



Clio. Femmes, Genre, Histoire

4 | 1996

Le temps des jeunes filles

Le temps des jeunes filles dans la cité grecque : Nausicaa, Phrasikleia, Timareta et les autres

Louise BRUIT-ZAIDMAN



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/clio/431>

DOI : [10.4000/clio.431](https://doi.org/10.4000/clio.431)

ISSN : 1777-5299

Éditeur

Belin

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 1996

ISBN : 2-85816-297-2

ISSN : 1252-7017

Référence électronique

Louise BRUIT-ZAIDMAN, « Le temps des jeunes filles dans la cité grecque : Nausicaa, Phrasikleia, Timareta et les autres », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 4 | 1996, mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 17 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/clio/431> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clio.431>

Ce document a été généré automatiquement le 17 janvier 2023.

Tous droits réservés

Le temps des jeunes filles dans la cité grecque : Nausicaa, Phrasikleia, Timareta et les autres

Louise BRUIT-ZAIDMAN

- 1 En attendant le mariage
- 2 La première image de jeune fille qui s'offre au lecteur des textes de l'Antiquité grecque, et la plus célèbre, c'est bien sûr celle de Nausicaa, la fille du roi Alkinoos qui recueille Ulysse après son dernier naufrage. Image gracieuse, bien faite pour faire rêver, mais qui peut aussi introduire à une lecture moins idyllique du destin des jeunes filles grecques. Au terme de son discours « habile et enjôleur » fait pour flatter la jeune fille et la convaincre de l'aider, Ulysse résume en quelques mots tout ce que peut, selon lui, désirer le cœur d'une jeune fille bien née et bien dotée, en souhaitant que les dieux lui accordent : « un mari, une maison, sans oublier la concorde précieuse... »¹. Ces quelques mots contiennent tout ce qui définit « le temps des jeunes filles » grecques : l'attente du mariage, l'accomplissement nécessaire et souhaité, qui donnera tout son sens à la vie de femme et de mère, pour laquelle est née la fille. Malheur à celles que la pauvreté des parents condamne au célibat.
- 3 « Tu n'as plus longtemps à rester vierge. Déjà te courtisent les plus nobles de tous les Phéaciens » précise la déesse Athéna à la jeune fille. Et Ulysse renchérit : « Trois fois heureux ton père et ta vénérable mère, trois fois heureux tes frères...quand ils voient un si beau brin de fille entrer dans le chœur de danse. Et plus que tout autre, heureux en son cœur, celui-là qui méritera par ses riches présents de t'emmener en sa maison. »² Nous retrouverons la participation au chœur de danse dans les activités caractéristiques des jeunes filles dans la cité archaïque et classique. Nous retrouverons aussi l'étroite relation entre la jeune fille et Artémis, qui est dans ce texte deux fois suggérée par la comparaison de Nausicaa avec la déesse. La première fois, lorsque le poète la donne à voir dansant sur la prairie, au milieu de ses compagnes, comme Artémis au milieu de ses Nymphes, la deuxième lorsqu'Ulysse souligne sa ressemblance

avec « la fille du Grand Zeus »³. Déesse vierge, Artémis veille sur les jeunes générations et surtout sur les passages : passage de l'enfance à la puberté, puis au mariage.

- 4 Certes, Nausicaa n'est pas un personnage « historique » ; pourtant ce texte rassemble quelques-unes des représentations les plus typiques constituant, au début de la tradition grecque, la figure de la jeune fille telle qu'elle fonctionne tout au long de l'histoire des cités.
- 5 Un deuxième document me servira de point de départ. Nous étions avec Nausicaa, fille de roi, dans le domaine de l'épopée, c'est-à-dire de la poésie ; nous sommes cette fois en présence d'un document archéologique. Il s'agit du monument (*sema*), base inscrite surmontée d'une statue, consacrée par son père à sa fille morte, Phrasikleia, jeune athénienne de famille aristocratique. L'inscription, datée de 540 par les archéologues, dit, donnant la parole à la jeune fille, ou plutôt au monument qui la perpétue : « Pour toujours je serai appelée jeune fille (*korè*)⁴, les dieux m'ayant, au lieu du mariage attribué ce nom »⁵. L'épithète souligne à la fois l'anomalie de son statut, elle qui était destinée comme toute fille à connaître le mariage, et le fait que la jeune fille, en deçà du mariage, n'a de visibilité qu'à travers son père. Car le mot *korè*, en même temps qu'il indique la jeunesse, met plutôt l'accent sur la filiation : le lien au père, celui-là même, en l'occurrence, qui a fait ériger la statue pour célébrer sa fille morte.
- 6 La statue que porte la base inscrite représente une jeune fille parée de bijoux, la tête surmontée d'un diadème et tenant une fleur à la main, dans le style des *korai* archaïques, c'est-à-dire de ces statues dont on a retrouvé un certain nombre d'exemplaires dans les remblais de l'Acropole et au grand cimetière aristocratique d'Athènes, le Céramique. Tantôt offrandes votives, tantôt marquant des tombes comme celle de Phrasikleia, elles doivent ce nom de *koré*, jeune fille, attribué par les archéologues du XIXe siècle, précisément au type qu'elles représentent. Il ne s'agit pas, en effet, dans le cas que nous évoquons, d'un portrait de Phrasikleia, mais d'une image idéalisée de « la jeune fille », immobilisée par la mort dans cet âge de la « beauté » que l'inscription caractérise, et qui est associée, comme nous le verrons, au statut même de la jeune fille.
- 7 Troisième exemple, celui de Timareta, dont le nom nous est conservé par une épigramme votive anonyme d'époque hellénistique et qui offre, à l'occasion de son mariage, ses jouets et ses cheveux à Artémis⁶. L'offrande des cheveux est une forme de consécration qui a une valeur propitiatoire : elle doit engager Artémis à protéger la jeune fille, comme l'offrande de la première barbe du garçon lors de la fête qui marque pour lui la puberté.
- 8 Avec la « pieuse » fille de Timaretos, l'épigramme célèbre un moment rituellement défini qui signale le passage de l'enfance, marquée par l'insouciance du jeu, au temps consacré à se préparer au mariage et à la maternité, comme le précise une autre épigramme, adressée elle aussi à Artémis et conservée dans le même recueil sous le nom d'Antipater de Sidon. Elle s'achève ainsi : « Artémis, puisse par ta volonté le jour du mariage être aussi celui de la maternité pour la fille de Lycomédeidès qui aime encore ses osselets »⁷. Ces pièces de circonstances ont été, ou non, composées pour des personnages réels. Mais, même quand elles sont des exercices de style, elles reflètent un état d'esprit et restituent des comportements dont la trace est précieuse pour nous. Notamment, ici, elles soulignent de façon significativement redondante, d'une épigramme à l'autre (je n'ai cité que deux fragments extraits de deux pièces parmi d'autres), le passage, de l'enfance toute proche, au statut d'épouse et, déjà, de mère. Ce

qui ne constitue pas l'aventure privée et exceptionnelle d'une jeune fille parmi les autres, mais le destin des filles de la cité, données en mariage au sortir de l'enfance (et quelquefois plus tôt, comme nous le verrons).

- 9 Car le destin individuel de ces jeunes filles dont Nausicaa, Phrasikleia, Timareta et quelques autres qui ont pour nous un nom, et dont la silhouette ne nous apparaît le plus souvent que de façon ténue ou fugitive, à travers des documents de nature différente, mais où toujours un autre parle pour elles, répond à une conception sociale de leur place et de leur rôle. Les gestes qui les individualisent à nos yeux : la danse de Nausicaa au milieu de ses compagnes, la main pliée pour tenir la fleur, le geste d'offrande de Timareta, renvoient à des images codifiées qui ne prennent tout leur sens que par rapport à la place que la cité réserve à ses jeunes filles et au destin qu'elle leur prépare et auquel elles s'identifient.
- 10 Pour le comprendre, il faut replacer ces jeunes filles, saisies dans un moment particulier de leur histoire, dans le contexte de leur classe d'âge, soit, le groupe des *parthenoi* auquel elles appartiennent.
- 11 Korai et parthenoi
- 12 Deux mots, désignent en grec celle que nous appelons « jeune fille » : elle est tantôt *korè*, tantôt *parthenos*. Le premier mot, celui qu'utilise l'inscription citée plus haut, met l'accent sur la jeunesse et sur la filiation : le mot est souvent suivi du nom du père. Son équivalent le plus fréquent est le mot qui désigne la fille dans le vocabulaire de la parenté : *thugather* (cf. *daughter* en anglais). Ce peut être aussi *pais*, qui désigne le jeune, féminin ou masculin.
- 13 L'autre mot : *parthenos*, désigne le statut de la fille avant le mariage, on le traduit le plus souvent par « vierge » ; c'est par exemple l'épithète des déesses qui ont choisi la virginité : Hestia, Athéna, Artémis, qui joue un si grand rôle dans les rituels concernant les jeunes filles. Les deux mots peuvent d'ailleurs être associés : *parthenos korè*, « la jeune vierge ».
- 14 Ce sont les pistes ouvertes par ces quelques approches que nous allons explorer pour définir quelle est la place dans la cité de ces *korai parthenoi*, ces jeunes vierges dont il faut renoncer à entendre directement la voix.
- 15 Dans le monde de la cité grecque antique, une des oppositions fortes qui structurent les représentations est celle qui passe entre adultes et non-adultes ; dans la catégorie des « jeunes » ainsi constituée, les filles s'opposent aux garçons d'une part, aux femmes mariées (*gunaiikes*) d'autre part. Au carrefour de ces catégories, la *parthenos* est la fille qui a atteint la puberté et a franchi, si elle appartient à l'élite sociale de la cité, les étapes de l'initiation qui font d'elle une « fille à marier ». La *parthenos* est la vierge, celle qui ne connaît pas le mariage (elle est « *pro gamou* » : avant le mariage), mais est en âge d'être « montrée », notamment dans le cadre des fêtes religieuses, et, en quelque sorte, « offerte » au mariage.
- 16 C'est dire que c'est toujours par son rapport à l'homme, son père, celui qui la donne en mariage, ou son époux encore à venir, celui qui la recevra et au foyer duquel elle sera désormais liée, qu'elle est définie. « Le temps des jeunes filles », si cette expression a un sens dans le monde grec de l'Antiquité, correspond à un statut intermédiaire, un « passage », qui, comme tous les passages est un moment dangereux et chargé de significations. C'est pourquoi il est ritualisé, et garde, plus ou moins marquées selon les cités, et selon l'appartenance sociale des *parthenoi*, les caractères d'une initiation. À

travers le destin de ces jeunes filles choisies se laisse deviner celui de leurs compagnes d'âge.

- 17 « Nourrie dans le luxe et l'éclat »
- 18 La cité en effet s'intéresse à ses filles. Ne sont-elles pas la promesse de sa prospérité à venir, comme elles sont pour les pères un moyen d'échange et d'alliance ? Pour toutes, ce qui est déterminant, c'est leur place dans le procès de reproduction de la famille et de la cité. Le mariage va faire d'elles le support du bien patrimonial ; ce sont elles qui assureront par le biais de la dot, le maintien du bien familial dans la lignée paternelle⁸, ce sont elles aussi qui donneront aux pères des fils qui leur ressemblent, et à la cité des citoyens pour la défendre et la perpétuer. Ainsi, Athènes nourrit et éduque (c'est la *trophè*) les premières d'entre elles, choisies parmi les familles aristocratiques, dans le cadre de services auprès des divinités qui protègent la cité et la jeunesse : Athéna et Artémis, précisément les déesses vierges que nous avons rencontrées tout à l'heure.
- 19 Dès 7 ans, l'âge auquel les garçons quittent le gynécée pour passer sous l'autorité directe du père ou de ses maîtres, les filles commencent à s'initier à leurs tâches à venir et à leur futur destin, sous l'autorité des femmes de la maison, pour la plupart, sur l'Acropole et sous l'autorité des prêtresses qui y officient, pour les quatre Arrhéphores désignées par l'Archonte-Roi, un des magistrats les plus prestigieux de la cité, héritier, comme son nom l'indique, des fonctions religieuses du roi archaïque. Elles quittent leur service à 11 ans. D'autres fillettes encore sont consacrées en petit nombre au service d'Athéna : tantôt pour laver les statues et leurs parures (on les appelle *plyntrides* ou *loutrides*), tantôt pour broyer les grains destinés aux galettes sacrificielles (*alétrides*). À Brauron, dans un sanctuaire situé sur la côte nord de l'Attique, c'est au service d'Artémis que l'on retrouve les jeunes Athéniennes, en plus grand nombre (peut-être une centaine), pour une période d'initiation qui s'achève aux alentours de 10 ans. Elles y « font l'ourse », disent nos textes, façon peut-être d'exorciser la « sauvagerie » de l'enfance, avant d'aborder l'étape au cours de laquelle la puberté va les changer en filles à marier⁹.
- 20 Les *ergastines*, chargées du tissage du péplos, le vêtement rituel offert à Athéna chaque année, et les *canéphores*, porteuses des corbeilles sacrificielles dans les processions, sont un peu plus âgées (12-13 ans). Elles peuvent rester plusieurs années (deux ou trois) dans ce service. Elles sont, selon un décret que nous avons conservé « *hai kalai tôn parthenôn* » : « celles des filles qui sont belles », ce qui est moins une indication sur leur physique¹⁰, qu'une indication sur leur âge, et du même coup, peut-on ajouter, sur leur statut de filles. « Belle et grande », c'est aussi l'expression que l'on trouve chez Aristophane pour désigner la jeune fille parvenue au terme de son initiation, dans un passage souvent cité et étudié de *Lysistrata* où le chœur, composé de vieilles femmes athéniennes, évoque l'éducation que leur a donné la cité, elles qui ont été « nourries dans le luxe et l'éclat »¹¹. « Belle et grande », c'est, par excellence, la qualité de la *parthenos*. Elle est « *pro gamou* », expression qui signifie à la fois « avant le mariage », et « au moment d'atteindre le mariage ». Ce qui d'une part situe ce mariage très tôt, d'autre part fait passer la dimension sociale avant la dimension biologique¹². Les services dus aux déesses auraient ainsi pour effet, sinon pour but, de retarder l'âge au mariage, et de donner en exemple une répartition en classes d'âge qui distingue (distinction reprise par Platon, Lois 833 c-d) les *korai men aneboi*, les « filles non pubères », jusqu'à 13 ans, et les *parthenoi mexri gamou*, les « vierges jusqu'au mariage » ; ce qui n'exclut pas qu'elles puissent être fiancées (c'est-à-dire promises à un époux),

dès l'âge de sept ans, voire cinq. Démosthène, dans un discours civil destiné à tenter de récupérer une partie de son héritage, évoque en ces termes les dispositions prises par son père avant sa mort : « À Démophon (fils de sa sœur) il donna ma sœur en mariage avec une dot de deux talents à recevoir immédiatement ». Or un autre passage précise que l'enfant est alors âgée de 5 ans. Une autre version du même discours présente les choses un peu différemment : « Démophon devait recevoir deux talents au lendemain du décès et épouser ma sœur quand elle serait en âge, c'est-à-dire au bout de dix ans »¹³. Ce qui ramène à l'âge de 15 ans, ou plutôt de 14, si l'on adopte la façon de compter grecque.

- 21 Cette période de la vie des *parthenoi* qui commence aux alentours de 12-13 ans est aussi celle de l'intégration à la communauté civique, marquée par la participation aux fêtes solennelles offertes par les cités à leurs dieux protecteurs. Panathénées à Athènes, Hyakinthia dédiées à Apollon à Sparte, Héraia à Argos, fêtes d'Artémis à Éphèse, toutes ont pour caractéristique commune la participation de représentants de toutes les composantes de la communauté civique, parmi lesquels jeunes garçons et jeunes filles occupent une place décisive, notamment dans le cadre des danses et des exercices choraux. La participation aux danses et aux exercices choraux, écho lointain de la « place de danse » représentée sur le bouclier d'Achille, dans l'Iliade, où « jeunes gens et jeunes filles qui valent des troupeaux de bœufs dansaient...entourés d'une foule nombreuse, vêtus de fines étoffes et parés les unes de belles couronnes, les autres d'épées d'or »¹⁴... La description précise de la danse ne laisse pas de doute sur son caractère rituel, ni sur sa fonction sociale : les troupeaux de bœufs connotent le statut social des jeunes filles, ils désignent le prix que devra payer leur prétendant pour les obtenir de leur père¹⁵. C'est à une danse semblable que s'exerçait Nausicaa au milieu de ses compagnes et loin des regards ; c'est à la danse encore que renonce Électre dans la tragédie qui porte son nom¹⁶ : « Ce n'est pas moi qui conduirai les danses parmi les jeunes argiennes, en scandant du pied le rythme de la ronde » répond-elle au chœur qui vient lui annoncer la fête prochaine en l'honneur d'Héra, à laquelle se préparent « toutes les jeunes filles ». Deux raisons l'en empêchent, elle est « mariée » à un paysan (qui respecte en fait la virginité de la fille de son ancien roi). L'autre raison est sa pauvreté, et le chœur lui offrira en vain pour sa parure « une étoffe brodée et des bijoux d'or ».
- 22 Le thème de la parure, régulièrement associé à celui de la fête et de l'apparition publique des *parthenoi*, connote, lui aussi à la fois le statut social des jeunes filles et leur statut transitoire de *parthenoi pro gamou*, offertes aux regards des prétendants en même temps qu'à ceux de la cité tout entière et des dieux auxquels sont consacrés le spectacle et la fête. Les bijoux de la statue de Phrasikleia, collier et diadème, comme ceux que portent les autres *korai* de marbre, font partie du coffre à bijoux des jeunes filles, dont elles se parent les jours de fête. Mais cette parade des jeunes générations est réservée aux filles des familles les plus prestigieuses et les plus riches de la cité, notamment à Athènes la démocratique, qui sait faire appel aux plus fortunés de ses citoyens pour assurer l'éclat de ses fêtes. Les filles des *eugeneis*, les « biens nés », remplissent ainsi une triple fonction : se montrer, en tant que « filles à marier », manifester le prestige de leur famille, contribuer à l'éclat que la cité sait donner à ses fêtes pour la plus grande gloire de ses dieux et pour la sienne propre. On remarquera cependant que, si l'on suit les indications données par les textes anciens, ce n'est nullement avec leurs jeunes compagnons de danse que les jeunes filles se marieront¹⁷. Il s'agit bien d'une parade des jeunes générations dont la proximité dans la danse n'efface pas la différence de

fonction dans la cité. Les épées des danseurs de l'Iliade rappellent leur statut de jeunes guerriers, comme la place des éphèbes sur leurs chevaux dans la procession des Panathénées.

- 23 Associées dans les fêtes à la célébration de la cité, les jeunes générations le sont aussi, symétriquement, dans les situations d'urgence où c'est précisément la survie de la cité en tant que communauté humaine qui est menacée. Là encore, les jeunes filles sont convoquées au même titre que les jeunes garçons. Lorsque la cité de Théra, vers le deuxième tiers du VII^e siècle avant J.C., acculée par une situation extrême doit se résoudre à se séparer d'une partie de ses citoyens (un homme par famille), expédiés vers des rivages lointains pour tenter d'y fonder une nouvelle cité, c'est dans la cohésion des différentes composantes de la communauté, liée par un serment redoutable qu'elle trouve la force nécessaire. Les imprécations contre ceux qui ne se soumettraient pas aux mesures prises sont en effet lancées par « les hommes (*andres*), les femmes (*gunaikes*), les garçons (*paides*) et les filles (*paidiskai*)¹⁸ tous ensemble » précise le texte de l'inscription qui nous l'a conservé¹⁹, c'est-à-dire, non pas les citoyens seuls, en tant que membres de la communauté politique, mais l'ensemble de ceux qui sont reconnus comme constituant la communauté civique, et le fait que les filles y soient désignées comme un groupe distinct, en face des garçons, comme les femmes en face des hommes, les identifie comme composante à part entière de la cité.
- 24 Le temps du risque
- 25 Ainsi le temps des jeunes filles est-il placé sous le signe de l'ambiguïté. Il a pour horizon l'expérience traumatisante du passage d'un *oikos* : d'une « maison », à l'autre, de l'abandon forcé d'une vie connotée par l'enfance et le jeu, pour une vie d'épouse qui la livre à un homme le plus souvent beaucoup plus âgé qu'elle, et la perspective rapprochée de la maternité. Mais c'est aussi une période valorisée par la cité elle-même, et on peut le penser, par l'entourage de la jeune fille (voir les propos flatteurs d'Ulysse).
- 26 Or, au niveau du mythe aussi, qu'il soit véhiculé par des récits « nationaux » ou mis en scène par la tragédie, l'ambiguïté règne sur le sort qui est fait aux jeunes filles et le discours qui le commente. Quand on sait l'importance du mode d'expression mythique de la pensée grecque pour rendre compte de sa conception du monde et de l'ordre des choses, on ne peut négliger ce type particulier de « document ». Le temps des *parthenoi* est un temps « ouvert » : ouvert sur la vie publique, à travers les fêtes nombreuses, ouvert sur le mariage à venir qui lui sert d'horizon. Mais c'est aussi, nous l'avons dit, le temps du plus grand risque, lié à la nature même de la *parthenos*, dans un statut transitoire entre deux stades de la vie, et définie par son avenir d'épouse. Entre mythe et histoire, un certain nombre de récits ouvrent quelques pistes sur une interprétation possible.
- 27 Le risque peut y prendre deux figures que l'on trouve tantôt associées, tantôt disjointes : celle du rapt et celle du viol. Le rapt peut être une figure dramatisée du mariage et y conduire : ainsi cette histoire de la fille de Pisistrate, racontée par Polyen. Thrasymédès, fils de Philomélos, tombe amoureux de la fille du tyran et se jette sur elle pour l'embrasser à l'occasion d'une procession, avant de l'enlever lors d'un sacrifice au bord de la mer, « s'étant assuré le concours de jeunes gens de son âge... Ses compagnons tirèrent l'épée, dispersant la foule, embarquèrent la jeune fille sur un bateau et se dirigèrent vers Égine »... Ils sont arrêtés et menés devant le tyran, mais l'histoire se termine bien, et le tyran donne sa fille à Thrasimédès²⁰. On notera

comment l'occasion de la rencontre et celle de l'enlèvement sont liées toutes deux à un contexte rituel public.

- 28 L'arrière-plan mythique de cet enlèvement c'est le rapt paradigmatique de Koré par Hadès, Koré au nom emblématique, alors que, comme Nausicaa avant l'apparition d'Ulysse, elle joue avec ses compagnes dans une prairie fleurie. La terre s'ouvre pour donner passage au char du dieu du monde souterrain, et ce char et cet enlèvement renverront durablement aux représentations du mariage, par exemple sur les vases de l'époque archaïque²¹. Car l'enlèvement de Koré aboutira à son union avec Hadès, après les péripéties dramatiques de la quête de Déméter, et l'intervention conciliatrice de Zeus. Le rapt fonctionne comme une métaphore du mariage dont il peut souligner le caractère traumatisant²².
- 29 Le viol de Créüse, point de départ de l'*Ion* d'Euripide, illustre, quant à lui, l'autre figure du même motif. Ici, il n'y aura pas mariage, mais bien maternité et abandon de l'enfant. Créüse, surprise par le dieu Apollon « subit son étreinte au flanc de la colline d'Athéna », dans la caverne voisine de celle du Dieu Pan, là-même où elle abandonnera le nouveau-né, là-même où les trois filles d'Aglauros, précise le chœur, « devant les temples de Pallas mènent leur ronde, marquant le gazon de leurs pas, en suivant les notes légères du pipeau ». Ainsi est rappelé le contexte du viol de Créüse, et le motif des danses des *parthenoi* sur les prairies, où toujours elles peuvent être surprises.
- 30 Mais le rapt, accompagné ou non de viol, peut aussi prendre une figure collective et exprimer la menace qui pèse sur la communauté civique. Associé alors aux contextes de guerre, il montre le groupe des *parthenoi* incarnant l'avenir même de la cité et sa survie. La menace qui pèse sur elles est synonyme de menace de destruction de la communauté tout entière et justifie la guerre à outrance²³. Cette situation extrême est illustrée par les récits concernant la guerre entre Spartiates et Messéniens qui aboutira à la destruction de Messène et à l'asservissement de ses habitants. Plusieurs versions en sont proposées par Pausanias. Chacune d'elles est liée à un sanctuaire d'Artémis que nous retrouvons ici comme destinataire des fêtes et des danses que lui consacrent les *parthenoi* dont elle protège le statut fragile et transitoire, mais qu'elle peut aussi livrer aux entreprises des dieux ou des hommes, quitte à les venger, et se venger ensuite sur ces derniers. Dans l'un de ces récits²⁴, Aristomène, le stratège messénien, s'empare des jeunes Spartiates qui dansaient à Karyai en l'honneur d'Artémis, en choisissant « les premières par la richesse ou la noblesse de leur père », pour en demander rançon. L'aventure risque de mal tourner, parce que les jeunes gens à la garde desquels elles sont confiées tentent de les violer. Indigné par une tentative « aussi contraire aux usages des Grecs », Aristomène tue lui-même les plus excités d'entre eux, avant de rendre les captives, contre forte rançon, « vierges, comme elles l'étaient quand il les avait faites prisonnières ». Mais une autre version, rapportée par Lactance (scholies à Stace, *Thébaïde*, IV, 225), montre les jeunes filles « le chœur tout entier », précise le texte se pendant aux branches d'un noyer pour échapper à la catastrophe qui les menace. C'est même ce suicide collectif qui expliquerait l'épithète de la déesse : Karyatis, « la déesse du noyer », parce que « noyer » se dit « *karya* ».
- 31 Même divergence à propos du drame qui se joue autour d'un autre sanctuaire d'Artémis, celui de Limnatis, à la frontière entre Messénie et Laconie. Selon les Lacédémoniens, « leurs *parthenoi*, venues à la fête furent violées par des Messéniens et leur roi fut tué en essayant de s'y opposer... En plus ils disent que les jeunes filles violées, de honte, se donnèrent la mort. » Les Messéniens, eux, dénoncent un complot :

ce ne sont pas des jeunes filles qui ont été tuées, mais des jeunes gens imberbes, déguisés en jeunes filles pour surprendre les Messéniens...

- 32 Ces récits rapprochent et mêlent plusieurs thèmes qui nous placent au cœur des relations entre la cité et ses *parthenoi* et parmi lesquels nous retiendrons ici : la fragilité de ce passage auquel préside Artémis depuis ses sanctuaires extra-urbains, situés dans des espaces eux-mêmes frontières entre deux cités, ou extérieurs au monde cultivé et que connote la vulnérabilité des *parthenoi*. Mais aussi l'étroite relation entre la survie de la cité et ce groupe d'âge qui doit en assurer l'avenir. Et, en dernier lieu, cette ambivalence entre le masculin et le féminin qui marque cet âge, et qu'on retrouve dans de nombreux rituels d'inversion²⁵.
- 33 Sacrifices de jeunes filles
- 34 La tradition grecque est pleine d'histoires de filles sacrifiées par leur père à l'intérêt supérieur d'une guerre ou d'un clan, ou bien placées à des moments cruciaux de l'histoire des cités, où l'existence même de la communauté est menacée. L'histoire d'Iphigénie est ici emblématique, sacrifiée par son père pour répondre à l'exigence d'Artémis qui seulement à ce prix promettait la victoire des Grecs, et d'abord, les vents favorables à leur départ. Or, il arrive, dans les récits et dans les tragédies, que les jeunes filles, allant au-devant des exigences de la situation, se sacrifient volontairement, épargnant ainsi à la cité et à son roi la responsabilité d'une mise à mort que réprouve la conscience grecque, et gagnant du même coup la gloire. C'est la version du sacrifice d'Iphigénie retenue par Euripide dans son *Iphigénie à Aulis*²⁶ ; c'est aussi, par exemple, le cas d'Alkis et d'Androkleia, au nom transparent : « celle qui possède une gloire d'homme », dans un récit conservé par Pausanias²⁷. L'histoire se passe en Béotie, dans une région située au nord de l'Attique. Un oracle d'Artémis Eukleia, la « Glorieuse », avait exigé l'auto-sacrifice du plus noble parmi les Thébains pour assurer leur victoire en face des gens d'Orchomène contre qui ils étaient en guerre. Mais Antipoinos, jugé le plus noble, n'était pas prêt à mourir pour le peuple. Ses filles se sacrifièrent volontiers à sa place, et y gagnèrent l'honneur (*timas*) et un tombeau, devenu lieu de culte, dans le temple d'Artémis.
- 35 Dans *Les Héraclides*, d'Euripide, c'est Koré, fille de Déméter, qui exige le sacrifice d'« une vierge de noble race », pour assurer la victoire d'Athènes sur Eurysthée qui l'attaque à la tête de l'armée d'Argos. Macarie, fille d'Héraklès, s'offre en sacrifice volontaire :
- Me voici qui viens libre, avant qu'on m'y invite... prête à mourir et à m'offrir comme victime... Je meurs pour mes frères et aussi pour moi-même. Quelle chance pour moi, qui ne tiens pas à la vie, la plus belle des chances : en sortir pour trouver la gloire !
- 36 Et le chœur à son tour proclame : « C'est avec gloire qu'elle meurt, la pauvre enfant, pour ses frères et pour le pays et son nom sera honoré des hommes ».
- 37 C'est de nouveau dans un contexte de guerre, pour assurer cette fois la victoire d'Athènes sur Éleusis, qu'Érechtée, roi mythique, est amené à sacrifier l'une de ses filles, à l'invitation de l'oracle de Delphes. Nous ne possédons que des fragments de la tragédie qu'Euripide consacra à l'histoire de ce roi²⁸. Ici, c'est Praxithéa, l'épouse du roi, qui l'encourage au sacrifice, prenant à son compte l'idéologie de la cité : « Nous avons des enfants pour cela : protéger les autels des dieux et la terre de nos pères »... « Si j'avais des fils, je les enverrais au combat, si ce sont des filles elles peuvent, si nécessaire, être sacrifiées. » Ainsi est clairement posée l'équivalence entre le sacrifice des filles et la vocation guerrière des garçons. Les sœurs de la jeune sacrifiée la

rejoignent par une mort volontaire, ayant juré de partager son destin, et ce sont les trois Érechtéides, les trois filles d'Érechtée, qui recevront un culte sous le nom de *Hyakinthides* ou de *Parthenoi*. C'est de leur temple que les éphèbes partent pour leur tour de l'Attique, après avoir prêté le serment de garder intacte la terre de la patrie et les fruits qu'elle porte. En tête de la liste des divinités auxquelles ce serment est adressé²⁹, figure Agraulos, fille du roi Cécrops, elle aussi victime volontaire dans le contexte d'une guerre. C'est ainsi que des jeunes filles, dont le destin, dans la cité réelle est de vivre cantonnées la plupart du temps dans le cadre de l'*oikos*, entretiennent dans le mythe, des rapports étroits avec la défense de la cité, et deviennent par là un modèle pour les éphèbes.

- 38 Que faut-il en conclure quant au statut des *parthenoi* ? Quel rapport de ces histoires mythiques à la cité réelle, qui ne met pas à mort ses filles, mais les offre aux regards, quand elle ne les enferme pas dans des maisons bien closes ?
- 39 On remarquera d'abord la fréquence de ce thème chez Euripide, comme si ce poète qui a tant donné la parole aux femmes était frappé par la récurrence de ce motif. Comme si, pour le dire autrement, toute réflexion sur les femmes dans la cité devait nécessairement prendre en compte le thème du sacrifice des jeunes filles. L'éclat donné à leur apparition en public, la crainte qui entoure leur vulnérabilité, le recours au sacrifice propitiatoire de l'une d'entre elles en cas de situation extrême, autant de signes qui marquent leur valeur aux yeux de la cité comme dépositaires de son avenir même. Dans le cas du sacrifice, c'est en effet « son bien le plus précieux » que le roi ou la cité se voient réclamer par l'oracle divin. C'est « le plus noble parmi les Thébains » que l'oracle d'Artémis Eukleia avait désigné comme victime. Le sacrifice d'Alkis et d'Eukleia fait ainsi d'elles l'équivalent des plus nobles parmi les guerriers. C'est précisément ce que célèbre leur nom. C'est le thème même que développent les tragédies d'Euripide que j'ai évoquées. Le temps des jeunes filles, c'est pour le genre féminin, le moment où une certaine symétrie peut s'établir dans l'indétermination relative et provisoire des statuts entre les valeurs qui définissent l'un et l'autre sexe. Après le mariage, la femme sera désormais dévouée à son époux et à ses enfants, ce n'est plus qu'à travers eux que son courage pourra s'exprimer. Les suicides de femmes n'ont plus pour motif le dévouement à la cité, mais un désespoir privé qui ne peut inspirer que l'horreur ou la pitié³⁰. Dans cet espace réduit, la jeune fille peut rejoindre l'*arété* la vertu virile qui définit l'homme, mais elle ne peut le faire qu'aux dépens de sa vie. Dans la symétrie qu'établit de façon rhétorique Praxithéa entre les fils qu'elle n'a pas eus et la fille qu'elle va sacrifier (« Si, au lieu de filles, des fils avaient grandi auprès de moi, à l'heure où la flamme ennemie eût menacé la ville, ne les aurais-je pas équipés de la lance pour les envoyer au combat, sans redouter leur mort ? »), certes, elle envisage la mort des jeunes guerriers. Mais il ne s'agit pas de la même mort. D'un côté, la mort au combat, lance à la main, de l'autre, l'égorgeage d'une victime offerte aux dieux. Ce qui sépare radicalement et définitivement les jeunes filles des jeunes gens, c'est que les jeunes filles ne versent, ou n'offrent, que leur propre sang. Au-delà de la valeur affective et sociale de l'offrande que représente le « sacrifice » d'une fille, exigé d'un père ou d'une communauté, et sous le discours valorisant qui l'accompagne, le choix d'une *parthenos* confirme le rôle passif auquel la réduit nécessairement son sexe³¹. Victime égoragée comme l'animal sans tache des sacrifices, elle qui est, par nature, avant le mariage, « un jeune animal indompté »³².

BIBLIOGRAPHIE

BRELICH, A.

1969 *Paidés e Parthenoi*, Rome.

BRUIT ZAIDMAN L.

1991 « Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités grecques », *Histoire des femmes en occident*, G. Duby et M. Perrot édés., Paris, Plon, Vol. I, *L'Antiquité*, P. Schmitt Pantel éd., p. 363-403.

BRULÉ, P.

1987 *La Fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris, Les Belles Lettres.

CALAME, C.

1977 *Les Chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Rome, 2 vol.

CARSON, A.

1990 « Putting her in her Place : Woman as Dirt in Ancient Society », *Before Sexuality*, Zeitlin, F. et alii édés., Princeton, p. 135-170.

DAUX, G.

1973 « Les ambiguïtés du grec *korè* », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, p. 383.

ELLINGER, P.

1993 *La Légende nationale phocidienne. Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, Athènes, École française d'Athènes, BCH suppl. XXVII.

KAHN-LYOTARD, L. et LORAUX, N.

1981 « Mort. Les mythes grecs ». *Dictionnaire des mythologies*, Y. Bonnefoy éd., Paris, Flammarion, t. II, p.117-124.

LEDUC, C.

1991 « Comment la donner en mariage ? La mariée en pays grec (IXe-Ve s. av. J.-C. », *Histoire des femmes en occident*, G. Duby et M. Perrot édés., Paris, Plon, Vol. I, *L'Antiquité*, P. Schmitt Pantel éd., p. 259-316.

LISSARRAGUE, F.

1991 « Femmes au figuré », *Histoire des femmes en Occident...*, p. 159-251.

LORAUX, N.

1981, *Les Enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, La Découverte/Textes à l'appui.

1985, *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris, Hachette.

SVENBRO, J.

1988, « Phrasikleia, du silence au son », *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, p. 13-32.

SISSA, G.

1986 « La famille dans la cité grecque (Ve-IVe s.) », *Histoire de la famille*, A. Burguière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen, F. Zonabend édés., Paris, A. Colin, t. I, *Mondes lointains*, p. 209-251.

VIDAL-NAQUET, P.

1974, « Les jeunes. Le cru, l'enfant grec et le cuit », *Faire de l'histoire*, t. III *Nouveaux objets*, J. Le Goff et P. Nora édés., Paris, Gallimard, p. 137-168 ; repris dans *Le Chasseur noir*, 1981, Paris, F. Maspero/Textes à l'appui.

WILKINS, J.

1990, « The State and the Individual / Euripides' Plays of Voluntary Self-Sacrifice », *Euripides, Women, and Sexuality*, A. Powell éd., London and New York, Routledge, p. 177-194.

NOTES

1. Odyssée, VI, 181-182.
2. Odyssée, VI, 154-159.
3. *Ibid.*, VI, 101-109.
4. Forme ionienne de « *korè* ».
5. G. Daux 1973.
6. Anthologie Palatine, VI, 280.
7. A.P., VI, 281.
8. C'est pourquoi la fille épiclère, « la fille sur la succession de son père », glose C. Leduc (1991, p. 305), c'est-à-dire celle qui est en position de recueillir l'héritage en cas d'absence d'héritier mâle, revient au parent mâle le plus proche, dans la lignée du père ; mais ce sont les fils issus de ce mariage qui recueilleront à leur majorité la succession de leur grand-père maternel. Cf. aussi G. Sissa 1986, p. 239.
9. Cf. P. Brulé 1987, p. 179 et sq. pour une analyse détaillée de ces services et des sources, et L. Bruit Zaidman 1991, p. 366 et sq.
10. Comme le fait remarquer justement P. Brulé, 1987, p. 335 et suiv. « Les âges de la vie ».
11. Aristophane, *Lysistrata*, v. 638-647.
12. P. Brulé 1987, a montré qu'il n'y a pas correspondance nécessaire entre puberté et nubilité et que le mariage peut anticiper la puberté, *id.* p. 363 et sq.
13. *Contre Aphobos*, III, 43, traduction de Louis Gernet.
14. *Iliade*, XVIII, v. 590-602.
15. C'est la pratique des *hedna*, présents qui précèdent le mariage, abandonnée à l'époque classique. Sur cette pratique, cf. C. Leduc, 1991, p. 270.
16. Euripide, *Electre*, v. 178...
17. Cf. notamment Aristote, *Politique*, 7,16,1335 a 5-10 : « La fin du temps de procréation ayant été fixé, d'une manière générale, pour les hommes au chiffre extrême de 70 ans, pour les femmes, de 50, il faut donc que l'union des sexes commence à un âge tel qu'elle atteigne son terme à ces époques ». Il s'agit là plus d'un précepte que d'une observation objective ; P. Brulé note cependant une différence au mariage d'une quinzaine d'années entre les femmes et les hommes qui les épousent (1987, p. 361 et suiv.).
18. Le mot choisi pour les désigner souligne d'ailleurs la symétrie entre le groupe des garçons et celui des filles.

19. SEG IX, 3, publiée en dernier lieu par H. Van Effenterre et F. Ruzé 1994 ; l'inscription pourrait être une reprise, au IV^e siècle avant J.C., d'un texte archaïque datant de la période de la fondation même, soit les alentours de 630.
20. Polyen, *Strat.* 5,14.
21. Tels ceux qu'analyse F. Lissarrague 1991, p. 163 et sq.
22. Cf. L. Kahn-Lyotard et N. Loraux 1981 p. 121-124.
23. P. Ellinger, 1993 notamment p. 40 et sq.
24. Pausanias, IV, 16, 9-10.
25. Cf. par exemple, P. Vidal-Naquet 1974, p. 145-162.
26. A l'inverse de la version d'Eschyle dans *Agamemnon*, qui montre Iphigénie à l'autel résistant aux aides du sacrificateur « elle qui s'enveloppe de son voile, se courbe à terre de toute son âme », tandis que son père « étouffe d'un baillon... les mots imprécatoires contre sa maison... ».
27. IX,17,1-2.
28. C. Austin, « Erechtee » : « De nouveaux fragments de l'*Erechtee* d'Euripide », *Recherches de papyrologie*, 4 (1967), p. 11-67.
29. Que nous avons conservé sur une stèle du IV^e siècle avant J.C.
30. Cf. N. Loraux 1985 et la mort des femmes par pendaison, p. 33 et suiv.
31. On reconnaît ici le discours d'Aristote, notamment dans le traité *De la génération des animaux*, par exemple en I, 1-23.
32. Nombreuses références à cette nature à la fois sauvage et animale de la jeune fille avant le mariage chez A. Carson 1990, p. 144.

RÉSUMÉS

« Le temps des jeunes filles » grecques est d'abord défini par son terme : le mariage auquel elles sont destinées et dans le cadre duquel, devenues épouses, elles rempliront, pour leur famille et pour la cité, leur fonction de mères. Du temps du jeu à celui du mariage il n'y a qu'un pas ; sitôt pubère, la fillette, désormais *parthenos*, c'est-à-dire « jeune fille », ou « vierge en attente du mariage » est offerte aux regards, dans le cadre des fêtes religieuses publiques, surtout si elle est de famille « bien née ». Les jeunes filles, en tant que groupe d'âge, sont en effet partie intégrante de la communauté civique, à l'égal des garçons, avec qui elles participent aux chœurs et aux processions. A la fois précieuses, pour l'avenir qu'elles ont pour fonction d'assurer, et vulnérables, elles sont à ces deux titres investies par l'imaginaire de la cité qui construit autour d'elles des histoires qui en font des victimes souvent glorieuses, en fort contraste avec le destin d'épouses et de mères « au foyer » qui les attend dans la cité réelle.

Maiden's time in Ancient Greece is, first, delimited by its term, that is wedding time. They have indeed to become wives, then mothers for their families and for their cities. From playing time to wedding time, the transition is short. As soon as pubescent, the young girl is a *parthenos* : a virgin, or unwed maid, and she is exposed to men eyes, within public religious festivals, chiefly girls from aristocratic families. The *parthenoi* as an aged group are an integrant part of the civic community, just as boys are, and they participate, just as they do, in ritual dances and processions. The girls, precious as they are to the future of the city, and in the same time

vulnerable, supply imagination to build stories of rapt and sacrifice, and become in tragedy glorious victims, on the contrary to the life at home that expects them in the real city life.

AUTEUR

LOUISE BRUIT-ZAIDMAN

Louise BRUIT ZAIDMAN. Maître de conférences en histoire ancienne à l'Université de Paris VII-Denis Diderot. Membre du Centre Louis Gernet, Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes. Deux centres d'intérêt principaux, qui se sont trouvés se recouper : l'histoire de la religion en Grèce ancienne, et l'histoire des femmes. Elle travaille actuellement sur la piété en Grèce ancienne, d'un point de vue à la fois historique et anthropologique. La façon dont les catégories du masculin et du féminin informent les comportements pieux et leurs manifestations constitue un de ses axes de recherches. À côté de diverses contributions à des ouvrages collectifs et à des revues, elle a publié, avec P. Schmitt Pantel, un manuel sur La Religion grecque dans les cités à l'époque classique, Paris, 1989, A. Colin, collection Cursus. Elle a aussi participé, avec un chapitre intitulé « Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités grecques » au volume sur L'Antiquité de L'Histoire des femmes en occident, publié par G. Duby et M. Perrot, Paris, 1991, chez Plon.