ethniques dans l'Égypte du III^e siècle », dans Julien Zurbach & Laurent Capdetrey (éd.), *Mobilités grecques : mouvements, réseaux, contacts en Méditerranée de l'époque archaïque à l'époque hellénistique*, Bordeaux, p. 43-52.
Veïsse, Anne-Emmanuelle, 2013, « L'expression de l'identité dans les pétitions d'époque ptolémaïque. Étude préliminaire », dans Silvia Bussi (éd.), *Egitto dai Faraoni agli Arabi : atti del convegno Egitto: amministrazione, economia, società, cultura dai Faraoni agli Arabi. Milano, Università degli Studi, 7-9 gennaio 2013*, Pisa – Roma, p. 81-89.

REVUE ARCHIMÈDE

ARCHÉOLOGIE ET HISTOIRE ANCIENNE

THE NAME OF THE VESTAL, OR WHEN A VESTAL IS NAMED

Claudia BELTRÃO
Professor in Ancient History
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
Nero-UNIRIO, Nereida-UFF, Brasil
crbeltrao@gmail.com

Patricia HORVAT
Researcher in Ancient History,
Arts and Psychoanalysis
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
Nero-UNIRIO, Nereida-UFF, Brasil
patriciahorvat@gmail.com

ABSTRACT

The Vestals were not to be named and usually they were not, so we know few names of priestesses when compared to the best-known names of Roman male public priests. Rare examples of priestesses' names appear in contexts that allow us to question the categories presiding their identification. Livy's Republican Vestals are named especially when they are criminally indicted *de incestum*, a particularly serious religious offence in Rome and punishable by death. Without developing the debate on the nature of the penalty, we will examine the exceptionality of the Vestal named in the framework of Roman public religion in Livy, asking for what these mentions can tell us about gender in Republican Rome.

La Vestale ne devait pas être nommée et ne l'était généralement pas, en comparaison avec les noms plus bien connus d'autres principaux prêtres à Rome. Les rares exemples de Vestales nommées apparaissent dans des contextes permettant d'interroger les catégories qui président à leur nomination. Les Vestales républicaines dans les récits de Tite-Live sont nommées notamment quand elles sont accusées du crime d'*incestum*, une faute particulièrement grave à Rome et punissable de mort. Sans discuter la nature de la peine, nous examinerons l'anomalie que représente, dans la religion publique romaine telle qu'elle est présentée par Tite-Live, la Vestale désignée par son nom personnel, et nous nous demanderons ce que signifie cette nomination dans le cadre des rapports de genre.

Mots-clés
Vestals,
Roman religion,
incestum,
Livy,
gender,
personal name.

Keywords
Vestales,
religion romaine,
incestum,
Tite-Live,
genre,
nom personnel.

Article accepté après évaluation par deux experts selon le principe du double anonymat

In a dramatic passage of the speech *de domo sua*, Cicero contrasts the madness and religious pollution attributed to Clodius with the highest example of purity, the Vestal, and presents himself as the champion of the *castissima* Virgin of Vesta [1]. Certainly, the stark contrast reveals Cicero's political intentions, but also shared ideas and beliefs held by Roman society, as an orator should consider the audience's expectations to be successful. For Cicero, Clodius was a menace to the Roman order, and responses to such threats usually occurred within religious discourse and practice.

Roman social order seems to have been marked by complex means, and the study of religious beliefs and practices may be a sound starting point for its analysis. Religion not only relates to individual feelings or perceptions, but to social groups, and this is one of the main factors that establish and maintain cohesion and social order, whose contents are always culturally defined. Furthermore, religion is one of the most important mechanisms which construct the gender logic of a society [2]. Gender Studies have brought important insights to the research of the ways by which the social roles of individuals are elaborated and how their representations are developed and consolidated, establishing identities that act on human beings, taken individually and collectively [3].

Modern knowledge about Vestal Virgins depends on a lacunar and sparse documentation. As far as the manuscript tradition is concerned, except for Cicero all sources of information identifying Vestals by name are from Augustan and later periods. Likewise, epigraphic sources with names of Vestals are late [4]. This means that the few records of Vestals' names prior to the first century BCE depend on authors who wrote sometimes centuries after the alleged occurrences they narrate. These authors had had their own intentions and interests, and we must be careful in dealing with their information, notably by disregard changes of the priesthood and of Roman public religion itself. However, this methodological problem is also valid for almost all Republican priesthoods and religious institutions before the second century BCE and, based on the available data, it was composed a satisfactory picture on the nature and characteristics of this priesthood which we should consider [5].

The public priesthood of Vesta was composed of six priestesses who entered the office as children. They lived in the *atrium Vestae*, in the *forum Romanum*, adjacent to the *aedes Vestae* [6], where they performed their main ritual activities *pro populo*. They were preceded by lictors when moving into the city, and the consuls and magistrates should move away and lower the *fasces* in their presence [7]. Vestals could use carriages in the *urbs* when and where this was forbidden to anyone else [8] ; as witnesses in court they were exempt from the obligation of oath [9], and when they died they were buried inside the *pomerium* [10]. The priestesses had, therefore, exceptional prerogatives and powers.

Above all, Vestals were expected to have a prominent level of moral perfection and physical purity, as well

[1] Cicero, *de domo sua*, 144.

[2] King 2004.

[3] Butler 1990; Thébaud 1998; Boehringer & Cuchet 2011.

[4] For a comprehensive study of Vesta's priesthood in the Roman Empire that deals with a wide variety of sources, see Mekacher 2006.

[5] On this methodological problem, see Rüpke 2008.

[6] The *aedes Vestae* was not a *templum*, but the house of the goddess, the sacred flame, and her *penus* where the *Palladium* and other sacred objects were kept safe, as it was never inaugurated by augurs: Gellius, *Noctes Atticae*, 14, 7, 7. On the *aedes Vestae* see Horvat 2007.

[7] Seneca, *Controversiae*, 6, 8, Suetonius, *Tiberius*, 2.

[8] Tacitus, *Annales*, 12, 42.

[9] Gellius, *Noctes Atticae*, 7, 7, 2 and 10, 15, 31. If someone sentenced to the capital punishment found a Vestal in his way to execution, he was released: Plutarch, *Numa*, 10.

[10] Servius, *Annales*, 11, 206.

as to abstain from bodily contact with other human beings. The children chosen by the *pontifex maximus* to the priesthood could not bear any physical defects, including slight speech or hearing deficiencies, as well as to enter the office in their *captio*, they need to have living parents (*patruma et matruma*) legally married, showing that they were free from death stain. Moreover, their parents could not occupy or had occupied themselves with professions reputed as sordid **[11]**. The *captio* removed the new Vestal from the *potestas* of her *paterfamilias* and guaranteed her the right to a will **[12]**, which indicates that the priestess, legally speaking, was not a member of a Roman family, since her own property would not necessarily return to her family when she died. If a Vestal died intestate, her property reverted to the public treasury, the *aerarium*. But if our sources reveal Vestals' connections with members of their families, their separation from their own families was complete in law, and they were not tied to any private worship **[13]**. In the same way, the Vestals had special seats in the *ludi scaenici* and a prominent place in the public life, in the very centre of Roman power. So, whereas Roman women only existed by law connected to a man, the Vestal seems to have been exempt of guardianship, or, in some sense, she was under the *tutela* of the city itself. In short, in terms of public law and the *religio domestica*, the Vestals were excluded from ordinary private and family relations to fulfil their religious functions for the whole Roman community **[14]**, and the *res publica* gave them privileges, based on the sacred law **[15]**.

Their most famous religious duty was the maintenance of the sacred fire in the *aedes Vestae*, whose existence points to the prosperity and safety of the *urbs* **[16]**. It is possible that the Vestals were a priesthood originally related to rites of purification that gradually received increasing political prominence, connecting public and family worships. The link between the public priesthood and the domestic religion is expressed by the necessity of the *mola salsa* for public and private *immolationes* **[17]**, and other *suffitamenta* for the rituals, and the relationship between the public hearth in the *forum Romanum* and the domestic fireplaces indicate that the Vestals were directly or indirectly present in every Roman ritual **[18]**. In addition, they were responsible for the safeguarding of some of the *pignora imperii* **[19]**, as the *Palladium*, supposedly brought from Troy to the Latium by Aeneas, protecting the *urbs* and its *imperium* **[20]**. Therefore, the Vestals were at the centre of Rome's religious activity, while they also turn private worship possible. Even in spatial terms, the Vestals were at the heart of Roman public activity, the *forum Romanum*, and it was considered nefarious if they or their sacred objects left Rome **[21]**. This connection between the priesthood and the city space also indicates the huge importance of the priesthood. They have, then, a special religious and legal status in the (male) Roman state, even acting as a kind of public notaries, for example, by keeping famous wills **[22]**, contracts, and other documents. We can say that they were fully dedicated *pro populo.* However, when Rome was threatened, the priestesses, *custodes* of some of the *pignora imperii* and the public hearth, were under suspicion.

The Vestal Virgins have been extensively studied from many viewpoints, especially on the nature of the priesthood, the prosecutions by charges of loss of virginity and the fate of the convicted priestesses.

[11] Gellius, *Noctes Atticae*, 11, 2, 1-5. On the proceedings of the *captio*, see Mekacher & Van Haeperen, 2003.

[12] Gellius, *Noctes Atticae*, 12, 73.

[13] Gellius, *Noctes Atticae*, 7, 9. See Guizzi 1968 for an extensive study on the priesthood legal questions. Vestals' relationship to their own family is quite problematic. In inscriptions dedicated to the Vestal Flavia Publicia, e.g., two names her as *filia*. This designation may be an exception, but it may also express some tension between the priestly ideal and the daily practices. Note that literary sources also indicate Vestals linked to relatives, usually parents or siblings.

[14] Mustakallio 1992: esp. 62.

[15] Kroppenbeg 2010; Guizzi 1968.

[16] Ovid, *Fasti*, 6, 291-292 ; 439-440; Dionysius, 2, 66, 2; Plutarch, *Numa*, 9; Festus, *s.v. ignis Vestae*.

[17] Plautus, *Amphitruo*, 2,109; Cicero, *De divinatione,* 2, 16, 3; Dionysius, 24, 2; Festus, 124L.

[18] This link was emphasised by Augustus when he became *pontifex maximus*, by uniting Vesta's public hearth to his *domus* in the Palatine, instead of using the *domus publica*, that is, the official residence of the *pontifices maximi* up to Julius Caesar. See e.g. Staples 1998: 15, for whom the Vestals, being not part of any private worship, belong to all Roman families.

[19] On the *pignora imperii* see, e.g., Ferri 2010: 199-205.

[20] Livy, 26, 27, 4 ; 5, 52, 7; Cicero, *Philippicae*, 11, 10, 24 ; Ovid, *Tristia*, 3, 1, 29. Vestal as the only person able to see and touch the *Palladium*: Plutarch, *Numa*, 9, 8 ; Ovid, *Fasti*, 6, 4, 7, possibly apart from *pontifex maximus*: Dionysius, 2, 66. The *pignora imperii* were *sacratissimi* and Roman literature is plenty of dramatic narratives about invasions or fires in which it was necessary to move such objects, e.g. Livy, 5, 40-42 ; 26, 27, 4; Plutarch, *Camillus*, 21-22.

[21] Cf. esp. Livy, 5, 52 on the Roman sack by the Gauls.

[22] e.g. the wills of Julius Caesar: Suetonius, *Iulius*, 83, 1, of Antonius : Plutarch, *Antonius,* 58, and Augustus : Suetonius, *Augustus*, 101, 1; Tacitus, *Annales*, 1, 8.

The fate of the declared unchaste Vestal [23] has led to different conclusions, and we do not intend to contradict existing approaches and interpretations, but rather to think based on them the ways in which these Republican priestesses were named in the historical record derived from the manuscript tradition. As a rule, the Vestals were not identified by name, so we know few names from our sources. Rare examples of priestesses' names appear in passages that lead us to ask for the categories presiding their identification. In our sources, Vestals are named especially when they are criminally indicted *de incestum* [24], a particularly serious religious offence in Rome and punishable by death [25]. Given the limited scope of this paper, we will concentrate on Livy's accounts, which gives us the greatest number of names of Vestals in circumstances connected with major institutional changes [26]. Following the assumptions of *Eurykleia*'s research team [27], and without developing the debate on the nature of the penalty, we will consider that the reports of condemned Vestals should not be interpreted as isolated cases, but rather as a phenomenon based on specific discourses in which Roman society expressed its social, political and religious order. We will first present a brief overview of the current debate on Vestals' *crimen incestum*. Then, we will retrieve Livy's references to indictments of priestesses to offer some remarks on the personal name of the Vestal which deals with Roman gender logic.

THE *CRIMEN INCESTUM* AND THE DEATH OF THE UNCHASTE PRIESTESS: THE GENERAL LINES OF THE DEBATE

Roman public priesthoods had great visibility and political relevance, and the male priests occupy political and military offices. The Vestals, by their gender, could not occupy offices like these, and Jörg Rüpke, based on his prosopographical research [28], drew attention to the fact that while male priests enter the historical record by obtaining the priesthood, in the case of the Vestals it is much more frequent that their names are known for their removal from the priestly office. Mentions of the *crimen incestum* are the primary means by which their names are known in the historical tradition, and until the fourth century CE there are records of indicted Vestals [29].

Convictions and ritual deaths of Vestals have received much attention from modern historians, especially in researches linked to the theme of ritual impurity and, to some extent, based on the authoritative Mary Douglas' work on the concept of impurity. Following the ideas of Émile Durkheim, Douglas argued that if impurity means disorder, cases of impurity reveal what a society values as order, and, as a consequence of physical or moral impurity, the individual becomes unfit to perform rituals and take care of the communication with the gods [30]. In one of the most outstanding approaches on the priesthood, Mary Beard, based on Douglas' interpretation of human body, as well as her theory on "interstitial beings" as sources of pollution and fear, brought an important contribution to the understanding of the status of the Vestals, whose prominent religious powers, Beard argues, derived from their interstitial status between matrons and virgins [31].

In the same way, Georg Wissowa's influential thesis that the unchaste Vestal was a *prodigium* was challenged by Tim Cornell [32], for whom the loss of virginity was announced by prodigies, but was not a prodigy *per se*. In fact, many studies in the last years have problematized former interpretations of the ritual that followed the conviction of a Vestal by *incestum*.

[23] *Castitas* means the state of purity and it is usually linked to the expected behaviour of the Vestals. See esp. Cicero, *de legibus*, 2, 29.

[24] *Incestum*, a type of qualified *stuprum* by the fact that the involved parties could not get legal marriage. The term derives from *in castum*, the very antithesis of chastity, cf. *Thesaurus Linguae Latinae,* 7, 1, 893-896. Note that Cicero uses the term *nefas* in dealing with the Vestal crime and the verdict of the pontiffs in *Att*., 1, 13, inserting it in the context of religious crime.

[25] Livy, 8, 15, 7. The two most extensive descriptions of the ritual that followed Vestal's condemnation for *incestum* are Dionysius, 2, 67, 3-4 ; 8, 89, 5 and Plutarch, *Numa*, 10, 4-7, *Quaestiones Romanae*, 96. The convicted Vestal was taken in a litter to the *sceleratus campus* at Porta Collina, where she was enclosed in an underground chamber, either near the wall or even under the wall, and a prayer was made by the *pontifex maximus*. Priests witnessed the Vestal entrance into the chamber, which was sealed and covered. Plutarch adds that bread, water and a lamp were placed in the chamber, and Dionysius says that the convicted Vestal received no funerary monument.

[26] Named female characters in the narrative of Livy are being mapped by UNIRIO'S research team for the *Eurykleia* database.

[27] On the international research project *Eurykleia* see: http://eurykleia.hypotheses.org/

[28] Rüpke 2008 for the lists of Vestals' names.

[29] Rüpke 2008: 36-38.

[30] Douglas 1966: esp. 24-27, 80-82.

[31] Beard 1980. She also made a critical re-reading of the theme later: Beard 1995.

[32] Cornell 1981.

The *crimen incestum* was a special category of religious offences, which could not be expiated [33], and Cornell draws attention to the extraordinary character of punishment in terms of criminal and sacred law. Offences against the gods were subject to court proceedings, under magistrates' jurisdiction, and a citizen guilty of impiety could be admonished or even socially degraded. Vestals' *crimen incestum*, however, as they were not worldly women, was judged by the college of the pontiffs, and the *pontifex maximus*, which had some disciplinary powers over other priests of this college [34], seems to have had an extraordinary power over the priestesses. Cornell also pointed out that if other priesthoods included the possibility of compulsory or voluntary abdication, Vesta's priesthood appears to have been unique for allow abdication only after thirty years of service. Likewise, if other priests who committed errors or offences could expiate them by the repetition of the ritual action or by a *piaculum*, a fine, or even the resignation of the priesthood, the *incestum* of a Vestal was inexpiable. This offence was regarded as necessarily deliberate, *dolo malus*, and there was no possible atonement, according to the distinction of Q. Mucius Scaevola [35].

Since then, many researches have been dedicated to the *crimen incestum* and to the exceptionality of the Vestals [36], broadening the debate. Ariadne Staples, for example, analysed the literary evidence examining who were the involved parties, and how those charges were investigated [37]. Holt Parker, in turn, analysed the relations between the Vestal body and the walls of Rome and, highlighting the similarities between the prodigies and the unchaste Vestal, has argued that the prodigies pointed to the problem of pollution [38]. In these terms, it is not surprising that the erotic seduction of a Vestal and the loss of virginity were considered the most serious religious offence and threat to the Roman social and religious order. Parker, following some postulates of René Girard, has also argued that the convicted Vestal was the scapegoat of a sacrifice that aimed at the restoration of the social order, calling attention to the place of the burial, next to or in the city's wall, to support his thesis that the unchaste Vestal had to be kept on the borders of the *pomerium* [39]. However, if the Vestal buried alive was a sacrifice is a matter of interpretation, since no source sustains this thesis [40], and Girard's ideas are of little or no use for an analysis of Roman ritual logic. In fact, the convicted Vestal, a source of religious pollution, would not be a suitable victim to be offered to any Roman god [41].

Some years ago, an influential study by Robin L. Wildfang, who exhaustively collected sources on the Vestals from the end of the Second Punic War to the first century BCE, re-evaluated the religious tasks of the priesthood, concluding that virginity and the general state of purity were the *conditio sine qua non* to the performance of their religious duties, which were bounded to rites of cleansing and purification of the city. She pointed out that, for the priestesses, the obligation of sexual abstinence was permanent, and not circumstantial as the physical purity required of male religious officials at the ceremonies they performed [42]. Therefore, the Vestal lived in a perennial ritual state throughout, at least, the thirty years of priesthood. Likewise, living in this permanent state that required a perennial sexual abstinence, unlike other Roman men or women, they were free from the *patria potestas*, as well as from the typical ties of subordination to a male guardian that characterised the legal status of women in Roman Republic (*tutela mulierum*). The loss of virginity was then the most serious of religious crime committed by a Vestal, and the existence of an unchaste priestess meant a continual offence to the gods, the gravest religious crime that could only be purged by the total removal of the offender from the realm of living beings [43].

These studies are some examples of researches that had gradually renewed and expanded modern knowledge on the Vestal Virgins and the *crimen incestum*, and two recent publications that have brought important contributions to the subject deserve mention. Jack Lennon, for example, renewed the debate on religious purity in Roman antiquity in a study of the

[33] Cornell 1981: 36. To Wildfang 2006: 58-60 the Vestal body was an offer to Vesta. To Parker 2004: 587-588, it was a human sacrifice. See also Takacs 2008.

[34] Van Haeperen 2002.

[35] Varro, *de lingua latina*, 6, 30: *Q. Mucius ambigebat eum expiari ut impium non posse*.

[36] e.g. Scheid 1986 ; Mustakallio 1992 ; Wildfang, 2006 ; Staples 1998 ; Takacs 2008 ; Schultz 2010a ; Lennon 2014.

[37] Staples 1998.

[38] Parker 2004.

[39] Parker 2004: 570, 576-585. Also, Cornell 1981: 36-7 and Mustakallio 1992: 56-57.

[40] Schultz 2010b.

[41] *Cf.* Prescendi 2007: 241.

[42] Wildfang 2006.

[43] *Cf.* Lovisi 1998: 705.

major forms of ritual impurity of late Republican Rome and early principate, based on literary sources [44]. He has reinforced the idea that the unchaste Vestal was an anomaly, a pollution or a source of pollution to be removed from the city, and her removal had to be done in such a way that the city did not incur in new religious impurities. The Vestal was removed from the human community, and her burial alive promoted the restoration of the order that her *crimen* had violated. The very name of the place of burial, *campus sceleratus* [45], clearly reveals the religious implications linked to *incestum*, a marginal place in the frontier between inside and outside of the *urbs*. Removed from the face of the earth in an unidentified underground chamber, she was not summarily executed, for this would also be an offence to the gods, especially to Vesta, but her physical existence was erased from the city.

Finally, J. H. Richardson has renewed the question of the ritual death of the convicted Vestal, asking whether the source of the antiquarians on these deaths would be the *Annales maximi*, based on the information that besides prodigies, the trials of Vestals were a topic of the pontifical records [46]. For him, the main question regarding the ritual murder is: was it in fact an execution? If the condemned Vestal had violated a fundamental rule of the priesthood, the ritual can be seen as a punishment, but Richardson's criticism to the execution's hypothesis is very coherent [47]. If we can trust Dionysius and Plutarch, and water and food were deposited in the underground chamber in which the Vestal considered guilty was closed, he asked, what is the meaning of provisions for whom should die? Perhaps to avoid, as Plutarch suggests, the responsibility for Vestal's death, but the ritual seems too elaborate to be a mere execution of capital punishment. Richardson also draws attention to the fact that two lived burials of Vestals were recorded at a time immediately prior to the Second Punic War, and on other two occasions (216 and 113 BCE) a burial occurred in times of danger to Rome. Such deaths were accompanied by other rituals, notably the lived burials of the Greek and Gallic couples in the *forum Boarium* [48].

In fact, such indictments were rare in Roman historical records. There are just 21 cases of *crimen incestum* throughout the existence of the priesthood in Rome. Thus, the Romans seem to have used the Vestals as symptoms of huge problems affecting the city. These accusations occurred at times of military disasters and striking social conflicts, pestilences or diseases, and they were anticipated by prodigies. On this basis, we will observe selected passages from Livy in which the nominations occur in contexts of indictments that can shed light on the relationship between Rome and the body and name of the Vestal. We are interested, first and foremost, in the mentions themselves, not in the question of their historicity.

NAMING VESTALS IN LIVY'S NARRATIVES

Livy's first mention of a Vestal occurs in the very first lines of his *Ab urbe condita*, naming Rhea Silvia, mother of Remus and Romulus, in the mythical Alba Longa [49]. She is, strictly speaking, the first Vestal named and at the same time the first one sentenced to confinement in Livy's work. Therefore, Livy connects the founding myth of Rome with a Vestal and a god, Mars, the twins' father. The second name is Oppia, convicted by *incestum*, in a brief mention of a case dating back to 483 BCE, inserted in the report of menacing portents during external wars against Veii and the Volscians. For Livy, Oppia's death was a clear penalty (*poena*) for her unchastity:

> To increase the general anxiety which was now felt, portents implying the anger of the gods were of almost daily occurrence in the City and the country. For this expression of divine wrath, no other reason was alleged by the soothsayers, when they had enquired into it both officially and privately, sometimes by inspecting entrails and sometimes by observing the flight of birds, than the failure duly to observe the rites of religion. These alarms at length resulted in the condemnation of Oppia, a Vestal virgin, for unchastity, and her punishment [50].

[44] Lennon 2014.

[45] *Cf.* Coarelli 1993; Festus, 448-449 L : *Sceleratus campus app<ellatur prope portam Col>linam in quo virgin<es Vestales, quae incestum> fecerunt, defossae sunt v>ivae...*

[46] Richardson 2011. *Cf.* Cicero, *De haruspicum response*, 13 ; Livy, 4, 44, 11-12 ; 8, 15, 7-8; Dionysius, 2, 67, 3 ; 8, 89, 4-5 , 9, 40, 3. See also Lovisi 1998.

[47] Gradel 2002: 297 define it as an execution.

[48] As Eckstein 1982 has demonstrated, these cases were clearly linked to military and political crisis.

[49] Livy, 1, 3-4. *Eurykleia*'s database follows, whenever possible, the editions of *Perseus Digital Library*.

[50] Livy, 2, 42, 10-11 : *Accessere ad aegras iam omnium mentes prodigia caelestia, prope cotidianas in urbe agrisque ostentantia minas; motique ita numinis causam nullam aliam vates canebant publice privatimque nunc extis, nunc per aues consulti, quam haud rite sacra fieri; qui terrores tamen eo evasere ut Oppia virgo Vestalis damnata incesti poenas dederit*. English translation by B. O. Foster by B. O. Foster, Loeb, 1919.

In Livy's report there is no trace of what Oppia would had done, but simply the statement of the maleficent signs because of the Vestal's unchastity. The Vestals should be public models of excellence and virtue, hence Postumia, the third Vestal named by Livy, was admonished in c. 420 BCE, by the *pontifex maximus* for her clothes and attitudes that aroused suspicions about her chastity:

> The same year a Vestal virgin named Postumia was put on trial for unchastity. She was innocent of the charge, though open to suspicion because of her pretty clothes and the unmaidenly freedom of her wit. After she had been remanded and then acquitted, the pontifex maximus, in the name of the college, commanded her to abstain from jests, and to dress rather regarding sanctity than coquetry **[51]**.

This is a brief mention in an account of the disturbing events after a Roman defeat to Veii, on the election of quaestors and an agrarian law, on the *topos* of the struggle between patricians and plebeians. Postumia probably was the sister of M. Postumius, a military tribune blamed for the defeat of Rome to Veii in the preceding year **[52]**. Nevertheless, a *caveat* is necessary here. We are dealing with a narrative that is, in the main, talking about Roman élite's views, based on Livy's contemporaries shared ideas and beliefs, and his incidental Vestals' characters have a heavily symbolic role related to male power **[53]**. While reading these somewhat "anti-heroines", a methodological problem is to what extent we can rely on them in search of information to the study of *gentes* or families of past centuries, or of the supposed real women themselves. We are thus dealing with a kind of intractable material in terms of historicity, given the absence of Republican sources on these characters **[54]**.

Vestals accused of *incestum* based on their more elegant and sophisticated appearance than was suitable to a public priestess are not unusual in our sources. The Vestal Virgin was a public person, she was constantly in the public eye and her behaviour was subject to a high level of social expectation. Postumia was acquitted, but the same did not occur to Minucia, c. 337 BCE, which was convicted, and her only explicit lapse in behaviour is her graceful outfit. In an apparently neutral speech, the brief mention of Minucia appears as an excursus in the report of the Samnite Wars and the first plebeian praetor election, as an example of bad religious behaviour:

> In that year the Vestal Minucia, suspected in the first instance because of her dress, which was more ornate than became her station, was subsequently accused before the pontiffs on the testimony of a slave, and having been by their decree commanded to keep aloof from the sacred rites and to retain her slaves in her own power, was convicted and buried alive near the Colline Gate, to the right of the paved road in the Polluted Field —so called, I believe, on account of her unchastity **[55]**.

After Minucia, a brief title in *Periochae* 14 identifies another Vestal, Sextilia, condemned by *incestum* and buried alive, c. 273 BCE. The *Periochae* are simple summaries with no literary elaboration, but other titles of the section indicate a severe crisis, notably due to military conflicts involving Pyrrhus and Carthage. There are also reported prodigies, specifically a lightning that had overthrown the very statue of Jupiter in the Capitol, a particularly dangerous sign. Another title, in *Periochae* 20, states only that *The Vestal Tuccia is convicted of incestum*, among several titles dating back to c. 230 BCE on Italic and foreign wars **[56]**.

The next Vestals identified by name are Opimia and Floronia, c. 216 BCE, in the context of the Roman defeat at Cannae:

> They were terrified not only by the great disasters they had suffered, but also by many prodigies, and in particular because two Vestals, Opimia and Floronia, had in that year been convicted of unchastity. Of these one had been buried alive, as the custom is, near the Colline Gate, and the other had killed

[51] Livy, 4, 44, 11-12 : *Eodem anno Postumia virgo vestalis de incestu causam dixit, crimine innoxia, ab suspicione propter cultum amoeniorem ingeniumque liberius quam virginem decet parum abhorrens. Eam ampliatam, deinde absolutam pro collegii sententia pontifex maximus abstinere iocis colique sancte potius quam scite iussit*. English translation by B. O. Foster, Loeb, 1922.

[52] Livy, 4, 31 ; 41.

[53] See Martini 2004.

[54] On this methodological problem, see the Introduction of Rüpke 2008.

[55] Livy, 8, 7-8 : *Eo anno Minucia Vestalis, suspecta primo propter mundiorem iusto cultum, insimulata deinde apud pontifices ab indice servo, cum decreto eorum iussa esset sacris abstinere familiamque in potestate habere, facto iudicio viva sub terram ad portam Collinam dextra viam stratam defossa Scelerato campo; credo ab incesto id ei loco nomen factum*. English translation by B. O. Foster, Loeb, 1926.

[56] Tuccia's case is mentioned by other authors, for whom she was acquitted *de incestum*: Dionysius, 2, 69, 1-3 ; Valerius Maximus, 8, 1 ; Pliny, *Naturalis Historia*, 28, 12.

> herself. Lucius Cantilius, a secretary to the pontiffs —one of those who are now called the lesser pontiffs —had been guilty with Floronia, and the Pontifex Maximus had him scourged in the Comitium so severely that he died under the blows. Since in the midst of so many misfortunes this pollution was, as happens at such times, converted into a portent, the decemvirs were commanded to consult the Books, and Quintus Fabius Pictor was dispatched to Delphi, to enquire of the oracle with what prayers and supplications they might propitiate the gods, and what would be the end of all their calamities. In the meantime, by the direction of the Books of Fate, some unusual sacrifices were offered; amongst others a Gaulish man and woman and a Greek man and woman were buried alive in the Cattle Market, in a place walled in with stone, which even before this time had been defiled with human victims, a sacrifice wholly alien to the Roman spirit **[57]**.

The devastating effect of Cannae's defeat to Hannibal is presented here as a result of the alleged actions of Opimia and Floronia, and this is the only reference in the cases reported by Livy to a male accomplice, which was also convicted and whipped to death **[58]**. However, the absence of mention of the existence or punishment of male lovers in such cases does not necessarily imply their inexistence **[59]**, not even their acquittal, as ancient authors seem to have been focused on the crime and the priestesses themselves. Added to a short title on the sentencing of the Vestals Aemilia, Licinia and Marcia, c.114 BCE, in *Periochae* 63 **[60]**, without details, these are the mentions to names of indicted Vestals in Livy's work up to the end of the second century BCE.

Cases of *incestum* no doubts coincide with times of crisis for the *urbs*, and it is possible to interpret the ritual death of the Vestal as a purification rite for the reestablishment of the *pax deorum*. The body of the Vestal in Livy's narratives worked then as a catalyser for the alleged violation of the order that brought military defeats, social disasters and prodigies of all kinds. However, what about the name? Why does the name appear in these cases, while in other mentions to Vestals their names usually were not reported?

SOME REMARKS ON THE NAME OF THE VESTAL

In the Roman androcentric order, woman's body is not something that belongs to herself, but to her father, her husband or her legal guardian. Vestals' bodies, however, belong to the whole city, so these female religious officials should be untouched and untouchable. Sacrosanct, they were elevated to a form of public life in which the *Virgo* symbolises Rome's ideal feminine element. Captured from the family system, the very place of the worldly women, Vestal Virgins were strongly related to male power but, by their gender, they oversaw idealised female activities, as the maintenance of the sacred fire, the provision of *mola salsa* and other ritual implements. They acted religiously within the city, performing public rites related to the Roman feminine role, as *signa* of the goddess and allegories of the female functions inside the city **[61]**, but, above all, they were personified symbols of purity, piety and religious duty. They had a public role and were to be seen always in their religious function. Their virginity meant the highest and perennial form of ritual purity, not suitable for male priests.

The consecration of the symbol and the consequent crystallisation of its meaning occur by the reiteration of the referent *Vestal* uttered by whomever holds the instituted authority and refer to the allegories necessarily shared by human beings in their collective life. The rituals performed *pro populo* by the priestesses operated the establishment of the female's metaphor that has the term *Vestal* as a referent and set up it as the linguistic symbol that points to the symbolic *Woman*. The priestesses cannot be the object of any male desire taken individually, nor can they be polluted

[57] Livy, 22, 57, 2-6 : *Territi etiam super tantas clades cum ceteris prodigiis, tum quod duae Vestales eo anno, Opimia atque Floronia, stupri compertae et altera sub terra, uti mos est, ad portam Collinam necata fuerat, altera sibimet ipsa mortem consciuerat; L. Cantilius scriba pontificius, quos nunc minores pontifices appellant, qui cum Floronia stuprum fecerat, a pontifice maximo eo usque uirgis in comitio caesus erat ut inter uerbera exspiraret. hoc nefas cum inter tot, ut fit, clades in prodigium uersum esset, decemuiri libros adire iussi sunt et Q. Fabius Pictor Delphos ad oraculum missus est sciscitatum quibus precibus suppliciisque deos possent placare et quaenam futura finis tantis cladibus foret. Interim ex fatalibus libris sacrificia aliquot extraordinaria facta, inter quae Gallus et Galla, Graecus et Graeca in foro bouario sub terram uiui demissi sunt in locum saxo consaeptum, iam ante hostiis humanis, minime Romano sacro, imbutum.* English translation by B. O. Foster, Loeb, 1929.

[58] On the punishment of the male accomplice, see also Festus, 217, 10 L.

[59] See *contra* Parker 2004.

[60] *Aemilia, Licinia, Marcia, uirgines Vestales, incesti damnatae sunt, idque incestum quem ad modum et commissum et deprehensum et uindicatum sit re fertur.*

[61] On woman as an idea of the imaginary male, see Lamott 2001.

by earthly subjections of the Roman worldly women. It can be argued, therefore, that *Vestal* is a symbol that consolidates the overlap of gender and sexuality that comes to characterise women in Livy's discourse, fixing them in their biological sex **[62]**. She personifies the idea of a woman who is hindered, the forbidden woman, a universal mother who exercises her protective and provider role, a constant and stable maternal lap that ensures energy, food, stability and continuity of the Roman life, and consequently guarantees the safety and permanence of the *urbs*.

Naming the priestess as *Vestal*, a name not individualised, transcendentalises her, making her as inaccessible and powerful as the goddess Vesta, substantiating her sense of protection of Roman order in a successive religious structuring that includes the Roman family, the city and the very Roman state. In a way, the Vestal is a religious symbol, a sacred entity for the sake of the *urbs*. In other words, she symbolises the power of the goddess Vesta **[63]**.

It is very known that Roman women had no personal names, for they only bore the name of their families – sisters would simply bear the same name, with a number to distinguish between them. We wonder that Roman women should be seen, in some sense, as objects pertained to their families and constructed as male abstractions, imaginary figures working as the "otherness" within the agnatic Roman family as well as in Roman social order. By this otherness, the idea of masculinity was constituted and safeguarded **[64]**.

The repertoire of the phantasmagorical characteristics attributed to men and women constituted the binary gender organisation of Rome's community and guaranteed the persistence of the supremacy of one group over the other one. In Roman gendered social logic, the woman's body was owned by her father, husband or her legal guardian. Their social existence depended on the name of their agnatic family, that is, on their male relatives. But a Vestal's body was not to be owned by any private man, as she, in some sense, personified the very goddess Vesta and embodied the *res publica*. Her "personal" name, that is, her former family name, from which she was "captured" by the *pontifex maximus* for the whole city, *pro populo*, was not to be mentioned.

As the absolute otherness, for she was elevated to a symbol, she is akin only to herself and linked to the city. The Vestal ensured the *urbs Romae* itself. Her virginity and chastity are indices that make the symbol understandable. Virgin and "well-behaved", in a permanent ritual state, she balanced the male social order. Convicted by *incestum*, the Vestal was turned by the college of pontiffs from the symbol *Virgo* to a sexually active woman, whether by her clothes or behaviour stimulating male desire, or by suspicion that she was "owned" by a man. In both cases, the city needs to supress her, for she created a great danger to the city, disrupting the Roman sacred order. She must fade away. There was a religious and moralistic link between the *crimen incestum* and Roman public disasters, and the male collective acted out its own cohesion by projecting its ideas of ritual purity and the city's integrity on female bodies. Turned to the mundane, then, her name was to be mentioned as a sign of desecration and individualisation. She descended, then, into the mundane reality of what was intended and desired to be the common woman's social place as an earthly being, polluting her capacity to perform her sacred role and religious functions.

The renaming of the indicted priestess operated her return to the numerical position in a Roman family, position destined for the instrumental materiality of the daily life which, however, could no longer be lived by her. The name as a marker of individualisation and, in the Roman onomastic logic, a family referral, removes the Vestal from the necessary universality of a symbol to immerse her in the contingent particularity of a feminine body **[65]**. To pronounce a Vestal's personal name could work semantically as a sign of corruption which stimulated religious fear and anxiety. This was perceived as a strong disruptive factor to the very existence of the human group, which obliterated the human capacity of reflexion, created emotional instability and encouraged the community to the necessary subjection to the Roman order.

As an ancient historian, Livy was more occupied with the moral dimensions of his narratives than their historicity. We can realise that his work conveys much about the attitudes and beliefs of his contemporaries. Livy's audiences seem to be prepared to read or hear that the way a woman gets dressed was a sign of her chastity, and that the death of the highest priestess was better than her loss of virginity. ■

[62] On this theme, see D'Or 1985, Freud 1992 and, especially, Schroeder 1998.

[63] See Scheid 1986, an important study of the religious phenomenon of human personification of gods.

[64] Beltrão 2007, Gleason 1995, Winkler 1990.

[65] On the name, the universal, the individual and the particular, see the influent monograph by Zabeeh 1968.

BIBLIOGRAPHIE

Beard, **Mary, 1980,** « The Sexual Status of Vestal Virgins », *Journal of Roman Studies* 70, p. 12-27.
Beard, Mary, 1995, « Re-reading (Vestal) Virginity », in R. Howley & B. Levick (ed.), *Women in Antiquity: New Assessments*, London, p. 21-48.
Beltrão, Claudia, 2007, "*Tirocinium fori:* o orador e a criação de homens no *forum romanum*", *Phoînix* 13, p. 52-66.
Boehringer, Sandra & Sebillotte Cuchet, Violaine, 2011, *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine*. *Le genre: méthode et documents*, Paris.
Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity,* New York.
Coarelli, Filippo, 1993, *s.v. campus sceleratus*, in E. Steinby (ed.), *Lexicon Topographicum Vrbis Romae*, 1, Roma.
Cornell, Tim, 1981, « Some observations on the *crimen incestum* », in *Le délit religieux dans la cité antique, table ronde à Rome, 6-7 avril 1978,* Rome (Collection de l'École française de Rome 48), p. 27-37.
Dor, Joël, 1985, *Introduction à la lecture de Lacan. L'inconscient structuré comme un langage*, Paris.
Douglas, Mary, 1966, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, London – New York.
Eckstein, Arthur, 1982, « Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome », *American Journal of Ancient History* 7, p. 69-95.
Ferri, Giorgio, 2010, *Tutela urbis. Il significato e la concezione della divinità tutelare citadina nella religione romana*, Stuttgart.
Gleason, Maud, 1995, *Making Men*: *Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton [tr. fr. Sandra Boehringer & Nadine Picard, *Mascarades masculines.Genre, corps et voix dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, 2012].
Freud, Sigmund, 1992, *AE* I. *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-99)*, Buenos Aires.
Gilmore, David, 1991, *Manhood in the Making*. *Cultural Concepts of Masculinity*, New Haven – London.
Gradel, Ittai, 2002, « Jupiter Latiaris and Human Blood. Fact or Fiction? », *Classica et Mediaevalia* 53, p. 235-254.
Guizzi, Francesco, 1968, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Napoli.
Horvat, Patricia, 2007, « O Templo de Vesta e a Ideia Romana de Centro do Mundo », *Phoînix* 13, p. 280-291.
King, Ursula, 2004, « Religion and Gender: Embedded patterns, interwoven frameworks », in T.A. Medde & M. E. Wiesner-Hanks (ed.), *A Companion to Gender History*, London.
Kroppenbeg, Inge, 2010, « Law, Religion and Constitution of the Vestal Virgins », *Law and Literature* 22,3, p. 418-439.
Lamott, Franziska, 2001, *Die Vermessene Frau. Hysterien um 1900*, München.
Lennon, Jack, 2014, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, New York.
Lovisi, Claire, 1998, « Vestale, *incestum* et jurisdiction pontificale sous la République romaine », *Mélanges de l'École française de Rome* 110, p. 699-735.
Martini, Maria Cristina, 2004, *Le vestali. Un sacerdozio funzionale al "cosmo" romano*, Bruxelles.
Mekacher, Nina, 2006, *Die vestalischen Jungfrauen in der römischen Kaiserzeit*, Wiesbaden.
Mekacher, Nina & Van Haeperen, Françoise, 2003, « Le choix des Vestales, miroir d'une société en évolution (IIIe s. a. C.-Ier s. p. C) », *Revue de l'histoire des religions* 200, p. 63-80.
Mustakallio, Katariina, 1992, « The *crimen incestum* of the Vestal Virgins and the Prodigious Pestilence », in T. Viljamaa, A. Timonen & C. Krötzl (ed.), *The Politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World*, Krems.
Parker, Holt, 2004, « Why Were the Vestals Virgins? Or the Chastity of Women and the Safety of the Roman State », *American Journal of Philology* 125.4, p. 563-601.
Prescendi, Francesca, 2007, *Décrire et comprendre le sacrifice*. *Les réflexions des Romains sur leur propre religion* à *partir de la littérature antiquaire,* Stuttgart.
Richardson, James, 2011, « The Vestal Virgins and the use of the *Annales Maximi* », in J. H. Richardson & F. Santangelo (ed.), *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart, p. 91-106.
Rüpke, Jörg, 2008, *Fasti sacerdotum*. *A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome*, Oxford.
Scheid, John, 1986, « Le flamine de Jupiter, les Vestales et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux », *Le temps de la réflexion* 7, p. 213-230.
Schroeder, Jeanne Lorraine, 1998, *The Vestal and the Fasces*. *Hegel, Lacan, Property, and the Feminine*, Berkeley.
Schultz, Celia, 2010a, « The Proper Disposed of a Polluting Presence », in M. Bradley (ed.), *Rome, Pollution and Propriety*: *Dirt*, *Disease and Hygiene in the Eternal City from Antiquity to Modernity*, Cambridge, p. 122-35.
Schultz, Celia, 2010b, « The Romans and Ritual Murder », *Journal of the American Academy of Religion* 78, p. 516-541.
Staples, Ariadne, 1998, *From Good Goddess to Vestal Virgins*. *Sex and category in Roman religion*, London – New York.
Tákacs, Sarolta, 2008, *Vestal Virgins, Sibyls and Matrons. Women in Roman Religion*, Austin.
Thébaud, Françoise, 1998, Écrire l'histoire des femmes, Paris.
Van Haeperen, Françoise, 2002, *Le Collège Pontifical (3ème s.a.C.-4ème s.p.C.),* Turnhout.
Wildfang, Robin Lane, 2006, *Rome's Vestal Virgins*. London – New York.
Winkler, John, 1990, *The Constraints of Desire*: *The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York [tr. fr. Sandra Boehringer & Nadine Picard, *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, Paris, 2005].
Zabeeh, Farhang, 1968, *What is in a Name? An Inquiry into the Semantics and Pragmatics of Proper Names*, The Hague.