

Université de Montréal

# **La vie intime en Grèce ancienne : entre pureté et impureté**

Par

**Dorothée Nicholls**

Département d'histoire, Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès arts  
en Histoire, option recherche

Décembre 2021

Dorothée Nicholls, 2021©

Université de Montréal

Département d'histoire, Faculté des Arts et Sciences

---

Ce mémoire de maîtrise intitulé

**La vie intime en Grèce ancienne : entre pureté et impureté**

Présenté par

**Dorothée NICHOLLS**

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

**Louis-André Dorion**

Président-rapporteur

**Pierre Bonnechère**

Directeur de recherche

**Christian R. Raschle**

Membre du jury

## RÉSUMÉ

Ce mémoire porte sur l'impureté dans la religion grecque et plus particulièrement sur le miasme causé par des événements relevant de la vie intime. L'objectif de cette étude est de dresser un portrait complet de la vie intime par l'analyse des inscriptions religieuses et des documents littéraires. L'analyse de ces sources permet de dégager les modalités d'accès au temple et les processus purificateurs nécessaires pour recouvrer son état de pureté. De cet objectif en découle un second : formuler une théorie explicative sur l'origine de l'impureté en Grèce ancienne qui s'éloigne des théories interprétatives traditionnelles en misant davantage sur l'apport des sciences cognitives et la psychologie sociale à cette question.

Divisée en quatre chapitres, la recherche porte d'abord sur l'impureté liée aux menstruations, un événement profondément intime et peu étudié en raison de tabous modernes persistants. Le deuxième chapitre s'attarde quant à lui à l'impureté des relations sexuelles. Plus spécifiquement, cette deuxième section analyse les différences entre le miasme causé par des relations entre époux et par des relations extraconjugales. Le troisième chapitre du mémoire porte sur les événements liés à la maternité, soit l'accouchement, l'avortement, la fausse-couche et l'allaitement. La mise en juxtaposition de plusieurs cas d'impureté permet de relever certaines tendances ou similarités. Finalement, le quatrième chapitre de cette étude consiste en l'exploration des théories biologiques et cognitives pouvant expliquer l'origine de l'impureté en Grèce ancienne. Cet ultime chapitre permet de conclure que l'impureté relève en partie de processus cognitifs et de réflexes qui ont été socialement renforcés par la religion grecque.

**Mots clés:** Religion grecque, impureté, vie intime, épigraphie, menstruations, relations sexuelles, avortement, accouchement, allaitement, fausse-couche.

## ABSTRACT

This master's thesis concern impurity in Greek religion and more specifically the miasma related to the intimate life. The aim of this study is to provide a comprehensive portrait of intimate life through the analysis of religious inscriptions and literary documents. The examination of these sources allow the identification of the modalities for entering the temple and the processes necessary to regain its state of purity. This first objective leads to a second: I aim to formulate an explanatory theory on the origin of impurity in ancient Greece that departs from the traditional and interpretative theories by taking into account the contribution of cognitive science and social psychology to this question.

Divided into four chapters, the research first focuses on the impurity of menstruation, a deeply intimate event and little studied due to persistent modern taboos. The second chapter dwells on the impurity of sexual relations. More specifically, this second section analyzes the differences between the miasma caused by relationships between spouses and by extramarital relationships. The third chapter deals with events related to motherhood, namely childbirth, abortion, miscarriage and breastfeeding. The juxtaposition of several types of impurity allow the identification of certain trends or similarities. Finally, the fourth chapter consists of the exploration of the biological and cognitive theories that could explain the origin of impurity in Ancient Greece. This final chapter seek to conclude that impurity is partly due to cognitive processes and reflexes which have been socially reinforced by the Greek religion.

**Key words:** Greek religion, impurity, intimate life, epigraphy, menstruation, sexual relationship, abortion, childbirth, breastfeeding, miscarriage.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>TABLE DES FIGURES</b> .....	vii
<b>TABLE DES TABLEAUX</b> .....	viii
<b>LISTE DES ABBRÉVIATIONS</b> .....	ix
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	xiv
<b>INTRODUCTION</b> .....	1
<b>Le contexte historiographique</b> .....	2
<b>Objectifs et limites du travail</b> .....	5
<b>Les sources</b> .....	5
Les documents épigraphiques .....	5
Les documents littéraires .....	8
Les sources archéologiques et iconographiques .....	9
<b>La pureté, l'impureté et la purification dans la religion grecque</b> .....	10
La pureté de l'esprit .....	15
<b>CHAPITRE I : L'IMPURETÉ ET LES MENSTRUATIONS</b> .....	18
<b>1.1 La conception des menstruations chez les Grecs</b> .....	20
1.1.1 Les pouvoirs magico-thérapeutiques associés aux règles .....	25
<b>1.2 Les premières menstruations et leur importance biologique</b> .....	26
1.2.1 L'âge des premières menstruations.....	27
1.2.2 Les rites liés aux premières menstruations : analyse du terme <i>ῥάκος</i> .....	28
<b>1.3 L'impureté relative aux menstruations et les interdits culturels qui en découlent</b> .....	34
1.3.1 Les inscriptions religieuses .....	35
1.3.2 Analyse et critique des inscriptions .....	41
1.3.3 La présentation des sources littéraires .....	45
<b>CHAPITRE II : L'IMPURETÉ ET LES RELATIONS SEXUELLES</b> .....	49
<b>2.1 Le vocabulaire de la sexualité</b> .....	51
<b>2.2 La conception de la sexualité chez les Grecs</b> .....	53
<b>2.3 La sexualité et la religion</b> .....	55

<b>2.4 L'impureté la défloration .....</b>	<b>58</b>
2.4.1 La virginité.....	58
2.4.2 Les interdits religieux de la défloration .....	60
<b>2.5 Les relations sexuelles et l'impureté .....</b>	<b>66</b>
2.5.1 Les inscriptions religieuses .....	67
2.5.2 Analyse des sources épigraphiques.....	79
2.5.3 Les sources littéraires.....	84
<b>CHAPITRE III : L'IMPURETÉ ET LA MATERNITÉ.....</b>	<b>88</b>
<b>3.1 La conception de la maternité chez les Anciens .....</b>	<b>91</b>
3.1.1 La grossesse et l'accouchement .....	92
3.1.2 L'avortement et fausse-couche .....	94
3.1.3 L'allaitement .....	101
<b>3.2 L'impureté religieuse de la maternité .....</b>	<b>104</b>
3.2.1 Les inscriptions religieuses liées à la maternité .....	104
3.2.2 Analyses et critiques des inscriptions .....	121
3.2.3 Les sources littéraires.....	126
<b>CHAPITRE IV : L'ORIGINE DE L'IMPURETÉ : PERSPECTIVEVS BIOLOGIQUES ET APPORT DE L'APPROCHE COGNITIVE.....</b>	<b>133</b>
<b>4.1 Le dégoût et l'impur.....</b>	<b>136</b>
<b>4.2 Le propre et le pur .....</b>	<b>139</b>
<b>4.3 La peur et l'impur .....</b>	<b>143</b>
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>145</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>148</b>
<b>ANNEXES.....</b>	<b>160</b>
<b>A.1 Extrait de <i>Des maladies des jeunes filles</i> d'Hippocrate .....</b>	<b>160</b>

## TABLE DES FIGURES

<b>FIGURE 1</b> Lécythe apulien à figures rouges .....	<b>89</b>
<b>FIGURE 2</b> Relief en marbre d'Achinos. ....	<b>90</b>
<b>FIGURE 3</b> Peinture sur plaque de bois découverte de Pitsa.....	<b>90</b>

## TABLE DES TABLEAUX

<b>Tableau 1: Condordances des inscriptions religieuses entre les différentes éditions.....</b>	<b>x</b>
<b>Tableau 2 : Inscriptions relatives à l'impureté de la vie intime .....</b>	<b>xi</b>
<b>Tableau 3 : Récapitulatif des inscriptions relatives à l'impureté des menstruations .....</b>	<b>41</b>
<b>Tableau 4: Récapitulatif des inscriptions relatives à l'impureté des relations sexuelles .....</b>	<b>79</b>
<b>Tableau 5: Récapitulatif des prescriptions relatives à l'impureté de la maternité .....</b>	<b>122</b>

## LISTE DES ABBRÉVIATIONS

**ARW:** *Archiv für Religionwissenschaft*

**ANRW:** *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*

**CGRN :** *Collection of Greek Ritual Norms*

**DHA:** Dialogues d'Histoire ancienne

**GRBS:** *Greek, Roman and Byzantine Studies*

**J. Abnorm. Soc. Psychol.:** *Journal of Abnormal Psychology and Social Psychology*

**J. Pers. Soc. Psychol.:** *Journal of Personality and Social Psychology*

**LGS :** *Leges Graecorum Sacrae e titulis collectae*

**LSA :** Lois sacrées d'Asie mineure

**LSCG :** Lois Sacrées des Citées Grecques

**LSS :** Lois Sacrées des Cités grecques, Supplément

**Med. Hypotheses:** *Medical Hypotheses*

**NGSL:** *Greek Sacred Law: A Collection of New Documents*

**Paediatr. Perinat. Epidemiol. :** *Paediatric and Perinatal Epidemiology*

**Phil. Trans. R. Soc. B.:** *Philosophical Transactions of the Royal Society B*

**Proc. R. Soc. Lond. B.:** *Proceedings of the Royal Society of London B*

**Psychol. Bull. :** *Psychological Bulletin*

**Psychol. Rev.:** *Psychological Review*

**TAPA:** Transactions of the American Philological Association

**ZPE :** *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*

**Tableau 1: Condordances des inscriptions religieuses entre les différentes éditions**

<b>CGRN</b>	<b>SOKOLOWSKI ET/OU LUPU</b>
<b>CGRN 5</b>	N/A
<b>CGRN 71</b>	LSAM 29
<b>CGRN 85</b>	LSCG 156 et LSCG 157
<b>CGRN 91</b>	LSCG 92
<b>CGRN 99</b>	LSS 115
<b>CGRN 126</b>	LSCG 68
<b>CGRN 144</b>	LSS 119
<b>CGRN 148</b>	LSCG 154
<b>CGRN 155</b>	NGSL 7
<b>CGRN 162</b>	LSCG 171
<b>CGRN 163</b>	LSCG 163
<b>CGRN 181</b>	LSCG 124
<b>CGRN 189</b>	NGSL 8
<b>CGRN 191</b>	LSAM 20
<b>CGRN 203</b>	LSCG 95
<b>CGRN 211</b>	LSAM 18
<b>CGRN 212</b>	LSAM 12
<b>CGRN 214</b>	LSAM 51
<b>CGRN 217</b>	LSS 54
<b>CGRN 225</b>	N/A
N/A	LSCG 139
N/A	LSCG 55
N/A	LSS 91
N/A	LSCG 99
N/A	LSS 115
N/A	LSAM 84

**Tableau 2 : Inscriptions relatives à l'impureté de la vie intime**

INSCRIPTIONS	MENSTRUATIONS	DÉFLORATION	RELATIONS SEXUELLES	ALLAITEMENT	ACCOUCHEMENT	INTERRUPTION VOLONTAIRE OU INVOLONTAIRE
<b>CGRN 5</b> <i>525 à 500 av. J.-C.</i> <i>Olympie</i>			X			
<b>CGRN 35</b> <i>V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.</i>					X	
<b>CGRN 71</b> <i>IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.</i> <i>métropolis</i>			X			
<b>CGRN 85</b> <i>III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.</i> <i>Cos</i>					X	X
<b>CGRN 99</b> <i>325-300 av. J.-C.</i> <i>Cyrène</i>			X			X
<b>CGRN 126</b> <i>III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.</i> <i>Arcadie</i>					X	
<b>CGRN 144</b> <i>I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.</i> <i>Ptolémaïs</i>	X		X	X	X	X
<b>CGRN 148</b> <i>III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.</i> <i>Cos</i>					X	X
<b>CGRN 155</b> <i>200 av. J.-C.</i> <i>Arcadie</i>	X		X		X	X
<b>CGRN 162</b> <i>200-150 av. J.-C.</i> <i>Isthmos</i>			X		X	X
<b>CGRN 181</b> <i>II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.</i> <i>Eresos</i>			X		X	X

<b>CGRN 191</b> <i>175-125 av. J.-C.</i> <i>Lydie</i>							X	
<b>CGRN 203</b> <i>après 166 av. J.-C.</i> <i>Délos</i>							X	
<b>CGRN 211</b> <i>147 av. J.-C.</i> <i>Maiona</i>							X	
<b>CGRN 212</b> <i>I<sup>e</sup> siècle av. J.-C.</i> <i>Pergame</i>						X	X	
<b>CGRN 214</b> <i>I<sup>er</sup> siècle apr.</i> <i>Milet</i>							X	
<b>CGRN 217</b> <i>I<sup>e</sup> siècle av. J.-C.</i> <i>Délos</i>	X			X			X	X
<b>CGRN 225</b> <i>225-150 av. J.-C.</i> <i>Marmanie</i>	X			X				
<b>LSS 91</b> <i>III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.</i> <i>Rhodes</i>	X	X		X	X		X	X
<b>LSCG 55</b> <i>I<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.</i> <i>Attique</i>	X							X
<b>LSCG 99</b> <i>III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.</i> <i>Céos</i>								X
<b>LSCG 139</b> <i>I<sup>e</sup> apr. J.-C.</i> <i>Lindos</i>				X				
<b>LSAM 52</b> <i>I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.</i> <i>Milet</i>							X	
<b>LSAM 14</b> <i>III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.</i> <i>Pergame</i>							X	
<b>LSAM 84</b> <i>I<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.</i> <i>Smyrne</i>								X

*À Nicole Bertrand,,  
qui n'a jamais eu la liberté de poursuivre ses études  
comme elle l'aurait souhaité. Mamie, trois générations  
plus tard, cet accomplissement est en ton honneur.*

-

## REMERCIEMENTS

Rédiger un mémoire en pleine pandémie aura été un exercice plus difficile que je l'aurais imaginé. Bien que les étudiant.e.s des cycles supérieurs soient habitué.e.s d'être isolé.e.s, mes interludes au local de l'association étudiante pour décompresser et rire avec mes collègues m'ont profondément manqué. Mes premiers remerciements vont donc naturellement à mes collègues universitaires. Je suis de nature très solitaire, mais mes conversations avec vous ont toujours été source de réconfort. Une mention spéciale à Andréanne Allard sans qui ma session d'étude en Italie n'aurait pas été aussi agréable. Ta présence, les *gelati* et les *spritz* ont certainement aidé à mon parcours.

Évidemment, ce mémoire n'aurait pu voir le jour sans le soutien et les conseils de mon directeur de maîtrise, monsieur Pierre Bonnechère. Traditionnellement, la rédaction d'un mémoire est le fruit de deux ans de collaboration entre l'étudiante et son directeur. Or, dans mon cas c'est davantage le résultat de plus de six ans de collaboration : du début de mon parcours universitaire jusqu'à la toute fin. Je me rappellerai toujours l'état dans lequel je suis sortie du premier cours d'introduction à l'Antiquité et de la prise de conscience que je ne ferais peut-être pas de l'histoire médiévale, finalement. Monsieur Bonnechère, merci de m'avoir transmis votre passion pour l'Antiquité et votre souci pour la rigueur intellectuelle. Merci pour votre confiance en mes capacités, votre bureau, nos conversations et surtout de m'avoir appris que le chocolat noir aide grandement à la rédaction d'un mémoire.

Je ne peux passer sous silence l'immense contribution de mes parents : William Nicholls et Nancy Gendron. Vous m'avez toujours encouragée dans mes projets, même les plus fous! Papa, maman, j'espère que vous savez que mon succès relève entièrement de vous. Merci pour votre confiance, votre amour et tous vos sacrifices. Merci aussi à ma sœur, Rosemary, qui a toujours su me ramener les deux pieds sur terre et qui m'impressionne par son courage et sa détermination. Je tiens aussi à remercier mes grands-parents : Jean-Blaise Gendron et Nicole Bertrand. Votre fierté m'a toujours motivée à continuer.

Un grand merci aussi à mes amies de toujours: Evelyne, Rosalie, Camille et Audrey. Je suis très honorée de toujours vous avoir à mes côtés.

Finalement, merci à Mathieu Morin, ma permaculture. Tu es à jamais mon sentiment préféré.

## INTRODUCTION

Le concept de l'impureté est omniprésent dans la littérature grecque. Que ce soit dans les tragédies, les comédies ou bien dans les traités philosophiques ou politiques, l'impureté fait souvent partie de la trame de fond. L'exemple le plus évident est certainement l'*Oedipe-Roi* de Sophocle, dans laquelle le personnage principal commet des gestes des plus impurs (parricide et inceste), ce qui entraîne désolation et autres malheurs, non seulement pour Œdipe lui-même, mais aussi pour sa cité. Les écrits philosophiques s'y réfèrent à quelques reprises, que ce soit pour expliquer la nature du sophiste<sup>1</sup> ou pour explorer des questions de moralité<sup>2</sup>. L'impureté s'est aussi glissée dans les écrits politiques comme l'*Anabase* de Xénophon où les ennemis sont parfois décrits comme étant impurs de par leurs pratiques sexuelles. L'impureté sert ainsi à discréditer l'ennemi et à s'en différencier. Même Thucydide, cet auteur qui se targuait d'exclure de ses récits historiques tout ce qui relève du mythe ou de la rumeur, explique certains événements par le miasme<sup>3</sup>. L'impureté est donc au cœur de la mentalité grecque et ses traces dans la littérature de tous genres confondus sont nombreuses. Aucun motif religieux, à l'exception peut-être du sacrifice, n'est présent à ce point dans les écrits.

Malgré son omniprésence dans la littérature et son importance dans le système religieux grec, l'impureté reste un concept mal compris et souvent considéré comme résultant de superstitions et de peurs irrationnelles d'un danger invisible. Cette stigmatisation, ou comme certains diront cette exotisation<sup>4</sup>, est due à la manière dont les anthropologues, ethnologues et historiens ont étudié la pollution. Ces faux pas méthodologiques sont complexes et multicausaux. D'une part, la prétention des sociétés d'aujourd'hui de se croire supérieures aux sociétés d'avant et d'ailleurs entraîne des questions de départ biaisées et simplistes : les analystes en viennent inévitablement à juger la société grecque et ses croyances selon le prisme des idéaux modernes, ce qui conduit à des conclusions aberrantes. D'autre part, la tradition historiographique qui préconisait l'approche ritualiste niant ainsi tout investissement personnel et réduisant la religion grecque qu'à

---

<sup>1</sup> Platon, *Le sophiste*, 226d.

<sup>2</sup> Plutarque, *Propos de table*, VII, 2, 2.

<sup>3</sup> Thucydide, I, 128. Hérodote nous rapporte les Spartiates croyaient que le tremblement de terre de 464 av. avait été causé par le meurtre des suppliants dans un sanctuaire de Poséidon.

<sup>4</sup> Udo Simon, « Why Purity? An Introduction », dans *How Purity is Made*, Petra Rösch et Udo Simon, édés, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2012), 1. Simon considère que les problèmes méthodologiques de l'étude de l'impureté relèvent d'une *orientalisation* ou une *exotisation* du concept par les chercheurs qui sont majoritairement occidentaux. Cette conception de l'impureté coïncide avec l'esprit colonial qui a longtemps teinté les recherches sur ce sujet.

une série de gestes stéréotypés et dénués d'intériorisation<sup>5</sup>. De plus, ces études ne tenaient bien souvent compte que d'un seul type de sources, après une sélection arbitraire et réductrice, sans tenir compte de la nature du témoignage. Ajoutons à cela l'entêtement des sciences humaines à vouloir s'autonomiser par rapport aux sciences naturelles, si bien qu'elles en sont venues qu'à ignorer les avancées des sciences naturelles — notamment en psychologie sociale — sur l'impureté. Tout était en place pour un piétinement constant dans le domaine de la recherche sur l'impureté, et ce jusqu'à la moitié des années 1960.

### **Le contexte historiographique**

Il faut dire que la tradition historiographique de l'impureté est longue et que de nombreux détours ont été empruntés pour aboutir à la situation d'aujourd'hui. Jusque dans les années 1960, l'approche ritualiste primait et l'impureté était toujours associée aux peuples primitifs, aux superstitions et au danger. La donne a changé lorsque Mary Douglas a publié en 1966 son célèbre ouvrage *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*<sup>6</sup>. Bien que cet ouvrage soit aujourd'hui critiqué et que son approche théorique soit remise en question, *Purity and Danger*, reste la publication qui a eu la plus grande influence sur le développement de l'étude de l'impureté. Douglas, par une approche structuraliste et interculturelle, défait l'idée que l'impureté n'appartient qu'aux sociétés primitives et amène une toute nouvelle définition du concept. Pour elle, la souillure est causée par un désordre ou un bris dans le système symbolique d'une société. L'impureté serait donc un sous-produit de la classification systématique et symbolique des éléments de cette société donnée<sup>7</sup>. Cette classification des éléments consiste en une création culturelle et sociale qui sert à maintenir l'ordre et le contrôle social<sup>8</sup>. Lorsqu'un élément ne se range dans aucune catégorie prédéfinie, il devient inévitablement impur<sup>9</sup>. C'est suivant ce raisonnement que Douglas explique pourquoi le porc est bien souvent impur dans les sociétés : c'est le seul animal qui a un sabot fendu comme une vache, mais qui ne rumine pas. Il n'appartient à aucune

---

<sup>5</sup> Je tiens ici à faire référence à Ulrich von Willamowitz-Moellendorf qui en 1931 avait affirmé que « Ce n'est pas un culte, ou un catéchisme qui fait une religion, mais un coeur croyant et l'action libre en accord avec cette croyance » (« *Denn nicht ein Kultus oder ein Katechismus macht die Religion, sondern das gläubige Herz und das freie Handeln gemäß diesem Glauben*»). Ulrich von Willamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, (Berlin: Weidmann, 1931), 13.

<sup>6</sup> Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge, 1969). J'ai utilisé la version corrigée de 1969 et non l'original de 1966. Des versions plus récentes encore existent, notamment celle de 2005 qui est en soi une toute nouvelle étude.

<sup>7</sup> Mary Douglas, *Purity and Danger*, 35.

<sup>8</sup> Mary Douglas, *Purity and Danger*, 3-4. Voir aussi 112-113 et 129-158.

<sup>9</sup> Mary Douglas, *Purity and Danger*, 41-57.

catégorie, il en chevauche deux, et donc est impur<sup>10</sup>. Par son étude, Douglas a offert une théorie différente de celle qui primait à l'époque contribuant ainsi au renouveau de l'étude de l'impureté religieuse.

Puis vient l'étude de Robert Parker *Miasma : Pollution and Purification in Early Greek Religion*<sup>11</sup> en 1983, qui dresse un portrait très complet de la signification de la souillure et de la pureté dans la mentalité des Grecs. Par sa fine analyse de presque toutes les sources littéraires et épigraphiques, Robert Parker réussit à démontrer que l'impureté est un concept central à la religion et la société grecque. Son analyse est évidemment grandement influencée par Douglas, car il voit en l'impureté « un semblant d'institution<sup>12</sup> ». Pour Parker, l'impureté est un concept qui complémente un système légal qui n'est pas encore complètement développé<sup>13</sup>. L'impureté ne résulte pas de l'anxiété, de la peur ou de la honte, mais d'un idéal d'ordre<sup>14</sup>. *Miasma* est une étude remarquable qui a pavé la voie pour de nombreux chercheurs. Les méthodes de Robert Parker et son souci de l'interdisciplinarité ont contribué à revitaliser ce champ d'études. Cependant, parce qu'il continuait de privilégier une approche empreinte du structuralisme de Douglas, Parker minimise l'importance des émotions telles que le dégoût, la peur, le souci de propreté ou l'anxiété et c'est précisément dans ce rapprochement entre les émotions et l'impureté qu'il reste le plus de travail à faire. Bien que son étude adopte une approche interdisciplinaire, il se limite aux sciences humaines, alors que c'est du côté des sciences naturelles que les avancées sont les plus spectaculaires pour comprendre le concept de l'impureté.

En effet, depuis les années 1990, les sciences naturelles mènent à des conclusions novatrices et proposent enfin de nouvelles théories explicatives au concept de l'impureté. Des

---

<sup>10</sup> Dans la réédition de 2005, Douglas rejette sa propre théorie selon laquelle les interdits alimentaires existent en raison qu'ils n'appartiennent à aucune catégorie. Cette idée avait été largement critiquée par plusieurs chercheurs depuis sa publication. À cet égard, les remarques de Jonathan Klawans sont les plus complètes. Voir Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 9 et du même auteur, « Rethinking Leviticus and Rereading Purity and Danger », *Association of Jewish Studies Review*, 27, 1 (2003): 89-96.

<sup>11</sup> Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in early Greek Religion*, (Oxford: Clarendon Press, 1996). L'édition de 1996 a été préférée à celle de 1983.

<sup>12</sup> Robert Parker, *Miasma.*, 120. Traduction personnelle tirée la citation originale : « a kind of institution ».

<sup>13</sup> Robert Parker, *Miasma*, 326.

<sup>14</sup> Robert Parker s'oppose ainsi à la théorie d'Eric R. Dodds voulant que l'impureté soit apparue au VIIe siècle suivant un changement culturel dans la société grecque. Dodds affirme que la société grecque passe d'une culture de la honte à une culture de la culpabilité (*from shame to guilt culture*). Le cœur de son argumentation repose sur le fait que les écrits homériques n'accordent pas la même importance à la contagion que les écrits classiques (comédies et tragédies). Voir à ce propos Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley: University of California Press, 1951), 28-63.

études comme celle de Virginia Smith, *Clean : a History of Personal Hygiene and Purity*<sup>15</sup>, qui examine la propreté et la pureté, des temps préhistoriques jusqu'à aujourd'hui est des plus utiles. Son entreprise colossale n'est pas sans défauts, mais son engagement à adopter une approche pluridisciplinaire alliant l'histoire, l'archéologie, la religion, la biologie et la sociologie est novateur. Ces travaux permettent de s'éloigner du cadre théorique qui voulait que l'impureté résulte d'une création de l'esprit, et d'ouvrir de nouvelles avenues où la pluridisciplinarité prime. Dans ce même type d'approche, les recherches de Valerie Curtis<sup>16</sup>, qui mêlent l'épidémiologie à l'anthropologie, proposent que l'hygiène et le dégoût soient apparus bien avant la culture et l'histoire<sup>17</sup> : elles s'opposent directement à la thèse de Douglas selon laquelle la cosmologie locale ou l'ordre du monde survienne en premier, puis la souillure comme son sous-produit.

C'est précisément cette lignée historiographique qui préconise la pluridisciplinarité et les théories explicatives plutôt qu'interprétatives que se situe mon étude. C'est dans cette brèche entre sciences humaines et sciences naturelles que je me propose d'étudier la vie intime en Grèce ancienne, cette intimité que je délimite aux événements biologiques ou sociaux qui se déroulent sans que la cité y joue un rôle d'envergure. Plus précisément, j'analyserai l'impureté entourant les menstruations, la défloration, les relations sexuelles, l'accouchement, l'avortement et l'allaitement. J'ai regroupé les sujets en trois chapitres : le premier ne concerne que les menstruations, le deuxième s'attarde à tout ce qui entoure la sexualité et le troisième est consacré à ce qui touche la maternité. Un quatrième chapitre s'ajoute aux trois premiers. Celui-ci se veut une exploration des différentes théories explicatives découlant de l'approche cognitive concernant l'origine de l'impureté religieuse.

Le choix d'étudier l'intimité en parallèle avec l'impureté s'explique par le fait qu'il n'existe pas d'étude systématique sur ce sujet, ce à quoi je propose de remédier. De plus, l'intimité est un terrain de jeu fascinant, car c'est probablement le sujet qui comporte le plus de documents et de témoignages d'époque. Finalement, l'étude de la vie intime permet de sortir du cadre des rites et

---

<sup>15</sup> Virginia Smith, *Clean: A History of Personal Hygiene and Purity*, (Oxford: Oxford University Press, 2007). Citons également son excellent article « Biophysicality and Purity » dans *How Purity is Made*, Petra Rösch et Udo Simon, éd. (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012), 39-55.

<sup>16</sup> Valerie Curtis, « Dirt, Disgust and Disease: a Natural History of Hygiene », *Journal of Epidemiology and Community Health*, 61 (2007): 660-664. Voir aussi Valerie Curtis et Adam Biran « Dirt, Disgust and Disease: is Hygiene in our Genes », *Perspectives in Biology and Medicine*, 44, 1 (2001): 17-31 et Valerie Curtis, « The Dangers of Dirt: Household Hygiene and Health », (Thèse de Ph. D., Wageningen University, 1998).

<sup>17</sup> Valerie Curtis, « Dirt, Disgust and Disease »: 663. Soulignons que Walter Burkert avait aussi proposé un certain rapprochement entre la création des rites et les facteurs biologiques: *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

de se distancer plus facilement de l'approche ritualiste qui a si longtemps dominé l'*Academia*. C'est aussi pourquoi j'ai choisi d'adopter une approche inspirée bien entendu de l'histoire, mais aussi de l'anthropologie, de l'histoire des religions, des sciences cognitives et de la psychologie sociale. C'est à mon avis la seule avenue possible pour avoir un portrait juste, nuancé et global de mon objet d'étude.

### **Objectifs et limites du travail**

C'est un pari un peu risqué que de se lancer dans une étude de l'impureté et de la vie intime en Grèce ancienne, et ce pour plusieurs raisons. Les témoignages, bien que nombreux, sont ardues à analyser, la méthodologie employée est complexe et risque d'être critiquée par les férus des théories interprétatives. Enfin, plus simplement, parce qu'un sujet comme l'impureté est assez difficile à définir. Mais qui n'aime pas un défi? Par l'étude de la vie intime, j'aspire à plusieurs objectifs. Premièrement, je vise à définir les modalités d'impureté religieuse de la vie intime. Quels étaient les usages d'accès au temple auxquels devaient se soumettre les gens? Quels étaient les processus purificateurs auxquels ils devaient s'astreindre? Deuxièmement, par le dégagement de ces modalités, j'aspire à comprendre comment la population vivait son intimité selon les normes religieuses de son époque. De ces deux objectifs émane un troisième : comment et pourquoi la notion d'impureté occupe-t-elle une place si importante dans la religion grecque? Est-ce que les règles d'impureté découlent de stricts facteurs biologiques ou sociaux, ou des deux à la fois?

### **Les sources**

Toutes ces interrogations ne peuvent être adressées que par une analyse fine des témoignages de l'époque. Or, cela pose un problème : celui des sources. Les documents que nous avons à notre disposition sont relativement nombreux, mais bien souvent incomplets, éparpillés dans le temps et l'espace et de nature complètement différente. Il est impossible d'analyser une pièce d'Euripide de la même manière qu'un fragment des *Iambes* d'Hipponax. Dans cet exercice, le document qui semble être le meilleur doit être priorisé, ce qui entraîne une certaine hiérarchie des documents :

### ***Les documents épigraphiques***

Les inscriptions concernant l'impureté et la vie intime sont nombreuses et constituent le point de départ de mon enquête. Elles sont particulièrement importantes, car elles constituent une

documentation directe sur l'impureté et les processus purificateurs en Grèce. De plus, ces témoignages constituent un champ de prospection particulièrement vaste et varié.

Les inscriptions relatives aux règlements culturels sont souvent désignées à tort comme les « Lois sacrées<sup>18</sup> ». Ce terme a grandement été remis en question dans les dernières années par la communauté scientifique<sup>19</sup>. Cette appellation est un peu trompeuse, car ces inscriptions forment un ensemble mal défini et beaucoup trop hétérogène pour être simplement désignées comme des « Lois sacrées ». Les termes « normes religieuses », « inscriptions culturelles » ou « règlements culturels » sont à mon avis beaucoup plus justes pour désigner ce *corpus* épigraphique. Ces termes seront préférés à celui de « Lois sacrées » pour ce travail<sup>20</sup>.

Ces inscriptions, qui étaient situées à proximité des temples, concernent essentiellement les règles pour accéder aux sanctuaires, les calendriers des fêtes religieuses, les règles funéraires, les ventes de prêtrises, les fondations pieuses, les collectes, le casuel des prêtres, la répartition des viandes des sacrifices et les sacrifices. Elles mentionnent aussi les cas d'impureté tels que l'accouchement, les relations sexuelles, les menstruations ou certains aliments qui empêchent l'entrée au temple des fidèles qui sont dans cet état et les processus purificateurs nécessaires pour recouvrer son état de pureté.

Ces inscriptions religieuses se divisent en deux types : les premières sont des lois dont le sujet est religieux et qui ont été votées par les citoyens dans les assemblées<sup>21</sup>. Elles précisent ce qui est interdit, les conséquences et les sanctions. Cela concerne principalement la protection du sanctuaire, les collectes, les ventes de prêtrises et les règles funéraires. Une inscription trouvée au sanctuaire d'Alektrona à Ialysos illustre bien ce premier type<sup>22</sup>. Celle-ci précise qu'un pouvoir politique local (τοῖς μαστροῖς) a émis le décret et que cela découle de l'initiative d'un certain (Στράτης). Cette « loi » mentionne très clairement l'offense, soit introduire dans le sanctuaire un

---

<sup>18</sup> Le terme « Lois sacrées » découle de la traduction de *Leges Sacrae*, le titre de la première compilation des inscriptions culturelles grecques. Ce grand *corpus* débuté en 1896 était la première entreprise du genre. L'appellation est restée dans l'usage pour désigner les inscriptions religieuses.

<sup>19</sup> Pour plus d'informations sur la remise en question du terme « Lois sacrées », voir Jan-Mathieu Carbon et Vinciane Pierrenne-Delforge, « Beyond Greek Sacred Laws », *Kernos*, 25 (2012) : 163-182, Edward Harris, « Toward a Typology of Greek Regulations about Religious Matters », *Kernos*, 28, (2015) : 53-83 et Eran Lupu, *Greek Sacred Law : A collection of New Documents (NGSL<sup>2</sup>)*, (Boston/Leiden : Brill, 2009) : 1-20. Lupu ne remet pas nécessairement en cause l'appellation « Lois sacrées » mais demande une meilleure définition de cette catégorie particulière d'inscriptions. Voir aussi Andrej Petrovic, « 'Sacred Law' in Ancient Greek Religion » sous la direction de Julia Kindt et Esther Eidinow, *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, (Oxford: Oxford University Press, 2015).

<sup>20</sup> Ces termes sont principalement empruntés à Carbon et Pierrenne-Delforge, « Beyond Greek Sacred Laws ».

<sup>21</sup> Robert Parker, « Miasma: Old and New Problems », *Kernos*, Suppl. 32, (2018) : 27.

<sup>22</sup> CGRN 90.

cheval ou un âne ou un mulet ou un bardot ou un mouton ou tout autre équidé ou avoir porté des chaussures de cuir de porc et la peine encouru en cas de non-respect. Il est aussi mentionné à deux reprises que le pouvoir politique local est responsable de faire respecter la réglementation et d'administrer la peine. Ce type d'inscription peut réellement être comprise comme des lois, car elles ont été votées par les citoyens et découlent du pouvoir politique.

La seconde catégorie concerne les inscriptions qui sont davantage des conseils sur la façon qu'un bon citoyen devrait agir dans un sanctuaire<sup>23</sup>. On pourrait alors parler de règlements, au même titre que le code vestimentaire dans les établissements scolaires ou du code de conduite pour la bibliothèque municipale. Parker compare souvent ces inscriptions rituelles à l'indication de porter une tenue de ville dans les invitations pour un événement mondain<sup>24</sup>. Ces règles n'ont pas force de loi et personne ne sera jeté en prison s'il ne se conforme pas à la tenue vestimentaire, mais le récalcitrant pourrait être interdit d'entrée. C'est un peu la même chose pour cette deuxième catégorie de règlement cultuel. Ces derniers, propres à chaque sanctuaire, déterminent les cas de souillures et limitent l'entrée au temple à ceux qui se trouveraient dans cet état. Il n'y a aucune mention de sanctions ou de punition et le pouvoir responsable de l'application de ce règlement n'est pas identifié. Lorsqu'un individu transgresse ces conseils religieux, aucune conséquence légale ne s'applique, mais il encourt la punition divine ou des remords<sup>25</sup>. Ces « lois » sacrées ne relèvent donc pas d'un pouvoir judiciaire et humain, mais bien divin. Ce sont les Dieux qui imposent le respect de ces lois et les « bons » fidèles les respectent. Ces inscriptions religieuses sont très utiles pour notre étude, car la majorité d'entre elles concernent les notions de pollution<sup>26</sup>.

Bien que remise en question, cette division en deux clans des « Lois sacrées » reste assez juste. D'un point de vue légal, comme l'a fait remarquer Edward Harris<sup>27</sup>, c'est un fouillis incompréhensible, mais comme le propos de ce travail n'est absolument pas juridique, je crois qu'il est acceptable de se tenir à cette division.

---

<sup>23</sup> Robert Parker, « Miasma: old and new problems », 27. Voir aussi Robert Parker « What are Sacred Laws » dans Edward Harris et Lene Rubinstein (Éds.), *Law and the Courts in Ancient Greece*, (London: Duckworth, 2004): 62.

<sup>24</sup> Robert Parker « What are Sacred Laws », 62 et suivantes.

<sup>25</sup> La question de la punition divine ou du remord est mentionné explicitement dans LSCG 130 et LSCG 1017. Voir aussi Robert Parker, *Miasma*, 253, note 105.

<sup>26</sup> Pour un exemple concret : CGRN 173. Cette inscription prohibe l'entrée du sanctuaire à une personne en état d'ivresse ou portant des vêtements de couleurs vives.

<sup>27</sup> Edward Harris, « Toward a Typology of Greek Regulations about Religious Matters », *Kernos*, vol. 28, (2015), pp. 53-83.

Il y a eu plusieurs tentatives de recension des inscriptions cultuelles depuis le 20<sup>e</sup> siècle : Joannes Von Prott et Ludwig Ziehen<sup>28</sup>, Francisek Sokowloski<sup>29</sup>, Eran Lupu<sup>30</sup> et plus récemment le projet initié par Jan-Mathieu Carbon et Vinciane Pirenne-Delforge qui propose une remise en question de la typologie traditionnelle des Lois sacrées avec leur projet de *Collection of Greek Rituals Norms* (CGRN)<sup>31</sup>. C'est principalement à partir de cette nouvelle collection que je travaillerai, mais étant donné que les inscriptions sont traditionnellement référées suivant le système de classification de Sokowloski, j'ai inclus un tableau de concordance au tout début du mémoire pour faciliter le repérage<sup>32</sup>.

### ***Les documents littéraires***

Les sources littéraires revêtent d'une importance capitale pour l'étude de l'impureté, car ce qui nous reste de la culture grecque est foncièrement littéraire. Cependant, parce qu'il n'existe pas d'écritures saintes ni de livres de prières ni de liturgies « canoniques », nous sommes obligés à étudier la religion grecque par d'autres canaux. Certes, certains groupements, notamment les Orphiques, ont des livres de référence<sup>33</sup>, mais leur contenu, d'ailleurs très peu connu, ne semble pas concerner réellement le propos de l'étude. La connaissance de la religion et de l'impureté grecques se fait principalement par l'étude des mythes, des poèmes homériques, des comédies et des tragédies ainsi que de la poésie en général. Les écrits homériques datant du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. constituent le premier témoignage sur la religion grecque. Certains passages nous informent sur les pratiques purificatrices et témoignent que le concept de l'impureté date d'au moins depuis le VIII<sup>e</sup> siècle. À cet égard, la poésie, que ce soit celle d'Hésiode ou d'Hipponax, renforce aussi l'idée que le concept de l'impureté précède la Grèce classique.

La tragédie, qui met en scène des personnages tourmentés par la souffrance est une mine d'or pour l'étude de l'impureté, car bien souvent le malheur s'explique par un miasme. L'apport de l'étude des comédies quant à elle, reste assez mineur, car l'intimité ou l'impureté ne constituent

---

<sup>28</sup> Joannes Von Prott et Ludwig Ziehen, *Graecorum Sacrae e titulis collectae*, (Chicago : Ares, 1988).

<sup>29</sup> Francisek Sokowloski, *Lois Sacrées d'Asie mineure*, (Paris : De Boccard, 1955), Francisek Sokolowski, *Lois Sacrées des citées grecques: Suppléments*, (Paris : De Boccard, 1962) et Francisek Sokolowski, *Lois Sacrées des citées grecques*, (Paris : De Boccard, 1969).

<sup>30</sup> Eran Lupu, *Greek Sacred Law*.

<sup>31</sup> CGRN Jean-Mathieu Carbon et Saskia Peels, *CGRN: Collection of Greek Ritual Norms*, Septembre 2020, <http://cgrn.ulg.ac.be/file/90/>.

<sup>32</sup> Voir le « Tableau de concordance des inscriptions religieuses ».

<sup>33</sup> Pour plus de précision sur l'utilisation des sources littéraires pour l'étude de la religion grecque, voir Thomas Harrison, « Intersections : Greek religion and Literature » sous la direction de Daniel Ogden, *A companion to Greek Religion*, (Oxford : Blackwell Publishing, 2017) :373-384).

pas des sujets de prédilection des Comiques. Les comédies peuvent toutefois nous renseigner sur certains sujets intimes, notamment tout ce qui entoure la vie sexuelle. Cependant, plusieurs facettes de l'intimité comme les menstruations, l'avortement ou la maternité ne sont pas mentionnés. Certains verront dans ce silence bien des choses<sup>34</sup>, mais rappelons que l'absence de documentation ne peut jamais à elle seule justifier une théorie.

À la comédie et la tragédie s'ajoutent la poésie hellénistique et les romans grecs qui constituent aussi une mine d'or d'informations pour l'étude de l'impureté. Ces créations bien que fortement marquées par un désir d'innovation puisent leurs racines dans les traditions antérieures et témoignent de la persistance des croyances et des traditions. Finalement, les écrits historiques, qui à partir du V<sup>e</sup> siècle acquièrent le statut de genre littéraire distinct, peuvent aussi nous renseigner. Je pense notamment aux écrits d'Hérodote qui rapporte que les Spartiates étaient convaincus que le tremblement de terre dévastateur de 462 av. J-C. avait été causé par un miasme<sup>35</sup>.

Le *corpus* littéraire de l'impureté comprend également une littérature un peu plus marginale ou marginalisée dans l'étude de l'impureté, soit les écrits philosophiques et les traités médicaux. Bien que ces derniers soient plus difficiles à traiter, les écrits médicaux particulièrement ceux issus du *corpus* hippocratique et de Soranos d'Éphèse, sont une autre mine d'or pour mieux comprendre le concept de l'impureté en Grèce ancienne. Ils aident également à mieux assimiler la compréhension que les Grecs se faisaient du corps humain ainsi que des différents événements et fonctions biologiques. C'est d'autant plus important que l'impureté est intimement liée à la physiologie humaine. Les écrits philosophiques quant à eux nous renseignent sur la définition de la purification et sur la physiologie humaine.

### ***Les sources archéologiques et iconographiques***

Les documents archéologiques et iconographiques n'ont pas réellement été utilisés pour cette recherche, non pas parce qu'ils ne sont pas pertinents, mais plutôt parce qu'ils se prêtent mal

---

<sup>34</sup> Je pense notamment à certaines théories féministes qui voient dans cette absence un signe que le patriarcat voulait à tout prix étouffer l'expérience féminine. Ne leur en déplaise, mais ce genre de biais cognitif est problématique. La rareté des documents littéraires qui font mention des menstruations peut davantage s'expliquer par le fait que c'est un phénomène qui se produit sans l'action masculine. La grossesse, bien qu'elle constitue une expérience typiquement féminine est tout même le résultat d'une action masculine, si bien que certaines sources mentionnent l'évènement. Les hommes côtoyaient tout de même leur épouse pendant neuf mois. Ils connaissaient le phénomène. Or, les menstruations laissent les hommes dans le noir, d'où l'absence de traces archéologiques ou iconographiques portant sur les règles. C'est d'autant plus pertinent lorsqu'on s'attarde aux faits que les documents qui nous sont parvenus sont pratiquement tous réalisés par des hommes.

<sup>35</sup> Hérodote 1.128. Voir aussi Robert Parker, *Miasma*, 184.

à l'étude de l'impureté de la vie intime. Il n'existe aucune représentation iconographique des menstruations, de l'accouchement ou bien de l'allaitement. Pour ce qui est des artefacts archéologiques, les dépôts votifs pourraient être utiles si je traitais des rites, mais ce n'est pas le cas.

Ma recherche ne se limite donc pas à une seule sorte de source ou à un cadre temporel précis en particulier. Elle inclut des documents variés tant dans leur nature que pour leur datation. Ce choix, qui pourrait paraître incohérent, s'explique comme si souvent par l'état restreint et fragmentaire des sources. Il n'existe parfois qu'un seul texte pour toute une époque et la rejeter sous prétexte qu'elle ne cadre pas avec l'époque est une envie logique à réfréner. Le croisement des sources des différentes époques permet d'avoir une meilleure appréhension du sujet. Il faut ajouter aussi que la lenteur de l'évolution comportementale et culturelle dans les sociétés d'ancien régime est relativement bien attestée. Pour ces raisons, aucune source n'a été mise de côté, mais leur nature et leur datation ont été prises en compte lors de leur analyse. En mettant ainsi côte à côte les pièces du puzzle, il est possible d'en venir à un aperçu de l'impureté et la vie intime en Grèce ancienne. Et je dis bien « aperçu », car il serait vaniteux de prétendre à plus que cela. L'impureté est un domaine trop vaste et dont l'étude est en constante évolution, d'où l'impossibilité de dresser un portrait complet, mais rien ne nous empêche d'essayer.

### **La pureté, l'impureté et la purification dans la religion grecque**

Avant de plonger au cœur de l'étude, il convient de regarder avec plus d'attention le phénomène de la purification et du miasme dans la religion grecque<sup>36</sup>. Il est nécessaire de comprendre que la religion grecque ne constitue pas un bloc monolithique. Il n'existe pas une seule religion grecque, mais bien plusieurs<sup>37</sup>. Chaque cité avait ses cultes, ses calendriers, ses fêtes et ses règles. Aussi bien dire qu'il existe autant de « religions grecques » que de cités. Ajoutons également que cette religion a évolué tout au long de l'Antiquité au fil des contacts avec d'autres

---

<sup>36</sup> Par souci de concision, je me limiterai qu'à l'étude de l'impureté dans la religion grecque. Cependant, je reconnais que l'inclusion de certaines études portant sur le monde romain aurait pu être bénéfique à ce travail. Je pense notamment à l'ouvrage de Jack J. Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome* (Cambridge : Cambridge University Press, 2013) ou bien à l'étude plus spécifique de Danielle Gourevitch, *Le mal d'être femme : La femme et la médecine dans la Rome antique* (Paris : Les Belles Lettres, 1984), qui porte sur les réalités des femmes romaines.

<sup>37</sup> À cet effet, certains auteurs préfèrent parler « des religions grecques » et non de la religion grecque. Voir notamment Edmond Levy, « Peut-on parler d'une religion grecque », *Ktéma* 25, (2000) : 12-18, Edouard Des Places, *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, (Paris : A.J. Picard, 1969) et Simon Price, *Religions of the Ancient Greeks*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1999). C'est le fait d'une religion polythéiste et mythopoïétique. Elle semble plurielle parce que nous avons de la religion une vision monolithique et canonique.

civilisations. Ces considérations s'appliquent aussi pour l'impureté. Il n'existe pas de consensus sur ce qui est considéré pur et impur partout en Grèce et encore moins sur un concept qui vaudrait à toutes les époques. Il devait exister à la fois un air de famille et des différences marquées, mais le peu de documents que nous possédons ne nous permet pas réellement de les souligner.

L'impureté dans la religion grecque est intimement liée à la notion de purification; l'un ne va pas sans l'autre. Tout acte considéré comme impur nécessite une purification. Platon, dans *Le Sophiste*, nous renseigne sur la vision que les Grecs pouvaient se faire de ce phénomène. Il dit essentiellement que la purification consiste en une « science des divisions<sup>38</sup> ». On retrouve sensiblement la même idée chez Hippocrate : « Nous fixons nous-mêmes des limites aux sanctuaires et aux enceintes des Dieux, pour qu'ainsi personne ne puisse les franchir sans être pur<sup>39</sup> ». Ces limites créent une division entre le sacré et le profane, rendant impossible l'accès au sanctuaire sans s'être purifié<sup>40</sup>.

La nécessité d'être pur pour accéder au sacré<sup>41</sup> obéit davantage à des considérations pratiques que théologiques<sup>42</sup>. Après tout, la pureté n'est pas un attribut important des Dieux dans la religion grecque. Ils sont vénérés pour leur force, leur immortalité, leur pouvoir, mais rarement pour leur pureté<sup>43</sup>. La nécessité d'être pur est davantage une manière de préparer l'individu à honorer les Dieux, à entrer dans le sanctuaire et à créer une occasion spéciale<sup>44</sup>. La pureté permet aussi aux fidèles de mieux accéder au monde divin, car un individu impur brouille la communication entre les deux mondes voire rend les rituels complètement caducs.

---

<sup>38</sup> Platon, *Le Sophiste*, XI, 226d. « Καὶ μὴν ἔν γε ταῖς εἰρημέναις διακρίσει τὸ μὲν χεῖρον ἀπὸ βελτίονος ἀποχωρίζειν ἦν, τὸ δ' ὅμοιον ἀφ' ὁμοίου ».

<sup>39</sup> Hippocr., *Maladie sacrée*, I, 46.

<sup>40</sup> Robert Parker, *Miasma*, 19.

<sup>41</sup> La notion de sacré est un concept central des grandes religions, mais dont la définition est difficile à circonscrire. C'est un terme polysémique qui peut à la fois signifier l'expérience religieuse, le lieu du culte, une caractéristique des divinités ou leur profonde vénération. Dans ce cas bien précis, j'entends « sacré » comme le sanctuaire dans lequel il sera possible pour les Grecs d'entrer en contact avec les Dieux.

<sup>42</sup> Robert Parker, *Miasma*, 20.

<sup>43</sup> Robert Parker, *Miasma*, 20.

<sup>44</sup> Robert Parker, *Miasma*, 20.

La souillure peut être causée par un évènement liminal comme la mort<sup>45</sup> ou l'accouchement<sup>46</sup>, une origine physique comme le sang, le sang menstruel<sup>47</sup>, ou le lait maternel<sup>48</sup> ou bien par une action, comme une relation sexuelle<sup>49</sup> ou un meurtre<sup>50</sup>. Les cas d'impureté sont donc très variés et il est difficile parfois de trouver un point commun. Selon Andrej et Ivana Petrovic, tout évènement typiquement humain est une potentielle source de souillure, car ces évènements nous éloignent du monde divin<sup>51</sup>. Robert Parker avait aussi souligné ce rapprochement en affirmant que la séparation entre sacré et profane est d'avantage une séparation entre dieux et hommes<sup>52</sup>. Les cas de miasme servaient à accentuer la différence entre les mortels et les immortels.

Certaines souillures, principalement les souillures physiques, peuvent être contagieuses<sup>53</sup>, c'est-à-dire que la personne souillée peut à son tour souiller une personne qui est en contact (réel ou de proximité) avec elle. C'est le cas notamment pour les accouchements ou les meurtres, et en général toutes les affaires de sang versé. Lorsqu'un accouchement survient, ce n'est pas seulement la femme qui est taxée d'impureté, mais bien la maisonnée au complet<sup>54</sup>. Pour le meurtre, la

<sup>45</sup> Voir à titre d'exemples: CGRN 3, CGRN 65, CGRN 71, CGRN 82, CGRN 85, CGRN 99, CGRN 144, CGRN 148, CGRN 155, CGRN 166, CGRN 181, CGRN 191, CGRN 211, CGRN 212, CGRN 213, CGRN 214 et CGRN 217.

<sup>46</sup> Voir à titre d'exemples : CGRN 85, CGRN 99, CGRN 126, CGRN 144, CGRN 148, CGRN 155, CGRN 162, CGRN 181, CGRN 189, CGRN 212, CGRN 214, CGRN 217, CGRN 225, LSCG 139, LSCG 55 (=LGS II.49) et LSS 91.

<sup>47</sup> Voir à titre d'exemples : CGRN 144, CGRN 155, CGRN 217, CGRN 225, LSCG 139, LSCG 55 (=LGS II.49) et LSS 91.

<sup>48</sup> Voir à titre d'exemples : CGRN 126, CGRN 144 ET CGRN 225

<sup>49</sup> Voir à titre d'exemples : CGRN 5, CGRN 71, CGRN 99, CGRN 144, CGRN 155, CGRN 162, CGRN 181, CGRN 191, CGRN 203, CGRN 211, CGRN 212, CGRN 217, CGRN 225, LSCG 139, LSCG 55 (=LGS II.49) et LSS 91

<sup>50</sup> Voir à titre d'exemples : CGRN 148, CGRN 155 et CGRN 191.

<sup>51</sup> « *Essentially, every physical matter, event, or action which is a distinct characteristic of being human is perceived as polluting in the context of sacred space: the Greek notion of purity is conceptualized with divine nature in mind; when it comes to ritual pollution, it is human who generate it by being human. Greek gods do not die; they do not bleed; their birth is temporally far removed from the here-and-now of ritual action. When divine sexual intercourse is represented as resembling human, even the Greeks gods wash afterwards.[...] For that reason, sacred space was kept pure of the stains of humanity, which is why birth, sex and death were disallowed in sacred precincts* », Andrej Petrovic et Ivana Petrovic, *Inner purity and pollution in Early Greek Religion*, (Oxford: Oxford University Press, 2017), 28.

<sup>52</sup> Robert Parker, *Miasma*, 66.

<sup>53</sup> Robert Parker, *Miasma*, 52-6; Eran Lupu, *Greek Sacred Law*, 1-21; Noel Robertson, « The Concept of Purity in Greek Sacred Laws », dans *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Christian Frevel et Christophe. Nihan, éd. (Leiden et Boston: Brill, 2013), 195–244; Linda Marie Günther, « Concepts of Purity in Ancient Greece, with Particular Emphasis on Sacred Sites », dans Christian Frevel et Christophe Nihan (éd.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism* (Leiden et Boston: Brill, 2013), 245–60.

<sup>54</sup> CGRN 85, 10-19. L'inscription stipule qu'un prêtre ne peut pas entrer dans une demeure si une femme a accouché, fait une fausse-couche ou avorté dans les trois derniers jours. « *μονα[ρχίας]...?.. ἀγνεύεσθ]αι δὲ τῶνδε τὸν ἱερῆ· μυσαρ- [ῶι μὴ ...?.. μὴδὲ παρ' ἥρωνα ἔσθ]εν μὴδὲ παρ' Ἐκάτας Μεγάλ- [ας μὴδὲ ...?..]οις θύεται μὴδὲ ὄσσα τοῖς ἐνε- [..?.. μὴδὲ ἐμ]πατεῖν ἠρώδιον μὴδὲ ἐς οἰκίαν[ἔσέρπεν ἐν ὁποῖα κα ἄνθρωπος ἀποθά]νῃ ἀμερᾶν πέντε ἀφ' ἧς κα ἀμέ- [ρας ὁ νεκρὸς ἐξενιχθῆ, μὴδὲ ἐς οἰκίαν ἐ]σέρπεν ἐν [ὁ]ποῖα κα γυνὰ τέ- [κρη ἀμερᾶν τριῶν ἀφ' ἧς κα τέκη, ...?..] αἶ κα ἐκτρῶι ».*

contagion peut s'étendre à une cité entière, comme c'est le cas, dans le mythe, avec Œdipe ou Oreste. Pour ce qui est de l'accouchement, nous savons par les Lois de Cyrène, que la chaîne de transmission de la souillure se casse dès le premier échelon<sup>55</sup>, mais faute de documents supplémentaires sur ce sujet, il est impossible d'affirmer davantage. En ce qui concerne le meurtre, le coupable doit souvent s'astreindre à l'exil ou à un rituel de purification particulier. La question de la contagion est plus épineuse, car les sources nous manquent. Nous ne savons pas par exemple si une femme qui a ses règles peut cuisiner pour sa famille sans risquer de les contaminer ou si un homme qui a été en contact avec un cadavre peut rentrer chez lui sans avoir à se purifier. Les modalités de transmission d'une impureté ne sont pas connues, mais il est possible de supposer que ceux qui accordent une grande importance à la pureté tente d'éviter les personnes porteuses d'une souillure et de la transmettre<sup>56</sup>.

### Les méthodes de purification

Les méthodes de purifications varient en fonction du type d'impureté. Typiquement, les règlements cultuels des temples vont préciser à quel processus doit s'astreindre le fidèle pour retrouver son état de pureté. Les rites de purification permettent de retrouver l'état de pureté et d'ainsi réintégrer la vie culturelle de la cité.

Les ablutions avec de l'eau lustrale demeurent le processus de purification le plus attesté. La littérature, l'iconographie<sup>57</sup> et les fouilles archéologiques permettent d'attester la pratique de la purification par l'eau depuis le VIIIe siècle. Un des témoignages les plus anciens concernant l'eau comme agent purificateur se trouve dans l'*Illiade*, preuve que la pratique est bien établie dès l'époque homérique : Hector s'exclame qu'il ne peut procéder à une libation pour Zeus sans s'être lavé, car il est interdit de prier le Cronide souillé de sang et de boue<sup>58</sup>. Un autre exemple intéressant provient du traité sur la *Maladie Sacrée* d'Hippocrate. L'auteur nous renseigne sur l'importance de procéder à des ablutions avant l'entrée au temple afin de préserver l'enceinte pure<sup>59</sup>. Peut-être fait-il référence aux *perirrhantéria*, ces vasques pleines d'eau disposées à l'entrée des temples à partir

---

<sup>55</sup> LSS 115 A, 17-20 « [ἀλ]εχῶνι ὄροφομ μινεῖ· τὸμ μ[ὲν] ὑπόροφον μινεῖ, τὸν] [δ'ἐ]ξόροφον οὐ μινεῖ, αἶ κα μὴ ὑπένθηι· ὁ δ' ἄ[νθρ]-[ω]πος, ὁ κα ἔνδοι ἦι, α(ύ)τὸς μὲν μινεῖ τέντα[ίαμ]-[ἐρα]ς τρῖς, ἄλλον δὲ οὐ μινεῖ οὐδὲ ὄπι κα ἔνθ[ηι ο] ὕτος ὁ ἄνθρωπος ».

<sup>56</sup> Parker abonde dans le même sens. Robert Parker, *Miasma*, 53-54.

<sup>57</sup> Je pense notamment à toute la symbolique entourant les jeunes filles « porteuses d'eau ». Leur importance est telle que de nombreuses statuettes à leur effigie ont été retrouvées. Voir Walter Burkert, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. Pierre Bonnechere, (Paris : E. Picard, 2010), 115.

<sup>58</sup> Homère, *Il.* VI,263-268.

<sup>59</sup> Hippocr., *Maladie sacrée*, I, 46.

desquelles les personnes s'aspergeaient (rituellement). Les fouilles archéologiques ont également révélé que les temples possédaient toujours une fontaine dont l'eau provenait soit d'une source à proximité ou de la mer. Les exemples de purification avec de l'eau lustrale ou des bains purificateurs abondent dans la littérature. Je pense notamment à *Lysistrata* d'Aristophane : Cinésias, le mari Myrrhine tente de défaire les objections de son épouse pour qu'elle cède enfin à ses avances. Celle-ci s'inquiète d'être impure si elle s'adonne aux plaisirs de la chair et de ne pouvoir réintégrer l'Agora. Cinésias lui conseille alors de se purifier dans la Clepsydre, une fontaine d'eau située sous l'enceinte de l'Agora.<sup>60</sup>

En plus de l'eau, la pratique de fumigation est aussi mentionnée comme processus purificateur. Quelques passages dans Homère nous informent de cette pratique : Achille purifie sa coupe avec du soufre<sup>61</sup> et Ulysse s'en sert pour purifier sa demeure après le massacre de prétendants<sup>62</sup>. Le feu comme le soufre détruit tout, même les éléments impurs. Il permet donc de purifier en brûlant les éléments nuisibles au même titre que l'eau permet de se purifier en lavant les impuretés<sup>63</sup>.

Étonnamment, le sang menstruel peut aussi, à l'occasion, servir d'élément cathartique. Bien que considéré impur, le sang possède des vertus purificatrices. C'est ce qu'Heinrich Von Staden appelait la « thérapeutique excrémentielle<sup>64</sup> » qui consiste à utiliser des rejets corporels pour éliminer l'impureté causée par d'autres éléments perturbateurs comme certaines maladies. C'est suivant ce raisonnement que le sang menstruel est souvent désigné pour le traitement des fièvres<sup>65</sup>.

À ces méthodes de purifications, il faut ajouter l'abstinence et le retrait de la vie culturelle pour une période déterminée. Bien souvent, les règlements religieux vont prescrire une période durant laquelle la personne en état d'impureté se voit interdire l'accès au temple. Cela permet d'instaurer une distance temporelle avec l'écart commis et de prévenir des contaminations involontaires. Le retrait de la vie culturelle est toujours couplé avec des ablutions ou un bain lustral. L'abstinence

---

<sup>60</sup> Aristophane, *Lys.*, 898-913.

<sup>61</sup> Homère, *Il.* XVI. 228-230.

<sup>62</sup> Homère, *Od.*, XXII. 481-494.

<sup>63</sup> Walter Burkert a identifié deux autres méthodes employées pour la purification, mais elles sont extrêmement marginales. Il s'agit de l'oignon marin (*skilla*) et le van (*liknon*). Ce sont des processus de purification relativement peu connus et rarement mentionnés. Voir Walter Burkert, *La religion grecque*, 113.

<sup>64</sup> Heinrich Von Staden, « Matière et signification. Rituel, sexe et pharmacologie dans le corpus hippocratique », *Antiquité Classique* 60 (1991) : 42-61 et Heinrich Von Staden, « Women and Dirt », *Helios* 1, 2 (1992) : 7-30.

<sup>65</sup> À cet effet, il est particulièrement important de consulter l'article de Jean-Jacques Aubert qui est consacré à la puissance magico-religieuse des menstrues. Il existe de nombreux papyri grecs qui attestent les vertus du sang menstruel. Les articles d'Heinrich Von Staden (voir note précédente) sont également riches en exemples. Le cas cité provient de l'article de de Von Staden de 1991, p. 54. Pour l'article d'Aubert, voir Jean-Jacques Aubert, « Threatened wombs : Aspects of ancient uterine magic » *Greek, Roman and Byzantine Studies* 30 (1989) :421-449.

concerne plusieurs éléments : les relations sexuelles, certains aliments<sup>66</sup>, le contact avec des personnes endeuillées ou qui viennent d'accueillir la vie. Ces abstentions servaient à souligner l'arrivée d'un évènement religieux. Il est à noter que l'abstinence complète ne servait pas à retrouver son état de pureté, mais plutôt à être « plus pur que pur ». L'abstinence était souvent prescrite pour une courte durée précédant un rituel, un évènement cultuel ou dans des cas plus rares pour la durée d'une prêtrise<sup>67</sup>.

### **La pureté de l'esprit**

Bien que la pureté de corps soit nécessaire pour accéder au temple, la pureté d'esprit ou morale semble également jouer un rôle important. Les recherches d'Ivana et Andrej Petrovic suggèrent que la pureté intérieure fait partie intégrante de la notion grecque de pureté et est nécessaire pour des relations saines avec les Dieux. Ivana et Andrej Petrovic stipulent que le corps et l'esprit sain (et en Grèce l'un ne va pas sans l'autre, étant donné la théorie des humeurs) déterminent les résultats d'un rituel. Tout comme les dispositions physiques, les dispositions morales de ceux qui réalisent le rituel jouent un rôle et les Dieux s'en soucient<sup>68</sup>. Dans le premier tome de leur étude sur la pureté intérieure<sup>69</sup>, Ivana et Andrej relatent un texte particulièrement intéressant pour soutenir leur théorie, soit une inscription tirée d'une des stèles du temple d'Épidaure datée du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>70</sup>. Cette stèle relate les guérisons miraculeuses ayant été réalisées au temple. L'une d'elles concerne la guérison d'Apistos, un homme qui souhaitait être guéri de ses doigts paralysés<sup>71</sup>. Voici le texte en question :

---

<sup>66</sup> Bien qu'il n'existe pas de catégorie alimentaire impure ou pure comme dans la religion juive (*kosher*) ou musulman (*halla*), certains aliments comme le porc ou le poisson sont proscrits pour l'entrée au temple ou avant la participation à une activité culturelle précise.

<sup>67</sup> Par exemple, les prêtres, les prêtresses et même les employés des Temples devaient s'abstenir de toutes relations sexuelles durant leur mandat. C'est pourquoi les vieilles femmes étaient souvent privilégiées pour les prêtrises, car les Grecs prenaient pour acquis qu'elles n'avaient plus de vie sexuelle ni de menstruations. Certains festivals, comme celui d'Éleusis ou des Thesmophories, exigeaient aux participants d'être chaste ou à jeun durant un nombre précis de jours avant l'évènement.

<sup>68</sup> La question de la pureté morale a refait surface dans les dernières années avec la publication d'Andrej et Ivana Petrovic, *Inner Purity*. Leur théorie de l'importance de la pureté morale est en directe opposition avec celle de Osborne qui déclarait que « *What mattered was the performance of cult acts, not the state of mind of the actors* ». Robin Osborne, « Archaeology, the Salaminioid, and the Politics of Sacred Space in Archaic Attica » dans Susan Alcock et Robin Osborne (éds.), *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*. (Oxford: Clarendon Press, 1994), 144.

<sup>69</sup> Andrej et Ivana Petrovic, *Inner Purity*, 5-8.

<sup>70</sup> Il existe plusieurs datations pour cette stèle. Je m'en remets aux conclusions d'Andrej et Ivana Petrovic. Voir aussi Jan Bremmer, « How Old Is the Ideal of Holiness (of Mind) in the Epidaurian Temple Inscription and the Hippocratic Oath? », *ZPE* 141 (2002): 106-8.

<sup>71</sup> IG IV<sup>2</sup> I.121.22-33.

άνηρ τοὺς τὰς χηρὸς δακτύλους ἀκρατεῖς ἔχων πλὴν ἐνὸς ἀφίκετο ποὶ τὸν θεὸν ἰκέτας· θεωρῶν δὲ τοὺς ἐν τῷ ἱερῷ πίνακας ἀπίσται τοῖς ἰάμασιν καὶ ὑποδιέσυρε τὰ ἐπιγράμμα[τ]α. ἐγκαθεύδων δὲ ὄψιν εἶδε· ἐδόκει ὑπὸ τῷ ναῷ ἀστραγαλίζον[τ]ος αὐτοῦ καὶ μέλλοντος βάλλειν τῷ ἀστραγάλωι, ἐπιφανέντα [τ]ὸν θεὸν ἐφαλέσθαι ἐπὶ τὰν χῆρα καὶ ἐκτεῖναί οὐ τοὺς δακτύλλους· ὡς δ' ἀποβαίη, δοκεῖν συγκάμψας τὰν χῆρα καθ' ἓνα ἐκτείνειν τῶν δακτύλων· ἐπεὶ δὲ πάντας ἐξευθύναι, ἐπερωτῆν νιν τὸν θεόν, εἰ ἔτι ἀπιστησοῖ τοῖς ἐπιγράμμασι τοῖς ἐπὶ τῶν πινάκων τῶν κατὰ τὸ ἱερόν, αὐτὸς δ' οὐ φάμεν. "ὅτι τοῖνον ἔμπροσθεν ἀπίστεις αὐτο[ῖ]ς οὐκ ἐοῦσιν ἀπίστοις, τὸ λοιπὸν ἔστω τοι," φάμεν, "Ἄπιστος ὄν[ομα]". ἀμέρας δὲ γενομένης ὑγιῆς ἐξῆλθε.

Un homme ayant les doigts de la main paralysés sauf un vint supplier le dieu; quand il vit les tableaux exposés dans le sanctuaire, il ne crut pas aux guérisons et ricana des inscriptions. Lors de son sommeil, il eut une vision: il lui sembla que, tandis qu'il jouait aux dés à l'ombre du temple et s'apprêtait à lancer les dés, le dieu lui apparut, lui sauta sur la main et lui étendit les doigts. Quand le dieu s'éloigna, il se vit fermer la main et l'ouvrir en étendant chacun de ses doigts. Quand tous ses doigts furent tendus, le dieu lui demanda s'il continuerait d'être incrédule devant les inscriptions figurant sur les pinakes, et il répondit que non. « Puisque dans le passé tu étais incrédule envers ce qui ne mérite pas l'incrédulité, ajouta le dieu, ton nom sera désormais Apistos (l'incrédule) ». Le jour venu, il sortit du sanctuaire guéri.

L'épigramme rapporte donc qu'un homme malade doutait des guérisons miraculeuses et prenait de haut les inscriptions situées à l'entrée du temple qui demandait d'être pur d'esprit<sup>72</sup>. Toujours selon l'épigramme, le Dieu serait apparu dans un songe au malade. Il l'aurait interrogé sur son scepticisme par rapport aux inscriptions sur les *pinakes*. Malgré que le malade ait garanti qu'il n'en doutait plus, le Dieu lui a infligé la peine d'être désormais appelé « *Apistos* », soit celui qui n'a pas cru. Cette punition lui a été infligé, car l'homme doutait du pouvoir guérisseur du Dieu et ainsi se trouvait coupable d'avoir des pensées impures.

Évidemment, cet exemple à lui seul ne peut prouver que la pureté d'esprit constituait un élément central de la pensée religieuse grecque. Cependant, comme le rapportent Ivana et Andrej Petrovic, il existe de nombreux exemples soutenant l'importance d'avoir une pensée pure au même titre qu'un corps pur pour accéder au temple et ce à toutes les périodes. Les auteurs comme Hésiode,

---

<sup>72</sup> « ἀγνὸν χρῆν ναοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα ἔμμεναι· ἀγνεία δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια ». L'inscription nous est aussi rapportée par Porphyre, *Abst.* II.19 et Clément d'Alexandrie, *Strom.* 5,1,13,3.

Xénophane et même Aristophane<sup>73</sup> mettent en garde leur auditoire contre le danger d’avoir des pensées impures. Ceci pourrait en effet résulter en une rancœur de la part des Dieux envers le fautif. Le fait que ces mentions de pureté d’esprit soient constantes dans le temps et relativement fréquentes semble indiquer que la pureté d’esprit puisse être un thème central de la pensée religieuse grecque et cette possible importance doit être prise en compte dans notre compréhension du concept d’impureté, bien que le sujet soit encore débattu<sup>74</sup>.

Sur ces précisions, tournons-nous maintenant sur l’étude de cas précis en lien avec l’impureté et la vie intime en Grèce ancienne.

---

<sup>73</sup> Pour les détails concernant la nécessité d’avoir une pensée pure pour procéder à divers rituels chez Hésiode, voir Ivana et Andrej Petrovic, *Inner Purity*, 40-52; pour Xénophane voir les pages 104-115 et pour Aristophane, les pages 242-246.

<sup>74</sup> Pour de plus amples détails sur le concept de pureté morale ou intérieure, référez-vous au plus récent ouvrage d’Ivana et Andrej Petrovic.

**CHAPITRE I**  
**L'IMPURETÉ ET LES MENSTRUATIONS**

## CHAPITRE I L'IMPURETÉ ET LES MENSTRUATIONS

Les écrits des Grecs sont bien silencieux face aux phénomènes des menstruations si ce n'est des quelques traités médicaux ou philosophiques<sup>75</sup>. Étrangement, pour nous du moins, les Comiques n'avaient aucun scrupule à exploiter d'autres fonctions physiologiques que ce soit la défécation, la miction ou l'éjaculation, mais ils sont restés bien muets sur la ménorrhée. Kenneth Dover a relevé avec justesse que les seuls sujets auxquels Aristophane ne s'est pas attaqué sont les menstrues et la peste d'Athènes de 430 av. J.-C.<sup>76</sup>. Pourtant, le sang des femmes devait être vu et connu de tous, car ce n'est qu'avec l'avènement des produits sanitaires modernes que le sang menstruel a été invisibilisé. Le mari ou l'amant d'une femme devait être particulièrement inattentif pour ne pas connaître le phénomène. En raison de ce silence pudique, les menstruations nous sont donc connues que par les inscriptions religieuses, les traités médicaux et certains écrits hellénistiques. De ces documents, une conclusion s'impose : les menstruations sont une forme de miasme.

Il serait facile de penser que les Grecs considéraient le sang menstruel impur par manque de connaissances, par peur ou par misogynie, mais ce serait infiniment simpliste. Les menstrues dans la majorité des religions anciennes et modernes sont considérées comme une forme de pollution<sup>77</sup>. Dans la religion babylonienne, un des systèmes religieux les plus anciens, les

---

<sup>75</sup> Je tiens à préciser que ce silence face aux menstruations n'est pas propre aux Grecs. Il n'existe que quelques mentions des menstruations dans la littérature occidentale et encore ces mentions se faisaient par l'emploi de diverses expressions pudiques. Par exemple, on disait qu'une jeune fille avait eu « ses premières lunes » ou « ses coquelicots ». Dans la littérature québécoise, l'expression « les Anglais sont débarqués » était très populaire. Si les menstruations peuvent désormais être discutées sur la place publique c'est en partie grâce aux mouvements féministes, mais surtout en raison du fort lobbying des compagnies d'hygiène féminine qui voyaient dans cette « libération » du sang des femmes une opportunité d'affaire très lucrative.

<sup>76</sup> Son silence sur la peste de 430 av. J.-C. peut bien sûr s'expliquer par le grand traumatisme de perdre plusieurs proches emportés par la maladie. Rire de cela est un peu plus difficile que rire des menstruations. C'est un peu la même chose dans le contexte de la pandémie, je ne crois pas que les humoristes vont consacrer de nombreux numéros sur la situation dans les CHSLD de sitôt.

<sup>77</sup> J'ai bien tenté de trouver des contre-exemples à cette affirmation, mais force est de constater que l'impureté de la ménorrhée est quasi universelle. Toutefois, il existe certaines tribus aborigènes en Australie et au Brésil qui considèrent les menstruations un peu plus positivement, notamment pour leur rôle fondamental dans la procréation. Cependant, ce sont souvent les premières menstruations qui sont célébrées et les règles subséquentes sont passées sous silence. C'est assez normal, vu le côté embarrassant qu'elles présentent : il y a du sang, qui s'écoule du sexe, sexe dont rares sont les sociétés qui en parlent sans fausse pudeur.

menstruations sont la conséquence de la victoire de Marduk sur sa mère Tiamat<sup>78</sup>. C'est un mal infligé à toutes les femmes pour leur rappeler la victoire de Marduk. Chez les Juifs, les traditions sont claires : une femme menstruée (*niddah*) est impure pour sept jours<sup>79</sup> et pour les Juifs orthodoxes les femmes doivent procéder à un bain rituel pour retrouver leur pureté : le *mikveh*<sup>80</sup>. Dans la société japonaise, les femmes menstruées ont longtemps été obligées de s'isoler dans des cabanes (*ubuya*) et ce stigma des menstruations au Japon persiste encore à ce jour. Même dans la société occidentale d'aujourd'hui, les menstruations continuent d'être associées à la souillure et à une certaine mythologie urbaine. Je pense notamment à cette idée que les femmes menstruées ne peuvent pas faire monter des blancs d'œufs ni une chantilly ou l'idée insensée qu'elles ne devraient pas faire de sport ni de la nage. À certains égards, on peut inclure dans ces mythes urbains tout ce qui entoure le fameux « syndrome pré-menstruel (SPM) ». Évidemment, ces similitudes et ces comparaisons entre diverses cultures sont intéressantes d'un point de vue anthropologique, mais il est important de préciser qu'en aucun cas ces ressemblances n'aident à comprendre les rites et les croyances des Grecs<sup>81</sup>. Les Grecs ont un système de représentation du monde qui leur est unique, mais qui, naturellement, présente certaines figures universelles telles que l'impureté des menstruations.

À travers ce chapitre, je souhaite relever les différentes normes auxquelles une femme grecque menstruée devait s'astreindre et tenter de formuler une théorie explicative pour l'existence de tels règlements. Nous verrons que les différentes théories interprétatives développées dans les dernières années ne suffisent plus.

### 1.1 La conception des menstruations chez les Grecs

Avant de se lancer dans l'analyse des documents que nous possédons sur le sujet, il est nécessaire d'établir comment les Grecs conceptualisent la ménorrhée. Bien que la dissection

---

<sup>78</sup> Paula Weidger, *Menstruation and Menopause: the physiology and psychology, the myth and the reality*, (New York: Knopf, 1976): 95-109. Weidger recense une panoplie de mythes entourant les menstruations dans plusieurs cultures à diverses époques. Il est intéressant de voir que pour plusieurs mythes, les menstruations sont la conséquence d'un acte ignoble commis par une femme.

<sup>79</sup> Lévitique, 15.19-30.

<sup>80</sup> Evyatar Marienberg, *Niddah. Lorsque les juifs conceptualisaient les menstruations* (Paris : Les Belles Lettres, 2003), 24.

<sup>81</sup> Sarah C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks*, (Londres: Henley, 1978), 12. Humphreys remarque à juste titre que « *If Bongo-Bongo rainmaking rite illuminate one aspect of Greek ritual, that does not imply any general affinity between the Bongo-Bongo and the Greeks* ».

humaine durant la Grèce classique ne fût pas pratiquée<sup>82</sup>, les Grecs avaient émis plusieurs hypothèses basées sur l'observation des animaux. Reste que de nombreuses explications étaient basées sur des croyances et des superstitions comme le mythe de l'utérus errant chez Hippocrate<sup>83</sup>.

De manière générale, les auteurs qui ont étudié la menstruation comprenaient que l'écoulement sanguin venait du corps, qu'il s'accumulait dans la matrice et qu'il se déversait en moyenne une fois par mois<sup>84</sup>. Tant chez Aristote, qui concevait que les menstruations prenaient place à la fin du mois<sup>85</sup>, que dans les traités hippocratiques<sup>86</sup> ou chez Soranos d'Éphèse<sup>87</sup>, la notion de mensualité est inhérente aux menstruations.

Il est assez probable que les théories avancées par les auteurs anciens reflétaient la réalité et non des croyances, car encore aujourd'hui le cycle moyen d'une femme sans pathologie connue tourne autour de 30 jours<sup>88</sup>. Il est donc plausible que les médecins grecs soient empiriquement arrivés à la même conclusion. Toutefois, pour les auteurs hippocratiques et Aristote, les femmes qui ont leurs menstruations deux fois dans le mois sont considérées comme souffrantes d'une pathologie<sup>89</sup>. Bien que ces cas devaient être assez rares, car les cycles menstruels n'ont commencé à raccourcir qu'après l'industrialisation<sup>90</sup>, il est possible que certaines femmes autrement en bonne santé aient été soignées pour ce problème<sup>91</sup>. Dans le cas d'un cycle plus long, les médecins de l'époque savaient que l'aménorrhée était le premier signe d'une grossesse, et ils agissaient avec une extrême prudence pour ne pas nuire à un éventuel fœtus<sup>92</sup>.

---

<sup>82</sup> Lesley Dean-Jones, « Menstrual Bleeding according to the Hippocratics and Aristotle », *TAPA* 119, (1989): 177.

<sup>83</sup> Pour le mythe de l'utérus errant chez Hippocrate, voir Mary Lefkowitz, « The Wandering Womb », *Heroine and Hysterics*, (London: Duckworth, 1981): 12-25.

<sup>84</sup> Danielle Gourevitch, « La gynécologie et l'obstétrique », *ANRW*, 2, 37.3 (1996): 2096.

<sup>85</sup> Arist., *Histoire des Animaux*, 582a 35-6, *Génération des animaux*, 738a, 16-22 et 767a, 1-13.

<sup>86</sup> Hippocr., *Du régime*, I,34; Hippocr., *Nature de la femme*, I,1; I,25 et II,133.

<sup>87</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I.19.

<sup>88</sup> Shahpar Najmabadi *et al.* « Menstrual bleeding, cycle length, and follicular and luteal phase lengths in women without known subfertility: A pooled analysis of three cohorts », *Paediatr. Perinat. Epidemiol.* 34, (2019) : 322.

<sup>89</sup> Hippocr., *De la nature de la femme*, 16; Hippocr., *Nature de la femme*, I,57; Arist., *HA*, 137 et 582B, 25. Voir aussi Lesley Dean-Jones, « Menstrual Bleeding » : 186.

<sup>90</sup> En effet, il y a un lien de causalité entre une nutrition riche et variée et la réduction du cycle menstruel. Les études avancent une différence d'environ cinq jours. À cet effet, voir Doreen Asso, *The Real Menstrual Cycle*, (Chichester ; Toronto : J. Wiley, 1983), 17, 80 et 90.

<sup>91</sup> Lesley Dean Jones, « Menstrual bleeding » : 186.

<sup>92</sup> Lesley Dean Jones, « Morbidity and vitality: The interpretation of menstrual blood in Greek science » (thèse de Ph.D., Stanford University, 1987), 1-15.

En raison de la fréquence mensuelle de l'évènement, les menstrues sont rapidement associées au cycle lunaire<sup>93</sup>. Cette idée se constate facilement lorsqu'on s'attarde aux champs lexicaux des menstrues<sup>94</sup>. D'un point de vue linguistique, les termes utilisés pour désigner la ménorrhée renforcent l'association avec le cycle lunaire : ἔμμηνον, ἔμμηνα, καταμήνια<sup>95</sup>, ἐπιμήνια<sup>96</sup> et τὰ μηνιαῖα. Ainsi, on observe que les termes sont soit formés des dérivés de μήν-, μηνός (mois), ou sur le préfixe κατα- qui indique une idée de distributivité ou bien sur les préfixes ἐν- ou ἐπι- qui indique que le phénomène prend place « dans le mois »<sup>97</sup>. Il existe certaines expressions plus complexes attestées dans Aristote avec le terme περίοδος : ἔμμηνος περίοδος<sup>98</sup>. Pour Soranos d'Éphèse, les menstruations sont désignées par le terme ἐπιμήνια<sup>99</sup>. Pour celui-ci, les menstruations servaient de nourriture au fœtus<sup>100</sup>. Les menstrues peuvent aussi simplement être τὰ γυναικεῖα<sup>101</sup>, soit « ces choses féminines » ou elles peuvent être décrites comme une forme de purification : κάθαρσις<sup>102</sup>. En somme, les menstruations sont définies selon trois champs lexicaux qui réfèrent soit à la féminité, soit à la purification ou aux phases lunaires.

Les auteurs grecs se sont aussi attardés à la durée des règles et à leur volume. Les conclusions sur ces sujets sont assez divergentes. Chez Aristote, les menstruations sont le seul moyen d'exécrer pour les femmes. Ce faisant, la quantité de sang menstruel doit être considérable et équivalente à la quantité de semence qu'un homme peut éjaculer dans un mois<sup>103</sup>. Il n'avance pas un volume en particulier, mais dans *Génération des Animaux*, Aristote affirme que les femmes

---

<sup>93</sup> Selon Claire Préaux, l'association entre le cycle lunaire et les menstruations est plutôt un rapprochement symbolique, car les deux phénomènes sont cycliques et comprennent des moments de réplétion et de diminution plutôt qu'une association basée sur l'observation d'une coïncidence. Voir Claire Préaux, *La lune dans la pensée grecque*, (Bruxelles : Palais des Académies, 1973), 66.

<sup>94</sup> Pour le lexique sur les menstrues, voir Danielle Gourevitch, « La lune et les règles des femmes », *Les correspondances entre le ciel, la terre et l'homme. Les survivances de l'astrologie antique. Actes du colloque international de Montpellier*, (1996), 87-88.

<sup>95</sup> Hippocr., *Aphorisme*, V, 36; Hippocr., *Du fœtus de huit mois*, 9; Arist., *HA*, 581b.

<sup>96</sup> Hippocr., *Nature de la femme*, I,4 et I,17.

<sup>97</sup> Aristote, *De la génération des animaux*, 737b. Il existe plusieurs autres formulations employées par Aristote comme ἔμμηνος περίοδος ou ἡ τῶν καλουμένων καταμηνίων ἰκμάς, ou encore ἔμμηνος κάθαρσις. Le terme τὰ φυσικά est aussi employé dans la loi sacrée de Mégapolis (CGRN 155).

<sup>98</sup> Arist., *GA*, 737b.

<sup>99</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I,19. Il est intéressant de constater que ἐπιμήνια est également utilisé pour désigner la ration mensuelle des marins.

<sup>100</sup> Lesley Dean-Jones « Menstrual Bleeding »: 185.

<sup>101</sup> Hippocr., *Épidémies*, II, 3, 1 et II, 3,17. Voir aussi Arist. *HA*, 582a.

<sup>102</sup> Hippocr. *Du régime*, I,34 et Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I, 6.

<sup>103</sup> Arist. *GA*, 727a-727b.

humaines produisent le plus grand volume de sang menstruel d'entre tous les animaux<sup>104</sup>. Il explique ce large volume par le fait que le corps humain est à la fois humide et chaud. Ces deux composantes favorisent et nécessitent une plus grande excrétion. Il précise également que la durée moyenne de la ménorrhée est de deux à trois jours<sup>105</sup>. Aristote ne s'attarde pas particulièrement en détail sur le sujet des menstruations en raison du fait qu'elles constituent un phénomène que l'on ne retrouve pas facilement dans la nature.

Pour les auteurs hippocratiques, le corps des femmes est formé de tissus spongieux<sup>106</sup>. Ce faisant, les femmes sont plus humides et leur corps contient un haut volume de sang. C'est en fonction de ce modèle théorique que les auteurs hippocratiques concluent que les femmes perdaient un grand volume de sang. Dans *Nature de la femme*, un des auteurs hippocratiques précise qu'une femme perd deux *kotyles*<sup>107</sup> de sang durant deux ou trois jours<sup>108</sup>. Pour un autre médecin, cette quantité de sang se perd dans les trois premiers jours de la menstruation<sup>109</sup>, laissant entendre que d'autres suivront, mais sans préciser le nombre.

Chez Soranos d'Éphèse, la durée des règles varie d'une femme à une autre : certaines le sont une seule journée alors que d'autres peuvent être indisposées plus d'une semaine. Il émet la remarque que la majorité des femmes sont réglées pendant trois ou quatre jours ce qui concorde avec les écrits des auteurs précédents. Il peut être difficile de comparer la durée moyenne des menstruations entre les différents auteurs, car chacun peut avoir sa propre définition de ce que sont les menstrues. Aristote et les médecins hippocratiques proposent des délais assez courts comparés à ceux de Soranos. Il est possible que Soranos calculait les menstrues des premières traces de sang jusqu'aux dernières alors qu'Aristote et les médecins hippocratiques ne prenaient en compte que les deux ou trois premiers jours où le flux menstruel est plus abondant.

En ce qui concerne le volume sanguin qu'une femme peut perdre durant ses menstruations, Soranos avance le même que celui chez les auteurs hippocratiques, soit près de deux *kotyles*.

---

<sup>104</sup> Arist. *GA*, 729a, 11. « Πλείστη δὲ γίγνεται κάθαρσις τῶν ζώων ταῖς γυναιξί, καὶ τοῖς ἄρρεσι πλείστη τοῦ σπέρματος πρόεσις κατὰ λόγον τοῦ μεγέθους. Αἴτιον δ' ἡ τοῦ σώματος σύστασις ὑγρὰ καὶ θερμὴ οὕσα· ἀναγκαῖον γὰρ ἐν τῷ τοιούτῳ γίγνεσθαι πλείστην περίττωσιν. Ἔτι δὲ οὐδὲ τὰ τοιαῦτ' ἔχει ἐν τῷ σώματι μέρη εἰς ἃ τρέπεται ἡ περίττωσις ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις· οὐ γὰρ ἔχει οὔτε τριχῶν πλῆθος κατὰ τὸ σῶμα οὔτε ὀστέων καὶ κεράτων καὶ ὀδόντων ἐκκρίσεις ».

<sup>105</sup> Arist. *HA*, 582B, 5-6.

<sup>106</sup> Hippocr., *Du système des glandes*, 1 et 16.

<sup>107</sup> Une kotyle est une unité de mesure utilisée en Grèce antique. Cette mesure équivaut à 0.27 L.

<sup>108</sup> Hippocr., *Des Maladies des femmes*, I, 6.

<sup>109</sup> Hippocr. *Des Maladies des femmes*, I, 37.

Soranos précise que cette mesure consiste en la quantité maximale de sang qu'une femme peut perdre et non la quantité moyenne<sup>110</sup>. Cependant, contrairement aux médecins hippocratiques, il précise que le volume varie en fonction de l'âge, de la saison, du tempérament, des occupations, du style de vie et même de la morphologie. Étrangement, malgré que Soranos d'Éphèse avance la mesure de deux *kotyles*, soit une quantité assez importante, il écrit à deux reprises que seule la zone voisine de la matrice est humectée de sang laissant entendre que l'écoulement n'est pas si abondant. La mesure de deux *kotyles* soulève ainsi quelques interrogations. À cet effet, je crois qu'il est peu probable que les femmes pouvaient perdre deux *kotyles* de sang, soit près d'un demi-litre par période menstruelle. Cette quantité est presque dix fois supérieure à la moyenne d'aujourd'hui<sup>111</sup>. Plusieurs hypothèses peuvent expliquer cette disparité, dont celle d'une erreur de mesure. Certes, cela pourrait être possible si l'on tentait d'expliquer une différence de quelques millilitres. Or, dans le cas qui nous intéresse, c'est une erreur de près de 450 ml. Il est très improbable qu'une erreur de mesure explique entièrement cette dissemblance. Une autre hypothèse plus plausible serait à chercher du côté des outils de mesure. Si les médecins se rabattaient sur l'observation des linges souillés de sang ou par les dires des femmes, il est très probable que les données étaient faussées. Après tout, une petite goutte de sang devient une grande tache sur un tissu ce qui fausse inévitablement l'observation. Il est très possible aussi que les femmes aient exagéré malgré elles leurs pertes menstruelles.

Certains pourraient croire à tort que la mesure de deux *kotyles* est utilisée symboliquement pour désigner une grande quantité de sang perdue. Or, cette mesure est en accord avec le modèle théorique des médecins hippocratiques. Ceux-ci croyaient que le sang menstruel s'accumulait dans la matrice durant tout le mois pour ensuite s'écouler. Ce faisant, ceux-ci estimaient que le volume de sang menstruel équivalait à ce que la matrice pouvait contenir et selon leurs observations ce volume correspond à près de deux *kotyles*. Nous connaissons cette mesure, car certaines affections féminines se soignaient par l'administration d'un clystère<sup>112</sup> d'au plus deux *kotyles* par le cervix<sup>113</sup>. Les médecins mettaient en garde contre l'administration d'un lavement supérieur à deux *kotyles* ce qui suggère que ce volume représentait la quantité maximale de la matrice. Ainsi, ils raisonnaient que la matrice peut perdre autant de sang qu'elle peut en contenir, d'où la mesure de deux *kotyles*.

---

<sup>110</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies de femmes*, I, 20.

<sup>111</sup> Une femme en bonne santé perd entre 45ml à 80ml de sang par cycle menstruel.

<sup>112</sup> À noter que ce n'est pas une douche vaginale. C'est un tout autre processus.

<sup>113</sup> Hippocr., *Des maladies des femmes*, I, 78 et II, 209; Hippocr., *Nature de la femme*, 33.

Malgré cette exagération du volume de sang perdu, les données médicales portant sur les menstruations chez les médecins de l'époque sont relativement exactes. Toutefois, malgré la justesse de ces théories, les menstruations faisaient aussi l'objet de croyances.

### 1.1.1 Les pouvoirs magico-thérapeutiques associés aux règles

Comme bien des phénomènes incompris, les menstruations étaient aussi associées à des propriétés magiques. Le plus grand informateur à ce sujet est Pline l'Ancien, qui par chance affirme baser ses dires sur des écrits grecs, ce qui en fait une source pertinente pour cette étude. Selon Pline l'Ancien, les ménorrhées peuvent occasionner des phénomènes surnaturels bénéfiques : une femme réglée et nue peut chasser la grêle ou une tempête; une femme menstruée qui se promène nue dans un champ est capable de provoquer la mort des chenilles et autres insectes nuisibles<sup>114</sup>. Les menstrues peuvent aussi soigner certaines affections comme la goutte, l'écrouelle et les furoncles<sup>115</sup>. Elles peuvent stopper les crises épileptiques<sup>116</sup> tout comme les maux de tête<sup>117</sup>. Si un morceau de tissu est imprégné de sang menstruel, il peut guérir des morsures de chiens enragés<sup>118</sup> et diminuer les fièvres<sup>119</sup>. Cependant, les menstruations ont aussi des pouvoirs maléfiques. Pline l'Ancien rapporte qu'un coït avec une femme menstruée lors d'une éclipse de lune ou de soleil est fatal pour l'homme<sup>120</sup>; qu'une femme indisposée altère les vignes, la rue<sup>121</sup> et le lierre<sup>122</sup>; les femmes menstruées peuvent noircir le lin, faire rouiller le cuivre et si elles touchent une ruche

---

<sup>114</sup> Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XVIII, 266. Les propriétés insecticides des menstrues sont aussi rapportées par Columelle, *De re rustica*, XI, 3,64 à la suite de Démocrite, B 300,3.

<sup>115</sup> Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XVIII, 82

<sup>116</sup> Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XVIII, 83. Les menstruations étaient en effet considérées comme «thérapeutiques» chez certains médecins ou savants de l'époque, surtout chez les jeunes filles non-mariées. Ils croyaient que les jeunes filles non-mariées, donc réputées comme vierges, ne parvenaient pas toujours à bien évacuer le sang, qui à la longue s'accumulait et montait à la tête. Cette accumulation déclenchait des crises d'épilepsies ou des maux de tête. Le traitement prescrit dans ce genre de situation était le mariage afin que la jeune vierge se fasse déflorer ce qui permettrait un meilleur écoulement des menstruations.

<sup>117</sup> Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XVIII, 84

<sup>118</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XVIII, 82.

<sup>119</sup> Les fièvres tierces et quartes peuvent aussi être traités par un coït au début des règles. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XVIII, 82. Encore ici, on peut voir la même logique que dans le cas des maux de tête ou des crises épileptiques (voir note 114). Le coït permettrait un meilleur écoulement des menstruations. Ainsi, le sang ne peut pas s'accumuler et causer des fièvres.

<sup>120</sup> Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XVIII, 77.

<sup>121</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XVIII, 77. La rue (*ruta*) est une espèce d'arbrisseau à fleurs jaunes ayant des propriétés médicinales et aromatiques. À son contact, certaines personnes développent des affections cutanées.

<sup>122</sup> Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XVIII, 78.

provoquer un essaim<sup>123</sup>. Le sang menstruel a aussi des propriétés abortives principalement chez les juments et chose surprenante, la mort foetale peut être provoquée par un simple regard si la jeune fille en est à ses premières menstrues<sup>124</sup>.

Ce dernier exemple est intéressant, car il suggère que les menstruations étaient encore plus puissantes lors de leur première manifestation. Considérant que la ménorrhée constitue un évènement majeur dans la vie d'une jeune fille, serait-il possible que les premières menstruations fassent l'objet de rites particuliers?

## 1.2 Les premières menstruations et leur importance biologique

Encore aujourd'hui, les premières menstruations marquent le début « réel » de la période de puberté chez la jeune fille. Pour les Grecs, les premières règles soulignent aussi le début de la transition de la *parthenos* à la *gynè*<sup>125</sup>, transition qui n'aboutira qu'avec la naissance du premier enfant. Les premières menstruations constituent donc un évènement majeur sur le plan biologique et social. Elles signalent, selon les dires de Pausanias, que la jeune fille est mûre pour le mariage<sup>126</sup>. C'est pour ainsi dire un évènement capital, qui pourtant échappe complètement à l'agir humain, tant pour la première apparition que pour sa répétition mensuelle<sup>127</sup>.

Les premières règles sont d'autant plus importantes, car elles sont nécessaires à la procréation. Soranos d'Éphèse écrivait qu'il n'y avait pas de conception possible sans menstruations<sup>128</sup>. Tout comme lui, Aristote et les médecins hippocratiques<sup>129</sup> comprenaient que les menstruations jouaient un rôle vital dans la procréation. Aristote suggérait même que le flux

---

<sup>123</sup> Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XVIII, 79.

<sup>124</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XVIII, 79. Il y a sûrement un rapprochement à faire avec le fait que les jeunes filles sont souvent désignées comme des « pouliches » ou des « cavales » dans la mythologie grecque.

<sup>125</sup> Cette période de transition est aussi considérée comme le début de la phase ultime du dressage de la jeune fille. Voir en particulier Helen King, « Bound to bleed: Artemis and Greek women » dans *Images of Women in Antiquity*, Averil Cameroun et Amélie Kuhrt, éd. (Détroit: Wayne State University Press, 1993), 109-127.

<sup>126</sup> Pausanias, *Description de la Grèce*, 2.33.2. Il est à noter également que l'âge du mariage est similaire à l'âge fixé par les médecins grecs des premières menstruations, soit 14 ans.

<sup>127</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I, 25. Soranos d'Éphèse suggère des exercices pour déclencher la ménorrhée.

<sup>128</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I, 8. « χωρίς γὰρ τῆς καθάσεως σύλληψις οὐ γίνεται ».

<sup>129</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I, 12. Voir aussi Danielle Gourevitch, *La gynécologie et l'obstétrique*, 2101-2102; John M. Riddle, *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 5-6; Ann Ellis Hanson, « Paidopoiia : Metaphors for conception, abortion, and gestation in the Hippocratic Corpus » dans *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Papers read at the Congress Held at Leiden University. 13-15 avril 1992*, Philipp J. Van der Eijk, H.J. Horstmanshoff et P.H. Schrijvers, éd. (Amsterdam: Rodopi, 1995), 294 et Christine Bonnet-Cadilhac, « L'anatomo-physiologie de la génération chez Galien », (Thèse de Pd.D., École Pratique des Hautes Études, IV<sup>e</sup> section, 1997), 89 et suivantes.

menstruel était une sorte de sperme impur et que le contact entre le sperme masculin et le sang menstruel devait se produire *in utero* pour qu'il y ait une fécondation<sup>130</sup>. Chez les médecins hippocratiques, les sentiments sont les mêmes. Ils suggèrent que le moment idéal pour s'accoupler était tout juste après les règles. Les couples doivent attendre que le flux s'atténue, sans quoi le sperme masculin serait dilué dans le sang de la femme et empêcherait la procréation. Dans tous les cas, les médecins de l'époque comprenaient qu'une jeune fille devait être réglée pour pouvoir enfanter et ainsi assurer la survie de la cité. Cet événement revêtait donc une importance biologique et sociale capitale.

### 1.2.1 L'âge des premières menstruations

On ne sait que peu de choses sur l'âge réel des premières règles des jeunes filles. Selon Aristote, la puberté chez les filles arrive en même temps que celles des hommes, c'est-à-dire « en deux fois sept ans révolus<sup>131</sup> ». Aristote écrit qu'« À la même époque, survient chez les femmes une turgescence des mamelles et de l'écoulement de ce qu'on appelle les menstrues<sup>132</sup> ». Chez Soranos d'Éphèse, l'idée est sensiblement la même. Il atteste que « La menstruation apparaît en général au cours de la quatorzième année, époque où se manifestent aussi la pilosité et le développement des seins<sup>133</sup> ». Finalement, dans le corpus hippocratique, on fixe la puberté et l'apparition des règles à la quatorzième année<sup>134</sup>. Pour Rufus, un contemporain de Soranos d'Éphèse, la menarchè survient aussi vers l'âge de 14 ans<sup>135</sup>. Galien<sup>136</sup> et Oribase, bien que plus récents, soutiennent aussi que les premières règles arrivent vers 14 ans. Ce dernier précise toutefois que les jeunes filles ont parfois leurs menstruations plus tôt soit vers 12 ans et plusieurs au-delà de

---

<sup>130</sup> Aristote, *GA*, 728a, 27. Voir aussi Susan Guettel Cole, « Gynaiki ou Themis: Gender Difference in the Greek Leges Sacrae » *Helios* 19 (1992). Le passage d'Aristote est vital pour notre étude, car il montre que les menstruations possédaient un caractère mystérieux, magique voire dangereux. Selon Cole, ceci prouve que la préoccupation de régler l'entrée au temple des femmes menstrues était une préoccupation grecque et ne résultait pas nécessairement d'influences extérieures.

<sup>131</sup> Arist., *HA*, 581a « Φέρειν δὲ σπέρμα πρῶτον ἄρχεται τὸ ἄρρεν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐν τοῖς ἔτεσι τοῖς δις ἑπτὰ τετελεσμένοις· ἅμα δὲ καὶ ἡ τρίχῳσις τῆς ἡβῆς ἄρχεται, καθάπερ καὶ τὰ φυτὰ μέλλοντα σπέρμα φέρειν ἀνθεῖν πρῶτον Ἀλκμαίων φησὶν ὁ Κροτωνιάτης ».

<sup>132</sup> Arist., *HA*, 581a. « Περὶ τὸν αὐτὸν δὲ χρόνον καὶ τοῖς θήλεσιν ἢ τ' ἑπαρσις γίνεται τῶν μαστῶν καὶ τὰ καταμήνια 582 καλούμενα καταρρήγνυται ».

<sup>133</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I, 20. Sauf indication contraire, les traductions de Soranos d'Éphèse proviennent de la traduction de Paul Burguière et Danielle Gourevitch.

<sup>134</sup> Hippocr., *Coac. Praenotiones*, 30, 502.

<sup>135</sup> Rufus, cité dans : Oribasius, *Liber Incertus*, XVIII.

<sup>136</sup> Galien, *De Sanitate Tuenda*, VI,2,16.

14 ans<sup>137</sup>. Ainsi, on pourrait avancer selon ces sources que l'âge de la menarchè survient à la quatorzième année de vie d'une jeune fille, soit lorsqu'elle a treize ans.

Certaines réserves à cette idée de la quatorzième année sont nécessaires : 14 correspond à un multiple de sept, et ce chiffre occupe une place prépondérante –et théorique- dans le calcul des périodes biologiques. Il est donc plausible que certains traités médicaux aient associé les premières manifestations des menstrues à cet âge qu'en raison de sa symbolique. Lilane Bodson suggère à cet effet que la puberté surviendrait plutôt entre la dixième et la douzième année et non à la quatorzième<sup>138</sup>. Il est cependant très improbable, si l'on prend en compte les données modernes que nous possédons sur les menstruations, d'imaginer que les jeunes filles avaient leurs règles si tôt. Les recherches récentes tendent à démontrer que plus un pays est industrialisé et plus les menstruations sont précoces<sup>139</sup>. L'alimentation, la génétique, l'ethnicité<sup>140</sup>, le contexte socioéconomique jouent des rôles importants, tout comme le climat<sup>141</sup>. Il est aussi communément accepté que la modernité ait fait chuter l'âge des premières menstruations à douze ans alors qu'auparavant il était plus élevé<sup>142</sup>. Disons simplement que, lorsqu'on tient compte des données modernes sur le sujet et de la concordance entre les documents anciens, il est assez prudent d'accepter l'âge de quatorze ans par excès ou par défaut.

### 1.2.2 Les rites liés aux premières menstruations : analyse du terme *ῥάκος*

La question des rites liés aux premières menstruations est épineuse, car nous possédons peu de documents sur le sujet. Le cœur du débat repose sur la signification du terme *ῥάκος*, un mot polysémique qui se retrouve dans l'inventaire des vêtements consacrés à Artémis Brauronia<sup>143</sup>. Ce

---

<sup>137</sup> Oribasius, *Eclogae Medicamentorum*, 132.1.

<sup>138</sup> Liliane Bodson, *Hieria Zoia : Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, (Bruxelles : Académie Royale de Belgique, 1975), 90.

<sup>139</sup> Shahpar Najmabadi *et al.* « Menstrual bleeding, cycle length, and follicular and luteal phase lengths in women without known subfertility », 321.

<sup>140</sup> L'article de Shahpar Najmabadi *et al.* rapporte que la puberté est beaucoup plus précoce chez les jeunes filles noires que chez les jeunes filles caucasiennes. Voir Shahpar Najmabadi *et al.* « Menstrual bleeding, cycle length, and follicular and luteal phase lengths in women without known subfertility », 322.

<sup>141</sup> Les jeunes filles de l'Europe du Nord ont leurs menstruations plus tard que les jeunes filles d'Europe du Sud. Les jeunes filles de la Méditerranée et celles de l'Asie ont sensiblement le même développement (12.3 ans). Voir Shahpar Najmabadi *et al.* « Menstrual bleeding, cycle length, and follicular and luteal phase lengths in women without known subfertility », 323.

<sup>142</sup> Shahpar Najmabadi *et al.* « Menstrual bleeding, cycle length, and follicular and luteal phase lengths in women without known subfertility », 325.

<sup>143</sup> IG II<sup>2</sup> 1524 B.

terme est généralement traduit par haillons ou chiffons<sup>144</sup>, mais certains chercheurs soutiennent qu'il symbolise davantage que de simples vêtements usés. Bien que l'analyse de *ράκος* et parallèlement de l'inscription brauronienne se révèle être un exercice ardu et complexe en raison des nombreuses abréviations et d'hapax, elle est nécessaire pour bien cerner la question des rites liés aux premières menstruations. La section qui nous intéresse en particulier de l'inscription IG II<sup>2</sup> 1524 correspond aux lignes 179 à 213 de la face B<sup>145</sup>. Voici l'extrait en question :

[...] Φιλόνικη γλανίδα ἐ-  
 ν κιβω: *ράκος*: *κάνδυν* Διοφάντη Ἰερωνύμου  
 γυνή Ἀχαρνέ: *πασμάτια ἔχοντα χρυσᾶ*, *ράκ*:  
*κατάστικτος ἐν κιβω*: *χειρίδας ἔχων*, *ξυστι-*  
*ιδωτός*, *Μενεκράτεα ἀνέθη*: *ράκος*: *Μενεκρά-*  
*τεα Διφίλου γυνή χιτῶνα στύππι*: *ράκος*: Ἠγ-  
 ήσιλλα *χιτῶνα στύππι*: *ράκος*: Φαναγόρα κα-  
 τάστικτον· Ἀριστομάχη *χιτωνίσκον λευκ*:  
*Τελεσῶ χιτωνίσκον βατραχειοῦν*, *ράκος*: Καλ-  
 λιστράτου Ὀῆθ: *γυνή ἀνάδημα ποικίλ*: *ζῶμ-*  
*α λευκὸν ἢ αὐτή*: *Καλλίππη χιτωνίσκον μεσα-*  
*λουργῆ λευκ*: *ράκος*: *χιτῶνα στύππι*: ἢ αὐτή:  
*Καλλίππη χιτωνίσκον γλαυκε*: *χιτωνίσκο-*  
*ν παραλουργῆ παραποίκιλ*: *ράκος*: *Καλλιστρ-*  
*άτου γυνή Ἀφιδν*: *θώρακα κατάστικτον*: Ἡδ-  
 ύλη Φρεαρ: *ἀμόργινον χιτῶνα*, *ράκος*: Θαλλί-  
 ς *τρύφημα ἀμόργι*: *περιποίκιλον*, *ράκος*: κε-  
 κρύφαλον *ποικίλ*: *Μίνυλλα*: *Θαλλίς χιτωνί-*  
*σκον χειριδωτ*: *περιποίκιλ*: *ράκος*: *Μνησι-*  
*στράτη Αἰσίμου χιτωνίσκον βατραχειοῦν*  
*περιποίκιλ*: *ράκος*: *Μυρρίνη τρύφημα*: *Φανο-*  
*δίκη Νεάνδρου κατάστικτον*, *ράκος*: ἢ αὐτή *χι-*  
*τωνίσκον ἀνδρεῶν*, *ράκος*: *Φαινίππη χιτών-*  
*ιον στύππι*: *κατάστικτον*: *κάνδυν*, *τὸ ἄγαλμ-*  
*α ἔχει*, *Μόσχου θυγάτηρ Λεωσθένους γυνή ἀν-*  
*έθη*: *Λυσιμάχη κάλυμμα*: *κάνδυν*, *τὸ ἄγαλμα ἔχει*,  
 Φίλη Δημοχαρίδου *γυνή*: *ἱμάτιον λευκ*: *περ-*  
*ὶ τῶι ἀγάλματι*, *ράκος*, *ἔνκυκλον λευκ*: *ἀνεπ-*

<sup>144</sup> Tullia Linders, *Studies in the treasure records of Artemis Brauronia found in Athens. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae* (Stockholm: Svenska Institutet i Athen, 1972), 13.

<sup>145</sup> Mes analyses sont principalement faites à partir de l'établissement du texte et de la traduction d'Odile Tresch dans sa thèse de doctorat portant sur les rites des jeunes filles. Par la complexité et la difficulté de cette inscription, j'ai trouvé préférable de m'en tenir aux conclusions de chercheurs plus avancés que moi. Voir : Odile Tresch, « Rites et pratiques religieuses dans la vie intime des femmes d'après la littérature et les inscriptions grecques » (Thèse de Ph.D., École Pratique des Hautes Études de Paris, Section des Sciences Historiques et Philologiques, 2001), 19-20.

ίγραφ : περι τῶἀγάλματι τῶι ἐστηκότι, ῥά-  
 κος, χιτωνίσκος περιήγη : ῥάκος, κατάστικ-  
 τος ξυστιδωτ : ταῦτα Νικομάχη ἀνέθηκε· Ξε-  
 νοκράτεια ἰμάτιον λευκὸν καὶ χιτῶνιον· Με-  
 νίπη χιτῶνα λιτὸν ἀμόργι : Φαιναρέτη χι-  
 τωνίσκου κτενωτοῦ πτέρυγας, ῥάκος· Νικομ-  
 ἀχη χιτωνίσκον ἡμυφῆ, ῥάκος· [...].

« Philonikè (a consacré) un manteau dans un coffret, rakos ; Dio-  
 phantè, épouse de Hiérônymos, du dème d'Archarnes, une robe  
 avec des incrustations dorées, rakos ; dans un coffret, une tunique  
 mouchetée, avec des manches : consécration de Ménékrateá, ra-  
 kos ; Ménékrateá, épouse de Diphilos, un chitôn d'étoupe, rakos ;  
 Hégésilla, un chitôn d'étoupe, rakos ; Phanagora, un vêtement  
 moucheté ; Aristomachè, une petite tunique blanche ; Télésô, une  
 petite tunique vert grenouille, rakos, (Télésô) femme de Kal-  
 listratos d'OEè, une offrande bigarrée, une ceinture blanche, la  
 même dédicante ; Kallippè, une petite tunique blanche, mêlée de  
 pourpre, rakos ; une tunique d'étoupe, la même dédicante ; Kal-  
 lippè une petite tunique de couleur glauque, une petite tunique bi-  
 garrée, bordée d'une bande de pourpre, rakos ; l'épouse de Kallis-  
 tratos d'Aphidna, un thôrax moucheté ; Hédylè, de Phréarrhes,  
 une tunique de lin d'Amorgos, rakos ; Thallis, une parure en lin  
 d'Amorgos, aux contours bariolés, rakos ; une résille bigarrée, Mi-  
 nylla ; Thallis, une petite tunique à manches, aux contours ba-  
 riolés, rakos ; Mnésistratè, femme d'Aisimos, une petite tunique  
 vert grenouille aux contours bariolés, rakos ; Myrrhinè, une pa-  
 rure ; Phanodikè, épouse de Néandros, un vêtement moucheté,  
 rakos ; la même, une petite tunique d'homme, rakos ; Phainippè,  
 une tunique d'étoupe, mouchetée ; une robe que la statue porte,  
 la fille de Moschos, épouse de Léôsthénos, l'a consacrée ; Lysi-  
 machè un voile ; une robe que la statue porte, Philè, épouse de  
 Dèmocharidos ; un manteau blanc, disposé autour de la statue,  
 rakos, un vêtement blanc, sans inscription, disposé autour de la  
 statue érigée, rakos, une petite tunique ornée d'une bordure, ra-  
 kos, une tunique mouchetée, ces offrandes ont été consacrées par  
 Nikomakè ; Xénokratéa, un manteau blanc et une petite tunique ;  
 Mémippè une tunique de lin d'Amorgos ; Phainarètè les franges  
 d'une petite tunique dentelée, rakos ; Nikomachè, une petite tu-

nique à moitié-tissée, rakos<sup>146</sup>».

Cette inscription révèle donc que plusieurs types de vêtements : manteaux<sup>147</sup>, robes<sup>148</sup>, tuniques<sup>149</sup> ou parures<sup>150</sup> sont dédiées par des épouses ou des jeunes filles à la déesse Artémis. Cependant, il n'y a pas que des vêtements féminins qui sont consacrés à la déesse. Certaines dédicaces précisent que le vêtement appartient à un homme ou un enfant, mais ils sont toujours consacrés par une femme, une pratique d'ailleurs très bien attestée en Grèce ancienne. Il était coutume de dédier à Artémis des jouets, des vêtements et même sa chevelure ou une mèche de cheveux<sup>151</sup> au moment de la puberté, du mariage et des accouchements. Il n'est donc pas étonnant de voir dans ce registre une grande variété d'items vestimentaires offerts par des jeunes femmes. La formule classique des dédicaces est : « X, épouse de Y, consacre ce textile ayant ces caractéristiques (couleurs, matière), *ράκος* ». Il est intéressant de noter que le substantif *ράκος* n'est jamais utilisé seul<sup>152</sup>. Il est toujours utilisé comme un attribut du vêtement qu'il décrit et il n'existe pas de dédicace qui consacre seulement « *ράκος* ». Dans ce cas, pourquoi est-ce qu'un nom est utilisé et non un adjectif? Par ailleurs, il n'y a pas d'expression pour indiquer qu'un vêtement est en bon état, seul le piteux état des vêtements est souligné. Serait-il possible qu'il indique de linges souillés du premier sang menstruel?

À ce propos, le traité hippocratique *Maladie de jeunes filles*, nous renseigne sur la dédicace de vêtement lors des premières menstruations<sup>153</sup>. Ce passage mentionne les diverses pathologies qui affligent les jeunes filles lorsque surviennent leurs premières menstrues. Les dangers sont nombreux : épilepsie (*περι τῆς ἰερῆς νούσου καλεομένης*), pertes de connaissances, torpeurs, engourdissement et délire (*ἐμωπόθη ἢ καρδίη· εἶτα ἐκ τῆς μωρώσιος νάρκης· εἴτ' τῆς νάρκης παράνοια ἔλαβεν*) voire des envies suicidaires (*ἡδονή τις, ἀφ' ἧς ἐρᾷ του θανάτου ὡσπέρ τινος ἀγαθοῦ*) notamment de pendaisons (*ἀγχόνας κραινουσιν, ἄγχεσθαι*). Rappelons que les périodes de transitions comme le mariage, la mort ou l'accouchement sont toujours une source de danger

---

<sup>146</sup> Traduction d'Odile Tresch dans « Rites et pratiques », 15-16.

<sup>147</sup> IG II<sup>2</sup> 1524 B, 179.

<sup>148</sup> IG II<sup>2</sup> 1524 B, 180.

<sup>149</sup> IG II<sup>2</sup> 1524 B, 182-183, 184, 185, 187, 189, 191-192, 194, 196-197, 198.

<sup>150</sup> IG II<sup>2</sup> 1524 B, 185.

<sup>151</sup> L'offrande de la chevelure à un cours d'eau est très fréquente. Voir Pierre Brulé. *La fille d'Athènes*, 198.

<sup>152</sup> Odile Tresch, « Rites et pratiques », 16.

<sup>153</sup> Par souci d'alléger la lecture, vous trouverez l'extrait en question en Annexe. Voir Annexe A.1 Extrait *Des maladies des jeunes filles* d'Hippocrate.

selon les Grecs. Considérant que les premières menstruations marquent le début de la transition ultime d'une jeune fille, il est normal que cette période soit entourée d'un certain danger. L'extrait suggère que ces maux résultent d'un mauvais écoulement du sang qui s'accumule dans la matrice. Le mariage apparaît alors comme la solution offerte aux jeunes filles dans ce genre de situation et lorsque la malade retrouve ses sens, autrement dit lorsque le sang s'écoule correctement, de consacrer « ses plus beaux vêtements de femmes à Artémis ». L'auteur du traité atteste donc l'existence de rites de consécration vestimentaire à Artémis en lien avec les premières règles. Bien entendu, rien n'indique que ces vêtements étaient tachés de sang menstruel, mais il est tout de même frappant que l'expression pour désigner les offrandes vestimentaires soit τὰ γυναικεῖα, la même expression utilisée pour désigner les menstruations.

Pour Theodor Mommsen, il ne fait pas de doute que le terme *ῥάκος* indique que le vêtement consacré servait de linges pour recueillir le sang menstruel<sup>154</sup>. On pourrait à juste titre penser que la dédicace précise la nature du vêtement avant qu'il ne serve de serviette menstruelle. Cette idée est d'autant plus pertinente lorsque l'on sait que la pratique de réutiliser de vieux vêtements en guise de serviette hygiénique est très courante dans les sociétés où les produits d'hygiène féminine sont trop dispendieux ou tout simplement inexistantes. De plus, il était courant pour les dévotes d'Artémis de lui consacrer des vêtements qui ont souvent rapport au sang des femmes : accouchements, mortalité maternelle et comme le suggère Mommsen, pour les premières règles<sup>155</sup>. Il est donc possible que *ῥάκος* signifie des linges souillés de sang menstruel.

Cette hypothèse a grandement été remise en question, en particulier par Tullia Linders, une des principales archéologues du site de Brauron. Selon elle, le terme *ῥάκος* ne désigne pas des linges souillés de sang menstruel, mais plutôt des haillons usés par le temps. Linders trouvait « difficile à imaginer » que l'on consacre tissus souillés de sang menstruel à Artémis. Pourtant la dédicace de vêtements tachés de sang de l'accouchement est attestée à Brauron<sup>156</sup>. En quoi est-il plus difficile à imaginer que certains tissus sont tachés de sang menstruel? Selon Linders, l'inscription IG II<sup>2</sup> 1524 B présente le terme *ῥάκος* mais seulement dans des passages parallèles de IG II<sup>2</sup> 1525 une stèle antérieure à IG II<sup>2</sup> 1524 B. Ce faisant, le terme *ῥάκος* est affublé aux vêtements qui se sont dégradés avec le temps ou par les mites. Cependant, la réfutation de Linders

---

<sup>154</sup> Theodor A. Mommsen, « *ῥάκος* auf attischen Inschriften », *Philologus* 58 (1899): 343-347.

<sup>155</sup> Pierre Brulé, *La fille d'Athènes*, 236.

<sup>156</sup> Pierre Brulé, *La fille d'Athènes*, 234.

n'est pas acceptable lorsqu'on sait que certains dons recensés dans le catalogue datent de la même période et qu'ils ne sont pas désignés comme *ράκη*<sup>157</sup>. Si le mot servait strictement à désigner des haillons, pourquoi n'est-ce pas tous les vêtements d'une même période qui sont devenus *ράκος*? Je ne crois pas que le temps ni les mites soient si sélectifs. Il est plus plausible que le terme *ράκος* soit rattaché à une symbolique spécifique et ne servait pas seulement à décrire un haillon.

Rajoutons à ce débat le fait suivant : dans la littérature classique, le terme *ράκος* est régulièrement utilisé pour désigner des langes<sup>158</sup> ou des morceaux d'étoffes usés. Ce qui est frappant à la lecture de ces sources est que l'adjectif *σπάργανα* sert souvent de synonyme à *ράκος* pour désigner le tissu dans lequel on enveloppe le nouveau-né. Aristophane, dans les *Acharniens* atteste très bien la synonymie entre *ράκος* et *σπάργανα*.

**Dicéopolis** – C'est cela! Téléphe, Donne-moi, je t'en supplie, la guenille (*σπάργανα*) de Téléphe.

**Euripide** – Esclave, donne-lui les loques (*ράκόματα*) de Téléphe. Elles sont au-dessus des haillons (*ράκος*) de Thyeste, au-dessous de ceux d'Ino. Tiens, les voilà, prends<sup>159</sup>.

Le rapprochement entre *σπάργανα* et *ράκος* est particulièrement intéressant, car cela soulève, un possible glissement de sens. En effet, comme l'avait remarqué Pierre Brûlé, Boïos dans son *Ornithologie*, emploie le terme *σπάργανα* pour désigner des tissus tachés du sang de l'accouchement<sup>160</sup>. Selon ce qui nous apporte Boïos, un phénomène étrange se déroule tous les ans dans la grotte de l'Ida, en Crète. Rappelons que c'est dans cette même grotte que Rhéa donna naissance à Zeus. Le texte va comme suit :

Τοῦτο δὲ γίνεσθαι μυθολογοῦσιν, ὅταν ἐκ τῆς γενέσεως αἷμα. Κατέχουσι δὲ τὸ ἄντρον ἱεραὶ μέλιτται, [αἰ] τροφοὶ τοῦ Διός. Εἰς τοῦτο παρελθεῖν ἐθάρρησαν Λάιος καὶ Κελεὸς καὶ Κέφβερὸς καὶ Αἰγωλιός, ὅπως πλεῖστον ἀρύσωνται μέλι· καὶ περιθέμενοι περὶ τὸ σῶμα μάντη χαλκὸν ἀρύσαντο τοῦ μέλιτος τῶν μελισσῶν καὶ τὰ τοῦ Διός εἶδον σπάργανα καὶ αὐτῶν ὁ χαλκὸς ἐρράγη περὶ τὸ σῶμα<sup>161</sup>.

« On raconte que ce phénomène se produit au moment où bouillonne le sang de Zeus qui coula lors de l'accouchement. Dans cette caverne habitent les

<sup>157</sup> Pierre Brûlé, *La Fille d'Athènes*, 234.

<sup>158</sup> Véronique Dasen, « Des langes pour Artémis », *Kernos* 27 (2014) : 51-73.

<sup>159</sup> Ar., *Acharniens*, Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele, (Paris : Les Belles Lettres, 1928), v.430-433.

<sup>160</sup> Pierre Brûlé, *La Fille d'Athènes*, 235-236.

<sup>161</sup> Antonius Liberalis, *Métamorphose*, 19,2.

abeilles sacrées, nourrices de Zeus. Laïos, Céléos, Cerbéros et Aegolios eurent l'audace de pénétrer dans cette grotte en espérant y recueillir une très grosse quantité de miel; ils étaient complètement couverts d'airain et prirent du miel des abeilles; ils virent les langes (σπάργανα) de Zeus et leur armure d'airain se fendit autour de leur corps ».

Selon Pierre Brûlé, le terme, *σπάργανα* a donc deux sens; il désigne des linges usés et des linges tachés de sang de l'accouchement<sup>162</sup>. Brûlé propose, que ce même glissement de sens soit aussi possible avec le terme *ῥάκος*. Il serait donc possible que *ῥάκος* désigne à la fois de vieux vêtements et des linges ayant servi à recueillir le premier sang menstruel ou des lochies.

La vérité est que le manque d'indices probants et la polysémie du terme ne permettent pas de confirmer ou d'infirmer que le terme *ῥάκος* indique réellement une offrande de vêtements souillés du sang menstruel. Cependant, comme l'a relevé Robert Parker, il est presque certain qu'il existait des rites entourant l'évènement, mais nous ne savons pas la forme qu'ils prenaient et rien ne nous confirme leur existence<sup>163</sup>. L'hypothèse qu'il existait des rites de consécration est d'autant plus juste lorsque l'on sait que la période entre les premières règles et le mariage constitue l'époque où la jeune fille est le plus en danger. Cette offrande pouvait peut-être servir à attirer la protection de la divinité. Reste que le débat entourant les rites des premières menstruations est complexe en raison de la polysémie du terme *ῥάκος* et nous ne saurons probablement jamais la réelle signification de ce terme. Cependant, il est évident que les premières menstruations étaient un évènement ritualisé en raison de leur importance religieuse, biologique et sociale.

### **1.3 L'impureté relative aux menstruations et les interdits culturels qui en découlent**

Ainsi, les menstruations et particulièrement les premières constituaient un évènement ritualisé d'une grande importance. Qu'en était-il des cycles suivants? Les femmes devaient-elles se soumettre à des rituels particuliers? Devaient-elles s'exclure de la vie culturelle de la société? Pour répondre à ces questions, une analyse rigoureuse de règlements religieux est nécessaire. Ces inscriptions religieuses nous renseignent sur les règles culturelles auxquels la femme indisposée devait s'astreindre. Par l'analyse et le croisement avec les sources littéraires, il est possible d'arriver à une compréhension globale du phénomène de l'impureté des menstruations en Grèce ancienne.

---

<sup>162</sup> Pierre Brûlé, *La fille d'Athènes*, 235.

<sup>163</sup> Robert Parker, *Miasma*, 102.

### 1.3.1 Les inscriptions religieuses

Les inscriptions religieuses, autrefois connues sous le nom de Lois Sacrées, qui mentionnent des interdictions liées aux menstruations sont au nombre de sept. Les voici :

#### 1. Règlement sur la pureté rituelle de Ptolémaïs (CGRN 144, ligne 13)

τοὺς εἰσιόντας εἰς τὸ [ἱερὸν]  
ἀγενεύειν κα(τὰ) τὰ ὑποκε[ίμενα].  
ἀπὸ πάθους ἰδίου καὶ [ἀλλοτρίου?]  
ἡμέρας ζ', ἀπ' ἀπαλλ[αγῆς ..?..]  
ἀπ' ἐκτρωσμοῦ συν[..?.. ἀπὸ]  
τετοκυίας καὶ τρεφούσης [..?..]  
καὶ ἐὰν ἐχθῆ ἰδ'· τοὺς δὲ ἄ[νδρας]  
[ἀ]πὸ γυναικὸς β', τὰς δὲ γ[υναῖκας]  
ἀκολούθως τοῖς ἀνδρά[σιν· ..?..]  
ἀπ' ἐκτρωσμοῦ μ' vacat  
τὴν δὲ τεκοῦσαν καὶ τρέ[φουσαν ..?..]  
[ἐ]ὰν δὲ ἐχθῆ τὸ βρέφος [..?..]  
ἀπὸ καταμηνίων ζ'· vacat  
[ἀπ'] ἀνδρὸς β', μυρσίνην δὲ [οἴσει (?)].

Ceux qui entrent dans le [sanctuaire] doivent être purs selon les prescriptions ci-dessous : (pour l'impureté provenant) de sa propre maladie ou de [celle d'une autre personne (?)], après sept jours; d'un décès, après [...] jours; d'un avortement (ou d'une fausse couche) [...], après [...] jours; d'une accouchée qui allaite, après [...] jours; si elle a exposé (l'enfant), après quatorze jours; les [hommes] après des relations avec une femme, après deux jours. Les [femmes] suivent les mêmes prescriptions que les hommes, (cependant, pour l'impureté provenant) d'un avortement (ou d'une fausse couche), après quarante jours; celle qui a accouché et qui allaite, après [...] jours; mais, si elle a exposé l'enfant, après [...] jours; pour les menstrues, après sept jours; (après des relations) avec un homme, après deux jours et elle (apportera ?) du myrte<sup>164</sup>.

Cette inscription sur la pureté rituelle est datée du I<sup>er</sup> siècle av. J-C. et provient de Ptolémaïs Hermiou. Bien qu'elle soit relativement tardive et provenant d'Égypte, inscription témoigne du haut degré d'hellénisme de cette ville fondée par Ptolémée Ier. Comme il sera possible de le

<sup>164</sup> Sauf avis contraire, toutes les traductions des inscriptions religieuses sont les traductions provenant du CGRN.

constater à mesure que l'analyse des inscriptions progresse, les diverses prescriptions concordent avec celles des inscriptions « typiquement » grecques<sup>165</sup>. Elle consiste en divers règlements tant pour les hommes que les femmes sur les règles à observer pour pouvoir pénétrer dans le sanctuaire. Les autres cas d'impuretés mentionnés dans le règlement concernent la mort, les fausses-couches (ligne 5), l'accouchement (ligne 6) et les relations sexuelles (lignes 8-9 et 14). Le règlement cultuel prescrit un délai de sept jours pour les menstruations.

## 2. Règlement relatif à la pureté pour le culte d'Isis, Sarapis et Anubis, Mégalopolis (CGRN 155, lignes 9-10)

στάλα Ἴσιος Σαράπιος.  
 θεός· τύχα ἀγαθά. ἱερὸν ἅγιον Ἴσιος  
 Σαράπιος Ἀνούβιος, ν εἰσπορεύεσ-  
 θαι εἰς τὸ ἱερὸν τὸν βουλόμενον  
 θύειν καθαρίζοντα ἀπὸ μὲν  
 λέχ[ο]υς ἐναταίαν, ἀπὸ δὲ δι-  
 αφθέρματος ν τεσσαράκοντα  
 καὶ τέσσαρας ἀμέρας, ἀπὸ δὲ τῶ[ν]  
 φνυσικῶν ἐβδομαίαν, ἀπὸ φό[ν]ου (?)  
 ἑπτὰ ἀμέρας, ἀπὸ δὲ αἰγέου καὶ  
 προβατέου τριταῖον, ἀπὸ δὲ τῶν  
 λοιπῶν βρωμάτων ἐκ κεφαλᾶς  
 λουσάμενον ἀθημερί, ἀπὸ δὲ  
 ἀφροδισίων ἀθημερὶ ν λουσά-  
 μενον, ἀπὸ παθιν[.]ιαμειγαν  
 μοαν ἀθημερὶ λουσάμε[ν]ον.  
 [εἰσπορε]ύεσθαι μηδεν[..?..]  
 [..?..] εἰσπορεύεσθα[ι ..?..]  
 [..?..]εωνπο[..?..]  
 [..?..]σθε[..?..]  
 [..?..]

Stèle d'Isis et Sarapis. Dieu, Bonne Fortune. Un saint sanctuaire d'Isis, Sarapis, Anubis. Celui qui veut offrir un sacrifice peut entrer dans le sanctuaire après s'être purifié : d'un accouchement, au 9<sup>e</sup> jour; d'un avortement, après quarante-quatre jours; des menstrues, au 7<sup>e</sup> jour; du sang versé (?), après 7 jours; de la viande de chèvre et de mouton, au 3<sup>e</sup> jour;

<sup>165</sup> Jean Bingen partage aussi cet avis que cette inscription est un testament du haut degré d'hellénisation de la ville d'Hermiou. Voir Jean Bingen, "La *lex sacra* SB I 3451 = LSCG. Suppl. 119 (Ptolémaïs, Haute Égypte)", *CE* 68 (1993) 219-228.

d'autres types de viande, après s'être lavé de la tête aux pieds, le jour même; de relations sexuelles, le jour même, après s'être lavé; de [...] le jour même, après s'être lavé. Personne ne peut entrer [...] peut entrer [...].

Cette inscription concerne les règlements culturels à observer pour pouvoir entrer dans le temple. Elle provient de Mégalopolis et est datée de 200 av. J.-C. Les prescriptions religieuses suggèrent un nombre précis de jours à attendre avant de réintégrer le temple pour chaque cas d'impureté. L'inscription mentionne qu'une femme menstruée peut retourner au temple le septième jour. Les autres cas d'impureté envisagés par cette loi sont les relations sexuelles (ligne 4), les accouchements (ligne 5), les avortements ou fausses-couches (lignes 6-7).

### 3. Règlement culturel d'un temple de divinités syriennes à Délos (CGRN 217, ligne 7-8)

ἀγαθῆ τύχη· ἀγνεύοντας  
εἰσιέναι ἀπὸ ὀψαρίου τρι-  
ταίους· ἀπὸ ὑείου λουσάμε-  
νον· ἀπὸ γυναικὸς τριταίου(ς)·  
ἀπὸ τετοκείας ἐβδομαίους·  
ἀπὸ διαθορᾶς τετταρα-  
κοσταίους· ἀπὸ γυναικεί-  
ων ἐναταίους.

À la bonne fortune. Entrer (dans le sanctuaire), en état de pureté, (après avoir mangé) du poisson, le troisième jour; (après avoir mangé) du porc, après s'être lavé (le jour même); (après des relations sexuelles) avec une femme, le troisième jour; après (un contact) avec une femme qui a accouché, le septième jour; après une fausse couche (ou un avortement), le quarantième jour; après les menstrues, le neuvième jour.

L'inscription date de la fin du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Elle provient d'une stèle trouvée sur le site d'un sanctuaire syrien à Délos. Les divinités honorées sur ce site sont Atargatis et son *paredros* Hadad<sup>166</sup>. Le texte démontre l'influence sémitique de par l'interdiction du porc et par la devise introductive « ἀγαθῆ τύχη ». Les divinités Hadad et Atargatis ont commencé à être vénérées sur l'île de Délos au courant du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., mais les recherches de Roussel ont démontré que

---

<sup>166</sup> CGRN 217

ces divinités ont été hellénisées entre 128 et 112 av. J.-C<sup>167</sup>. Ainsi, Hadad devient Zeus Hadad; Atargatis devient Hagne Aphrodite, Hagne Theos ou Thea Syria.

La stèle faisait mention des règles de pureté qu'un dévot devait suivre. Les autres cas d'impureté mentionnés sont l'ingestion de poisson ou de porc (lignes 1 à 4), les relations sexuelles (ligne 4), l'accouchement (ligne 5), une fausse-couche ou un avortement (lignes 6-7). Les menstruations sont aussi considérées impures (lignes 7-8). Les femmes peuvent retourner au temple le neuvième jour.

#### 4. Règlement cultuel concernant le culte d'une divinité à Marmarini (CGRN 225, lignes B2-34)

ἐὰν δέ τις θυσίαν βούληται θύειν ἀλέκτορας λευκούς, θ[ύ]-  
ειν τῷ μὲν Μηνὶ ἄρσενας, τῇ δὲ Φυλακῇ θηλείας, καὶ ἐὰν ἀρ-  
νία θ[έ]λῃ, τὸν αὐτὸν τρόπον· εἰσπορεύεσθαι δὲ ἔ[σ]ω, τῆμ μὲν <ἀπὸ> λ[ο]-  
χοῦ τριακοσταίαν, τὴν δὲ διαφθείρουσαν τετρακοσταίαν,  
ἀπ' ἀνδρὸς δὲ λελουμένην κατὰ κεφαλῆς, ἀπὸ τῶν δὲ κατὰ  
φύσιν ἐβδομαίαν· ἐὰν δέ τις εἰσέλθῃ μὴ ἀγνεύσας τῶν προ-  
γεγραμμένων, καθαρᾶτω τοὺς βωμοὺς νοσσῶι ἀλέκτο-  
ρος, καὶ ἐπιθυσάτω ἐπὶ τοῦ τῆς Φυλακῆς βωμοῦ ὄρνιθα θή-  
λειαν ἢ ἀποπυρίδα, μνᾶν κρέων ὁποίων ἂν θέλῃς πλὴν χοιρέ-  
ων, καὶ χοίνικα λαγάνων καὶ εἰς τὸν κρατῆρα οἴνου κοτύλας  
τέσσαρας· καθαίρειν δὲ τὸν νεωκόρον ταῦτα καὶ τῶν φοι-  
βατριῶν ἥτις ἄμ παρῆι : ἐὰν δέ τις θύειν βούληται τῇ θεῶι ἐλ-  
ληνικῶι νόμωι, ἔξεστιν ὅ τι ἄμ βούληται πλὴν χοίρου·

Si quelqu'un veut accomplir un sacrifice de volailles blanches, sacrifier les mâles à Mên et les femelles à la Phylakè. S'il veut (sacrifier) des agnelets, (agir) de la même manière Qu'une femme pénètre à l'intérieur (du temple), après un accouchement, le trentième jour, après une fausse couche (ou un avortement), le quarantième jour, après des relations sexuelles avec son époux, après s'être lavée de la tête aux pieds, après les menstrues, le septième jour. Si quelqu'un entre sans s'être gardé pur de ce qui est indiqué précédemment, qu'on purifie les autels avec un poussin et qu'on sacrifie ensuite sur l'autel de la Phylakè un oiseau femelle ou du poisson frit, une mine de la viande que l'on souhaite hormis de porc, (et qu'on offre) un chénice de pain sans levain et, pour le cratère, quatre kotyles de vin. Que le néocore procède à cette purification, ainsi que celle des *phoibatriai* qui est présente.

<sup>167</sup> P. Roussel, « Règlements rituels », dans *Mélanges Holleaux. Recueil de mémoires concernant l'Antiquité grecque offert à Maurice Holleaux en souvenir de ses années de direction à l'École française d'Athènes* (Paris : A. Picard, 1913), 265-279.

Cette inscription fait partie d'un vaste dossier de régulations trouvées sur une large stèle opisthographe *ex situ* datée entre 225 av. J.-C. et 150 av. J.-C. Le texte de la stèle concerne principalement des règlements à observer pour le culte d'une déesse non identifiée<sup>168</sup>. Les règlements religieux sont très variés allant du déroulement de certaines cérémonies initiatiques (Face A, lignes 18-30 et face B, lignes 17-20) aux sacrifices (Face B, lignes 34-35), en passant par l'accouchement (Face B, ligne 26), les relations sexuelles (Face B, ligne 27) et les menstruations (Face B, ligne 28). Les femmes menstruées peuvent retourner au temple le septième jour. Si une personne, homme ou femme, entre au temple sans être pur, le néocore devra purifier l'autel avec un poussin et sacrifier un oiseau femelle ou un poisson frit, en plus de consacrer quatre *kotyles* de vin pour le cratère. Il est aussi nécessaire de purifier les *phoibatriai*, soit les femmes qui jouent un rôle important dans les rites de purification. Cette inscription est intéressante, car elle prescrit des délais d'exclusion différents pour chaque cas de possible miasme, mais un rituel de purification identique peu importe la nature de la transgression.

#### 5. Règlement cultuel relatif au culte de Mên en Attique (LSCG 55, ligne 5-6)

καὶ ἐκ τῶν γυναικέων διὰ ἑπτὰ ἡμερῶν λουσαμένην κ[ατα]-  
κέφαλα εἰσπορεύεσθαι ἀθημερόν.

Après les règles, au bout de sept jours, se laver de la tête aux pieds et entrer dans le sanctuaire le jour même.

Cette inscription rituelle date du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. ce qui en fait une inscription relativement tardive. Cependant le culte de Mên, bien qu'originaire d'Asie Mineure, est très bien attesté en Grèce, et ce depuis le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>169</sup>. L'inscription se divise en deux parties : la première concerne les prescriptions relatives à la pureté rituelle alors que la deuxième précise les règlements à propos des sacrifices et de la sauvegarde des droits des fondateurs<sup>170</sup>. Les autres cas d'impureté relevés sur cette inscription concernent les relations sexuelles (lignes 4-5), la mort (ligne 6) et l'avortement (ligne 7).

<sup>168</sup> Au sujet de la déesse inconnue, voir Robert Parker, « The Nameless Goddess of Marmarini », *ZPE* 199 (2016): 58-59 et Lucien, *On the Syrian Goddess*, introduction, édition et traduction par Jane Lightfoot, (Oxford: Oxford University Press, 2003), 10.

<sup>169</sup> LSCG 55

<sup>170</sup> LSCG 55

Les deux inscriptions religieuses suivantes sont plus complexes et sujettes à débat. Malgré qu'elles soient parfois fragmentaires ou cryptiques, elles intéressent cette étude :

#### 6. Règlement cultuel de Lindos (LSS 91, ligne 16)

[ἀ] πὸ [..] ατ[.....]ς γυνή σμησαμένη.

Après les règles (?), toute femme s'étant bien lavée.

L'inscription date du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.. Elle est donc une des inscriptions les plus tardives qu'il nous est donné d'avoir sur l'impureté des menstruations. La ligne mentionnant le miasme des menstrues pose problème, car elle est sérieusement endommagée. La restitution de *καταμηνίας*, généralement acceptée, est remise en question par Franciszek Sokolowski<sup>171</sup>. Selon lui, *καταμηνίας* est une restitution trop longue. Il voit plutôt le terme *καταφορᾶς* signifiant « descente » ou « flux ». Les deux possibilités relèvent de l'hypothèse, mais il n'en reste pas moins que cette inscription a très certainement un lien avec le phénomène de la ménorrhée. C'est pourquoi elle n'est pas exclue de l'étude. Les autres cas d'impureté mentionnés dans cette inscription sont les fausses-couches (ligne 11), la mort d'un proche (ligne 13), l'accouchement (ligne 15) et les relations sexuelles (ligne 17-18). On ne sait pas si la femme en période menstruelle avait un accès restreint au temple.

#### 7. Règlement cultuel de Cyrène (LSS 115 B, lignes 7-8)

αἱ δέ κα μὴ ἐκοῖσα μιᾷ, κα-  
[θ]αρεῖ τὸ ἱερὸν.

En cas de pollution involontaire, purifier le sanctuaire.

Le passage qui nous intéresse est tiré de la face B d'une stèle de marbre retrouvée à Cyrène. Le document date de la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Le texte comprend de nombreuses prescriptions qui semblent dater de 320 av. J.-C.<sup>172</sup>. Cependant, la section qui nous intéresse semble être plus récente que le texte qui la précède. Sokolowski avance à ce sujet que la promulgation de nouveaux règlements religieux pourrait résulter d'une crise religieuse à Cyrène<sup>173</sup>.

---

<sup>171</sup> LSCG 91

<sup>172</sup> Parker, *Miasma*, 332-333 et

<sup>173</sup> LSS 115

L'inscription est discutable, car elle mentionne l'idée de « pollution involontaire » (αἰ δὲ καὶ μὴ ἔκοῖσα μῶι) sans préciser de quoi cela relève. Susan Guettel Cole y voit là une possible allusion aux menstruations<sup>174</sup>. Il est vrai que les menstruations constituent un des rares cas de miasme qui peut être accidentel. Une relation sexuelle dans le cas malheureux d'un viol peut être considérée comme une souillure accidentelle. Or, je ne crois pas que ce soit le cas ici, car μὴ ἔκοῖσα signifie davantage « par accident » que « contre son gré »<sup>175</sup>. Il est donc possible que μὴ ἔκοῖσα fasse allusion à un accident menstruel, mais il est également possible que cela fasse allusion à toutes autres fonctions corporelles sur lesquelles nous n'avons aucun contrôle. Je pense notamment à la perte soudaine des eaux, une crise d'épilepsie, une fausse couche ou bien à une mort subite. Cette inscription peut ainsi constituer un des premiers témoignages à mentionner la souillure du sang menstruel, comme le suggère Susan Guettel Cole. Cependant, il est fort possible qu'elle fasse référence à d'autres cas de souillures « incontrôlables ». Faute d'informations supplémentaires, il est trop hasardeux d'avancer davantage.

Les autres cas d'impureté mentionnés dans l'inscription sont la purification en cas d'épidémie (Face A, lignes 4-7), les relations sexuelles et l'accouchement (Face A, lignes 11-20), la mort (Face A ligne 21-25), les sacrifices (Face A lignes 33-72), la purification des jeunes mariées (Face A ligne 73 jusqu'à la ligne 23 de la Face B) et les règlements spécifiques pour les suppliantes (Face B, lignes 28-50).

### 1.3.2 Analyse et critique des inscriptions

À la lecture de ces sept inscriptions, bien que certaines soient sujettes à discussion, il est assez clair que le sang menstruel était une source de miasme. Selon ces écrits, la femme en période de ménorrhée devait s'exclure du sanctuaire pour une période de sept ou neuf jours. Voici un tableau récapitulatif à cet effet :

**Tableau 3 : Récapitulatif des inscriptions relatives à l'impureté des menstruations**

Inscriptions	Date	Lieu	Longueur de l'exclusion
CGRN 144	I <sup>er</sup> siècle ap. J.-C.	Ptolémaïs	7 jours
CGRN 155	200 av. J.-C.	Mégalopolis	7 jours

<sup>174</sup> Susan Guettel Cole, « Gynaiki ou Themis », 11 n. 75 et Susan Guettel Cole, *Landscapes, gender in ritual space*, (Berkeley: University of California Press, 2004), 109-108 n. 96.

<sup>175</sup> Robert Parker, *Miasma*, 346.

<b>CGRN 217</b>	II <sup>e</sup> siècle av. J.- C.	Délos	9 jours
<b>CGRN 225</b>	225-150 av. J.- C.	Larissa (Thessalie)	7 jours
<b>LSCG 55</b>	II <sup>e</sup> siècle ap. J.- C.	Attique	7 jours
<b>LSS 91</b>	III <sup>e</sup> siècle ap. J.- C.	Lindos	n/a
<b>LSS 115 B</b>	IV <sup>e</sup> siècle av. J.- C.	Gortyne	n/a

Les menstruations constituent ainsi une source de pollution à mi-chemin entre les relations sexuelles (voir tableau 3) et l'accouchement (voir tableau 4). Les relations sexuelles constituent un cas de souillure très faible, car l'accès au temple est autorisé le jour même et les accouchements sont un cas de souillure plus grand, car l'accès au temple est interdit pour une période variant de vingt et un à quarante jours<sup>176</sup>. Malheureusement, il est impossible d'affirmer si l'exclusion de six, sept ou neuf jours débute lors de la première journée des menstruations ou lorsque le sang menstruel ne s'écoule plus : les inscriptions ne le précisent pas. Cependant, je crois que l'on peut émettre l'hypothèse que le délai débute lorsque les saignements menstruels prennent fin par analogie avec différentes cultures religieuses où le sang menstruel est aussi une source de souillure. Par exemple, dans la religion juive, une femme doit compter sept « jours blancs<sup>177</sup> » après ses menstruations avant de pouvoir procéder au *mikveh*<sup>178</sup> et ainsi retrouver son état de pureté<sup>179</sup>. Cependant, faute de précisions supplémentaires le contraire pourrait être possible.

Contrairement à l'accouchement ou à la mort, la souillure causée par les menstruations ne semble pas être contagieuse. Les femmes indisposées doivent s'exclure de la vie cultuelle pour une période de temps précise, mais leur état n'entache pas la pureté des gens avec qui elle est en contact.

<sup>176</sup> Ces cas d'impureté seront analysés en détails à travers les chapitres suivants.

<sup>177</sup> La règle des sept « jours blancs » dans la religion juive est très sévère. Pour s'assurer que la femme ait terminé ses saignements et qu'elle ne repose plus un danger de souillure pour autrui, elle doit insérer un tissu blanc à l'entrée de son vagin à la fin de ses règles. S'il en ressort immaculé, la femme peut commencer ses sept jours blancs, s'il est souillé elle doit attendre et recommencer le processus le lendemain. Toute goutte de sang aussi petite qu'une graine de moutarde empêche le début du décompte. Voir à ce sujet Evyatar Marienberg, *Niddah*, 31-32 et 221.

<sup>178</sup> Le *mikveh* consiste en un bain rituel. Il est utilisé dans le cadre des rites de la pureté familiale, mais aussi pour d'autres événements comme une conversion ou pour la cacherisation de la nouvelle vaisselle.

<sup>179</sup> Evyatar Marienberg, *Niddah*, 23-24.

Elles n'ont pas à s'exclure de la vie communautaire et elles peuvent continuer d'accomplir leurs tâches comme à l'habitude.

Les critiques principales à apporter à ces inscriptions sont sans contredire le type de culte auquel elles se rapportent ainsi que leur date de production tardive. En effet, quatre des lois rapportées ci-dessus concernent le culte de divinité « étrangère » comme Isis, Sarapis, Anubis, Mên et des divinités syriennes à Délos. La date de production des inscriptions varie entre le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et le III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. La majorité des inscriptions datent du milieu l'époque hellénistique. Suivant ces faits, plusieurs ont conclu que la souillure du sang menstruel est un concept tardif amené en Grèce en même temps que le culte des divinités étrangères. Robert Parker, comme bien d'autres d'ailleurs, partage cet avis. Il propose que l'impureté religieuse liée aux menstruations soit un phénomène qui ne survient que très tard et que dans les cultes non grecs<sup>180</sup>.

Il est à mon avis réducteur de soutenir que le phénomène d'impureté religieuse des menstruations chez les Grecs résulte de l'influence orientale simplement parce que les sources épigraphiques concernent des cultes non grecs et que leur date de production est tardive. Certes, il est impossible de nier la présence d'éléments orientaux dans les inscriptions relatives à l'impureté des menstruations. Ce serait purement malhonnête de faire autrement. Cependant, je crois qu'il est pertinent de rappeler que la majorité, pour ne pas dire la totalité des cultures religieuses considèrent les menstruations comme une souillure. Je vois mal comment les Grecs pourraient constituer cette exception et que ce n'est qu'au contact de l'Orient que les menstruations soient devenues synonyme d'impureté. De plus, même si cela était le cas, rappelons que les échanges culturels entre l'Orient et la Grèce apparaissent très tôt<sup>181</sup>. Ainsi, il est probable que les menstruations constituaient dès l'époque classique une forme de souillure même si peu de documents l'attestent.

Évidemment, l'hypothèse que l'impureté des menstruations soit un concept apparu tôt dans la religion grecque reste difficile à défendre, car le nombre de documents datant des époques archaïque et classique est limité. Cependant, il est pertinent, je crois, de relever que les termes utilisés dans les inscriptions religieuses pour désigner les règles sont les mêmes que ceux

---

<sup>180</sup> Robert Parker, *Miasma*, 101-102.

<sup>181</sup> Heinrich Von Staden, « Women and Dirt »: 14 n.49 et 23. Pour une étude exhaustive de l'influence de l'orient sur la religion grecque, consulter Walter Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, (Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1984).

employés au IV<sup>e</sup> siècle par Aristote et par les auteurs des traités hippocratiques<sup>182</sup>. Le terme *καταμήνια*, employé à trois reprises dans les inscriptions religieuses est utilisé très fréquemment dans les traités hippocratiques pour désigner les menstruations, et ce tant dans les traités gynécologiques que non gynécologiques. Le mot *ἐπιμήνια*, également présent dans les règles religieuses, est le terme de préférence pour les auteurs hippocratiques lorsque vient le temps de désigner les menstruations<sup>183</sup>. Suivant cette observation, Odile Tresch, tout comme Staden, suggérerait la possibilité que les sources épigraphiques datant de l'époque hellénistique puissent être des rééditions de textes plus anciens. C'est après tout, une pratique bien attestée en Grèce ancienne. Cela expliquerait du même coup le peu de documents datant des périodes archaïque et classique. À cet argument, je rajouterais que les chercheurs se sont beaucoup attardés à la date de production tardive des documents, sans nécessairement tenir compte de leur emplacement géographique. Or, l'emplacement où les inscriptions ont été retrouvées est très varié (Arcadie, Délos, Égypte, Attique, Lindos) ce qui conforte l'idée que l'interdiction d'aller au temple en période de ménorrhée est répandue dans l'ensemble du monde grec<sup>184</sup>. Le miasme des menstruations ne relève donc pas d'un culte local ou d'une pratique isolée.

Un troisième argument mérite également d'être soulevé. Les menstruations, comme je l'ai évoqué plus haut, étaient associées à des pouvoirs « magiques ». Ces propriétés magico-thérapeutiques sont souvent associées à la nature ou la vie agricole. Elles peuvent par exemple provoquer la mort de chenilles ou d'insectes nuisibles dans un champ, chasser la grêle et des tempêtes ou bien provoquer un essaim d'abeilles. Il serait fort plausible que l'impureté religieuse des menstruations découle simplement des coutumes ou croyances des diverses communautés agraires de la Grèce et que ce n'est qu'à l'époque hellénistique que le miasme des menstruations ait été inclus dans les inscriptions religieuses. Aussi, il est important de rappeler qu'il n'existe que très peu de règlements cultuels en lien avec la physiologie féminine en général. Ainsi, même s'il n'existe que peu de documents qui attestent que les menstruations étaient considérées comme un miasme avant le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C, ce n'est à mon avis pas suffisant pour rejeter complètement cette hypothèse. Encore une fois, on peut supposer que les textes que nous possédons soient possiblement des rééditions de textes plus anciens.

---

<sup>182</sup> Heinrich von Staden, « Women and Dirt », 14 et 23 n.49 et Odile Tresch, « Rites et pratiques », 9-10.

<sup>183</sup> Heinrich von Staden, « Women and Dirt », 14 et 23, n.50.

<sup>184</sup> Heinrich von Staden, « Women and Dirt », 14.

Bien que les documents sur l'impureté religieuse des menstruations soient épars, le phénomène trouve aussi écho dans la littérature où les menstruations sont aussi associées à la souillure.

### 1.3.3 La présentation des sources littéraires

On retrouve dans trois documents littéraires des allusions à des interdits culturels pour une femme menstruée, soit *Les Éthiopiennes* d'Héliodore, *De Abstinencia* de Porphyre et le *Roman de Leucippé et Clitophon* d'Achille Tatius.

Pour Héliodore, les menstruations sont une source de souillure et de contagion. Il précise que les femmes ne peuvent pas assister aux sacrifices pour Hélios et Séléné pour « éviter qu'une souillure, même involontaire, ne frappe les victimes à immoler » (τοῦ μή τινα καὶ ἀκούσιόν ποτε γενέσθαι μολυσμὸν τοῖς ἱερείοις)<sup>185</sup>. Le terme ἀκούσιον fait vraisemblablement allusion aux menstruations. Après tout, la ménorrhée est le seul cas de souillure typiquement féminin et incontrôlable. Par ce passage, Héliodore suggère que les menstruations sont une source de miasme et de contagion.

Chez Porphyre, les menstrues sont aussi une souillure dont les prêtres et les haruspices doivent se garder. Il classe les menstruations dans le même registre que les cadavres et les relations sexuelles. Il précise que le contact avec ce genre de miasme trouble l'haruspice dans son art et annule les bénéfices d'un sacrifice. Voici l'extrait en question :

Εἰ δὲ οἱ τῶν τῆδε ἱερεῖς καὶ ἱεροσκόποι καὶ τάφων ἀπέχεσθαι κελεύουσιν ἑαυτοῖς τε καὶ τοῖς ἄλλοις, καὶ ἀνδρῶν ἀνοσίων καὶ ἐμμήνων καὶ συνουσιῶν καὶ θέας ἤδη αἰσχρᾶς καὶ πενθικῆς καὶ ἀκροάσεως πάθος ἐγειρούσης {ἐπεὶ πολλάκις φαίνεται καὶ διὰ τοὺς παρόντας ἀκαθάρτους ὁ ταράττει τὸν ἱεροσκόπον<sup>186</sup>.

« Dans la religion d'ici-bas, les prêtres et les haruspices s'imposent à eux-mêmes et imposent aux autres d'éviter les tombeaux, les hommes sacrilèges, les femmes en période menstruelle, les relations sexuelles, et par la suite tout spectacle infâme ou funèbre, ou tout ce dont l'audition éveille la passion – car il apparaît souvent que ce qui trouble l'haruspice dans son art est la présence de personnes en état d'impureté; aussi dit-on bien que le sacrifice accompli à contretemps apporte plus de dommage que de bénéfice<sup>187</sup>».

---

<sup>185</sup> Héliodore, *Les Éthiopiennes*, X, 4, 5.

<sup>186</sup> Porphyre, *De Abstinencia*, II, 50.

<sup>187</sup> Porphyre, *De l'abstinence*, Texte établi et traduit par Jean Bouffartigue, Michel Patillon et Alain Segonds, (Paris : Les Belles Lettres, 1977-1995), II,50.

Finalement, les menstruations pour Achille Tatius dans *Leucipé et Clitophon*, constituent une impureté qui empêche les amants de consommer leur amour. Ménélas, qui tente par tous les moyens de dissuader Charmidès de s'unir à Clitophon, s'exclame :

βούλει τὴν ἀλήθειαν ἀκοῦσαι τῆς ἀναβολῆς; ἡ γυνὴ χθὲς ἀφῆκε τὰ ἔμμηνα  
καὶ ἀνδρὶ συνελθεῖν οὐ θέμις<sup>188</sup>.

« Tu veux connaître la vraie raison du délai? C'est qu'hier elle a commencé à avoir ses règles, et qu'il ne lui est pas permis de s'unir à un homme<sup>189</sup> ».

Fait à noter, l'utilisation du terme « θέμις » suppose que l'interdiction de s'unir durant les menstruations se rattache à l'ordre naturel des choses, voire du cosmos. C'est, pour ainsi dire, plus qu'une simple interdiction. Sa violation entraînerait un débalancement de l'ordre naturel. Toutefois, bien que les relations charnelles avec une femme indisposée constituent une source de souillure dans cet extrait, il est permis à un homme d'être en contact, voire d'embrasser une femme réglée puisque Charmidès répond à Ménélas :

‘Οὐκοῦν ἀναμενοῦμεν’ ὁ Χαρμίδης εἶπεν ‘ἐνταῦθα τρεῖς ἡμέρας ἢ τέτταρας  
, αὐται γὰρ ἱκαναί.  
’Ο δὲ ἔξεστιν αἰτοῦ παρ’ αὐτῆς: εἰς ὀφθαλμοὺς ἢ κέτω τοὺς ἐμοὺς καὶ λόγων  
μεταδότω: ἀκοῦσαι θέλω φωνῆς, χειρὸς θιγεῖν, ψαῦσαι σώματος: αὐται γὰρ  
ἐρόντων παραμυθίαί. ’Εξεστι δὲ αὐτὴν καὶ φιλεῖν: τοῦτο γὰρ οὐ κεκόλυκε  
ν ἢ γαστήρ<sup>190</sup>.

« Mais je lui demande ce qui lui est permis : qu'elle vienne sous mes yeux, qu'elle s'entretienne avec moi; je désire entendre sa voix, toucher sa main, effleurer son corps, car ce sont des consolations pour les amoureux. Il lui est aussi permis de donner des baisers : à cela son ventre ne fait pas obstacle<sup>191</sup> ».

Ce dernier extrait littéraire est le plus sujet à débat, car il peut sembler contradictoire aux traités hippocratiques et aux écrits d'Aristote. En effet, ces auteurs semblent ne pas proscrire les relations sexuelles en période de menarchè. Au contraire, ils suggèrent que le meilleur moment pour la conception soit tout juste après les règles ou lorsque le flux s'atténue<sup>192</sup>. Les Anciens savaient bien qu'il est impossible de concevoir si la matrice est pleine. Cependant, pour Robert Parker, cet extrait d'Achille Tatius vient encore une fois prouver que l'impureté des menstruations

---

<sup>188</sup> Achille Tatius, *Leucipé et Clitophon*, IV, 7,7.

<sup>189</sup> Achille Tatius, *Leucipé et Clitophon*, Texte établi et traduit par Jean-Philippe Garnaud, (Paris: Les Belles Lettres, 1991), IV,7,7.

<sup>190</sup> Achille Tatius, *Leucipé et Clitophon*, IV,7,7.

<sup>191</sup> Achille Tatius, *Leucipé et Clitophon*, Texte établi et traduit par Jean-Philippe Garnaud, (Paris: Les Belles Lettres, 1991), IV,7,7.

<sup>192</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I, 12. « Μόνος οὖν καιρὸς ἐπιτήδειος ὁ κατὰ τὴν ἀπόληξιν τῆς καθάρσεως ».

et l'interdiction des relations sexuelles durant les jours rouges sont le résultat d'une influence étrangère<sup>193</sup>. Je ne suis pas tout à fait d'accord. Aristote et les auteurs des traités hippocratiques ne mentionnent pas clairement les interdits culturels dans leurs textes, car ce n'est pas le propre de leurs écrits. Le sang menstruel n'est pas pour autant considéré exempt de souillure par ces auteurs. Leurs recommandations suggèrent d'attendre la « fin » des règles pour avoir une relation sexuelle. Bien que ce conseil relève probablement davantage des considérations scientifiques, il est possible qu'il soit aussi influencé par les pratiques culturelles de leur société<sup>194</sup>. Il faut aussi ajouter qu'Aristote compare le sang menstruel à une sorte de « sperme impur » : Ἔστι γὰρ τὰ καταμήνια σπέρμα οὐ καθαρὸν<sup>195</sup>. Autrement dit : le sang menstruel, bien que vital à la conception, est tout de même une souillure. Un autre exemple tiré d'Aristote suggère que l'auteur percevait les menstruations comme un miasme. Dans *Des rêves*, un ouvrage qui soulignons-le n'est pas médical, Aristote affirme que si une femme indisposée se regarde dans un miroir, un nuage de sang se forme à sa surface et s'incruste dépendamment de la pureté du miroir<sup>196</sup>. Ce passage est très révélateur, car il suggère que le sang menstruel viendrait brouiller l'accès au monde divin. En effet, le miroir est souvent utilisé pour représenter le monde sacré et le fait qu'il se brouille lorsqu'une femme menstruée se tient devant suggère que les menstruations soient une possible source de miasme<sup>197</sup>. Les règles ne sont donc pas exemptes de toute souillure dans la tradition littéraire du IV<sup>e</sup> siècle. Susan Cole voit aussi dans ce passage une preuve de ce que les menstruations étaient perçues comme dangereuses et représentaient une source de préoccupation pour les Grecs<sup>198</sup>. Ce faisant, Achille Tatiüs n'est pas contradictoire et son apport demeure important.

Les trois documents littéraires posent un autre problème important : est-ce que les menstruations sont une impureté contagieuse? Certes, il n'est pas permis de s'unir avec une femme menstruée, mais comme les écrits d'Achille Tatiüs précisent : il est permis de la voir, de l'embrasser et de la toucher. Selon ce document, le contact avec une femme menstruée n'affecte pas l'état de pureté des proches, sauf si ce contact est une relation sexuelle. Pour ce qui est d'Héliodore et de Porphyre, les deux extraits suggèrent que les femmes indisposées sont exclues

---

<sup>193</sup> Robert Parker, *Miasma*, 101-102.

<sup>194</sup> Lesley Dean-Jones, « Morbidity and vitality », 22.

<sup>195</sup> Arist., *GA*, 728a, 2.

<sup>196</sup> Arist., *Des Rêves*, 459b, 7.

<sup>197</sup> Voir aussi à ce sujet Françoise Frontisi-Ducroux et Jean-Pierre Vernant, *Dans l'œil du miroir*, (Paris : Odile Jacob 1997), 147-154.

<sup>198</sup> Susan Guettel Cole, « Gynaiki ou Themis », 111.

des cérémonies et de la vie culturelle par crainte qu'elles soient source de contagion même sans le vouloir. Il est donc possible que le sang menstruel soit une souillure contagieuse. Cependant, la contagion s'étend seulement si la femme participe à un événement culturel ou se trouve dans un sanctuaire, car si elle était contagieuse à tout moment, elle serait exclue de la société durant ses menstrues. Or, nous savons que cela n'était pas le cas.

En somme, les documents épigraphiques ainsi que les sources littéraires suggèrent que les femmes menstruées devaient s'exclure de la vie culturelle pour une période variant de six à neuf jours. Nous ne savons pas avec certitude si la période d'exclusion débute au premier ou au dernier jour des saignements. Comme précisé plus tôt, aucun document ne précise ce détail et seule une comparaison avec d'autres religions – particulièrement le judaïsme - suggère que la période de purification pourrait débiter quand les saignements disparaissent. Ce faisant, une femme serait exclue du temple pour près de quatorze jours par cycle, ce qui constitue une période assez longue. Peut-être que la solution à ce problème réside dans la distinction que les savants Grecs faisaient entre les jours abondants et les jours légers. Aristote et certains auteurs hippocratiques précisent notamment que les menstruations d'une femme durent entre deux à trois jours. Entendent-ils par là les quelques jours plus abondants du cycle? Est-ce que la période d'exclusion pourrait débiter à partir du moment où le flux s'atténue? Si l'on accepte cette hypothèse, la période d'exclusion correspondrait à un retrait de la vie culturelle de huit à douze jours, ce qui paraît plus acceptable. Or, faute de réels documents permettant de clore le débat, il est impossible d'accepter totalement cette solution. La seule certitude que nous avons est que les femmes étaient exclues des événements religieux et ne pouvaient fréquenter le temple, car leur statut d'impureté pouvait entacher la réussite des rites effectués. Cependant, les femmes n'étaient pas tenues de s'exclure complètement de la vie communautaire.

**CHAPITRE II**  
**L'IMPURETÉ ET LES RELATIONS SEXUELLES**

## CHAPITRE II : L'IMPURETÉ ET LES RELATIONS SEXUELLES

Les Grecs ont été beaucoup plus volubiles par rapport à leurs pratiques sexuelles que sur la menstruation. Le nombre d'allusions au sexe dans les comédies et les mythes est incalculable. L'exemple le plus marquant est sans aucun doute la pièce comique *Lysistrata* d'Aristophane qui met en scène des personnages masculins constamment en érection et dotés d'un appétit sexuel insatiable et inassouvi. Alors qu'il n'existe aucune représentation des menstruations sur vase, les scènes érotiques elles sont nombreuses et très diversifiées. Tout y est représenté : diverses positions sexuelles, relations sexuelles avec plus d'un partenaire, fellation, homosexualité, sexe anal, etc<sup>199</sup>. Les pratiques sexuelles sont aussi au cœur de plusieurs procès d'envergure, dont le célèbre procès de Timarque<sup>200</sup>. La sexualité s'est aussi glissée dans de nombreux écrits philosophiques et divers traités médicaux. Alors que ces derniers se consacrent davantage aux questions biologiques, les premiers eux s'intéressent aux questions de moralité. Bref, le sexe constitue un des rares thèmes dont la documentation est nombreuse et diversifiée.

Cependant, malgré la pléthore d'informations sur la vie sexuelle des Grecs que nous possédons, notre compréhension reste très superficielle. Ceci s'explique par des a priori modernes sur la société grecque : d'un côté, certains la considèrent comme une société sexuellement libérée où l'homosexualité est célébrée et de l'autre, les Grecs sont perçus comme une société centrée sur la domination masculine, la pénétration et le viol<sup>201</sup>. En plus de ce problème, il faut aussi ajouter que les différences entre les mœurs sexuelles des Grecs et les nôtres sont importantes, ce qui limite parfois notre compréhension du sujet. Nos tabous et nos normes modernes viennent parfois limiter notre champ d'études par crainte de choquer nos contemporains. Ajoutons aussi que le sexe, qu'on le veuille ou non, est toujours politique. Ceci explique en partie l'inexistence d'études sur l'homosexualité grecque avant 1980 alors que les démocraties occidentales considéraient l'homosexualité comme une pathologie moralement condamnable<sup>202</sup>. Comme quoi le *politically correct* n'a pas toujours été celui que nous connaissons aujourd'hui.

---

<sup>199</sup> À propos de scènes érotiques représentées sur les vases, la vaste étude de Martin F. Kilmer est des plus utiles : Martin F. Kilmer, *Greek erotica on Attic red-figure vases* (London : Duckworth, 1993).

<sup>200</sup> Eschine, *Contre Timarque*, texte établi et traduit par Victor Martin (Paris : Les Belles Lettres, 2018).

<sup>201</sup> David Halperin, *One hundred years of homosexuality: And other essays on Greek love* (New York/London: Routledge, 1990), 29-39; Eva Keuls, *The Reign of the Phallus*.

<sup>202</sup> Kenneth J. Dover, *Greek homosexuality*, (London: Duckworth, 1978).

Notre vision de ce que pouvait être la vie sexuelle en Grèce ancienne est ainsi brouillée — intentionnellement ou non — par nos biais cognitifs. De plus, la sexualité antique a été étudiée principalement à travers les sources juridiques et les mythes. Ceci offre une vision totalement déformée de la réalité, car les sources juridiques ne mettent en scène que les cas de fautes graves. À titre d'exemple, c'est un peu comme si les historiens qui auront la tâche d'étudier la sexualité du début des années 2000 au Québec le feraient qu'à travers les procès des Éric Salvail et Gilbert Rozon de ce monde. Certes, les documents juridiques mettent en lumière ce qui était jugé répréhensible, mais le portrait est tout de même faussé. Il faut se rappeler également que les procès juridiques étaient hautement politiques. Est-ce nécessaire de rappeler à ce sujet le procès de Socrate? Le même problème se pose pour les mythes : l'homosexualité y est célébrée, le viol tout comme l'adultère y sont normalisés. Ceci ne représente en rien la réalité.

Est-ce que cette liberté de faire allusion à la sexualité tant dans le théâtre que dans les représentations artistiques, les récits mythologiques et les discours politiques indique que le sexe était libre de miasmes? Absolument pas. Les interdits religieux à l'égard des relations sexuelles sont parmi les plus communs, et ce pour toutes époques confondues. Tout comme les menstruations, les relations sexuelles font partie des événements de la vie intime frappés d'impureté religieuse.

L'objectif de ce chapitre est donc d'explorer les différents règlements religieux concernant les relations sexuelles afin de dresser un portrait plus complet de la vie intime en Grèce ancienne. La vie sexuelle couvre un large spectre allant des relations hétérosexuelles monogames à la masturbation, en passant par l'homosexualité. Par souci de concision, je me suis limité aux cas qui sont précisément énoncés dans les inscriptions religieuses, car l'impureté reste le cœur de mon étude. C'est donc suivant cette logique que plusieurs actes sexuels sont passés sous silence notamment la masturbation, le sexe oral ou anal, les relations sexuelles à plusieurs partenaires, etc<sup>203</sup>.

## **2.1 Le vocabulaire de la sexualité**

Il existe un dicton moderne très populaire qui suggère que la langue de l'amour est le français. Or, quiconque s'attarde moindrement aux nombreux termes employés en Grèce ancienne pour parler d'amour et de sexualité constatera que la vraie langue de l'amour est bel et bien le grec

---

<sup>203</sup> Nous possédons évidemment des documents littéraires qui nous renseignent sur certaines de ces activités sexuelles. Cependant, il n'existe aucune inscription religieuse sur ces sujets, d'où leur rejet pour mon étude.

ancien. Cette richesse du langage est à la fois une joie et un fléau pour l'historien : quoi de plus agréable que d'entrer en contact avec une langue si complexe? Mais par cette complexité, l'analyse est forcément plus ardue. De plus, aucun des termes employés pour parler d'amour ou de désir ne peut facilement être traduit par un concept moderne équivalent.

Les relations sexuelles sont dites Ἀφροδίσια (Aphrodisia) soit les « choses d'Aphrodite », la déesse du désir et de l'amour<sup>204</sup>. Le terme Ἔρωσ (Érôs) correspond davantage au désir sexuel imparfait voire obsessif et presque excessif. C'est l'amour, mais un amour empreint d'un désir sexuel. Tout comme Ἔρωσ, les termes Ἴμερος (Hímeros) et Πόθος (Póthos) réfèrent aussi au désir charnel et amoureux. À l'opposé du terme Ἔρωσ (Érôs) et de tous ses dérivés, on trouve φιλία (phília), soit l'amour-amitié ou l'amour familial. Ce terme peut être utilisé pour exprimer divers degrés d'affection. Par exemple, une jeune fille pourrait demander à son compagnon s'il l'aime en utilisant φιλία tout comme un père pourrait utiliser le même terme afin de s'assurer de la loyauté et l'amour de son fils envers lui<sup>205</sup>. Généralement, les dérivés de φιλία sont davantage utilisés pour les relations familiales ou amicales, car le terme ne renferme pas de connotation sexuelle. Le terme ἀγάπη (agápê) correspond aussi à un amour libre de désir sexuel ou un amour fraternel. Ces termes ont donc chacun leurs nuances propres et doivent être traités avec justesse. Évidemment, il existe de nombreux termes; seuls les plus fréquents sont ici mentionnés.

Ces remarques de prudence sont les mêmes pour le vocabulaire entourant la vie sexuelle d'autant plus que les passages littéraires touchant la sexualité sont remplis de sous-entendus ou d'expressions qui peuvent parfois échapper à l'œil moderne. Je pense notamment à certains passages d'Aristophane dans lesquels des positions sexuelles sont décrites de façon très imagée. Le passage du serment de Lysistrata et Calonice dans la pièce *Lysistrata* d'Aristophane nous renseigne sur ces quelques expressions.

**Λυσιστράτη** – Οὐ πρὸς τὸν ὄροφον ἀνατενῶ τῷ Περσικά.

**Καλονίκη** – Οὐ πρὸς τὸν ὄροφον ἀνατενῶ τῷ Περσικά.

**Λυσιστράτη** – Οὐ στήσομαι λέαιν' ἐπὶ τυροκνήστιδος.

**Καλονίκη** – Οὐ στήσομαι λέαιν' ἐπὶ τυροκνήστιδος<sup>206</sup>.

**Lysistrata** – Je n'élèverai pas au plancher mes persiques.

**Calonice** – Je n'élèverai pas au plancher mes persiques.

---

<sup>204</sup> Kenneth J. Dover, « Classical Greek Attitudes to Sexual behaviour », dans *Sexuality and Gender in the Classical World: Reading and Sources*, Laura K. McClure dir. (Oxford: Blackwell Publishers, 2002), 17.

<sup>205</sup> Kenneth J. Dover, « Classical Greek Attitudes », 17.

<sup>206</sup> Aristophane, *Lys.*, 230-233.

**Lysistrata** – Je ne me poserai pas en lionne sur une râpe à fromage.

**Calonice** – Je ne me poserai pas en lionne sur une râpe à fromage<sup>207</sup>.

Ce court passage illustre les diverses expressions, jeux de mots ou subtilités employés pour évoquer les positions sexuelles. La première réplique indique la position du lotus, soit celle où la femme est couchée sur le dos et élève ses jambes vers le plafond. Le mot « persiques » réfère aux souliers souvent portés par des courtisanes. Elle est somme toute facile à interpréter. La deuxième quant à elle cause plus de difficultés. Elle indiquerait soit la position de la levrette, soit celle où la femme se pose à quatre pattes, dos à son amant, à la manière des animaux.

Dans le cas des comédies, le contexte aide énormément à la compréhension de ces subtilités. Cependant, le vocabulaire utilisé dans les inscriptions religieuses est beaucoup plus succinct et dépourvu de tout contexte. Les interdits religieux touchant la sexualité utilisent un vocabulaire elliptique qui se résume bien souvent à l'emploi d'un terme générique comme συνουσία (*sunousia*) et Αφροδίσια (*aphrodisia*) ou bien en désignant le partenaire sexuel : *apo gunaikos* que l'on traduit par « après relation sexuelle avec une femme ». Le vocabulaire utilisé est très allusif afin d'intégrer le maximum de cas d'impureté et d'ainsi réduire les risques de miasme<sup>208</sup>. De plus, les termes utilisés pour décrire certains comportements sexuels, notamment la défloration (διακορεύσις), restent très inusités et sujets à débats. La prudence est encore une fois de mise.

## 2.2 La conception de la sexualité chez les Grecs

Évidemment, avant de se lancer dans l'analyse des règlements religieux, il est tout de même nécessaire de tenter de définir le concept de la sexualité en Grèce ancienne. Or, ceci s'avère plus ardu qu'il n'y paraît, car les Anciens ne se sont pas réellement attardés au concept de la sexualité, c'est-à-dire le spectre des comportements permettant de combler l'instinct sexuel. Les écrits concernent davantage la définition du désir sexuel et non les moyens employés pour l'assouvir. Autrement dit, le concept de sexualité selon la définition moderne que l'on s'en fait, ne semble pas exister pas en Grèce ancienne. Cette particularité complique quelque peu la tâche de définition.

---

<sup>207</sup> Aristophane, *Lysistrata*, Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele, (Paris : Les Belles Lettres, 1928), v.230-233.

<sup>208</sup> Marie Augier, « Corps et objets interdits dans les sanctuaires (monde grec, V<sup>e</sup> av. – III<sup>e</sup> ap. J.-C.), *Archimède* 7 (2020) : 10.

Il existe également un nombre considérable de documents sur la question de la vie sexuelle et leur nature hétéroclite complique aussi l'analyse. C'est pour cette raison que j'ai décidé de m'en tenir aux traités médicaux de trois auteurs, soit Hippocrate<sup>209</sup>, Dioclès<sup>210</sup> et Galien<sup>211</sup>. Plus particulièrement, c'est leur traité sur le régime (*Regimen*) qui m'intéresse. Ces trois auteurs ont une vision similaire de la sexualité ou du désir sexuel, qui rend plus aisée la tâche de dégager les grandes généralités et les différences. De plus, les trois médecins ont analysé la sexualité d'un point de vue biologique et non d'un point de vue moral, ce qui permet de mieux reconstituer la conception de la sexualité à cette époque. Le choix d'inclure Galien à ce corpus peut s'avérer étonnant puisqu'il est tardif. Cependant, le savoir de Galien se basait directement sur les écrits hippocratiques et enrichit notre compréhension sur *Du Régime* d'Hippocrate. Le fait qu'il soit un auteur tardif permet aussi de mieux attester l'évolution du concept du désir sexuel.

Malgré leurs divergences, ces auteurs proposent la même vision du désir : c'est une envie ou un besoin aussi primaire que la soif et la faim. Ce besoin doit être comblé, mais comme le souligne Dioclès dans un passage conservé par Oribase : « On ne doit pas se livrer à une activité sexuelle fréquente et incessante<sup>212</sup> ». La sexualité doit être empreinte de prudence (σωφροσύνη), de maîtrise de soi (ἐγκράτεια) et de raison (λόγος), soit les trois grands piliers de la morale grecque<sup>213</sup>. Sans cette modération, l'auteur soutient que le sexe se résumerait à une impulsion animale.

Le désir sexuel pour ces médecins correspond ainsi à un besoin naturel et il se doit d'être assouvi. Cependant, nul médecin ne se prononce sur le moyen d'assouvir cette passion. Si cela est fait dans la modération et la tempérance, la sexualité peut se vivre avec une personne du même sexe ou du sexe opposé. Cette passion pourrait tout aussi bien être soulagée par la masturbation ou avec un animal : le moyen leur importe peu. C'est pourquoi les médecins ne font jamais de distinction entre l'hétérosexualité et l'homosexualité<sup>214</sup>. En fait, la seule distinction qu'ils proposent est celle entre le rôle passif ou actif du partenaire sexuel.

---

<sup>209</sup> Hippocr. *Du régime*.

<sup>210</sup> Dioclès, Fr. 182 dans Philip J. van der Eijk, *Diocles of Carystus. A Collection of the Fragments with Translation and Commentary*, (Leiden: Brill, 2000), vol.1, p. 311.

<sup>211</sup> Galien, *De sanitate tuenda*.

<sup>212</sup> Dioclès, Fr. 141.

<sup>213</sup> Eva C. Keuls, « The Greek Medical Texts and The Sexual Ethos of ancient Athens », dans Eva C. Keuls, *Painter and Poet in Ancient Greece* (Berlin/New York: B. G. Teubner, 2011), 261.

<sup>214</sup> Rappelons à ce sujet que ces termes sont des concepts modernes. Il n'existe aucun équivalent en grec.

En effet, chez les médecins de l'époque, tout rapport sexuel se fait entre un membre actif et un passif<sup>215</sup>. L'individu actif est celui qui initie le contact sexuel, celui qui courtise, prend et pénètre. À son opposé se trouve le partenaire passif, celui qui se fait courtiser, qui se soumet et qui reçoit. La sexualité active est considérée comme une manifestation supérieure et la seule forme de désir sexuel. La sexualité passive n'est quant à elle que la soumission au désir de l'actif. Dans les écrits grecs, l'homme est toujours associé au rôle actif tandis que la femme est reléguée au rôle passif. Il n'y a que dans les écrits philosophiques et principalement dans les écrits de Platon<sup>216</sup> que le rôle passif est donné à un des deux amants – toujours le plus jeune – dans le cas des relations homosexuelles. Encore une fois, dans ces écrits, le rôle passif est défini comme inférieur au rôle actif.

Ainsi, pour les médecins, le sexe est quelque chose de naturel et sain comparable à l'action de boire ou de manger. Ils ne portent aucun jugement moral sur la manière dont est comblé ce besoin, car la morphologie de la sexualité les intéresse bien peu. Pour eux, ce qui importe est que la sexualité soit exercée dans la prudence (σωφροσύνη), la maîtrise de soi (ἐγκράτεια) et la raison (λόγος). Cependant, cette acceptation dans les écrits médicaux face aux nombreuses facettes de la sexualité ne signifie pas pour autant que la sexualité était libre de miasme dans la religion. Ce cas est un peu plus complexe.

### **2.3 La sexualité et la religion**

Nécessaire, naturel et sain<sup>217</sup>, le sexe n'était pas une activité censurée par la religion comme c'est le cas dans la tradition judéo-chrétienne; au contraire, le sexe est *themis*, c'est-à-dire, conforme aux lois universelles<sup>218</sup>. Plusieurs divinités sont même directement associées aux plaisirs charnels et au désir. Je pense notamment à Aphrodite, mais aussi au dieu Hermès dont la représentation consistait souvent en un buste surmontant un bloc rectangulaire orné d'un phallus parfois en érection ou bien à Dionysos fréquemment entouré de ménades et de satyres. Le sexe est à ce point *themis* qu'il existe de nombreux points d'intersection entre la sexualité et la vie religieuse notamment pour les cultes liés à la fertilité de la terre.

Les liens entre la fertilité agraire et la sexualité sont assez fréquents dans les sociétés d'ancien régime. Après tout, l'un ne va pas sans l'autre : une terre riche et saine assure la survie

---

<sup>215</sup> Eva C. Keuls, « The Greek Medical Texts », 268.

<sup>216</sup> Principalement *Phèdre* et *Le Banquet* de Platon.

<sup>217</sup> Homère, Il. 275-276; Parker, *Miasma*, 74.

<sup>218</sup> Susan Guettel Cole, « Gynnaiki ou Themis » :107.

d'un peuple et vice-versa. La religion grecque n'échappe donc pas à cette association. Le festival des Thesmophories offre selon moi la meilleure porte d'entrée pour comprendre comment la sexualité pouvait faire partie intégrante de certaines pratiques religieuses dans le but d'assurer la fertilité de la terre et des semences. Durant ce festival, les matrones de la cité procédaient à plusieurs rites, dont celui de jeter des porcelets dans des fosses (mégara). Les restes étaient ensuite inhumés l'année suivante puis mélangés aux semences pour assurer leur vitalité<sup>219</sup>. Jusque-là, je le concède, rien n'est réellement lié à la sexualité. Or, si l'on s'attarde au terme utilisé pour désigner un porcelet en grec, le lien devient plus évident. En effet, le terme choiros (χοῖρος) désigne à la fois un porcelet et l'organe génital féminin<sup>220</sup>. De plus, ces porcelets étaient jetés dans les mégara en même temps que des pâtisseries représentant l'organe masculin<sup>221</sup>. Les choiros (χοῖρος) sont ainsi symboliquement fécondés par les pâtisseries à l'effigie de l'organe masculin. L'année suivante, ces vestiges sont mélangés aux nouvelles semences afin d'accroître leur vitalité. Ces mêmes semences serviront ensuite à féconder la terre et à assurer la survie du peuple. La référence à la sexualité dans ce rite lié à la fertilité agraire est donc assez évidente.

Bien que certains rites et pratiques religieuses réfèrent à la sexualité, il n'en demeure pas moins que l'activité sexuelle est incompatible avec la pratique cultuelle comme nous renseignent les nombreuses inscriptions religieuses gravées à l'entrée des sanctuaires. Le sexe semble mettre l'individu dans une situation d'impureté, au même titre que les menstruations, la mort ou l'accouchement. Le sanctuaire est donc un lieu où la sexualité est bannie, comme nous renseigne Hérodote :

Καὶ τὸ μὴ μίσεσθαι γυναιξὶ ἐν ἱεροῖσι μηδὲ ἀλούτους ἀπὸ γυναικῶν ἐς ἰρὰ εἰσέναι οὗτοι εἰσὶ οἱ πρῶτοι θρησκευσάντες. Οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι σχεδὸν πάντες ἄνθρωποι, πλὴν Αἰγυπτίων καὶ Ἑλλήνων, μίσηται ἐν ἱεροῖσι καὶ ἀπὸ γυναικῶν [ἀνιστάμενοι] ἄλουτοι ἐσέρχονται ἐς ἰρόν, νομίζοντες ἀνθρώπους εἶναι κατὰ περ τὰ ἄλλα κτήνεα· Καὶ γὰρ τὰ ἄλλα κτήνεα ὄραν καὶ ὀρνίθων γένεα ὀχευόμενα ἐν τε τοῖσι νηοῖσι τῶν θεῶν καὶ ἐν τοῖσι τεμένεσιν· εἰ ὧν εἶναι τῷ θεῷ τοῦτο μὴ φίλον, οὐκ ἂν οὐδὲ τὰ κτήνεα ποίειν. Οὗτοι μὲν νυν τοιαῦτα ἐπιλέγοντες ποιεῦσι ἔμοιγε οὐκ ἀρεστά<sup>222</sup>.

« Ce sont également les Égyptiens qui les premiers se sont fait une loi de ne pas s'unir à des femmes dans des sanctuaires et de ne pas y entrer après

<sup>219</sup> Jennifer Larson, «Sexuality in Greek and Roman Religion », *A companion to Greek and Roman Sexualities*, Thomas K. Hubbard, dir. (Chichester: Wiley Blackwell, 2014), 218-219.

<sup>220</sup> Aristopathe, *Ach.* 783-783

<sup>221</sup> Jennifer Larson, «Sexuality in Greek and Roman Religion », 218-219.

<sup>222</sup> Hérodote, II.64.

les avoir connues sans s'être auparavant lavé. Presque tous les autres hommes, les Égyptiens et les Grecs mis à part, s'unissent aux femmes dans les lieux saints, ou en se levant de leur lit, entrent dans un sanctuaire sans s'être lavés au préalable. Ils pensent qu'il en est des humains comme des bêtes : on voit, disent-ils, toute sorte de bétail et toute espèce d'oiseaux s'accoupler dans les temples des dieux ou les enclos sacrés; si cela déplaisait aux dieux, les bêtes même ne le feraient pas. Voilà ce qu'ils disent à l'appui de leur conduite; mais pour moi je ne les approuve point<sup>223</sup> ».

Suivant cet extrait, il serait juste de supposer que ceux et celles occupant des offices religieux ou œuvrant au temple devaient faire vœu de chasteté. L'hypothèse, bien que logique, est incorrecte. Le concept d'abstinence pour des motifs religieux existe en Grèce<sup>224</sup>. Cependant, rien n'indique que les prêtres et les prêtresses devaient faire vœu de chasteté pour tenir leur office. En fait, étant donné que les fonctions religieuses consistaient souvent en des postes « à vie », il serait peu probable qu'une abstinence complète soit exigée. De plus, la majorité des postes religieux étaient occupés par des individus mariés, donc menant une vie tout à fait régulière. On peut cependant imaginer que leurs fonctions exigeaient une abstinence durant certaines périodes précises. Par exemple, certains festivals tels que celui d'Éleusis ou celui des Tesmophories exigeaient de la part des participants une période de chasteté. L'abstinence est ainsi de mise pour tout le monde, prêtre ou non.

Le concept de chasteté -un concept hautement moderne et chrétien- n'occupe donc pas une place fondamentale dans la religion grecque. Une abstinence sexuelle de quelques jours est parfois de mise pour le déroulement de certains cultes, mais ce n'est que pour des périodes bien définies et très courtes. Le concept de la chasteté dans la religion grecque, n'est donc pas un gage d'une plus grande clémence divine ou d'un plus grand amour de la part des dieux. Rappelons à ce sujet le triste sort d'Hippolyte, qui avait fait vœu de chasteté en raison de son rejet des « Dieux qu'on adore la nuit<sup>225</sup> ». Cette décision était strictement personnelle et elle allait même à l'encontre des *nomoi* religieux, comme lui a rappelé un serviteur<sup>226</sup>. Ce serment d'abstinence attisa la colère d'Aphrodite et mena Hippolyte à sa perte.

---

<sup>223</sup> Hérodote, *Les Histoires*, Texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, (Paris : Les Belles Lettres, 1995), II.64.

<sup>224</sup> Eur., *Électre*, 250-256.

<sup>225</sup> Eur. *Hippolyte*, v. 105-106.

<sup>226</sup> Eur. *Hippolyte*, v. 89-123.

Bien que la chasteté ne soit pas un concept inhérent à la religion grecque, l'activité sexuelle est incompatible avec certaines pratiques religieuses ou certains cultes. Encore une fois, les inscriptions religieuses nous renseignent sur l'impureté de certains gestes sexuels et sur les modalités pour recouvrer son état de pureté. Plus spécifiquement, l'examen des règlements religieux en regard avec certaines sources littéraires permettra de mieux comprendre le miasme entourant la défloration et les relations sexuelles subséquentes.

## 2.4 L'impureté la défloration

La question de la défloration doit nécessairement être la première à être explorée. C'est après tout la porte d'entrée vers une vie sexuelle active. Les inscriptions religieuses suggèrent que cet évènement unique dans la vie de chaque être humain était l'objet de prescriptions religieuses particulières.

### 2.4.1 La virginité

La défloration m'amène forcément à parler de la virginité, car l'un ne va pas sans l'autre. Dans le contexte de cette recherche, ma définition de la virginité est circonscrite à la virginité féminine que je définis par l'absence d'une pénétration vaginale par un sexe masculin. Certes, cette définition est très conservatrice et genrée, mais elle va de pair avec celle qui primait à cette époque évitant ainsi toute confusion.

Il n'existe pas de réelle définition du concept de virginité chez les anciens, que ce soit dans la littérature ou les écrits médicaux. Certains passages nous renseignent cependant que la virginité, désignée par le terme *parthenia* (παρθενία), est un nom qui dénote une condition qui peut être enlevée<sup>227</sup>, prise voire donnée<sup>228</sup>. Pindare dans la huitième isthmique suggère aussi que la virginité peut être prise en la *déliant*, faisant ainsi référence à la symbolique des ceintures des jeunes filles. Suivant ces passages, la virginité peut ainsi être comprise comme l'état naturel des jeunes filles, mais rien ne précise la nature de l'évènement qui révoquerait cet état. Est-ce simplement un rapprochement amoureux ou bien une pénétration est nécessaire? Un passage dans *Les Troyennes* d'Euripide nous offre une piste de réflexion intéressante. Dans cette pièce, Hécube déclare qu'Athéna a obtenu la faveur de son père de rester *parthenia* « parce qu'elle fuit le lit<sup>229</sup> ». Ceci suggère qu'en raison de son rejet de la vie sexuelle Athéna est considérée comme vierge. À

---

<sup>227</sup> Pollux, *Onomastikon*, III.42.

<sup>228</sup> Eschine utilise λαμβάνειν dans sa Lettre X. «λαβέ μου, Σκάμανδρε, την παρθενίαν » pourrait aussi bien être traduit par « Scamandre, reçois ma virginité » que par « Scamandre, prends ma virginité ».

<sup>229</sup> Eur. *Les Troyennes*, 1122.

l'inverse, une jeune fille qui succombe aux plaisirs du lit ne peut être regardée comme *parthenia*. Ce passage semble indiquer qu'un rapport complet est nécessaire pour perdre le statut de vierge. La virginité repose alors sur la présomption de l'absence d'une pénétration. La virginité est donc un concept connu en Grèce malgré le manque d'une définition claire et formelle. La littérature fait aussi mention de certains « tests » qui servaient à déterminer les *pseudoparthenoi*, c'est-à-dire des jeunes filles qui se feraient faussement passer pour des jeunes filles vierges.

Le premier témoignage provient d'Hérodote qui rapporte qu'en Libye, lors d'une fête, les jeunes filles se scindent en deux et s'affrontent à coups de pierres et de bâton. Cette pratique identifierait fatalement qui d'entre elles sont des *pseudoparthenoi*. En effet, les jeunes filles qui meurent en raison des blessures infligées par les pierres et les roches seraient en réalité fautives<sup>230</sup>. Évidemment, la principale critique formulée à l'encontre de cette pratique est qu'il est étranger et qu'il ne peut que très difficilement s'appliquer aux rites grecs, d'autant plus que la Libye est aussi considérée comme une terre d'affabulation pour les Grecs. Cependant, comme l'a fait remarquer Giulia Sissa, le manque de commentaire traduisant l'étonnement ou le rejet de cette pratique de la part d'Hérodote laisse penser que ce rituel était peut-être connu des Grecs<sup>231</sup>. La remarque de Sissa n'est peut-être pas totalement fautive, mais rappelons que l'argument du silence ou de l'absence de preuve ne constitue jamais un argument bien convaincant. La seule conclusion possible à ce sujet est que le rite des *pseudoparthenoi* pratiqué en Libye était probablement connu des Grecs. À savoir s'il était pratiqué en Grèce classique, j'en suis on ne peut plus sceptique.

Le roman d'Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon* nous offre un deuxième témoignage entourant ces fameuses ordalies de virginité. Le roman d'Achille Tatius se déroule en Asie mineure, plus précisément à Éphèse, un lieu où la culture et la langue grecque sont particulièrement bien établies malgré la persistance de certains cultes locaux. Au livre huit, Achille Tatius décrit un certain Clitophon qui doute de l'intégrité de son amante, la fameuse Leucippé<sup>232</sup>. Pour contrer ses craintes, il lui demande de passer une double épreuve : l'une se déroulant dans l'eau, la seconde dans une grotte. Cette ordalie de virginité prend place dans la seigneurie d'Artémis, ce qui en fait un lieu résolument grec, même si l'action se déroule à des kilomètres de la Grèce classique. La jeune fille devra tout d'abord jurer d'être vierge, puis écrire son serment sur une tablette suspendue à son cou. Ainsi parée, elle devra s'introduire jusqu'aux mollets dans une source d'eau appelée

---

<sup>230</sup> Hérodote, IV, 180.

<sup>231</sup> Giulia Sissa « Une virginité sans hymen » : 1122.

<sup>232</sup> Achille Tatius, *Leucippe et Clitophon*, VIII, 12.

Styx qui aurait le pouvoir de révéler les parjures. Si la jeune fille dit vrai, rien ne se passe, mais si elle ment, l'eau s'activera et montera au point de recouvrir la tablette. La deuxième épreuve quant à elle est celle de la grotte contenant la syrinx de Pan. La jeune fille doit pénétrer dans la grotte : si la flûte produit un chant mélodieux, la jeune fille est intacte, mais si c'est plutôt une lamentation, la jeune fille ne l'est point. Encore une fois, ce témoignage pose le même problème que celui d'Hérodote : il témoigne d'une pratique étrangère et dans le cas d'Achille Tatius, la source est tardive et romanesque pour ne pas dire merveilleuse. Bien que nécessaire, ces objections ne sont pas suffisantes pour discréditer complètement ce document. Rappelons seulement que l'influence étrangère se fait sentir très tôt dans la culture et la religion grecque. De plus, le document reste pertinent, car il rapporte que la virginité de sa future épouse est un souci pour un homme grec<sup>233</sup>. Ainsi, Achille Tatius renforce l'idée que le concept de virginité existait en Grèce ancienne et qu'une certaine importance lui était accordée. Cependant, le document, par son côté un peu trop merveilleux, ne permet pas d'affirmer que les épreuves pour déterminer les *pseudoparthenoi* étaient réellement pratiquées.

Finalement, un dernier document provenant de Pausanias, rapporte brièvement une croyance grecque voulant qu'une jeune fille vierge puisse survivre à un plongeon en eaux profondes tandis que les *pseudoparthenoi* s'y noieraient<sup>234</sup>. Encore une fois, on retrouve l'idée qu'il existe des *pseudoparthenoi* et que certains tests ordaliques permettraient de révéler les fautives. Ici, les critiques portées à Achille Tatius ou à Hérodote ne s'appliquent pas. Pausanias rapporte définitivement une croyance grecque, ce qui consolide l'idée que la virginité est un concept qui existe en Grèce ancienne et qu'il fait l'objet d'une attention particulière. Cependant, ces documents restent bien muets quant à l'évènement qui nous intéresse : la défloration. Est-ce que la première relation sexuelle, au même titre que les premières menstruations, revêtait une grande importance pour les jeunes filles? Si oui, est-ce que la défloration était aussi entachée de miasme?

#### **2.4.2 Les interdits religieux de la défloration**

Les inscriptions religieuses constituent un problème d'interprétation assez particulier pour les historiens d'aujourd'hui, car les Grecs ne voyaient pas la nécessité de détailler ce que recouvraient les interdictions, car cela leur semblait assez évident. Ces embûches sont d'autant plus

---

<sup>233</sup> Giulia Sissa, « Une virginité sans hymen » : 1123.

<sup>234</sup> Pausanias, *Descr. de la Grèce*, X, 19, 2.

difficiles lorsque vient le temps d'aborder la question de la défloration. Les termes qui relèvent de cet évènement ne sont pas fréquents dans la littérature et ils restent très inusités dans le langage épigraphique. Ce faisant, il n'existe que deux inscriptions religieuses qui semblent faire mention de défloration. Les voici :

### 1. Règlement cultuel de Lindos (LSS 91, lignes 11-19)

[...]  
 [ἀ]πὸ φθορᾶς γυναικὸς ἢ κυνὸς ἢ ὄνου ἡμε(ρῶν) μ[α']·  
 [ἀπὸ] διακορεύσεως μα'·  
 [ἀπ]ὸ κήδους οἰκίου μα'·  
 [ἀπὸ λ]ούσεως κήδους ζ· ἀπὸ ἰσόδου γ·  
 [ἀπ]ὸ λέχους γ· λεχῶ κα'·  
 [ἀ]πὸ ..ατ... γυνή σμησαμένη·  
 ἀπὸ [συ]νο[υ]σί[ας] λουσάμενος ἢ ἀγνισάμ[ενος]·  
 ἀπὸ κο[ι]νή[ς] ἡμε(ρῶν) α·  
 ἀπὸ τῶν παρανόμων οὐδέποτε καθαρός·

[...]  
 Après une fausse-couche d'une femme, d'une chienne ou d'une ânesse, 41 jours. Après défloration, 41 jours.  
 Après la mort d'un membre de la maisonnée, 41 jours.  
 Après avoir lavé le corps d'une personne décédée, 7 jours. Après avoir visité (la maison d'une personne décédée), 3 jours. Après [un contact avec] une femme qui a accouché d'un enfant, 3 jours. Une femme qui a accouché, 21 jours. Après les menstruations, après que la femme se soit nettoyée. Après une relation sexuelle, après s'être lavé ou nettoyé. Après [une relation sexuelle avec] une prostituée, 1 jour. Après un acte illicite, nul ne peut être pur.

La première inscription provient du sanctuaire d'Athéna à Lindos, sur l'île de Rhodes. Le règlement est daté du III<sup>e</sup> siècle après J.-C. Christian Blinkenberg<sup>235</sup> est le premier à avoir reconstitué l'inscription en 1941. Celle-ci fut par la suite reprise en 1962 par Franciszek Sokolowski dans son recueil *Lois sacrées des cités grecques : Suppléments*<sup>236</sup>. L'inscription précise les cas d'impuretés qui limitaient l'accès au temple comme les naissances, la mort ou les relations sexuelles. Cependant, la ligne 12 du texte et plus particulièrement le terme « διακορεύσεως » pose un problème quant à son interprétation. En restant le plus fidèlement près du texte, on peut traduire

<sup>235</sup> Christian Blinkenberg, *Lindos : Fouilles de l'Acropole, 1902-1914, Inscriptions II*, (Berlin : Gruyter, 1941.), 871-878.

<sup>236</sup> Franciszek Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques : Suppléments*.

la ligne 12 par : « s'être tenu éloigné du *fait de transpercer une korè* depuis 41 jours ». Serait-ce ici une interdiction liée à la défloration? La sévérité du délai d'exclusion indiquerait que la défloration constitue un miasme aussi important qu'un avortement ou le fait d'assister aux funérailles d'un proche. C'est cette sévérité qui a poussé Sokolowski à proposer qu'il s'agisse plutôt d'un viol et non de la perte de la virginité<sup>237</sup>. Pour lui, le délai de 41 jours est beaucoup trop élevé pour un dépucelage. Cette prise de position est contraire à celle de Christian Blinkenberg qui voit dans ce règlement un lien avec la défloration<sup>238</sup>.

Certes, les deux interprétations se défendent, mais si l'on s'attarde à l'étymologie du terme *διακορεύσεως*, il apparaît clair qu'il est réellement question de défloration. En fait, il est presque impossible qu'il soit ici question de viol sauf si c'est celui d'une vierge. Cette inscription semble donc indiquer un cas de défloration. Le préfixe « *dia-* » indique l'action de transpercer ou de traverser. Ce préfixe, appliqué à « *korè* » peut très bien désigner la défloration. De plus, le terme « *korè* » renvoie directement à une jeune fille non mariée encore soumise à son père. Il est donc improbable qu'elle ait eu des relations sexuelles. De plus, lorsqu'on analyse les autres emplois du terme « *διακόρευσις* » ou de mots de la même famille, il apparaît évident qu'il est réellement question de défloration.

Le terme « *διακόρευσις* » n'est employé dans aucun autre règlement connu. Cependant, le nom « *διακόρευσις* » ou « *διακόρησις* », ou plus souvent la forme verbale « *διακορεύω* » ou « *διακορέω* » sont régulièrement employés dans les traités de médecine et la littérature. Ces emplois sont d'autant plus utiles pour comprendre le terme de « *διακόρευσις* » dans le contexte d'un règlement culturel, car les traités de médecine offrent un contexte riche permettant de mieux saisir le sens des mots et d'éviter des erreurs d'interprétation hâtive.

Les traités de médecine et plus particulièrement le livre I des *Maladies des femmes* de Soranos d'Éphèse (IIe siècle apr. J-C) emploie le verbe « *διακορεύειν* » pour désigner l'acte de perdre sa virginité<sup>239</sup>. Il écrit à ce sujet :

στολίσι κεχρημένος συνεχόμεναις ὑπ' ἀγγείων ἀπὸ τῆς ὑστέρας  
τὴν ἀπόφυσιν εἰληφότων, ἄπερ καὶ κατὰ τὰς διακορεύσεις,  
ἀπλουμένων τῶν στολίδων, ρήγνυται καὶ ἀποκρίνει τὸ συνήθως  
ἐπιφερόμενον αἷμα<sup>240</sup>.

<sup>237</sup> LSS 91.

<sup>238</sup> Christian Blinkenberg, *Lindos : Fouilles de l'Acropole*, 871-878.

<sup>239</sup> Certaines variantes du substantif *διακόρευσις* sont aussi employées. Voir : I, 14, 24 et 28-29 ; I, 15, 34 et 36 et 38 ; I, 19, 71 ; I, 20, 17 ; I, 29, 6 ; I, 30, 41, 42 et 51.

<sup>240</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I, 9,17.

Affaissé et plutôt étroit chez les vierges, il [le vagin] présente des replis reliés par des vaisseaux prenant naissance dans la matrice ; ces vaisseaux se rompent lorsque, au cours de la défloration (τὰς διακορεύσεις), les replis se déploient, laissant alors couler le sang habituel dans ces circonstances.

Le contexte est sans équivoque : « τὰς διακορεύσεις » désigne ici un dépucelage. Soranos d'Éphèse décrit tout d'abord les parties génitales des jeunes filles pour ensuite expliquer comment la défloration peut occasionner des saignements en raison de l'étroitesse du vagin et par la présence de plusieurs vaisseaux sanguins. De plus, lorsqu'il est question du viol, Soranos emploie des termes appartenant à la famille de « βιάζεσθαι<sup>241</sup> » faisant ainsi une distinction nette entre le vocabulaire employé pour un viol et celui employé pour désigner une première relation sexuelle.

En plus des traités médicaux, la littérature classique suggère aussi que le terme en question indique une défloration. *Les Tesmophories* d'Aristophane, met en scène un Euripide inquiet pour sa vie suite à ses propos incendiaires envers les femmes. Pour prévenir de possibles représailles, Euripide déguise en femme un de ses proches afin qu'il infiltre les rassemblements de femmes et les espionne. Ce parent d'Euripide, alors déguisé en femme, relate comment elle a été déflorée à l'âge de sept ans par un amant : « Ἦν δέ μοι φίλος, ὅσπερ με διεκόρησεν οὗσαν ἐπτέτιν<sup>242</sup> ». Certains verront dans cet âge si bas une indication d'un viol, car pour eux une fillette de sept ans ne peut tout simplement pas donner son consentement à une relation sexuelle libre et éclairée. Or, cette position ne tient pas compte du contexte de la pièce. *Les Tesmophories* se voulaient une critique d'Euripide et plus particulièrement de ses positions rétrogrades sur les femmes. Ce faisant, l'âge de sept ans concorde avec l'opinion attendue d'un proche d'Euripide, car ce bas âge renforce l'idée que les femmes sont sexuellement débridées. L'âge de la fillette est ainsi exagérément diminué pour concorder avec les opinions d'Euripide et renforcer la critique d'Aristophane à son égard. Au final, malgré l'âge tendre de la fillette, le sens de διεκόρησεν reste le même que celui dans les traités médicaux : il est réellement question de défloration.

Lucien de Samosate emploie quant à lui le verbe « διακορεύω » pour indiquer la perte de virginité d'une jeune fille. Dans le *Dialogue des courtisanes*, la jeune Pagis est dite par la courtisane Tryphena avoir été déflorée « τὴν ἄρτι διακεκορευμένην<sup>243</sup> ». De plus, le temps du verbe

---

<sup>241</sup> « τὰς τῆ συνουσίᾳ προσβιαζομένης », voir Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I, 20.

<sup>242</sup> Ar., *Les Tesmophories*, 479-480.

<sup>243</sup> Lucien, *Dialogue des courtisanes*, 12.

renvoie à l'idée que l'action ou l'état est achevé<sup>244</sup>. Lucien utilise le même verbe, avec le même sens dans le *Dialogue des dieux marins*. Énipée reproche à Poséidon d'avoir usé de supercherie pour soutirer les premières faveurs de la nymphe Tyro, sa jeune maîtresse. Il utilise le verbe « διακορεῖν » suivi de « τὴν παῖδα <sup>245</sup> ». Évidemment, cette situation constitue un viol par tromperie, car Poséidon avait pris l'apparence de son amant Énipée pour prendre la jeune fille. Or, pour Tyro, cela ne constitue pas réellement un viol, car elle s'est donnée à Poséidon, alors déguisé en son amant.

Ces quelques exemples de l'emploi du terme « διακόρευσις » ou de mots de la même famille renforcent donc l'idée qu'il est réellement question de dépuçelage dans le règlement de Lindos. La lecture de Sokowloski, qui y voit un viol plutôt qu'un dépuçelage, serait donc erronée. Il est possible que Sokowloski ait vu dans le préfixe « dia- » une indication de violence induisant ainsi un viol. Il existe à ce sujet qu'un seul document rapprochant le terme διακόρευσις et la violence. Dans les *Antiquités juives* de Flavius Josèphe, on rapporte comment David, de retour de Jérusalem, a usé de ruse pour violer impunément sa demi-sœur Thamara. Celle-ci refuse les avances de son demi-frère et lui demande d'abord de la marier. Les objections de Thamara ne suffisent pas à freiner les ardeurs de David qui la prend contre son gré. Thamara qui est dite avoir subi « τὴν διακόρησιν » par son demi-frère, est ensuite chassée par son père Amnon. Cet extrait amène un certain flou sémantique, mais qui je crois n'est pas suffisant pour totalement accepter la lecture de Sokowloski. Après tout, l'extrait rapporte une première pénétration, car Thamara demande à David de la marier avant de passer à l'acte ce qui suggère qu'elle était vierge. Encore une fois, un mot de la même famille que « διακόρευσις » est utilisé pour décrire une défloration. De plus, mis à part ce document le vocabulaire pour désigner un viol repose davantage sur les mots de la famille de « βία » et sur des termes comme « δαμάζεσθαι », « ὑβρίζειν » ou « αἰσχύνειν »<sup>246</sup>.

Tout semble donc indiquer qu'il est réellement question de dépuçelage dans le règlement cultuel de Lindos. La défloration causerait un miasme qui empêcherait de fréquenter le temple pour une période de 41 jours. La période d'exclusion est particulièrement longue et la raison demeure inconnue. Il est probable que ce long délai découle d'influences sémitiques ou

---

<sup>244</sup> Marie Augier, « Sur le sens de διακόρευσις dans un règlement du III<sup>e</sup> siècle après J.-C. sur l'île de Rhodes », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 87 (2013) : 32.

<sup>245</sup> Lucien, *Dialogue des dieux marins*, XIII.

<sup>246</sup> Pour le registre complet des termes entourant le viol, voir l'excellent article de Susan Guettel Cole, « Greek Sanctions Against Sexual Assault », *Classical Philology* 79 (1984) : 97-113.

orientales<sup>247</sup>. Une deuxième interdiction religieuse suggère que la défloration constituait une source de souillure.

## 2. Règlement relatif à la pureté rituelle de Lindos (LSCG 139, ligne 18)

[...]  
ἀπὸ παρθενείας —  
— — —

[...]  
Après la défloration — —  
— — —

Cette inscription provient tout comme la précédente de Lindos et est datée du II<sup>e</sup> siècle après J.-C. Les prescriptions concernent certains aliments interdits (ligne 10), l'avortement (ligne 12), la souillure funèbre (ligne 13) et dans le cas qui nous intéresse, la défloration. Le culte auquel se rattache l'inscription ne nous est pas connu, mais Ziehen et Sokowloski émettent l'hypothèse qu'il se rattachait à un culte oriental en raison de la devise morale qui débute le règlement<sup>248</sup>.

À l'inverse de l'inscription rituelle précédente, la durée du délai d'exclusion est manquante, mais il est généralement accepté que ce soit la même sévérité que pour un avortement, soit 41 jours. Encore ici, Sokowloski voit dans une indication de viol et non de défloration. Contrairement à lui, Blinkenberg, Prott et Ziehen voient tous « ἀπὸ παρθενείας » comme un cas de défloration. Ils basent leur lecture sur celle de Dittenberger qui affirmait à ce sujet que « *Sine dubio eis quæ primum virum expertae sunt erant paullo longius tempus donec fanum intrare liceret praescribatur quam in alia συνουσία νομίμῳ qualibet usitatum erat* ». Autrement dit, Dittenberger voit cette prescription comme une défloration et que le miasme touche la jeune fille dépucelée, mais pas celui qui la pénètre pour la première fois<sup>249</sup>. Cette dernière précision de Dittenberger ne peut être totalement retenue, car rien dans l'inscription n'indique que la jeune fille est touchée de miasme alors que son « partenaire » reste intact. Bien que la prescription soit moins explicite que la précédente et que le délai d'exclusion ne soit précisé, le sens de « ἀπὸ παρθενείας »

---

<sup>247</sup> À ce sujet, voir Ivana et Andrej Petrovic, « Purity of Body and Soul in the Cult of Athena Lindia », *Kernos* suppl. 32 (2018): 225-258.

<sup>248</sup> La devise étant « πρῶτον μὲν καὶ τὸ μέγιστον, χεῖρας καὶ γνώμην καθαροῦς » (La première et plus importante des exigences [pour accéder au temple] est d'être pur de corps et d'esprit).

<sup>249</sup> Wilhem Dittenberger, *Syll.*<sup>3</sup> no. 983, vol.3, 112.

est ici sans équivoque. Il est réellement question de dépuçelage. Cependant, je ne peux abonder dans le même sens de Dittenberger : l'inscription est trop endommagée pour conclure davantage.

À la lecture de ces deux inscriptions, il est raisonnable d'avancer que la première relation sexuelle pouvait constituer une souillure pour la jeune fille. Le dépuçelage ne semble affecter que la *parthenos* et son état ne semble pas être contagieux. Il n'y a pas d'indication à savoir si la personne qui pénètre la jeune fille pour la première fois se retrouve aussi en état d'impureté, n'en déplaise à Dittenberger. La défloration constitue un cas de souillure assez élevé comparable aux délais d'exclusion entourant la souillure funèbre ou l'avortement. Il est largement supérieur à celui imposé pour les menstruations. Peut-être les Grecs voyaient-ils dans cet évènement la mort symbolique de la *parthenos* ou du moins une transition majeure qui nécessitait un retrait de la vie culturelle?

Évidemment, les principales critiques à apporter aux documents sont leur date de création tardive et leur lieu d'origine identique. Est-ce que le miasme lié à la défloration était un rite observé qu'à Lindos? Cela est possible, mais faute de documents supplémentaires il est impossible d'affirmer ou d'infirmer quoi que ce soit. Quant à leur date de création tardive, je peux seulement soulever le point que le vocabulaire employé dans les inscriptions religieuses pour désigner le dépuçelage (*διακορεύσεως, παρθενείας*) appartient à la même famille de mots que les termes employés dans la littérature classique. Il est donc possible que les inscriptions datées du II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle après J.-C. soient en fait des rééditions d'inscriptions plus anciennes. De plus, la littérature classique, tout comme les inscriptions religieuses, suggère que la défloration constituait un cas de miasme. Que ce soit chez Aristophane, Lucien ou Flavius Josèphe, le dépuçelage représente un évènement marquant et qui occasionne une souillure pour la jeune fille. Il y a donc fort à parier que les deux inscriptions qui nous sont parvenues constituent réellement un indice de cela. Or, comme c'est souvent le cas en histoire, nous sommes dépendants des documents qui ont résisté à l'épreuve du temps. Seulement deux documents mentionnant le dépuçelage nous sont parvenus, mais il est fort possible qu'il y en eût d'autres.

## **2.5 Les relations sexuelles et l'impureté**

Ainsi, la première relation sexuelle représentait une source de souillure pour la jeune fille. Qu'en était-il des relations subséquentes? Le délai d'exclusion de 40 jours pour la défloration était-il le même pour les relations sexuelles suivantes? Est-ce que les partenaires masculins étaient assujettis aux mêmes règles que les femmes? Encore une fois, ces interrogations doivent être

abordées par une analyse rigoureuse des diverses inscriptions rituelles, en regard avec les sources littéraires. Il est possible de dresser un portrait juste du phénomène de l'impureté des relations sexuelles en Grèce ancienne et d'ultimement répondre à la question : pourquoi l'activité sexuelle représentait-elle une source de souillure?

### 2.5.1 Les inscriptions religieuses

On compte quatorze inscriptions religieuses comportant une prescription en regard à la sexualité. Les voici :

#### 1. Règlement fragmentaire concernant la pureté d'Olympie (CGRN 5, lignes 2-3)

καθαρός εἶε· αἱ δὲ βενέοι ἐν τιαροῖ, βοῖ κα θεάδοι καὶ κοθάρσι  
τελείαι, καὶ τὸν θεαρὸν ἐν τ—  
α[ὐ]ταῖ· αἱ δὲ τις παρ τὸ γράφος δικάδοι, ἀτελές κ' εἶε ἀδίκαι, ἀ δὲ κα  
φράτρα ἀ δαμοσία τελεία εἶ—  
ε δικάδδοσα.

[... si ...] un théore serait (punissable?). Si (l'homme mentionné plus haut) avait des relations sexuelles dans le sanctuaire, il serait mis à l'amende d'un (sacrifice d'un) bovin et d'une purification parfaite, et le théore (viz. serait pénalisé) de la même amende<sup>250</sup>.

L'inscription est datée entre 525 et 500 av. J.-C. : l'absence de ponctuation semble indiquer que l'inscription date de la fin de l'époque archaïque<sup>251</sup>. L'inscription a été trouvée à Olympie près du temple de Zeus ce qui pousse les chercheurs à la rattacher à ce culte. Elle est très fragmentaire et il est régulièrement proposé qu'il y ait au moins une autre tablette contenant le début du texte. Le texte consiste en des prescriptions qui s'adressent possiblement aux théores et/ou aux athlètes qu'ils accompagnent. Certain, comme J. Taita voit plutôt dans cette adresse une référence aux étrangers (*xenoi*)<sup>252</sup>. Faute d'indice supplémentaire, il est impossible d'avancer avec certitude à qui s'adressait le règlement mis à part que cette prescription ne s'adresse pas aux citoyens de la cité.

L'interdit en lien avec la sexualité prohibe les relations sexuelles dans l'enclos. La purification se fait en deux étapes : le sacrifice d'un bovin et une « purification parfaite ». Le sens

---

<sup>250</sup> Traduction d'après Sophie Minon, *Les Inscriptions éléennes dialectales (VIe-IIe siècle avant J.-C.)*, (Genève : Droz, 2007), 28-38.

<sup>251</sup> CGRN 5

<sup>252</sup> J. Taita, « Proxenoï 'santuariali' all'oracolo di Zeus ad Olimpia. Profilo giuridico e funzioni », *MEP* 7-8 (2004-2005) : 86-114.

d'une purification « *τελεία* » reste un mystère. Certains y voient une indication que tout le sanctuaire doit être purifié, mais comme le soulignent Carbon et Peels, si tel est le cas, il est coutume de le préciser<sup>253</sup>. Minon suggère quant à elle qu'il existe plusieurs niveaux de purification et que « *τελεία* » est le plus haut niveau<sup>254</sup>. Ceci semble un peu faible, car une purification incomplète ou imparfaite n'est tout simplement pas une purification. Aucune de ces hypothèses n'est pleinement satisfaisante. Aucun délai d'exclusion n'est précisé suggérant que les fautifs peuvent réintégrer le temple dès que le sacrifice et la purification sont réalisés. La suite du texte fait état des moyens pour modifier l'inscription.

## 2. Règlement concernant la pureté et la supplication de Métropolis (CGRN 71, lignes 3-6)

[ἀγνεύ]εται  
 [...] ἀπὸ  
 [γυν]αικὸς τῆς  
 [ιδία]ς ἡμέρας δύο[ο],  
 [ἀπὸ ἐ]ταίρας τρεῖς·

On est [pur]  
 [...]  
 de relations avec sa [propre] femme après deux jours,  
 de relations avec une prostituée après trois jours;  
 [...].

L'inscription est datée du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et provient de Métropolis. La première partie de l'inscription concerne les délais d'exclusion requis suite à des funérailles ou des relations sexuelles, la seconde partie concerne l'immunité des suppliantes. Les dernières lignes de l'inscription mentionnent que quiconque transgresse ces règles sera puni par Mater Galleria. Il est donc probable que ce soit à ce culte que se rattachent les règlements.

L'inscription est intéressante, car elle distingue les relations sexuelles avec l'épouse légitime de celles avec une prostituée. Les relations sexuelles avec une prostituée (*ἀπὸ ἐταίρας*) demandent une journée supplémentaire d'exclusion avant d'être pur. L'inscription est la plus ancienne qui utilise la formulation « *ἀπὸ γυναικὸς*<sup>255</sup> ».

<sup>253</sup> CGRN 90, lignes 27-30

<sup>254</sup> Sophie Minon, *Les Inscriptions éléennes dialectales*, 28-38.

<sup>255</sup> Susan Guettel Cole, « Gynaiki ou Themis » :107.

### 3. Dossier de réglementation entourant la pureté rituelle de Cyrène (CGRN 99, Face A lignes 11-15)

[ἀπ]ὸ γυναικὸς ἀνὴρ τὰν νύκτα κοιμαθὲς θυσεῖ ὃ [τ] —  
[ι κα] δήληται· τὰν δὲ ἀμέραν κοιμαθὲς λωσάμεν[ος]  
[..?.. ε]ἶτι, ὅπυι κα δήλ[ητα]ι, πλὰν ἢ ἐς [...]  
[..?..]TAN· τὰν δὲ  
[.....]

Quittant une femme avec laquelle il a couché pendant la nuit, un homme pourra sacrifier partout où il voudra, mais s'il a couché avec elle pendant le jour, après s'être lavé [...] il ira partout où il voudra sauf dans [...].

Ce dossier de réglementations est un des plus vastes que nous possédons et certainement un des mieux connus. Daté entre 325 et 300 av. J.-C., le dossier a été découvert à Cyrène et il est clair que les prescriptions étaient affichées dans le sanctuaire d'Apollon en raison de son emplacement. Le dossier comprend de nombreuses prescriptions religieuses en lien avec la pureté ainsi que des règlements entourant les pratiques rituelles et des listes de livraisons de grains destinées à la Grèce continentale. Le débat reste ouvert quant au contexte de création de l'inscription. Il est impossible d'affirmer si l'inscription découle réellement d'un oracle ou plutôt d'une volonté tardive de la part de la cité de rattacher leurs règlements de purification à Apollon<sup>256</sup>. Il y a trop d'incertitudes quant au contexte de l'inscription pour pouvoir se prononcer<sup>257</sup>.

Malgré que ce dossier de régulation soit vaste et relativement complet, l'interprétation n'en demeure pas plus aisée. Certains passages utilisent un langage allusif et énigmatique freinant les meilleurs efforts d'analyse. Ce dossier a donc donné lieu à une multitude de théories sans qu'aucune ne soit réellement satisfaisante. Chose certaine, le dossier concerne principalement les questions de pureté. Le passage pertinent à l'étude de la sexualité précise qu'un homme est pur s'il a eu des relations sexuelles avec une femme pendant la nuit, mais qu'une activité sexuelle diurne le souille jusqu'à ce qu'il se lave. Les processus de purification étant relativement simples indiquent que la souillure est somme toute mineure. Cette inscription constitue la seule indication que le passage de la nuit est suffisant pour purifier. Les dernières lignes du paragraphe sont

---

<sup>256</sup> Robert Parker, *Miasma*, 332-351

<sup>257</sup> Robert Parker, *Miasma*, 333. Parker en appelle au scepticisme.

incomplètes. La restitution partielle des lignes 14 et 15 suggère que l'homme souillé ne peut pénétrer un lieu en particulier, mais il est impossible de savoir de quel lieu il s'agit réellement.

#### 4. Règlement relatif à la pureté de Ptolémaïs (CGRN 144)

##### Lignes 7 à 14 :

[...] τοὺς δὲ ἄ[νδρας]  
[ἀ]πὸ γυναικὸς β', τὰς δὲ γ[υναῖκας]  
ἀκολούθως τοῖς ἀνδρά[σιν·..?..]  
ἀπ' ἐκτρωσμοῦ μ'  
τὴν δὲ τεκοῦσαν καὶ τρέ[φουσαν ..?..]  
[ἐ]ὰν δὲ ἐχθῆ τὸ βρέφος [..?..]  
ἀπὸ καταμηνίων ζ'.  
[ἀπ'] ἀνδρὸς β', μυρσίνην δὲ [οἴσει (?)].

les [hommes]

après des relations avec une femme, après deux jours. Les [femmes]  
suivent les mêmes prescriptions que les hommes (cependant,  
pour l'impureté provenant) d'un avortement (ou d'une fausse couche), après  
quarante jours;  
celle qui a accouché et qui allaite, après [...] jours; mais, si elle a exposé  
l'enfant, après [...] jours;  
pour les menstrues, après sept jours;  
(après des relations) avec un homme, après deux jours et elle (apportera?) du  
myrte.

Cette inscription datée du Ier siècle av. J.-C. semble provenir, du temple Aslégios et Hygeia à Ptolémaïs<sup>258</sup>. Elle concerne principalement les cas d'impureté et les délais d'exclusion à respecter en cas de souillure. Le document mentionne les principales sources de miasme telles que les menstruations, la mort, l'accouchement et évidemment les relations sexuelles. Ce règlement religieux est l'un des rares à faire la distinction entre les recommandations pour les hommes (lignes une à huit) et celles pour les femmes (lignes neuf à quatorze).

L'inscription utilise l'expression ἀπὸ γυναικὸς (après des relations sexuelles avec une femme) et ἀπὸ ἀνδρὸς (après des relations sexuelles avec un homme) pour désigner les relations

---

<sup>258</sup> A. Bernard, *La prose sur pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine*, Paris : Ed. du Centre national de la recherche scientifique, 1992), tome I, 110-111 et tome II, 116-118. Bingen, plus sceptique, préfère laisser la question ouverte par faute de preuves supplémentaires. Voir : Jean Bingen, « La *lex sacra* SB I 3451 = LSCG Suppl. 119 (Ptolémaïs, Haute Égypte) », CE 68 (1993) : 219-228.

sexuelles. Le délai d'exclusion est de deux jours, tant pour la femme que l'homme. La seule différence est que la femme doit s'adonner en plus à un rituel de purification comportant du myrte. Malheureusement, en raison de l'état fragmentaire de l'inscription, il est impossible de préciser si elle devait porter du myrte, le consacrer ou bien procéder à des rituels. Concernant cette dernière hypothèse, il n'existe qu'une seule autre inscription qui rapporte l'usage d'une branche d'hysope pour réaliser des ablutions<sup>259</sup>.

#### **5. Règlement relatif à la pureté pour le culte d'Isis, Sarapis et Anubis, Mégalopolis (CGRN 155, lignes 13-14)**

ἀπὸ δὲ  
ἀφροδισίων ἀθημερὶ λουσά—  
μενον

de relations sexuelles,  
le jour même, après s'être  
lavé

Datée de 200 av. J.-C, cette stèle est le premier document qui atteste le culte de divinités égyptiennes à l'époque hellénistique en Arcadie<sup>260</sup>. L'inscription précise les conditions de pureté pour entrer au temple et les délais d'exclusion précis pour chacun des cas de souillure. Dans le cas des relations sexuelles, il est permis de réintroduire le temple le jour même après s'être lavé. La souillure peut donc être considérée comme mineure.

#### **6. Dossier de règlements d'un culte privé consacré par Pythion à Isthmos (CGRN 162, lignes 15-17)**

ἀγνὸν εἰσπορεύεσθαι, τὸ δὲ ἱερόν ἔστω  
τῶν υἱῶν πάντων κοινόν, [...] ἀπὸ γυναικὸς τρεῖς[ς].

Entrer pur — que le sanctuaire soit commun à tous les fils (de Pythion) [...], après une relation sexuelle avec une femme : trois (jours).

---

<sup>259</sup> CGRN 35, ligne 16.

<sup>260</sup> Gérard-Jean Te Riele, « Une nouvelle loi sacrée en Arcadie », *Bulletin de correspondance hellénique* 102 (1978) 325-331.

Contrairement aux inscriptions précédentes, celle-ci n'a pas été édictée par le pouvoir local, mais bien par un individu du nom de Pythion, le « fondateur » du sanctuaire. L'inscription provient d'Isthmos, sur l'île de Kos et est datée entre 200 à 150 av. J.-C. Le dossier précise à la toute fin les conditions de pureté pour pouvoir pénétrer dans le sanctuaire. Les cas de souillures typiques : accouchement, avortement et relations sexuelles sont mentionnés. Les relations sexuelles nécessitent trois jours de mise en retrait, après quoi il est permis de réintégrer le temple.

### 7. Règlements relatifs à la pureté d'un temple inconnu à Eresos (CGRN 181, ligne 9)

[...]  
[ἀπὸ δὲ γ]ύναικος αὐτάμερον λοεσσάμενον·

Après une relation sexuelle, le jour même, après s'être lavé.

Datée de la fin du IIe siècle av. J.-C., cette inscription d'un temple inconnu précise les conditions de pureté pour pouvoir entrer au temple. Elle est constituée de deux parties. La première (lignes 1 à 9) concerne les sources de miasme habituelles, soit la mort (ligne 2 à 4), l'accouchement et l'avortement (ligne 5 à 8) ainsi que les relations sexuelles (ligne 9). La deuxième (lignes 10-22) précise les catégories de personnes et les objets (lignes 13-17) qui sont exclus en tout temps du temple, ainsi que certaines pratiques spécifiques comme de ne pas abreuver le bétail (lignes 22-23).

La prescription entourant les relations sexuelles spécifie qu'il est possible de réintégrer le temple le jour même après s'être lavé. Le degré de souillure est donc assez léger. La formulation classique « ἀπὸ γύναικος » est encore employée.

### 8. Dossier de règlements d'un culte privé à Philadelphie en Lydie (CGRN 191, lignes 26-45)

ἄνδρα παρὰ  
[τὴν] ἑαυτοῦ γυναῖκα ἀλλοτρίαν ἢ [ἐλευθέραν ἢ]  
δούλην ἄνδρα ἔχουσιν μὴ φθερε[ῖν μηδὲ παιῖδα μη] —  
[δὲ] παρθένον μηδὲ ἐτέρωι συμβου[λεύσειν, ἀλλ' ἄντι] —  
νι συνιστορήσει, τὸν τοιοῦτον φα[νερόν ποιήσειν]  
καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ μ[ὴ ἀποκρύψειν μη] —  
δὲ παρασιωπήσειν· γυνὴ καὶ ἀνήρ, ὃς ἄ[ν ποιῆι τι τῶν προ] —

γεγραμμένων, εἰς τὸν οἶκον τοῦτον μ[ὴ εἰσπορευέσθω·]  
 θεοὶ γ[ὰρ] ἐν αὐτῷ ἴδρυνται μεγάλοι καὶ τ[αῦτα ἐπισκοποῦ] —  
 σιν καὶ τοὺς παραβαίνοντας τὰ παραγ[γέλματα οὐκ ἀνέ] —  
 ζονται· γυναῖκα ἐλευθέραν ἀγνήν εἶν[αι καὶ μὴ γινώσκ] —  
 εἰν ἄ[λ]λου ἀνδρὸς πλὴν τοῦ ἰδίου εὐνή[ν ἢ συνουσίαν· ἐ] —  
 ἂν δὲ γνῶι, τὴν τοιαύτην μὴ εἶναι ἀγ[ν]ή[ν, ἀλλὰ μεμιασμέ] —  
 νην καὶ μύσο[υ]ς ἐμφυλίου πλή[ρ]η καὶ σ[έβ]εσθαι ἀναξίαν]  
 τὸν θεὸν τοῦ[το]ν, [ο]ῦ ταῦτα τὰ ἱερὰ ἴδρ[υ]ται, μηδὲ θυσίαις]  
 παρατυγχ[άνει]ν μηδὲ τ[....]αποζηίου[...?..]  
 προσκόπτειν μηδὲ ὄρᾶν ἐπιτελούμ[ενα τὰ μυστήρια (?). ἐ] —  
 ἂν δὲ ποιῇ τι τούτων ἀφ' οὗ τα παρα[γγέλματα εἰς τὴν] —  
 δε τὴν ἀναφραφήν ἤκουσιν, κακὰς [ἀρὰς παρὰ τῶν]  
 θεῶν ἕξει [τὰ πα]ραγγέματα ταῦτα [παρορῶσα· ὁ θεὸς γὰρ]  
 ταῦτα οὔτε βουλέται γίνεσθαι μηθ[αμῶς, οὔτε θέλει, ἀλ] —  
 λὰ κατακολυθεῖν·

[Qu'un homme] ne séduise pas, [en plus de sa] propre femme, une autre, [libre ou] esclave qui a un mari, [ni un(e) enfant, ni] une vierge, ni ne conseille à un autre (de faire de même), [mais celui] qui en aurait connaissance, [dénoncera] cette (situation), ainsi que l'homme et la femme (concernés), et ne [cachera] ni ne passera cela sous silence; la femme ou l'homme qui [aurait fait ce qui] a été mentionné ci-dessus, ne [doit pas intégrer] cette maison; car de grands dieux y sont établis et [surveillent ces choses], et ils [ne] supporteront [pas] ceux qui transgressent les recommandations; qu'une femme libre soit pure [et ne connaisse] ni la couche, [ni l'union] d'un autre homme que le sien; si elle en faisait l'expérience, que celle-ci ne soit pas pure, [mais souillée] et pleine d'une souillure se répandant sur sa parenté, [indigne d'honorer] ce dieu dont les rites ont été établis, d'approcher [les sacrifices], ni [...] de regarder ni de voir la célébration; si elle fait l'une de ces choses après que les recommandations ont été retranscrites ici, de terribles [malédiction] divines frapperont celle qui [contrevient] à ces instructions; [car le dieu] ne veut nullement que ces choses se produisent, [ni ne le désire], mais que l'on obéisse.

Daté entre 175 et 125 av. J.-C., ce dossier constitue un des documents les plus exhaustifs concernant les règlements culturels relatifs à la sexualité, mais aussi le plus particulier. Selon les premières lignes de l'inscription, les restrictions entourant ce culte privé auraient été énoncées par Zeus à un individu connu sous le nom de Dionysos, durant un rêve prophétique. Celles-ci devaient

être gravées sur pierre et disposées de façon à ce que tous puissent les consulter. Les prescriptions interdisent certains comportements jugés nuisibles au bon déroulement du culte comme la tromperie, la consommation de drogue, de potions ou de philtre, la magie et certains comportements sexuels.

La nature du culte auquel se rapportent les règlements reste un mystère. Il est certain que le culte est de nature privée et en lien avec Dionysos. Cependant, il est impossible d'avancer si l'établissement du culte et des règlements découlent d'une action familiale ou associative<sup>261</sup>. Bien qu'il soit précisé dans le texte que le culte se déroule dans un *οἶκος*, il faut davantage voir dans ce terme un édifice cultuel dédié à ce culte qu'une maisonnée. À cet effet, rappelons qu'il était courant pour les associations d'appeler leur local associatif l'*οἶκος*<sup>262</sup>. De plus, certains verbes utilisés dans l'inscription comme « *ἀνεγράφησαν* » (ligne 2) et « *ἐτέθησαν* » (ligne 51), laissent penser que la régulation est le fruit d'une action collective renforçant ainsi la théorie de l'association. Le fait que les règlements découlent d'une association religieuse privée explique forcément la forte tendance moralisatrice et universaliste<sup>263</sup> ainsi que la sévérité des prescriptions.

En ce qui concerne les règles relatives à la sexualité, elles sont plutôt nombreuses. Tout d'abord, il est défendu aux hommes de séduire la femme d'un autre (qu'elle soit libre ou esclave), un garçon ou une vierge. Il n'est pas précisé s'il est permis d'avoir une relation avec une esclave non mariée ou une prostituée. Il est demandé de dénoncer tout individu qui transgresserait ces règles. Ceux qui agissent à l'encontre de ces règlements ne doivent pas entrer dans l'*οἶκος*, car ils sont souillés. Les femmes mariées ne doivent pas connaître la couche d'un autre homme que celle de leur mari. Si elles commettent une relation adultère, elles sont souillées. Cette souillure est contagieuse à tout son « *ἔμφυλος* », c'est-à-dire la lignée de son « *κύριος* » et son « *οἶκος* ». Cette dernière interdiction vise à éviter qu'une femme puisse engendrer des enfants illégitimes. Les femmes coupables d'infidélités ne peuvent plus être présentes (*παρατυγχάνειν*), ni regarder (*προσκόπτειν*) ni voir s'accomplir (*ὄρᾶν ἐπιτελούμενα*) certains rites. Les femmes fautives sont totalement exclues de la vie culturelle sans que la durée soit précisée. Bien évidemment cette exclusion n'est possible que si l'infidélité de la femme est connue par son entourage, car une

---

<sup>261</sup> S.K. Stowers, « A Cult from Philadelphia: *Oikos* Religion or Cultic Association? » dans A.J. Malherbe, F.W. Norris and J.W. Thompson, éd., *The Early Church in its Context: Essays in Honor of Everett Ferguson*, (Leiden / Boston, 1998), 287-301.

<sup>262</sup> LSAM 20; Franz Poland. *Geschichte des griech. Vereinswesens*. (Leipzig: B.G Teubner, 1909), 459-460.

<sup>263</sup> Franciseck Sokowloski, LSAM, 55.

femme adultère ne cessera pas d'aller au temple si son secret est intact. Cela reviendrait à avouer ses activités illicites à tous. Cependant, en ne respectant pas les règles de pureté, la femme fautive risque d'entacher sa relation avec les Dieux voire de connaître le courroux divin. Il n'y a aucune précision sur les relations sexuelles dans le cadre d'un mariage.

### 9. Règlement relatif à la pureté de Délos (CGRN 203)

[..?..] Κλεοστράτη  
[ὕπερ ἑαυτῶν καὶ τῶν (?)] παιδίων Κλεῶς  
[..?..]ς Κλεοστράτης,  
[..?.. Ἀρ]τέμιδι.  
[παριέναι ἀγν]ὸν ἀπὸ γυναικὸς  
[καὶ ..?..κ]αὶ ταρίχου.

[...] Kleostratè [pour les siens et ses (?)] enfants, Kleos [...] de Kleostratè  
[...] à Artémis. [Entrer] pur de (relations avec) une femme [et de ... et]  
(d'avoir mangé) du poisson.

Cette inscription très fragmentaire découverte à Délos est datée postérieure à l'indépendance Délos, soit après 166 av. J.-C. Le contexte de l'inscription est assez flou. Les règles de pureté suivent la mention d'une dédicace faite à Artémis par Kléostratè. Le règlement nous renseigne simplement qu'il faut être pur de relations avec une femme (ἀπὸ γυναικὸς) pour pouvoir entrer au temple. Il n'est pas précisé davantage suggérant que ce règlement est suffisamment explicite. Ce document confirme simplement que les relations sexuelles constituent un miasme.

### 10. Règlement relatif à la pureté de Maionia (CGRN 211, lignes 9 à 15)

ἀπὸ δὲ γυναι—  
κὸς εἰς τὸν περιορισμέ{νο} —  
νον τόπον τοῦ Μητρώιου  
τῆι αὐτῆι λουσάμενον εἰς—  
πορεύεσθαι· ἐταίρα τριτ—  
αία περιαγνισαμένη, καθὼ—  
ς εἴθισται.

(ayant eu des relations sexuelles) avec sa femme, on peut entrer dans l'espace circonscrit du Metroon, le jour même, après s'être lavé; une

prostituée, le troisième jour, après s'être purifiée tout autour, comme à l'habitude.

Datée de 147 av. J.-C., cette courte inscription précise qu'il est possible, après avoir eu une relation sexuelle avec sa femme, d'entrer dans le sanctuaire le jour même après s'être lavé. Cette inscription est particulièrement intéressante à partir de la ligne 13, car la prescription semble concerner directement la prostituée et non un homme qui aurait eu une relation avec une prostituée<sup>264</sup>. La prostituée est exclue du temple pour une durée de trois jours et doit se « purifier tout autour, comme à l'habitude ». Les autres cas d'impureté mentionnés dans cette inscription concernent les funérailles d'un proche (ligne 6) et celles d'une personne hors de la parenté (ligne 7).

### 11. Dossier de règlements concernant le culte d'Athéna Nikephoros à Pergame (CGRN 212, lignes 3-7)

ἀγνεύεωσαν δὲ καὶ εἰσίτωσαν εἰς τὸν τῆς θεοῦ ἱερὸν  
οἱ τε πολῖται καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ἀπὸ μὲν τῆς ἰδίας γυναι] —  
κὸς καὶ τοῦ ἰδίου ἀνδρὸς αὐθήμερον, ἀπὸ δὲ ἀλλοτρίας κ[αί]  
ἀλλοτρίου δευτεραῖοι λουσάμενοι· ὡσαύτως δὲ καὶ ἀπὸ  
κῆδους καὶ τεκούσης γυναικὸς δευτεραῖος·

Que les citoyens et tous les autres individus qui entrent dans le [sanctuaire] de la déesse soient purs, le jour même (après des relations sexuelles) avec leur propre épouse ou leur propre époux; avec une autre ou un autre (qu'ils soient purs) le deuxième (jour), après s'être lavés;

Ce dossier de règlements consiste en trois sections. La première (lignes 3-9) concerne les prescriptions de pureté, la seconde section précise les règles entourant les sacrifices et les dédicaces et la dernière est un amendement à la seconde. Il est suggéré que la stèle avait été érigée près du temple d'Athéna à Pergame. Elle daterait de la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. L'inscription précise qu'il est possible de fréquenter le temple après des relations sexuelles le jour même si la relation était avec l'époux ou l'épouse. Cependant, si la relation sexuelle était avec une autre personne, il faudra attendre deux jours et se laver avant de pouvoir réintégrer le temple. Cette inscription fait partie avec CGRN 181 et CGRN 211 des trois inscriptions qui distinguent les

---

<sup>264</sup> CGRN 71, ligne 6.

relations sexuelles entre époux et celles avec des partenaires extra-conjugaux. Les autres cas d'impureté mentionnés par cette inscription sont comme à l'habitude, les funérailles (ligne 5), l'accouchement (ligne 5-6) et le contact avec un mort ou une tombe (lignes 7-9).

## 12. Règlement cultuel d'un temple de divinités syriennes à Délos (CGRN 217, ligne 4)

ἀπὸ γυναικὸς τριταίου(ς)·

Après des relations sexuelles avec une femme, le troisième jour.

Ce court règlement cultuel a été trouvé dans un grand sanctuaire consacré à des divinités syriennes à Délos. La stèle est datée de la fin du IIe siècle av. J.-C. Selon cette inscription, une personne ayant eu des relations sexuelles avec une femme doit attendre trois jours avant de pouvoir réintégrer le temple. Le délai — trois jours — est plus long que celui exigé dans les autres prescriptions. La souillure contractée lors d'une relation sexuelle était plus importante pour ce culte. Les autres cas d'impureté mentionnés sont l'ingestion de poisson ou de porc (lignes 1 à 3), l'accouchement (ligne 5), une fausse-couche ou un avortement (lignes 6-7). Les menstruations sont aussi considérées impures (lignes 7-8). Les femmes peuvent retourner au temple le neuvième jour.

## 13. Règlement cultuel concernant le culte d'une divinité à Marmarini (CGRN 225, Face B, lignes 25 - 35).

εἰσπορεύεσθαι δὲ ἔ[σ]ω, τὴμ μὲν <ἀπὸ> λ[ο] —

χοῦ τριακοσταίαν, τὴν δὲ διαφθείρουσαν τετταρακοσταίαν,

ἀπ' ἀνδρὸς δὲ λελουμένην κατὰ κεφαλῆς, ἀπὸ τῶν δὲ κατὰ

φύσιν ἑβδομαίαν· ἐὰν δέ τις εἰσέλθῃ μὴ ἀγνεύσας τῶν προ-

γεγραμμένων, καθάρατω τοὺς βωμοὺς νοσσῶι ἀλέκτο—

ρος, καὶ ἐπιθυσάτω ἐπὶ τοῦ τῆς Φυλακῆς βωμοῦ ὄρνιθα θή—

λειαν ἢ ἀποπυρίδα, μνᾶν κρέων ὁποίων ἂν θέλῃς πλὴν χοιρέ-

ων, καὶ χοίника λαγάνων καὶ εἰς τὸν κρατῆρα οἴνου κοτύλας

τέσσαρας· καθαίρειν δὲ τὸν νεωκόρον ταῦτα καὶ τῶν φοι—

βατριῶν ἥτις ἄμ παρῆι : ἐὰν δέ τις θύειν βούληται τῇ θεῶι ἐλ—

ληνικῶι νόμοι, ἔξεστιν ὅ τι ἄμ βούληται πλὴν χοίρου·

Qu'une femme pénètre à l'intérieur (du temple), après un accouchement, le trentième jour, après une fausse couche (ou un avortement), le quarantième jour, après des relations sexuelles avec son époux, après s'être lavée de la tête aux pieds, après les menstrues, le septième jour. Si quelqu'un entre sans s'être gardé pur de ce qui est indiqué précédemment, qu'on purifie les autels avec un poussin et qu'on sacrifie ensuite sur l'autel de la Phylakè un oiseau femelle ou du poisson frit, une mine de la viande que l'on souhaite hormis de porc, (et qu'on offre) un chénice de pain sans levain et, pour le cratère, quatre kotyles de vin. Que le néocore procède à cette purification, ainsi que celle des *phoibatriai* qui est présente.

Cette inscription revêt une importance particulière, car elle concerne un culte étranger provenant de l'Asie mineure, mais écrite en Grec. Le document est daté entre 225 et 150 av. J.-C. et provient de la région de Larissa. Malheureusement, la stèle n'a pas été découverte *in situ*, ce qui brouille légèrement le contexte original de l'inscription. Cependant, parce que la stèle a été trouvée dans la région de Larissa, il est juste de penser qu'elle était connectée à un sanctuaire de Larissa ou de Homolion.

En ce qui concerne la déesse honorée dans ce sanctuaire, Robert Parker a remarqué à ce sujet qu'elle n'est pas nommée<sup>265</sup>. Le mystère demeure complet. Cette déesse anonyme est entourée de plusieurs divinités : certaines sont grecques, d'autres ont un nom grec sans que cela ne garantisse qu'elles soient véritablement grecques et les dernières sont purement étrangères. Certains chercheurs ont avancé que la déesse innommée pourrait être la « déesse syrienne ». Or, la communauté scientifique ne sait pas avec certitude l'identité de cette déesse syrienne<sup>266</sup>. Pire, on ne sait même pas si chaque occurrence correspond à la même divinité. Faute d'éléments probants, il est plus adéquat d'en appeler à la prudence.

La stèle contient de nombreux règlements relatifs au culte de la déesse anonyme et des divinités secondaire. Ces règlements concernent plusieurs facettes de la vie religieuse allant des festivals aux sacrifices « selon la manière grecque » (lignes B34-35) en passant par les règles de

---

<sup>265</sup> Robert Parker, « The Nameless Goddess of Marmarini », ZPE 199 (2016): 58-59.

<sup>266</sup> Jane L. Lightfoot, *Lucian. On the Syrian Goddess*, (Oxford: Oxford University Press, 2003), 10.

pureté pour entrer dans le sanctuaire. Cette section précise qu'une femme, suite à des relations sexuelles avec son époux, doit se laver de la tête au pied avant de pénétrer dans le temple. La souillure semble donc être très faible. Les autres cas d'impureté envisagés par le règlement sont l'accouchement (lignes 25-26), l'avortement ou une fausse couche (ligne 26) et les menstruations (lignes 27-28). Le règlement indique aussi les dispositions à prendre en cas du non-respect des consignes (lignes 28-35).

#### 14. Règlement cultuel de Lindos (LSS 91 lignes 17-18)

ἀπὸ [σν]νο[υ]σί[αζ] λουσάμενος ἢ ἀγνισάμ[ενοζ]·  
ἀπὸ κο[ι]νῆ[ζ] ἡμε(ρῶν) λ·

S'être tenu éloigné des relations sexuelles après s'être lavé ou purifié,  
d'une prostituée depuis 30 jours

Ce document, daté du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. et provenant de l'île de Rhodes, est le plus tardif du *corpus* entourant l'impureté et les relations sexuelles. Il édicte les conditions de pureté pour pouvoir accéder au sanctuaire d'Athéna. Le texte a été découvert *in situ* dans le pilier de la porte du sanctuaire. Le règlement entourant les pratiques sexuelles indique qu'il est possible de réintégrer le temple la journée même après s'être lavé ou purifié. Cependant, si la relation sexuelle était avec une prostituée (κοινηζ), le délai d'exclusion pour effacer la souillure est de trente jours. Les autres cas d'impureté envisagés par l'inscription sont le port d'armes (ligne 6), certaines coiffures ou parures (ligne 7), entrer pieds nus dans le temple (ligne 8), certains matériaux ou tissus (ligne 9-10), la défloration (ligne 11-12), la participation à des funérailles (ligne 13-14), l'accouchement (ligne 15) et les menstruations (ligne 16).

#### 2.5.2 Analyse des sources épigraphiques

Le corpus sur l'impureté des relations sexuelles regroupe quatorze documents s'échelonnant du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Voici un tableau récapitulatif concernant les délais d'exclusion pour des cas d'impureté spécifiques à la vie sexuelle :

#### Tableau 4: Récapitulatif des inscriptions relatives à l'impureté des relations sexuelles

Inscriptions <i>date, origine</i>	Délai d'exclusion pour une relation sexuelle dans le sanctuaire	Délai d'exclusion pour une relation sexuelle	Délai d'exclusion pour une relation sexuelle adultère
<b>CGRN 5</b> <i>525 à 500 av. J.-C., Olympie</i>	Aucun		
<b>CGRN 71</b> <i>Ive siècle av. J.-C., Métropolis</i>		2 jours	3 jours
<b>CGRN 99</b> <i>325-300 av., Cyrène</i>		Aucun	
<b>CGRN 144</b> <i>Ier siècle av. J.-C., Ptolémaïs</i>		2 jours	
<b>CGRN 155</b> <i>200 av. J.-C., Arcadie</i>		Aucun	
<b>CGRN 162</b> <i>200-150 av. J.-C., Isthmos</i>		3 jours	
<b>CGRN 181</b> <i>Ile siècle av. J.-C., Eresos</i>		Aucun	
<b>CGRN 191</b> <i>175-125 av. J.-C., Lydie</i>			Exclusion totale et définitive
<b>CGRN 203</b> <i>Après 166 av. J.-C., Délos</i>		?	
<b>CGRN 211</b> <i>147 av. J.-C., Maïona</i>		Aucun	3 jours
<b>CGRN 212</b> <i>Ile siècle av. J.-C., Pergame</i>		Aucun	2 jours
<b>CGRN 217</b> <i>Ile siècle av. J.-C., Délos</i>		3 jours	
<b>CGRN 225</b> <i>225-150 av. J.-C., Marmanie</i>		Aucun	
<b>LSS 91</b> <i>IIIe siècle ap. J.-C., Rhodes</i>		Aucun	30 jours

Certes, l'ambitus chronologique est fort large et la majorité des inscriptions proviennent de la période hellénistique. Ceci ne veut pas dire pour autant que l'impureté des relations sexuelles n'existait pas aux périodes archaïques ou classiques, mais seulement que peu de documents l'attestant nous sont parvenus. De plus, comme je l'ai fréquemment souligné, la pratique de rééditer des inscriptions était fort courante. Il est possible que les inscriptions plus récentes soient

en fait des rééditions de textes plus anciens. Une inscription de Délos datée de 115 av. J.-C. prouve ce point. Le document indique que le nouveau prêtre du sanctuaire de Zeus Kynthios et Athéna Kynthia a fait remplacer la stèle brisée lors de son entrée en fonction :

[ιερεὺς γενόμενος] Δ[ιὸς]  
[Κυνθίου καὶ Ἀ]θηναῖς  
[Κυνθίας] ἐν τῷ ἐπι[ί]  
[Σαραπί?]ωνος ἄρχο[ν] —  
[τος] ἐνιαυτῷ,  
[ζακορέυον]τος Νικηφόρου  
[τὸ . . ἄ]ντι τῆς καταγεῖ—  
[σης στ]ήλ ης κατὰ πρόστα-  
[γμα ἀν]έγραψεν τὴν προγ-  
[ραφήν]. [...] <sup>267</sup>.

« ... devenu prêtre de Zeus Kynthios et d'Athéna Kynthia pendant l'année de l'archontat de Sarapion, alors que Nikèphoros était zacore .... À la place de la stèle brisée, il fit inscrire le règlement à la suite d'un ordre divin: » [s'en suivent les prescriptions en question...]

Évidemment, l'inscription ne révèle pas son origine, mais elle confirme tout de même qu'en cas de dégradation d'une stèle, il était possible de la remplacer. Ainsi, la date d'inscription ne correspond pas nécessairement à la date originelle des prescriptions. Les inscriptions peuvent donc être plus anciennes qu'elles ne paraissent<sup>268</sup>.

En plus d'un cadre chronologique très vaste, le cadre géographique du corpus l'est tout autant. Les inscriptions proviennent de Grèce continentale, des îles de la mer Égée, d'Asie Mineure, mais aussi d'Égypte et de Cyrénaïque. Cette grande disparité semble suggérer que les relations sexuelles représentaient une source de souillure assez répandue dans le monde grec. De plus, les prescriptions d'accès au temple sont assez semblables et ce peu importe l'endroit ou l'époque.

On compte ainsi quatorze inscriptions religieuses à propos des relations sexuelles et certaines contiennent plus qu'une prescription à l'égard de la sexualité. Douze d'entre elles

---

<sup>267</sup> LSS 59.

<sup>268</sup> Marie Augier, « Corps et objets interdits dans les sanctuaires (monde grec, Ve av. - IIIe ap. J.-C.) », *Archimède : archéologie et histoire ancienne* 7044 (2020) : 6-22.

concernent les relations sexuelles entre époux. L'acte est désigné par l'expression « ἀπὸ γυναικός »<sup>269</sup> ou « ἀπὸ ἀφροδισίου »<sup>270</sup> ou encore « ἀπ' ἀνδρὸς »<sup>271</sup>. Les délais d'exclusion pour recouvrer sa pureté varient entre zéro, deux et trois jours et la personne doit se laver avant de réintégrer le temple. Lorsqu'il n'y a pas de délais d'exclusion, il est seulement prescrit de se laver. L'intensité de la souillure est donc faible lorsqu'on la compare avec les prescriptions relatives aux menstruations (sept à neuf jours d'exclusion) et plus encore à la parturition (40 jours d'exclusion).

Les prescriptions concernant les relations sexuelles entre époux s'adressent majoritairement aux hommes. Il n'y en a que cinq qui s'adressent aux femmes<sup>272</sup>. Trois des prescriptions portent sur une relation sexuelle avec son époux. De ces trois, deux d'entre elles stipulent que pour recouvrer son état de pureté, la femme doit simplement se laver alors que la troisième exige une mise à l'écart de deux jours et la femme doit procéder à un rite avec du myrte<sup>273</sup>. La quatrième inscription qui s'adresse aux femmes est plus sévère et unique à bien des égards, car elle concerne une relation sexuelle entre une femme mariée et un homme autre que son mari<sup>274</sup>. Si une femme est coupable de ce geste, la conséquence est l'exclusion complète de la vie cultuelle. Cette sévérité peut s'expliquer par le fait que l'inscription concerne un culte privé instauré par une association religieuse. Généralement, les règlements régissant les cultes privés sont plus exigeants. Cependant, l'exclusion totale de la vie cultuelle en cas d'infidélité concorde avec les pratiques athéniennes qui excluaient des temples, et ce pour une période de dix ans les femmes coupables d'adultère<sup>275</sup>. La cinquième et dernière prescription s'adressant aux femmes porte aussi sur l'infidélité. Or, celle-ci est beaucoup plus laxiste que la précédente. En effet, si une femme connaît la couche d'un autre, elle n'a qu'à attendre deux jours. Ce qui est remarquable dans ce règlement de Pergame est que la même prescription s'applique autant à l'homme qu'à la femme adultère. En somme, les prescriptions adressées spécifiquement aux femmes ne diffèrent pas de celles pour les hommes à l'exception d'une souillure contractée suite à une aventure extraconjugale. Ceci concorde avec la vision grecque que l'adultère féminin est plus dommageable pour l'οἶκος que l'adultère masculin.

---

<sup>269</sup> CGRN 71, CGRN 99, CGRN 144, CGRN 162, CGRN 181, CGRN 203, CGRN 211, CGRN 217.

<sup>270</sup> CGRN 155.

<sup>271</sup> CGRN 212 et CGRN 225.

<sup>272</sup> CGRN 144, CGRN 191, CGRN 212, CGRN 225.

<sup>273</sup> CGRN 144.

<sup>274</sup> CGRN 191.

<sup>275</sup> Démosthène, *Contre Néra*, 85-87 et Eschine, *Contre Timarque*, 183.

Quatre prescriptions concernent les relations avec une prostituée ou avec une femme autre que son épouse<sup>276</sup>. Ces relations nécessitent toujours des délais plus longs pour recouvrer sa pureté. Le temps de retrait nécessaire varie de 2 à 30 jours. Le délai d'exclusion est toujours supérieur à celui exigé pour une relation sexuelle dans le cadre du mariage. Il n'y a aucune mention de relations sexuelles avec un prostitué. Remarquablement, un des documents relevés concerne spécifiquement les prostituées féminines (ἑταίρα)<sup>277</sup>. Le règlement précise qu'une femme prostituée doit être pure de relation sexuelle depuis trois jours et se laver « tout autour comme à l'habitude ». Ceci suggère que les prostituées n'étaient pas automatiquement exclues des sanctuaires en permanence comme l'affirmait Robert Parker<sup>278</sup>. Il n'existe à ce jour aucun document suggérant une similitude pour les prostitués masculins.

Finalement, une seule inscription défend les relations sexuelles dans le sanctuaire<sup>279</sup>. Si un tel sacrilège venait à se produire, un sacrifice bovin et une purification complète sont exigés. Cette interdiction de copuler à l'intérieur du sanctuaire semble être une pratique assez répandue dans le monde grec, malgré qu'une seule inscription l'interdise. À cet effet, Hérodote rapporte que les relations sexuelles à l'intérieur des temples sont prohibées<sup>280</sup>. À son tour, Pausanias dans sa *Description de la Grèce*, suggère la même chose. Il relate à ce sujet la vengeance qu'Artémis a opérée contre Camaetho et son amant Ménalippus coupables de s'être unis dans le temple d'Artémis<sup>281</sup>. La conséquence de cet outrage est terrible : le village entier est annihilé par la déesse en guise de représailles.

Ainsi, comme l'indiquent les inscriptions religieuses, les relations sexuelles constituent une source de pollution légère. Les processus purificateurs sont plutôt simples, sauf dans le cas d'une relation adultère par une femme. Une seule inscription suggère qu'une relation adultère de la part d'une femme mariée contaminerait sa parenté. Or, cette inscription correspond à un culte privé ce qui pourrait expliquer la dureté du règlement. Étonnamment, aucune des inscriptions ne précise la nature des actes sexuels sauf pour différencier les relations conjugales des relations extra-conjugales. Plus encore, nulle inscription ne stipule qu'une relation homosexuelle amène un miasme plus grand qu'une relation hétérosexuelle. La question de l'impureté des relations

---

<sup>276</sup> CGRN 71, CGRN 191, CGRN 212, LSS 91.

<sup>277</sup> CGRN 211.

<sup>278</sup> Robert Parker, *Miasma*, 94.

<sup>279</sup> CGRN 5.

<sup>280</sup> Hérodote, II.64.

<sup>281</sup> Pausanias, VII, 19, 1-6.

homosexuelles ou plutôt de l'inexistence de différences concernant des relations homosexuelles amène un constat important : le genre ou le sexe des individus n'influencent pas la sévérité de la souillure. C'est davantage l'agent ou les agents souillants qui sont la source de l'impureté et non la nature de l'acte sexuel. L'agent souillant, en l'occurrence le sperme, rend ceux qui ont été en contact avec celui-ci impurs.

Les règlements religieux ne précisent donc pas la nature des relations, car ce n'est pas la cause du miasme. Toute relation sexuelle est impure, car il y a présence d'un agent polluant sous forme de fluides corporels (sperme, cyprine, sang, salive, urine, etc.). Ainsi, l'imprécision sur la nature des relations sexuelles permet en réalité d'en englober davantage. C'est également pour cette raison, je crois, qu'il n'existe aucune inscription religieuse faisant mention de masturbation, de viol, de sexe oral ou anal, d'inceste ou tout autre comportement sexuel. Les agents polluants sont présents lors de ces interactions, dès lors ils constituent une souillure. Ceci explique du même coup pourquoi il est interdit de s'unir dans les temples : la semence viendrait souiller le lieu. Cette conclusion qui veut que la cause du miasme soit la présence des fluides corporels plutôt que l'acte cadre avec l'hypothèse que l'impureté résulte davantage de processus cognitifs liés au dégoût et à l'hygiène chez l'humain qu'à toutes autres explications proposées par le passé.

### 2.5.3 Les sources littéraires

Les sources épigraphiques ne sont pas suffisantes en elles-mêmes pour dresser un portrait complet de l'impureté de la vie. Il est nécessaire de les mettre en relation avec les sources littéraires. Il existe d'innombrables documents littéraires qui mentionnent les relations sexuelles comme une source de souillure. Il est impossible, dans le cadre de ce travail, de toutes les analyser. C'est pourquoi seuls les extraits littéraires les plus pertinents et qui renseignent davantage sur les causes de l'impureté des actes sexuels ou sur les processus purificateurs ont été recensés. Les sources littéraires agissent en complémentarité aux inscriptions et le recoupement de ces deux types de documents fournit une meilleure compréhension du phénomène.

L'analyse des sources littéraires permet de confirmer deux choses : les relations sexuelles doivent se dérouler dans l'intimité et la souillure occasionnée par un rapport sexuel est mineure. Le premier point s'observe dans trois documents littéraires. Le premier et le plus ancien nous provient de *Les travaux et les jours* d'Hésiode. Voici l'extrait :

[...] μηδ' αἰδοῖα γονῆ πεπαλαγμένος ἔνδοθι οἴκου

ιστίη ἐμπελαδὸν παραφαινέμεν, ἀλλ' ἀλέασθαι<sup>282</sup>.

« Près du foyer, chez toi, ne montre pas,  
mais détourne tes parties honteuses encore souillées de semence<sup>283</sup> ».

L'extrait est intéressant, car Hésiode ne caractérise pas l'acte sexuel comme impur, mais il met en garde contre un acte sexuel qui n'est pas accompli dans l'intimité. Il y a une opposition très claire entre l'acte charnel, symbolisé ici par des parties intimes (honteuses) souillées et l'espace public symbolisé par le foyer. Le foyer fait référence au caractère public que cet endroit occupe dans une maison et à la lumière. Le foyer par son association au feu est par essence pur. Hésiode cherche en quelque sorte à dire que les actes sexuels doivent être commis dans l'intimité<sup>284</sup>. Cette idée se retrouve aussi dans un deuxième document : un fragment du poète Hipponax dans lequel un des personnages « cache le feu avant de faire l'amour<sup>285</sup> ». Finalement, un troisième extrait trouvé dans l'*Anabase* de Xénophon confirme cette idée. Xénophon écrit que ceux qui veulent copuler en public sont des barbares<sup>286</sup> :

ἐζήτουν δὲ καὶ ταῖς ἐταίραις ἃς ἦγον οἱ Ἕλληνες ἐμφανῶς ζυγγίγνεσθαι:  
νόμος γὰρ ἦν οὗτός σφισι. λευκοὶ δὲ πάντες οἱ ἄνδρες καὶ αἱ γυναῖκες.  
τούτους ἔλεγον οἱ στρατευσάμενοι βαρβαρωτάτους διελθεῖν καὶ πλεῖστον  
τῶν Ἑλληνικῶν νόμων κεχωρισμένους. ἔν τε γὰρ ὄχλῳ ὄντες ἐποίουν ἅπερ  
ἂν ἄνθρωποι ἐν ἐρημίᾳ ποιήσειαν, μόνοι τε ὄντες ὅμοια ἔπραττον ἅπερ ἂν  
μετ' ἄλλων ὄντες, διελέγοντό τε αὐτοῖς καὶ ἐγέλων ἐφ' ἑαυτοῖς καὶ  
ὠρχοῦντο ἐφιστάμενοι ὅπου τύχοιεν, ὥσπερ ἄλλοις ἐπιδεικνύμενοι.

« Les Mossynèques cherchaient à s'unir devant tout le monde avec les courtisanes que les Grecs menaient avec eux : c'était l'usage chez ce peuple. Les Grecs disaient que dans toute leur expédition ils n'avaient pas traversé de peuple aussi barbare et aussi éloigné des mœurs helléniques. Ces peuples faisaient au milieu de la foule ce que les autres ne feraient que dans la solitude, et, quand ils étaient seuls, ils se conduisaient comme s'ils étaient en société : ils se parlaient à eux-mêmes, ils riaient tout seuls, ils s'arrêtaient n'importe où pour danser, comme s'ils paradaient devant des spectateurs ».

---

<sup>282</sup> Hésiode, *Travaux et les jours*, 733.

<sup>283</sup> Hésiode, *Les travaux et les jours*, texte établi et traduit par Paul Mazon, (Paris : Les Belles Lettres, 1979), v. 733.

<sup>284</sup> Robert Parker, *Miasma*, 77.

<sup>285</sup> Hipponax, Fr. 104, 20.

<sup>286</sup> Xen. *An.* V, 4, 33-34.

Par ces trois extraits littéraires, il est suggéré que les relations sexuelles devaient se vivre dans l'intimité. Robert Parker précise à ce sujet que « *Keeping private things private is a mark of social distance or respect; to perform private act deliberately in the presence of another indicates either intimacy or contempt*<sup>287</sup> ». Ainsi, les inscriptions stipulant l'interdiction de copuler dans l'enceinte du sanctuaire, de même que les processus purificateurs qui requièrent une exclusion du sanctuaire viennent renforcer le caractère privé de l'acte sexuel. Les documents littéraires abondent dans le même sens.

Le deuxième point, soit celui que la souillure causée par une relation sexuelle est mineure, se retrouve dans la très célèbre *Lysistrata* d'Aristophane. Cette pièce remplie d'allusions à la sexualité est des plus utiles quand vient le temps d'analyser les mœurs et coutumes sexuelles de la société grecque. Bien évidemment, il est nécessaire de faire preuve de prudence, car tout ce qui se retrouve dans une comédie n'est pas un reflet exact de la réalité. L'extrait en question s'avère être un échange entre Myrrhine et son mari Kinesias. Celui-ci tente tant bien que mal de convaincre Myrrhine de céder à ses passions, mais elle use de toutes les ruses permises pour faire patienter son mari. L'extrait va comme suit :

**Μυρρίνη** — καὶ πῶς ἔθ' ἀγνή δῆτ' ἂν ἔλθοιμ' ἐς πόλιν;

**Κινησίας** — κάλλιστα δήπου λουσαμένη τῇ Κλεψύδρα.

**Myrrhine** — Et comment me purifier [après l'acte sexuel]; pour rentrer dans la citadelle?

**Kinésias** — C'est fort aisé, tu te laveras à la source Clepsydre<sup>288</sup>.

La pertinence de cet extrait réside dans la remarque de Kinésias. Celui-ci mentionne qu'il est fort aisé de se purifier d'une telle souillure : il suffit de se laver. Cette réplique concorde en tout point avec les précédentes inscriptions : les relations sexuelles sont une souillure mineure, il est aisé de recouvrer son état de pureté et il est possible de réintégrer le temple la journée même. Également, cet extrait suggère que les prescriptions cathartiques pouvaient s'adresser autant aux hommes qu'aux femmes même si l'expression « ἀπὸ γυναικός » est employée dans la majorité des inscriptions épigraphiques. Peut-être n'y aurait-il pas de différence entre une femme qui a une

---

<sup>287</sup> Robert Parker, *Miasma*, 76.

<sup>288</sup> Ar., *Lys.*, 911-912.

relation sexuelle et un homme? Toutefois, je crois qu'il est important de préciser que cette possible similarité entre l'homme et la femme s'applique seulement en cas de relations sexuelles entre un époux et une épouse. Dans les cas de relations sexuelles hors mariage, la femme qui commet un acte adultère est toujours dans un état d'impureté plus grand qu'un homme adultère<sup>289</sup>. Cette sévérité n'est pas en raison de l'acte en lui-même, mais davantage aux conséquences que peut occasionner une aventure extra-conjugale : un ou des enfants illégitimes.

Ces extraits littéraires confirment ainsi les conclusions dégagées par l'analyse des inscriptions religieuses. Tout d'abord, la documentation littéraire affirme que la sexualité doit être de l'ordre du privé et que l'union doit être réalisée en dehors du sanctuaire. Les extraits littéraires présentent ceux qui ne se soumettent pas à ces règles comme des barbares ou risquant d'être victime de graves représailles divines. Ceci concorde avec les différentes interdictions de s'unir dans les limites du sanctuaire dans les inscriptions religieuses.

Les documents littéraires attestent également que les relations sexuelles constituent un cas de souillure très faible et que les processus de purification sont très simples. Il suffit de se laver et il est possible de réintégrer la vie religieuse la journée même.

Ainsi, il est possible de conclure, grâce à l'analyse des inscriptions religieuses et de certains extraits littéraires, que les relations sexuelles causaient une souillure. Celle-ci peut-être considérée comme mineure, car la période d'exclusion est très courte. Une journée suffit pour les relations sexuelles entre époux et deux jours tout au plus pour les relations extra-conjugales. De plus, la souillure ne peut pas se transmettre à autrui. L'analyse des documents a aussi permis de conclure que c'est l'acte qui cause le miasme en raison de la présence de fluides corporels et non la nature de la relation, comme il a été longtemps proposé. Comme nous le verrons, cette conclusion s'applique aussi pour le cas de l'impureté en lien avec la maternité.

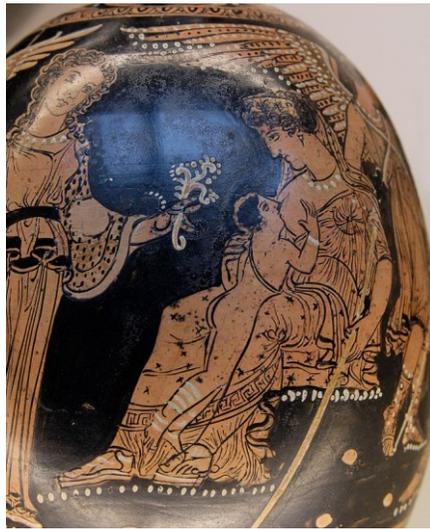
---

<sup>289</sup> Robert Parker, *Miasma*, 75.

**CHAPITRE III**  
**L'IMPURETÉ ET LA MATERNITÉ**

### CHAPITRE III : L'IMPURETÉ ET LA MATERNITÉ

Le troisième chapitre de ce mémoire est consacré à l'étude de l'impureté entourant la maternité. J'emploie « maternité », faute de meilleur terme pour désigner les événements caractéristiques de l'expérience maternelle, c'est-à-dire l'accouchement, la fausse-couche et l'allaitement. L'utilisation du mot « maternité » évite également l'emploi de circonlocution qui ne ferait qu'alourdir le texte inutilement. Tout comme pour les relations sexuelles, la maternité a été largement abordée dans les œuvres littéraires, philosophiques et médicales. Les poètes ont fréquemment utilisé la figure maternelle qui mène sa famille à sa perte ou la vertueuse matriarche comme des leitmotifs importants pour leurs pièces. Pensons notamment à Clytemnestre, Médée ou bien, à l'autre bout du spectre, la noble Hécube. La maternité a aussi été représentée sur des vases, dont des scènes d'allaitement (voir figure 1), des processions d'offrandes votives suivant un accouchement (voir figure 2) ou des sacrifices pour s'attirer la clémence des dieux avant la naissance (voir figure 3).



**Figure 1** Lécythe apulien à figures rouges, (360-350 av. J.-C.), British Museum : Londres, no1846,0925.13. La scène montre Héra en train d'allaiter le jeune Heraklès. Les deux sont entourés d'Iris et d'Athéna.



**Figure 3** Relief en marbre d’Achinos. Musée Archéologique : Lamia, no AE 1041. On peut y voir une femme, probablement la mère consacrer des vêtements. Elle est accompagnée par des servantes et son nouveau-né.



**Figure 2** Peinture sur plaque de bois découverte dans une caverne de Pitsa, (540-520 av. J.-C.), National Archeological Museum Athens: Athènes, no 16464. Matthew Dillon suggère que l’oeuvre met en scène une femme enceinte sacrifiant aux nymphes pour s’attirer leur protection en vue de l’accouchement. Pour l’argument de Dillon: Matthew Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, (Londres: Routledge, 2002), 228. Jennifer Larson s’oppose à cette lecture dans Jennifer Larson, *Greek Nymphs : Myth, Cult, Lore*, (Oxford : Oxford University Press, 2001), 232-233.

À leur tour, philosophes et médecins se sont également intéressés à la maternité. Les uns d’un point de vue biologique et mécanique, les autres pour les questions morales, sociales et politiques. Cependant, comme c’est le cas pour les relations sexuelles, malgré la quantité non négligeable de documentation sur la maternité, l’impureté liée à la maternité reste méconnue, et ce en raison de plusieurs facteurs. Tout d’abord, l’étude de la maternité en Grèce ancienne reste un sujet plutôt nouveau qui retient l’attention des chercheurs que depuis les trente dernières années, principalement en raison de l’essor des *feminist studies* et des *gender studies*. La maternité en Antiquité constitue donc un champ de recherches encore peu exploré et dont il reste beaucoup à

faire. De plus, la maternité est principalement étudiée pour la représentation de la figure maternelle et le rôle sociopolitique de la mère. Peu d'études s'intéressent à la maternité vis-à-vis de la religion et l'impureté. Pourtant, les prescriptions relatives à l'accouchement, l'avortement ou la fausse-couche sont des plus nombreuses, ce qui en fait un pan de la vie intime et religieuse à absolument considérer.

L'objectif de ce chapitre est donc de déterminer quels évènements liés à la maternité causaient une souillure et surtout, qui était concerné par cette souillure. La maternité comporte plusieurs facettes et bien qu'il aurait été heureux de toutes les explorer, je me dois de ne me limiter qu'aux évènements mentionnés dans les inscriptions religieuses, car ceci reste la pierre d'assise du mémoire. Cela implique que l'adoption ou bien les relevailles de couches ne seront pas traitées, faute de mention de ces évènements dans les inscriptions religieuses. Par le dégagement de ces cas d'impuretés, il sera possible de déterminer les processus purificateurs nécessaires pour recouvrer son état de pureté.

### **3.1 La conception de la maternité chez les Anciens**

Avant de s'attarder en détail aux règlements religieux entourant la maternité, il est vital d'envisager la conceptualisation que les Anciens se faisaient de l'accouchement, de l'avortement, de la fausse-couche et de l'allaitement. Déterminer la compréhension que les Grecs avaient de ces évènements aide considérablement l'analyse des inscriptions religieuses et les motivations profondes de l'instauration de certaines règles.

Sans surprise, la maternité constitue un sujet de prédilection pour les savants de l'époque. Les évènements jalonnant cette période de la vie d'une femme sont facilement observables, et adviennent dans toutes les familles; ils se prêtent bien à la méthode scientifique de l'époque. De plus, la maternité est au cœur du questionnement de l'origine de la vie ce qui en fait inexorablement un sujet d'intérêt pour les médecins et philosophes de l'époque. Finalement, sans réelle méthode de contraception, les grossesses devaient être fréquentes et sans la médecine moderne, inévitablement la mort de la parturiente et/ou de son nouveau-né devait l'être tout autant. Ces facteurs ont certainement motivé les savants de l'époque à tenter de mieux comprendre ces phénomènes afin de limiter ces décès. Pour ces raisons, les documents sur la maternité sont donc très nombreux, mais aussi très variés, voire hétéroclites. Dans un souci d'uniformité et de concision, j'ai décidé de favoriser les écrits médicaux tirés du *corpus* hippocratique, des traités médicaux d'Aristote et de ceux de Soranos d'Éphèse. Ces trois auteurs partagent des visions

similaires de la maternité, ce qui facilite le dégagement des similitudes et des différences. De plus, ces auteurs analysent la maternité d'un point de vue biologique, et dressent ainsi un meilleur portrait de la compréhension que pouvaient se faire les Grecs de la maternité.

### 3.1.1 La grossesse et l'accouchement

Des soixante traités hippocratiques, dix d'entre eux concernent les « maladies des femmes » et plus spécifiquement la grossesse et l'accouchement. C'est pour ainsi dire une préoccupation majeure pour les auteurs. Il faut dire que la grossesse et l'accouchement constituent également des événements d'une importance capitale d'un point de vue social. L'enfantement procure à la femme une identité, un agentivité et un rôle social d'envergure. La naissance d'un enfant constitue pour la femme l'achèvement de sa transition de la *parthenos* à la *gynè* débutée par sa puberté et plus spécifiquement ses premières menstruations<sup>290</sup>.

Les traités médicaux et plus particulièrement les traités hippocratiques abordent plusieurs problèmes liés à la maternité comme les difficultés à procréer<sup>291</sup>, des complications durant la gestation<sup>292</sup>, les accouchements difficiles<sup>293</sup>, les lochies anormales ou abondantes<sup>294</sup> ou toutes autres complications suite à un accouchement ou une fausse-couche<sup>295</sup>. Ils attestent ainsi de la compréhension médicale et des dangers entourant l'accouchement chez les médecins. L'objectif des traités consiste toujours à préserver la vie de la femme et sa fertilité<sup>296</sup>. Évidemment, de nombreux traités concernent spécifiquement l'embryologie et l'accouchement.

Concernant la conception, deux théories priment à l'époque. La première propose que l'homme fournisse à lui seul la semence nécessaire à la création d'un embryon et que la femme ne joue qu'un rôle de réceptacle<sup>297</sup>. Or, c'est plutôt la théorie des deux semences ou des deux gamètes, proposée pour la première fois par Hippocrate, qui fait consensus. Celle-ci veut que la femme et l'homme fournissent chacun une semence et que l'alliance des deux crée un embryon<sup>298</sup>. Cette

---

<sup>290</sup> Yuri Hong, « Discourses of maternity in Hippocratic gynecology and embryology » dans *Mothering and Motherhood in Ancient Greece and Rome*, Lauren Hackworth Peterson et Patricia Salzman Mitchel. dir. (Austin : University of Texas Press, 2013), 85.

<sup>291</sup> Hippocr. *Des maladies de femmes*, I.10-20 et I.22-24.

<sup>292</sup> Hippocr. *Des maladies de femmes*, I.21 et I.25-32.

<sup>293</sup> Hippocr. *Des maladies de femmes*, I.33-34, I.68-70.

<sup>294</sup> Hippocr. *Des maladies de femmes*, I.35-41.

<sup>295</sup> Hippocr. *Des maladies de femmes*, I.42-67 et I.71-73.

<sup>296</sup> Certains traités hippocratiques accordent plus d'attention au fœtus, particulièrement les traités embryologiques comme *Sur la nature de l'enfant* ou *Génération*. Malgré cela, l'intérêt premier demeure tout de même la conception.

<sup>297</sup> Hippocr. *Gen.* I.13. Cette théorie n'était pas très populaire chez les médecins. Ce débat s'est aussi transposé dans la sphère sociale comme en témoigne la pièce d'Eschyle, *Les Euménides*, v. 658-661.

<sup>298</sup> Hippocr. *Gen.* VII.478-479 et Hippocr. *Nature de l'enfant*, VII.486.

théorie explique du même coup pourquoi les enfants ressemblent parfois à leur mère et non seulement à leur père. Soranos souscrit aussi à la théorie des deux semences proposée par Hippocrate<sup>299</sup>. Aristote partage un avis contraire aux deux médecins concernant la conception. Dans son traité *Génération des animaux*, il précise être d'accord que la femme sécrète un liquide lors des relations sexuelles. Or, celui-ci, bien que nécessaire, n'est pas spermatique et ne contribue pas à la conception d'un embryon<sup>300</sup>. La femme se retrouve donc qu'à occuper le rôle du réceptacle accueillant la semence masculine.

Pour ce qui est de la durée de la gestation, la communauté médicale de l'Antiquité ne s'est jamais entendue sur la durée normale d'une grossesse et les théories avancées obéissaient davantage à des croyances ou des observations erronées<sup>301</sup>. Dans le corpus hippocratique, on avance l'idée qu'un fœtus de sept mois est toujours viable alors que celui de huit mois va toujours mourir<sup>302</sup>. La grossesse pour Soranos se termine toujours vers le septième, neuvième ou dixième mois lunaire<sup>303</sup>. Cette affirmation reflète l'ambivalence des médecins à déterminer une durée normale pour la grossesse. À cet égard, Aristote n'échappe pas à cette tendance. Il n'avance aucune durée précise pour la gestation, mais se contente de dire que la durée est directement déterminée par la durée de vie de l'espèce et par la grosseur du « produit » à naître. De ce fait, l'humain qui possède la durée de vie la plus longue à l'exception de l'éléphant, a nécessairement une des plus longues gestations<sup>304</sup>. Cette erreur récurrente face à la durée moyenne d'une grossesse s'explique possiblement par une erreur de calcul causée par la difficulté de déterminer la date précise de conception. Sans cette information vitale, il devient impossible de calculer avec précision la durée réelle de la grossesse. Il faut après tout un cycle menstruel complet, soit un mois, avant que la femme puisse constater la suppression de ses règles. De plus, même encore aujourd'hui, il est très fréquent qu'une femme réalise être enceinte qu'à partir du deuxième mois sans ses menstruations, car il n'a pas toujours lieu de s'inquiéter d'un mois d'aménorrhée. Ainsi, les médecins se référaient peut-être au moment où la femme réalisait la perte de ses menstruations pour calculer le début de

---

<sup>299</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I.43.

<sup>300</sup> Arist. *G.A.*, I.20, 727b et 729a.

<sup>301</sup> Danielle Gourevitch, « La gynécologie et l'obstétrique », 2113.

<sup>302</sup> Hippocr., *Des chairs*, VIII 615.

<sup>303</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I.56 et II.1.

<sup>304</sup> Arist., *GA*, IV, 9.727.

la grossesse. L'idée que la grossesse dure sept mois peut aussi être en raison de la prévalence du chiffre sept dans les théories scientifiques et philosophiques de l'époque.

La grossesse se solde évidemment par l'accouchement. Dans le *corpus* hippocratique, l'accouchement est compris comme une bataille entre le fœtus et la mère. Les causes de l'accouchement relèvent d'une insuffisance en nutriments fournies par la mère, ce qui pousse l'enfant à vouloir sortir<sup>305</sup>. L'accouchement est une réelle épreuve et les thèmes de la violence et du combat sont omniprésents dans les passages traitant de l'évènement<sup>306</sup>. L'utilisation de verbes actifs traduit l'inquiétude face à l'issue de cet évènement et confirme que l'accouchement est un acte difficile. Les traités corroborent l'idée que la femme et dans une certaine mesure le fœtus sont en réel danger de mort<sup>307</sup>. Chez Soranos, l'accouchement est déclenché par la rupture des membranes en raison du poids du fœtus. Il n'est pas vu comme une bataille entre le fœtus et sa mère, mais davantage comme une « simple » descente du fœtus dans le vagin. Cependant, Soranos reconnaît lui aussi que l'accouchement est un moment particulièrement douloureux<sup>308</sup> et dangereux pour la femme et qui peut mener à des complications sévères, voire mortelles<sup>309</sup>.

### 3.1.2 L'avortement et fausse-couche

Il peut sembler étonnant de traiter de l'avortement<sup>310</sup> et de la fausse-couche<sup>311</sup> ensemble, mais compte tenu du fait que les Grecs rapprochaient eux-mêmes les deux évènements, je crois qu'il est juste de procéder ainsi. De plus, les inscriptions religieuses adoptent un vocabulaire neutre qui ne précise pas si la prescription concerne un avortement ou une fausse-couche.

Il existe un terme précis en grec pour la fausse-couche (*ἀποβάλλω*), mais il demeure rarement utilisé. Les termes comme *ἄμβλωσις* (avortement), *ἔκτρωσις* (avortement), *τρῶσις* (action de blesser), *τραῦμα* (blessure), *τρωμός* (avortement), *φθορά* ou *ἀποφθορά* (avortement, suppression de la semence), *ἀποφθείρω* (détruire), *ἀμβλόω* (avorter), *ἀμβλίσκω* (faire avorter) sont davantage employés pour désigner tant une fausse-couche qu'un avortement<sup>312</sup>. Cette imprécision du langage

---

<sup>305</sup> Hippocr. *Nature de l'enfant*, 30.5.

<sup>306</sup> Yuri Hong, « Discours of maternity in Hippocratic Gynecology and Embryology », 82.

<sup>307</sup> Hippocr. *Maladies des femmes*, I.33.

<sup>308</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, II.6.

<sup>309</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, IIb.49.

<sup>310</sup> J'entends par avortement l'interruption volontaire d'une grossesse.

<sup>311</sup> Je définis la fausse-couche par l'interruption d'une grossesse par des raisons naturelles et hors du contrôle de la femme.

<sup>312</sup> Konstantinos Kapparis *Abortion in the Ancient World*, (London: Duckworth, 2002), 7-8.

s'explique forcément par le fait que les avortements spontanés étaient peu différenciables par les médecins des avortements volontaires. Dès lors, un terme pouvait désigner les deux cas de figures.

### 3.1.1.1 Les méthodes d'avortement

La connaissance de certaines méthodes abortives découle nécessairement de visées thérapeutiques. Les médecins connaissaient les bonnes pratiques à observer pour qu'une grossesse soit menée à terme. De ce fait, ils ont pu mettre au point les techniques permettant l'avortement. Il est possible de classer les méthodes abortives en sept groupes :

1. Les potions orales
2. Les pessaires abortifs
3. L'application externe d'une substance abortive
4. Les procédés mécaniques
5. L'avortement chirurgical
6. La phlébotomie ou la diète
7. La magie et les superstitions

Les écrits médicaux confirment à plusieurs reprises l'existence de potions prises dont l'ingestion pouvait déclencher une fausse-couche. Ces mixtures consistaient en de savants mélanges d'herbes communément trouvés en Grèce ou importés<sup>313</sup>. Les auteurs hippocratiques recommandent une panoplie de recettes abortives dont le trèfle (*trifolium*) mélangé au vin blanc<sup>314</sup>, des feuilles de renoncules (*ranunculus*) broyées et mélangées à du vin doux<sup>315</sup> ou bien du jus de chou et de poireau mixé avec du suc de silphium<sup>316</sup> et du vin blanc<sup>317</sup>. Soranos d'Éphèse reprend les conseils d'Hippocrate concernant les potions abortives et en ajoute des nouvelles, dont la graine de rue (*ruta graveolens*)<sup>318</sup>, fleur de grenadier (*punica granatum*)<sup>319</sup>, absinthe (*artemisia absinthium*)<sup>320</sup>, etc. Bref, les potions orales sont nombreuses et variées. Leur popularité s'explique probablement par la facilité d'utilisation et leur efficacité. Les femmes pouvaient mélanger elles-

---

<sup>313</sup> Konstantinos Kapparis *Abortion in the Ancient World*, 12-13.

<sup>314</sup> Hippocr. *Nature de la femme*, VIII.176.

<sup>315</sup> Hippocr. *Nature de la femme*, XXXII.3.

<sup>316</sup> Le silphium est une plante antique aujourd'hui éteinte. Elle était très prisée par le milieu médical pour ses vertus diurétique, abortif et contraceptif.

<sup>317</sup> Hippocr. *Nature de la femme*, XXXII.10.

<sup>318</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I.62.

<sup>319</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I.62.

<sup>320</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I.62.

mêmes les ingrédients et procéder à l'évacuation du fœtus sans recours aux soins du médecin. La totalité des potions évoquées précédemment contiennent au moins un ingrédient qui se révèle être réellement dangereux pour le fœtus et qui risque de causer une fausse-couche. Ces recettes abortives ne découlaient pas de croyances populaires, mais plutôt d'une réelle connaissance en la matière.

Le pessaire abortif quant à lui consiste en un suppositoire vaginal souvent fait de morceaux de laine imbibés d'une substance abortive. Cette méthode est d'abord attestée dans les traités hippocratiques. Le pessaire utilise des ingrédients beaucoup plus puissants et irritants tels que le safran (*crocus sativus*) mélangé au gras d'une oie<sup>321</sup>, de la myrrhe (*commiphora myrrha*) mixée à de l'hellébore noire (*helleborus niger*) et du vin rouge<sup>322</sup>, de l'huile de rose de Damas (*rosa damascena*), du gras d'oie et de la résine de pin<sup>323</sup>. Tout comme pour les potions, cette méthode devait être favorisée par les femmes pour sa facilité d'utilisation, mais également pour son efficacité<sup>324</sup>. L'utilisation interne de safran, de myrrhe, d'hellébore et d'huile de rose est encore aujourd'hui déconseillée chez les femmes enceintes, car ces plantes contiennent des molécules qui stimulent l'utérus, ce qui mène à l'expulsion du fœtus. Malgré leur efficacité, les effets secondaires demeurent importants et leur utilisation pouvait être fatale pour la femme<sup>325</sup>. Les pessaires amenaient en effet la formation d'ulcères ou autres lésions vaginales qui une fois infectés pouvaient causer la mort de la femme.

L'application d'une pommade abortive composée sensiblement des mêmes ingrédients utilisés pour les potions ou les pessaires était également recommandée pour déclencher une fausse-couche. Cependant, leur efficacité ne devait pas être importante, car Soranos d'Éphèse recommande d'utiliser les pommades en complémentarité avec une autre méthode d'avortement comme les potions ou les pessaires pour assurer leur efficacité<sup>326</sup>. Comme le remarque Konstantinos Kapparis dans son étude sur l'avortement durant l'Antiquité, l'efficacité des pommades était certainement surestimée et devait davantage servir à rassurer la femme qu'à réellement déclencher une fausse-couche<sup>327</sup>.

---

<sup>321</sup> Hippocr., *Maladies de femmes*, VIII.186.

<sup>322</sup> Hippocr., *Maladies de femmes*, VIII.184.

<sup>323</sup> Hippocr., *Maladies de femmes*, VIII.186.

<sup>324</sup> Konstantinos Kapparis, *Abortion in the Ancient World*, 20.

<sup>325</sup> Konstantinos Kapparis *Abortion in the Ancient World*, 20.

<sup>326</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I.68.

<sup>327</sup> Konstantinos Kapparis *Abortion in the Ancient World*, 22.

Outre ces méthodes, les traités hippocratiques et Soranos d'Éphèse recommandent l'effort physique soutenu et vigoureux comme moyen abortif<sup>328</sup>. Dans le traité sur *La nature de l'enfant*, l'auteur va même jusqu'à prescrire aux prostituées de faire des « talons-fesses » sept fois jusqu'à ce que l'embryon tombe au sol<sup>329</sup>. Soranos recommande aussi de masser vigoureusement le corps de la femme avec de l'huile chaude et particulièrement dans la région du pubis, du ventre et du bassin<sup>330</sup>. Il conseille également de pendre des marches vigoureuses, de porter des poids très lourds et de se faire balloter en voiture attelée<sup>331</sup>.

Les traités hippocratiques rapportent aussi des méthodes chirurgicales pour provoquer l'expulsion d'un fœtus. Ces techniques, bien que connues, ne devaient être utilisées que très rarement compte tenu du haut niveau de dangerosité et de douleurs. De plus, les médecins devaient se rabattre sur cette méthode en dernier recours et seulement pour des visées thérapeutiques. Dans *Superfétation*, le médecin décrit comment extraire un fœtus mort à mains nues<sup>332</sup>. Rien n'est dit sur l'extraction chirurgicale d'un fœtus vivant. Dans le traité *Excision du fœtus*, le traité explique comment évacuer le contenu de l'utérus à l'aide d'un instrument chirurgical portant le nom de « ἐμβροσφάκτης » soit « le tueur d'embryon »<sup>333</sup>. Le nom de l'objet suggère que le passage concerne encore une fois l'expulsion d'un fœtus mort. Malgré que les extraits ne rapportent que des cas où le fœtus n'est plus viable et qu'il doit être délogé, il est possible que cette expertise était aussi utilisée sur des fœtus viables. On peut penser notamment à des cas où la survie de la mère est menacée par la poursuite de la grossesse. Il est peu probable que les médecins utilisaient cette technique pour des avortements électifs, car les dangers encourus seraient trop importants.

Les traités médicaux recommandent aussi la pratique de la phlébotomie (saignée) pour déclencher une fausse-couche. Soranos d'Éphèse recommande cette méthode pour l'avortement<sup>334</sup>, et précise qu'elle tire son origine des traités hippocratiques. En effet, une seule mention du lien causal entre la saignée et l'avortement se trouve dans le traité *Aphorisme*<sup>335</sup>. L'auteur affirme qu'une saignée chez une femme enceinte dont la grossesse est bien avancée lui fera perdre le fœtus.

---

<sup>328</sup> Hippocr. *De la génération*, VII.484.

<sup>329</sup> Hippocr. *Sur la nature de l'enfant*, VII.490.

<sup>330</sup> Sor. I.64

<sup>331</sup> Sor. I.64.

<sup>332</sup> Hippocr., *Superfétation*, VIII.480.

<sup>333</sup> Hippocr., *Excision du fœtus*, VIII.512. Voir aussi Tertullian, *De Anima*, 25.5 et Herophilus, T247.

<sup>334</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I. 65.

<sup>335</sup> Hippocr., *Aphorisme*, V.31.

Cette recommandation est davantage de l'ordre thérapeutique. Elle ne vise pas à conseiller sur la manière d'avorter. Soranos précise que la femme désirant avorter doit, après une saignée, se soumettre à une diète pauvre et aux cahots d'une voiture dans le but de réellement l'affaiblir. Plus la femme se fait violence, et plus les chances d'avorter sont grandes. La limite à la réussite de l'avortement ne dépend que de la tolérance de la femme à la douleur ou sa volonté de se débarrasser du fœtus<sup>336</sup>.

Finalement, les remèdes tirés de l'expertise médicale pour avorter n'étaient pas les seuls qui existaient. Pline l'Ancien, un polymathe romain dont les écrits sont basés sur ceux des médecins grecs, recense une multitude de recettes folkloriques abortives. Ce faisant, il constitue une source valable. Pline l'Ancien rapporte ainsi que la peau d'un vieux serpent ou le sabot d'un âne, écrasé puis mélangé à du vin provoquerait l'avortement<sup>337</sup>. Pline décrit aussi comment le simple fait de marcher par-dessus certains objets, tel que l'œuf d'un corbeau ou le sang menstruel d'une autre femme<sup>338</sup> peut provoquer un avortement. Certes, l'efficacité de certaines de ces méthodes reste très improbable, mais le fait qu'un homme de science comme Pline les a inclus dans ses traités médicaux suggère qu'ils faisaient partie du savoir populaire<sup>339</sup>. Les femmes devaient certainement connaître ces soi-disant procédés et en discuter. À savoir si ces remèdes fonctionnaient réellement, la réponse est tout autre.

Ainsi, les traités médicaux proposent des alternatives diverses et variées pour déclencher une fausse-couche. Ceci n'indique pas nécessairement que les médecins étaient en faveur de l'avortement. L'analyse de certains passages des traités hippocratiques, de Soranos d'Éphèse ou d'Aristote laisse plutôt penser que les médecins avaient certaines réserves face à ce genre de procédés.

### **3.1.1.2 La position des médecins sur l'avortement**

De manière générale, tant Hippocrate, Soranos d'Éphèse et Aristote sont favorables aux avortements thérapeutiques. Ils reconnaissent que dans certains cas, cette avenue est la seule qui garantit la survie de la femme. En ce qui concerne les avortements réalisés pour des raisons non thérapeutiques, les opinions divergent.

---

<sup>336</sup> Konstantinos Kapparis *Abortion in the Ancient World*, 24.

<sup>337</sup> Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XXVIII.251 pour le serpent et XXX.129 pour le sabot d'âne.

<sup>338</sup> Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, XXX.130.

<sup>339</sup> Konstantinos Kapparis *Abortion in the Ancient World*, 28-30.

Il est difficile de dresser un portrait de la position des médecins hippocratiques, car le *corpus* est le fait de plusieurs. Dès lors, il n'existe pas un consensus sur la question de l'avortement. La seule avenue possible pour répondre à cette question est d'examiner le texte du *Serment*, car il agit comme un certain code professionnel. De ce fait, il constitue ce que nous avons de plus près d'un consensus au sein des hippocratiques. Un très court passage du serment semble suggérer qu'il était défendu pour les médecins hippocratiques de fournir un abortif. L'interdit va comme suit :

Οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον, οὐδὲ ὑφηγήσομαι  
ξυμβουλίην τοιήνδε· ὁμοίως δὲ οὐδὲ γυναικὶ πεσσὸν φθόριον δώσω<sup>340</sup> .

« Je ne remettrai à personne une un remède mortel si on me le demande ni ne prendrai l'initiative d'une telle suggestion. De même, je ne fournirai pas, à une femme, un remède abortif (pessaire) ».

Il est possible de voir dans ce passage un indice que le serment d'Hippocrate interdisait l'avortement non justifié. Au même titre qu'il leur est défendu de fournir une drogue mortelle, les médecins ne pouvaient fournir un pessaire, car cela reviendrait à tuer le fœtus. Cependant, l'utilisation du terme *πεσσὸν* (pessaire) réfère à une méthode d'avortement en particulier et non à tous les remèdes abortifs. Ce faisant, il pourrait s'agir que d'une simple interdiction de fournir à une femme un pessaire, car ces suppositoires vaginaux sont reconnus pour causer des lésions sérieuses pouvant, suite à une infection, être létales. De ce fait, fournir un pessaire abortif reviendrait à fournir une drogue mortelle, car la femme mettrait sa vie en danger en l'utilisant. Le passage en question pourrait ainsi simplement traduire un rejet de l'utilisation du pessaire comme méthode abortive plutôt qu'une réelle condamnation morale de l'avortement. La question à savoir si le *Serment* condamne moralement l'avortement reste sans réponse, mais il serait curieux que le *Serment* qui se veut un code de conduite général pour les médecins interdise un remède en particulier. De plus, l'utilisation du terme *ὁμοίως* (de même, pareillement) renforce l'idée que le préambule de la drogue mortelle constitue un parallèle à la drogue abortive.

Pour Soranos d'Éphèse, sa position a l'avantage d'être plus claire : l'avortement ne doit être utilisé que dans un but thérapeutique, lorsque la vie de la mère est en danger ou lorsque l'on sait que son physique l'empêche de mener une grossesse à terme. Il s'oppose très fortement aux avortements réalisés pour des raisons esthétiques ou pour cacher les fruits d'une relation adultère<sup>341</sup>. Il précise du même coup qu'il est toujours plus favorable d'empêcher la conception que de

---

<sup>340</sup> Hippocr., *Serment*, VIII.21.

<sup>341</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, I.60.

provoquer l'avortement. Il conseille à cet effet la majeure partie de son traité sur l'avortement à l'énumération des techniques de contraception, allant du retrait du partenaire masculin à l'emploi de potions contraceptives, durant les jours de fécondité de la femme.

Finalement, un dernier apport d'Aristote mérite qu'on le relève. Je l'inclus quoique ce passage ne soit pas un traité médical, mais davantage un traité politique. Il demeure tout de même pertinent, car il fournit une vision autre sur l'avortement. Dans la *Politique*, Aristote s'interroge quant aux conditions nécessaires à l'établissement de la meilleure constitution. Il en arrive naturellement à réfléchir aux questions du mariage, de la procréation et de l'avortement. Il conclut que chaque cité devrait fixer le nombre maximal d'enfants par couple en fonction des ressources disponibles, car si le nombre d'enfants dépasse le patrimoine disponible, cela cause à long terme un appauvrissement. La hausse de la pauvreté entraîne à son tour des problèmes sociaux et les lois s'en trouvent affaiblies<sup>342</sup>. Suivant ce raisonnement, il propose que l'avortement puisse être réalisé si le couple a dépassé le nombre d'enfants fixé par la constitution et si le fœtus n'a pas encore acquis sensation et vie<sup>343</sup>. La position en faveur de l'avortement d'Aristote est en d'autres mots, une pratique de fonctionnalité démographique ou de régulation des naissances, en vue d'une régulation du bien-être de la société<sup>344</sup>.

Cependant, Aristote pose aussi une contrainte à l'avortement : celui-ci doit être réalisé avant que le fœtus acquière sensation et vie. Le moment exact auquel le fœtus possède ces caractéristiques reste flou, car Aristote ne le précise pas d'emblée. Or, selon la philosophie d'Aristote, la sensation est obtenue à partir du moment où l'on dispose de l'âme sensitive en plus de l'âme nutritive<sup>345</sup>. L'âme sensitive, caractéristique des animaux, permet en plus la sensation, la capacité de locomotion<sup>346</sup>. Dès lors, on peut déduire que la capacité de sensation survient avant ou parallèlement au développement de la capacité de se mouvoir. Aristote identifie ce moment à quarante jours si la femme porte un fœtus de sexe masculin et quatre-vingts jours si le fœtus est de

---

<sup>342</sup> Yiannis Panidis, « L'avortement chez Aristote: un acte mē hōsion », *Revue de Philosophie ancienne* 33,1 (2015) : 5. Voir aussi, Matthew Lu, « Aristotle on Abortion and Infanticide », *International Philosophical Quarterly* 53, 209 (2013) : 47-62; Paul Carrick, *Medical Ethics in the Ancient World*, (Washington D.C: Georgetown University Press, 2001), 94-99.

<sup>343</sup> Arist. *Pol.* VII 7, 1335b-22-26 « ὀρισθῆναι δὲ δεῖ τῆς τεκνοποιίας τὸ πλῆθος, ἐὰν δὲ τισὶ γίγνηται παρὰ ταῦτα συνδυασθέντων, πρὶν αἰσθησὶν ἐγγενέσθαι καὶ ζωὴν ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἀμβλωσιν· τὸ γὰρ ὄσιον καὶ τὸ μὴ διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν ἔσται ».

<sup>344</sup> Yiannis Panidis, « L'avortement chez Aristote: un acte mē hōsion », 5.

<sup>345</sup> Arist., *De la génération des animaux*, III.7,757b-19.

<sup>346</sup> Arist., *DA*, II.3, 415a1-8 (τὸ κατὰ τόπον κινητικόν).

sexe féminin<sup>347</sup>. Ainsi, le passage sur l'avortement dans la *Politique* pourrait être compris comme une interdiction d'avorter une fois le délai de quarante jours passés s'il s'agit d'un fœtus masculin et quatre-vingts jours s'il est de sexe féminin<sup>348</sup>.

Malgré que les traités médicaux rapportent une multitude de procédés permettant de déclencher une fausse-couche, les médecins de l'époque considéraient l'avortement comme une solution thérapeutique et de derniers recours. Un doute persiste à savoir si les médecins hippocratiques condamnaient formellement l'avortement ou simplement l'utilisation de pessaire abortif. Soranos d'Éphèse défend quant à lui tout avortement pour des raisons autres que thérapeutiques. Quant à Aristote, il semble considérer l'avortement pour les couples dont la limite maximale d'enfant est atteinte et avant l'acquisition de sensation et vie comme un moindre mal pour le bien commun. Il ne faut cependant pas oublier qu'Aristote envisage cela dans le cadre d'une constitution « idéale ».

### 3.1.3 L'allaitement

Troisième et dernier pan de la maternité exploré dans ce chapitre, l'allaitement a été moins abordé dans les écrits médicaux. De manière générale, les seins et la lactation font l'objet d'un intérêt moins marqué de la part des médecins que l'utérus et la conception<sup>349</sup>. Il faut dire aussi que les relevailles et l'allaitement sont davantage une tâche qui incombe aux sages-femmes qu'aux médecins<sup>350</sup>.

Selon les écrits hippocratiques, la production du lait maternel survient au moment où le fœtus commence à se mouvoir dans l'utérus<sup>351</sup>. Le moment exact n'est pas précisé, mais on comprend que les mouvements du fœtus doivent être suffisamment vigoureux au point de pouvoir

---

<sup>347</sup> Aristote, *HA*, VII.3, 583b3-5. Aristote adopte la même position que les médecins hippocratiques, à savoir que les fœtus féminins demandent plus de temps pour se développer que les fœtus masculins en raison de leur nature plus humide.

<sup>348</sup> Rappelons qu'il existait des méthodes de prédiction du sexe de l'enfant à venir. Le traité hippocratique *Aphorisme*, en recense plusieurs comme un sein plus gros que l'autre, la forme du ventre, la vigueur des mouvements du fœtus, etc. Évidemment, ces prédictions relevaient de croyances folkloriques et non de données concrètes. Voir à ce sujet : G.E.R. Lloyd, *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, (Cambridge University Press : Cambridge, 1983), 83 n.93 et 98 et Lydia Bodiou, « De l'utilité du ventre des femmes. Lectures médicales du corps féminin » dans *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité. Actes du colloque international de Rennes 1-4 septembre 2004*, F. Prost et J. Wilgoux (dir.), (Presses Universitaires de Rennes : Rennes, 2006) :163.

<sup>349</sup> Belle Stoddard Tuten, « Lactation and Breast diseases in antiquity: medical authorities on breast health and treatment », *Quaestiones medii aevi novae*, (2014):159.

<sup>350</sup> Danielle Gourevitch, « Gynécologie et obstétrique », 2125.

<sup>351</sup> Hippocr., *Nature de l'enfant*, VII.510-514.

compresser l'estomac de la mère. En effet, le traité *La Nature de l'Enfant* rapporte que c'est sous cette compression que le gras contenu dans la nourriture est expulsé de l'estomac vers la chair et l'omentum de la mère. Par la chaleur de l'utérus, le gras cuit et se transforme en un lait sucré et blanc<sup>352</sup>. Les veines amènent ce lait à l'utérus afin de nourrir le fœtus durant la gestation, mais aussi vers les glandes mammaires. Lors de l'accouchement, la tétée du bébé stimule l'élargissement des conduits mammaires ce qui a pour impact de diriger la totalité du lait vers les seins<sup>353</sup>. Le lait maternel découle donc directement de la nourriture ingérée par la femme.

Sensiblement à la même époque, Aristote propose une théorie tout autre. Pour lui, le lait maternel est de la même nature que le sang menstruel mais sous une forme différente<sup>354</sup>. Cette théorie s'appuie sur le fait que la grossesse stoppe les menstruations et que celles-ci n'ont pas tendance à revenir tant et aussi longtemps que la femme allaite<sup>355</sup>. Aristote a très certainement été influencé par l'idée de Démocrite voulant que le lait maternel soit du sang putréfié<sup>356</sup>. Son explication reposait essentiellement sur la fausse association entre « πύον » (colostrum) et « πύος » (pus)<sup>357</sup>. Il faut savoir que le colostrum (πύον) est un liquide épais de couleur jaunâtre produit par les glandes mammaires durant le troisième trimestre de grossesse. Hautement riche en protéines et en anticorps, il constitue le premier lait d'une accouchée. Il est ensuite progressivement remplacé par le lait maternel quelques jours après la naissance. L'aspect du colostrum peut facilement laisser penser à l'aspect du pus (πύος). La similitude linguistique entre les deux termes a nécessairement conduit Empédocle à cette conclusion erronée, car le colostrum est tout sauf du pus. Néanmoins, Aristote, à qui on doit la préservation du fragment d'Empédocle, a très certainement été inspiré par cette théorie. Aristote se porte aussi en faveur de l'allaitement, et ce dès le premier jour de vie du nourrisson<sup>358</sup>. L'allaitement devrait continuer jusqu'à l'âge de deux ans, car c'est selon lui la

---

<sup>352</sup> Hippocr., *Nature de la femme*, VIII.152-154.

<sup>353</sup> Hippocr., *Nature de la femme*, VIII.152-154.

<sup>354</sup> Arist., *Gen.*, IV.8,777a.

<sup>355</sup> Helen King, *Women, Reading the Female Body in Ancient Greece*, (London/New York: Routledge, 1998), 144-145.

<sup>356</sup> Empédocle, fr. 59.

<sup>357</sup> À propos de la confusion d'Empédocle et du lait maternel, voir M. R Wright, *Empedocles: The extant Fragments*, (Bristol Classical Press and Hackett Publishing: London/ Indianapolis, 1995), 221.

<sup>358</sup> Arist. *GA*. IV. 8. 777a, 21-27 voir aussi IV.8 776a,35 et 776b3.

meilleure des nourritures pour l'enfant<sup>359</sup>. Il s'oppose du même coup à l'embauche d'une nourrice, car pour lui l'allaitement est d'abord le devoir de la mère<sup>360</sup>.

Chez Soranos d'Éphèse, aucune théorie ne subsiste quant à la genèse du lait maternel<sup>361</sup>. Il faut dire que les traités gynécologiques et obstétriques de Soranos sont davantage concernés par l'aspect pratique que théorique de la médecine. Par ses écrits, on en comprend tout même que le médecin considère que le lait maternel tire son origine de tout le corps de la femme et des nutriments contenus dans les aliments consommés<sup>362</sup>. Il reconnaît aussi que lorsque la femme est enceinte, les menstruations cessent et les nutriments absorbés sont dirigés vers les seins. Est-ce que cette idée fait écho à la théorie développée par Aristote? Après tout, Soranos concevait que l'utérus et les seins étaient reliés par un vaisseau (*ἀγγείον*)<sup>363</sup>. J'en demeure incertaine, mais il est possible que Soranos considérait que le sang menstruel était de la même nature que le lait maternel. Ce serait le seul point sur lequel il partagerait une vision similaire à Aristote, car autrement il en diffère en tout point. Contrairement à Aristote, il ne recommande pas l'allaitement du nourrisson dès la naissance. Il conseille plutôt d'attendre au troisième jour, car le premier lait (colostrum) est dangereux et gâté<sup>364</sup>. Il avise les mères d'attendre que le lait soit blanc et de nourrir le nouveau-né avec un mélange d'eau et de miel bouilli<sup>365</sup>. De plus, il est très favorable à l'emploi d'une nourrice même qu'il considère qu'il s'agit de la meilleure option. Finalement, l'allaitement du bébé devrait s'étirer jusqu'à l'âge maximal de six mois<sup>366</sup>. Nous sommes bien loin des deux ans promus par Aristote.

Ainsi, l'allaitement est de manière générale considéré comme un bienfait pour le nourrisson. Bien que les différents auteurs proposent des visions différentes quant à la genèse du lait maternel, il est clair que tous voient une connexion entre l'utérus (parfois le sang menstruel) et le lait maternel.

---

<sup>359</sup> Arist. *Pol.* VII 17, 1336a 2-8. Voir pour l'âge de deux ans Y. Panidis, « Le substrat biologique de la recommandation aristotélicienne en matière d'alimentation des nourrissons » *Philosophia* 47 (2017) : 122 et n.5.

<sup>360</sup> On wet-nursing in ancient Greece, see A. Abou Aly, « The Wet Nurse. A Study in Ancient Medicine and Greek Papyri "Vesalius" ». *Acta Internationales Historiae Medicinae* II (1996): 86-97.

<sup>361</sup> Il devait forcément exister un traité relatant la théorie de Soranos d'Éphèse à ce sujet, car il cite à travers son œuvre *Des maladies des femmes* d'autres textes dont un portant sur la *Génération* (IIb I.14 et 45) et un autre intitulé *De la semence* (IIb I.12).

<sup>362</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, II.19.

<sup>363</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, II.8. Voir aussi Belle Stoddard Tuten, « Lactation and Breast Diseases in Antiquity », 167.

<sup>364</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, II.18.

<sup>365</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, II.17.

<sup>366</sup> Soranos d'Éphèse, *Maladies des femmes*, II.46.

### 3.2 L'impureté religieuse de la maternité

Les traités médicaux fournissent donc une vision globale de la compréhension que les Grecs se faisaient de l'accouchement, de la fausse-couche (ou avortement) et de l'allaitement. Évidemment, aucun traité n'associe ces événements au miasme, cela est normal, car ce n'est pas le propre des écrits médicaux. Cependant, il est intéressant de constater que l'accouchement tout comme la fausse-couche sont des événements étroitement liés au danger, à la mort et à une période de transition importante. Serait-ce en raison de cette association que ces événements sont frappés d'impureté? Et est-ce le fait que le lait maternel semble être connecté à l'utérus et au sang menstruel se traduit par des interdits religieux pour les femmes allaitantes? Seule l'analyse des règlements religieux portant sur ces trois événements permet de répondre à ces interrogations.

#### 3.2.1 Les inscriptions religieuses liées à la maternité

Il existe donc quatorze inscriptions dont plusieurs comprennent plus d'une prescription liée à la maternité. En raison de cela, j'ai décidé d'analyser toutes les inscriptions et d'ensuite tirer les conclusions propres à chaque cas d'impureté. Cela évite des répétitions inutiles. Voici les inscriptions en question :

##### 1. Règlements concernant la prêtrise à Cos (CGRN 85 A, lignes 12-18)

μυσαρ-  
[ὦι μὴ ..?. μηδὲ παρ' ἥρωνα ἔσθ]εν μηδὲ παρ' Ἑκάτας Μεγάλ-  
[ας μηδὲ ..?..]οις θύεται μηδὲ ὄσσα τοῖς ἐνε-  
[..?. μηδὲ ἐμ]πατεῖν ἥρωιον μηδὲ ἐς οἰκίαν  
[ἐσέρπεν ἐν ὁποῖαι κα ἄνθρωπος ἀποθά]νη ἀμερᾶν πέντε ἀφ' ἅς κα ἀμέ-  
[ρας ὁ νεκρὸς ἐξενιχθῆι, μηδὲ ἐς οἰκίαν ἐ]σέρπεν ἐν [ὁ]ποῖαι κα γυνάτε-  
[κη ἀμερᾶν τριῶν ἀφ' ἅς κα τέκηι, ..?..] αἶ κα ἐκτρῶι.

Que le prêtre [se tienne pur] de ce qui suit : [...] de ce qui est impur, [qu'il ne mange pas de viande provenant d'un sacrifice héroïque (?)] ni auprès d'Hécate Megala, [qu'il ne] sacrifie [...], qu'il n'entre pas dans un heroon, ni dans une maison [où quelqu'un est mort] pendant cinq jours à partir du jour où [le cadavre a été emporté, qu'il] n'entre [pas dans une maison] où une femme [a accouché pendant trois jours à partir de celui où elle a accouché, ..?..] si elle a fait une fausse-couche (ou avorté)<sup>367</sup>.

<sup>367</sup> Sauf indication contraire, toutes les traductions des inscriptions religieuses sont celles du CGRN.

Le passage de l'inscription qui nous intéresse fait partie d'un dossier de régulations concernant différentes prêtrises à Cos. Le dossier semble provenir de la période suivant le synœcisme de l'île, soit vers 366 av. J.-C.<sup>368</sup>. Ce bouleversement politique avait amené une grande réorganisation des cultes de Cos et l'inscription en question traduit ces nouveautés. Le passage pertinent à l'étude consiste en les lignes 12 à 18 de la Face A de l'inscription. Celui-ci concerne les obligations de pureté rituelle pour une prêtrise inconnue. Cependant, plusieurs ressemblances avec une inscription concernant la prêtrise de Déméter à Cos<sup>369</sup> suggèrent que cette prêtrise inconnue serait en fait celle de Déméter<sup>370</sup>. En ce qui concerne les interdits culturels relatifs à la maternité, l'inscription révèle qu'un prêtre ne peut pénétrer dans une maison dans les trois jours suivant un accouchement, un avortement ou une fausse-couche. Ceci suggère donc qu'un accouchement, un avortement ou une fausse-couche sont des événements dont la souillure est grande, car elle peut être transmise à quiconque entre dans la maison et ce pendant trois jours.

## 2. Dossier de réglementation entourant la pureté rituelle de Cyrène (CGRN 99 B, ligne 106-110)

αἱ κα γυνὰ ἐγβάληι, αἱ μέγ κα διάδηλον ἦι, μ[ι]-  
 αίνονται ὥσπερ ἀπὸ θανάτου, αἱ δέ κα μὴ  
 διάδηλον ἦι, μαιίνεται αὐτὰ ἀ οἰκία καθάπε[ρ]  
 ἀπὸ λεχός.

Si une femme fait une fausse-couche, si l'enfant est reconnaissable, les gens sont souillés comme par un décès, mais s'il n'est pas reconnaissable, cette maison est souillée comme par un accouchement.

Cette prescription fait partie d'un vaste dossier de réglementation<sup>371</sup> daté entre 325 et 300 av. J.-C. Aucun délai pour recouvrer sa pureté n'est précisée dans l'inscription. Ceci suppose que la

<sup>368</sup> Voir Susan M. Sherwin-White, *Ancient Cos: An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period* (Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1978) et Stéphanie Paul, *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, (Liège : Presse Universitaire de Liège, 2013).

<sup>369</sup> CGRN 148.

<sup>370</sup> Robert Parker et Dirk Obbink, « Aus der Arbeit der "Inscriptiones Graecae" VI. Sales of Priesthoods on Cos I », *Chiron* 30 (2000): 446-447; H.U Wiemer, « Käufliche Priestertümer im hellenistischen Kos », *Chiron* 33 (2003): 263-310; Vinciane Pirenne-Delforge, « La cité, les *démoteliè hiera* et les prêtres », *Kernos* suppl. 15 (2005): 55-68 et Stéphanie Paul, « Roles of Priests in Hellenistic Cos » in M. Horster et A. Klöckner (éds.) *Cities and Priests. Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period*, (Berlin/Boston: De Gruyter, 2013): 254-256. Voir aussi CGRN 148 et son commentaire.

<sup>371</sup> Ce dossier a été présenté en détails lors du chapitre II (p. 70.) Voir cette section pour de plus amples détails.

communauté connaissait suffisamment bien les rites à observer que le sanctuaire qui a commandé l'inscription n'a pas jugé bon de les préciser. Malgré ce flou, il est tout de même possible d'émettre un constat important : l'avancement de la grossesse détermine la nature de la souillure ainsi que les processus purificateurs. Dans le cas où le fœtus n'est pas totalement formé, la souillure relève d'un accouchement, si le fœtus est formé au point où il est possible de reconnaître les traits caractéristiques d'un nouveau-né la perte doit être considérée comme un décès. Dans tous les cas, la fausse-couche constitue une souillure.

Cette association entre l'accouchement et la mort n'est pas unique à ce règlement culturel. Il est très fréquent que les règlements concernant l'accouchement, les fausses-couches et l'avortement font suite ou précèdent les prescriptions funéraires. Cependant, les rites purificateurs dans le cas d'un décès diffèrent de ceux faisant suite à un accouchement. Pour la mort, la sévérité du miasme relève de la proximité physique, mais aussi familiale avec le défunt. Ainsi, un proche parent vivant sous le même toit que le défunt sera souillé pour une période quarante-et-un jours alors qu'un individu ayant simplement pris part au cortège le sera pour sept jours. Cette différenciation est précisée dans un règlement trouvé à Lindos<sup>372</sup> :

[ἀπ]ὸ κήδους οἰκίου μα·  
[ἀπὸ λ]οῦ σεως κήδους ζ· ἀπὸ ἰσόδου γ·

« S'être tenu éloigné des funérailles d'un proche depuis quarante-et-un jours, du bain d'un cadavre depuis sept jours, du monument funéraire depuis trois jours. »

Pour l'accouchement, comme les inscriptions suivantes suggèrent, la souillure touche la maisonnée en entier, mais davantage la femme. Celle-ci doit attendre environ quarante jours avant de réintégrer le temple alors que ceux vivant sous le même toit qu'elle doivent attendre entre trois et cinq jours. L'accouchement constitue donc une souillure contagieuse, mais plus faible que celle occasionnée dans le cas d'un décès.

---

<sup>372</sup> LSS 91.

### 3. Règlement concernant la pureté et le sacrifice pour le culte de Despoina à Lykosoura (CGRN 126, lignes 1-14)

Δεσποίνας.  
[.....] μὴ ἐξέστω  
παρέρπην ἔχοντας ἐν τὸ ἱερόν τᾶς  
Δεσποίνας μὴ χρ[υ]σία ὅσα μὴ ἰν ἀνά-  
θεμα, μηδὲ πορφύρεον εἰματισμὸν  
μηδὲ ἀνθινὸν μηδὲ [μέλ]ανα μηδὲ ὑπο-  
δήματα μηδὲ δακτύλιον· εἰ δ' ἄν τις  
παρένθη ἔχων τι τῶν ἀ στάλα [κ]ωλύει,  
ἀναθέτω ἐν τὸ ἱερόν· μηδὲ τὰς τ[ρί]-  
χας ἀμπεπλεγμένας, μηδὲ κεκαλυμ-  
μένος, μηδὲ ἄνθεα παρφέρην· μηδὲ  
μύεσθαι κύενσαν μηδὲ θη-  
λαζομέναν·

(Sanctuaire? Stèle?) de Despoina. [...] Défense de pénétrer dans le sanctuaire de Despoina avec des objets en or, sauf en vue de leur consécration, avec un vêtement de pourpre ou de couleurs vives, ou noir, avec des chaussures, avec un anneau. Au cas où quelqu'un entrerait avec l'un des objets interdits par la stèle, que celui-ci soit consacré dans le sanctuaire; défense d'avoir les cheveux tressés ou la tête couverte; défense d'apporter des fleurs, défense de se faire initier pour une femme enceinte ou qui allaite.

Cette inscription est des plus intéressantes, car elle détaille les interdits relatifs au culte de Despoina, fille de Déméter et de Poséidon. Elle est datée de la fin du III<sup>e</sup> av. J.-C. et provient du sanctuaire de Despoina à Lykosoura, en Arcadie. Le culte de Despoina, bien que peu connu, était très populaire en Arcadie selon Pausanias<sup>373</sup>. L'inscription devait vraisemblablement se trouver à l'entrée du sanctuaire, car elle définit qui peut entrer dans l'enceinte et sous quelles conditions. La première partie de l'inscription (lignes 1-13) liste les interdits et les méthodes de purifications en cas de transgression. La seconde (ligne 13-20) concerne le sacrifice.

L'inscription précise qu'une femme enceinte ou qui allaite ne peut être initiée, c'est-à-dire qu'elle ne peut participer aux Mystères. Il n'est pas précisé qu'une femme enceinte ou qui allaite ne peut pas entrer dans le sanctuaire, seule sa participation aux Mystères est interdite. On peut

---

<sup>373</sup>Pausanias, *Description*, VIII.37.8.

comprendre aussi qu'une femme enceinte, si elle est déjà initiée peut participer aux rites. Bien que rien ne soit précisé sur l'accouchement en tant que tel, il est fort probable que cet événement constituait une source de miasme. Il faut comprendre l'interdit envers l'allaitement et les femmes enceintes comme une extension de celui concernant l'accouchement.

#### 4. Règlement relatif à la pureté de Ptolémaïs (CGRN 144, lignes 1 à 14)

τοὺς εἰσιόντας εἰς τὸ [ἱερὸν]  
 ἀγνεύειν κα(τὰ) τὰ ὑποκε[ίμενα]·  
 ἀπὸ πάθους ἰδίου καὶ [ἀλλοτρίου?]  
 ἡμέρας ζ', ἀπ' ἀπαλλ[αγῆς ..?..]  
 ἀπ' ἐκτρωσμοῦ συν[...?.. ἀπὸ]  
 τετοκυίας καὶ τρεφούσης [...?..]  
 καὶ ἐὰν ἐχθῆ ἰδ'· τοὺς δὲ ἄ[νδρας]  
 [ἀ]πὸ γυναικὸς β', τὰς δὲ γ[υναῖκας]  
 ἀκολούθως τοῖς ἀνδρά[σιν· ..?..]  
 ἀπ' ἐκτρωσμοῦ μ'  
 τὴν δὲ τεκοῦσαν καὶ τρέ[φουσαν ..?..]  
 [ἐ]ὰν δὲ ἐχθῆ τὸ βρέφος.

Ceux qui entrent dans le [sanctuaire] doivent être purs selon les prescriptions ci-dessous : (pour l'impureté provenant) de sa propre maladie ou de [celle d'une autre personne (?)], après sept jours; d'un décès, après [...] jours; d'un avortement (ou d'une fausse-couche) [...], après [...] jours; d'une accouchée qui allaite, après [...] jours; si elle a exposé (l'enfant), après quatorze jours; les [hommes] après des relations avec une femme, après deux jours. Les [femmes] suivent les mêmes prescriptions que les hommes, (cependant, pour l'impureté provenant) d'un avortement (ou d'une fausse-couche), après quarante jours; celle qui a accouché et qui allaite, après [...] jours; mais, si elle a exposé l'enfant, après [...] jours;

Datée du I<sup>er</sup> siècle av. J-C., cette inscription, déjà présentée dans les chapitres précédents concernent les règlements de pureté rituelle pour le temple d'Asclépios et Hygeia à Ptolémaïs. Le texte détaille avec précision les cas de miasme en lien avec la maternité. Comme il est fréquent de voir, les interdits relatifs à la maternité suivent ceux entourant un décès.

L'inscription est intéressante, car elle mentionne tout d'abord les règlements pour les hommes (mais qui s'appliquent aussi aux femmes) et précise ensuite certaines particularités pour les femmes. Selon l'inscription, une femme ayant avorté ou fait une fausse-couche constitue une souillure pour autrui, car il est prescrit que ceux en contact avec ces événements devaient s'exclure.

La longueur de l'exclusion demeure cependant inconnue. Selon cette inscription, contrairement à celle de Cyrène (CGRN 99), le stade de développement du fœtus n'influence pas le type de processus purificateurs. Une fausse-couche en début de terme ou une naissance d'un enfant mort-né semble nécessiter le même processus de purification. Rien ne précise si un accouchement dont le dénouement est heureux occasionne une souillure, sauf le passage affirmant qu'une femme accouchée et qui allaite cause un miasme. Serait-ce une façon de distinguer un accouchement d'une fausse-couche? Ici encore, la durée de l'exclusion est inconnue, mais il est clair qu'il y avait une exclusion. Finalement, le premier passage de l'inscription contient une prescription vis-à-vis de l'exposition d'enfant, ce qui la rend assez exceptionnelle. Une personne en contact avec une femme qui a exposé son enfant constitue une souillure pour quatorze jours. Ce faisant, cette personne ne peut accéder au temple ou procéder aux différents cultes. L'inscription rend l'exposition comme une souillure unique : ce n'est ni un décès ni un accouchement.

La deuxième partie de l'inscription, (lignes 9 à 14) rapporte quelques précisions supplémentaires adressées aux femmes. Un avortement ou une fausse-couche cause pour la femme victime de cet événement une souillure de quarante jours. La longueur du délai et le fait que la première partie de l'inscription indique que le miasme peut se transmettre à autrui suggère que la souillure est très importante. Bien que le délai pour une personne qui a été en contact avec une femme qui vient d'enfanter soit inconnu, il est fort probable que celui-ci soit inférieur aux quarante jours imposés pour la mère. Sinon, pourquoi avoir rajouté ces précisions spécifiquement adressées aux femmes si les délais sont les mêmes? Une femme qui a accouché et allaite ainsi que celle ayant exposé son nourrisson est souillée. Là encore, les délais sont inconnus, mais la structure de l'inscription suggère à nouveau que ces délais étaient différents que pour ceux ayant été en contact avec une femme allaitant ou ayant exposé son enfant.

##### **5. Dossier de règlement sur la pureté rituelle de Cos (CGRN 148, Face A, lignes 20-25)**

ἀγνεύεσθαι τὰν ἱέρην τῶνδε· ν μυσαρῶι μ[ῆ ..?..]  
μηδὲ παρ' ἥρωνα ἔσθεν μηδὲ ἐπιβαίνειν ἐ[φ' ἥρῳιον μηδὲ ἐς οἰκίαν  
ἐσέρπεν ἐν αἴ]  
κα γυνὰ τέκνη ἢ ἐκτρῶι ἀμερᾶν τριῶν ἀφ' ἄς [κα ἀμέρας τέκνη ἢ ἐκτρῶι,  
μηδὲ ἐς οἴ]-  
κίαν ἐσέρπεν ἐν ὁποῖαι κα ἄνθρωπος [ἀποθάνηι ἀμερᾶν πέντε ἀφ' ἄς κα  
ἀμέρας]  
ὁ νεκρὸς ἐξενιχθῆι, μηδὲ τῶν θνασ[ιδίων ..?..]-

κτων μηδενὸς ἔσθην·

Que la prêtresse se tienne pure de ce qui suit : [...] avec quelque chose (ou quelqu'un?) d'impur, qu'elle ne consomme rien (d'un rituel) à un héros], qu'elle ne mette pas le pied dans [un heroôn, qu'elle n'entre pas dans une maison où] une femme a accouché ou fait une fausse-couche, pendant trois jours à partir du [jour où elle a accouché ou fait fausse-couche, qu'elle n'entre pas dans une maison où un être humain [est mort, pendant trois jours à partir du jour où] le cadavre a été emporté, qu'elle ne mange d'aucune des carcasses [...].

Cette inscription fait partie d'un dossier de règlement concernant la pureté édicté par la cité de Cos vers 240 av. J.-C.. Celle-ci avait opté pour la création de deux stèles : l'une pour le sanctuaire de Déméter et l'autre pour l'Asclépiéion. L'objectif était de mettre par écrit les « lois sacrées et ancestrales<sup>374</sup> » regardant la pureté rituelle. Le texte rapporte que les officiels ont fait appel à des « *exegetai*<sup>375</sup> » soit des individus possédant une expertise dans le domaine des règles de pureté et aptes à comprendre les documents plus anciens portant sur ce sujet<sup>376</sup>. En plus des deux stèles pour le sanctuaire de Déméter et son Asclépiéion, plusieurs copies de ces « lois sacrées et ancestrales » furent placées dans des sanctuaires connectés à la femme ou à la maternité, soit le sanctuaire d'Artémis, celui d'Artémis Lochia et celui d'Aphrodite (Aphrodision). Des copies furent aussi installées dans trois dèmes : Isthmos, Halasarna et un dernier inconnu<sup>377</sup>. Ces trois dèmes semblent être des lieux où les médecins étaient en place, donc des endroits propices à la parturition.

Les interdits relatifs à la maternité concernent principalement la prêtresse. Celle-ci devait se garder d'entrer dans la maison d'une femme ayant accouché ou fait une fausse-couche pendant trois jours à partir du moment de l'accouchement. Rien n'est précisé sur la souillure entachant la femme ayant enfanté. De plus, il n'y a pas de distinction entre un nourrisson et un enfant mort-né comme c'est le cas pour l'inscription de Cyrène (CGRN 99). Les deux cas sont considérés comme un accouchement. Il est sans équivoque que l'accouchement constitue un miasme important, car

---

<sup>374</sup> CGRN 148 « τὸς ἱε]ροὺς καὶ πατρίους νόμους ».

<sup>375</sup> CGRN 148, Face A1-6.

<sup>376</sup> Dans leur commentaire, Hallof et Bosnakis notent que l'alternance entre le εἰ koinè et le αἰ Dorian dans la face B de l'inscription démontre un amalgame de documents. Rien n'explique le motif de la cité pour la réédition de ces règlements ni la nécessité d'employer des *exegetai*. Voir le commentaire de IG XII.4 72.

<sup>377</sup> CGRN 148, lignes 15-19.

la souillure est facilement contagieuse : il suffit que la prêtresse entre dans la maison pour qu'elle soit souillée à son tour. Comme il est fréquent, les interdits en lien avec l'accouchement précèdent ou suivent ceux entourant le décès. Ici, la souillure d'une naissance ou d'une mort est la même, soit trois jours.

## 6. Règlement relatif à la pureté pour le culte d'Isis, Sarapis et Anubis, Mégalopolis (CGRN 155, lignes 1 à 6)

στάλα Ἴσιος Σαράπιος.  
θεός· τύχα ἀγαθά. ἱερὸν ἅγιον Ἴσιος  
Σαράπιος Ἀνούβιος. εἰσπορεύεσ-  
θαι εἰς τὸ ἱερὸν τὸν βουλόμενον  
θύειν καθαρίζοντα ἀπὸ μὲν  
λέχ[ο]υς ἐναταίαν, ἀπὸ δὲ δι-  
αφθέρματος τεσσαράκοντα  
καὶ τέσσαρας ἀμέρας

Stèle d'Isis et Sarapis. Dieu, Bonne Fortune. Un saint sanctuaire d'Isis, Sarapis, Anubis. Celui qui veut offrir un sacrifice peut entrer dans le sanctuaire après s'être purifié : d'un accouchement, au 9e jour; d'un avortement, après quarante-quatre jours;

Datée de 200 av. J.-C. et provenant d'Arcadie, cette inscription constitue le premier témoignage d'un culte de divinités égyptiennes à Mégalopolis à l'époque hellénistique<sup>378</sup>. L'inscription présente les différentes modalités pour entrer au temple ainsi que les processus purificateurs pour recouvrer sa pureté. L'inscription mentionne notamment les règles de pureté concernant la maternité. Il y a une ambiguïté à savoir si le délai d'exclusion dans le cas d'un accouchement s'applique à la femme qui a enfanté ou bien à un individu en contact avec une femme qui a accouché. Le problème réside dans le terme λέχ[ο]υς. Doit-on lire λέχους (gén. de λέχος, « lit ») ou bien λεχοῦς (génitif de λεχώ, « femme en couche »)? Si la deuxième option est envisagée, l'interdit s'applique à la femme qui a accouché. Robert Parker avait à ce sujet dénoté cette ambiguïté lors de son étude de 1983<sup>379</sup>. Il soutenait qu'il était plus probable que le délai de neuf jours s'applique aux personnes en contact avec la nouvelle mère, même s'il reconnaissait que

<sup>378</sup> Cette inscription a déjà été présentée lors des chapitres précédents. Voir pages 36 et 72.

<sup>379</sup> Robert Parker, *Miasma*, 50 et no. 67.

l'autre option soit envisageable. Saskia Peels et Jan-Mathieu Carbon ne partagent toutefois pas cet avis. Pour les deux chercheurs, la première option, soit de lire lire λέχους (gén. de λέχος, «lit») est plus appropriée. Selon cette interprétation, l'interdit de neuf jours s'applique ainsi à la mère et non à ses proches. Peels et Carbon soutiennent que les ordinaux s'accordent toujours avec le sujet et que dans ce cas précis l'ordinal ἐναταίαν (ἐνατος, -άτη, -ατον) est accordé au féminin. Ce faisant, le sujet est bel et bien féminin<sup>380</sup>. Selon cette lecture, ce serait la femme qui a enfanté qui doit s'exclure pour neuf jours.

Pour ce qui est de la prescription concernant l'avortement, là encore quelques précisions doivent être apportées. L'inscription rapporte que dans le cas d'un avortement (διάφθερμα), le délai d'exclusion est de quarante-quatre jours. Or, le terme « διάφθερμα » est un hapax : il n'est attesté nulle part ailleurs. Cependant, le terme « διαφθείρω » est fréquemment utilisé pour les cas d'avortement ou de fausse-couche. Il est assez évident que « διάφθερμα » est un dérivé de « διαφθείρω ». Il n'y a donc pas matière à remettre en question cette interprétation, d'autant plus que le contexte se prête à une prescription concernant l'avortement et que les délais concordent avec les autres inscriptions. Il est vraisemblable que le terme διάφθερμα englobe également les fausses-couches. Si l'on accepte la thèse de Peels et Carbon, la prescription s'adresserait aux femmes ayant avorté. De plus, la longueur du délai d'exclusion concorde avec les autres prescriptions relatives aux avortements<sup>381</sup>. Cependant, comme le soulignent Peels et Carbon, il n'y a pas d'ordinal dans cette prescription ce qui pourrait suggérer que le délai de quarante-quatre jours s'applique aux deux sexes. Je dois avouer ne pas partager cette idée. Il est clair que dans ce contexte-ci le processus purificateur ne concerne que la femme, d'autant plus que toutes les prescriptions de cette inscription ne s'adressent qu'aux femmes.

## 7. Dossier de règlements d'un culte privé consacré par Pythion à Isthmos (CGRN 162, lignes 15 à 17)

[..?..] τὸ τέ[μενος τόδε ἔστω]  
 ἱερὸν Ἀρτέμιτο[ς .....]ας καὶ Διὸς Ἴκ[ε]-  
 σίου καὶ Θεῶν Πατρώων· ἀνέθηκε δὲ  
 Πυθίων Στασίλα καὶ ἡ ἱέρεια [..?..] παιδ-  
 ἴον ὄνομα Μακαρῖνος ἐλεύθερον ἱε-

<sup>380</sup> CGRN 155. Voir l'analyse et le commentaire de Saskia Peels et Jan-Mathieu Carbon.

<sup>381</sup> CGRN 144, CGRN 181, CGRN 217 et LSCG 55.

ρὸν τᾶς θεοῦ, ὅπως ἐπιμέληται τοῦ ἱερο[ῦ]  
 καὶ τῶν συνθυόντων πάντων, διακονῶν  
 καὶ ὑπηρετῶν ὅσσωγ κα δῆι ἐν τῷ ἱερῷ·  
 ἐπιμελέσθω καὶ Μακαρίνος καὶ τῶν ἄλλων  
 ἱερῶν καὶ βεβάλων καθάπερ καὶ ἐν τῷ ἱερῷ δέλ-  
 τωι γέγραπται, καὶ τῶν λοιπῶν ὧγ καταλεί-  
 πει Πυθίων καὶ ἅ ἱέρεια· τοῖς δὲ ἐπιμελομέ-  
 νοις καὶ συναύξουσι τὸ ἱερὸν εὖ αὐτοῖς  
 εἴη καὶ αὐτοῖς καὶ τέκνοις εἰς τὸν αἰὶ χρόνον·  
 ἀγνὸν εἰσπορεύεσθαι, τὸ δὲ ἱερὸν ἔστω  
 τῶν υἱῶν πάντων κοινόν, ἀπὸ λεχοῦς καὶ  
 ἐγ δια(φθ)ορᾶς ἀμέρας δέκα, ἀπὸ γυναικὸς τρεῖ[ς].

[...] que cette enceinte [soit] consacrée à Artémis [...], à Zeus Hikesios et aux Dieux ancestraux. Pythion, fils de Stasilas et la prêtresse [...] ont dédié un petit esclave, du nom de Makarinos, l'affranchissant et le consacrant à la déesse, afin qu'il prenne soin du sanctuaire et de tous ceux qui sacrifient en commun, en s'occupant et en étant au service de tout ce qui est nécessaire dans le sanctuaire. Que Makarinos prenne également soin des autres affaires sacrées et profanes comme il a été écrit sur la tablette sacrée, et de tout ce que lèguent Pythion et la prêtresse. Pour ceux qui s'occupent du sanctuaire et l'embellissent, que cela aille bien pour eux-mêmes et leurs enfants pour l'éternité. (Entrer pur — que le sanctuaire soit commun à tous les fils (de Pythion) — après un accouchement et après une fausse-couche (ou un avortement) : dix jours, après une relation sexuelle avec une femme : trois.

Datée entre 200 et 150 av. J.-C, cette inscription concerne un sanctuaire dédié à Artémis, Zeus Hikesios et aux Dieux ancestraux<sup>382</sup>. C'est un certain Pythion, « fondateur » du sanctuaire qui a édicté les règlements religieux. L'inscription présente une formulation quelque peu unique, soit « τὸ δὲ ἱερὸν ἔστω τῶν υἱῶν πάντων κοινόν » (que le sanctuaire soit commun à tous les fils de Pythion). Est-ce que cela implique que le sanctuaire est réservé qu'à des cultes masculins? Ceci semble peu probable considérant la présence d'une prêtresse (ligne 4). La formulation servait probablement qu'à affirmer que le sanctuaire appartenait à la descendance de Pythion.

Les règlements entourant la pureté rituelle se concentrent sur trois sujets en particulier : l'accouchement, la fausse-couche ou l'avortement et les relations sexuelles. Étrangement,

<sup>382</sup> CGRN 162, lignes 1-3.

l'impureté entourant la mort, comme il est fréquent de voir, ne figure pas dans ces règlements. La prescription entourant l'accouchement concerne encore une fois le contact avec une femme venant d'enfanter et non la femme en elle-même. Le délai de dix jours, le même que pour un avortement ou une fausse-couche, concorde avec ceux rencontrés jusqu'à présent. Il est tout de même curieux que cette inscription n'établisse pas une différence entre un accouchement et une fausse-couche (ou un avortement). Le résultat de l'accouchement, qu'il se conclue par un nourrisson vivant ou mort-né, n'influence pas la gravité du miasme. Les deux résultats sont traités de la même manière.

#### 8. Règlements relatifs à la pureté d'un temple inconnu à Eresos (CGRN 181, lignes 1 à 14)

[..?..]ς εἰστείχην εὐσέβειας  
 ἀπὸ μὲν κάδεος ἰδίῳ  
 [περιμένν]αντας ἀμέραις εἴκοσι· ἀπὸ δὲ  
 [ἀλλοτρι]ῳ ἀμέραις τρεῖς λοεσσάμενον·  
 [ἀπὸ δὲ ...]ατω ? ἀμέραις δέκα· [...] αὐταν δὲ  
 [... τὰν ἐκτέτρῳ]κοισαν ἀμέραις τεσσαράκοντα·  
 [ἀπὸ δὲ ...]τω ἀμέραις τρεῖς· αὐταν δὲ τ[ὰν]  
 [... τε]τόκοισαν ἀμέραις δέκα·  
 [ἀπὸ δὲ γ]ύναικος αὐτάμερον λοεσσάμενον·

[...] entrer en état de pureté : des funérailles d'un parent, après s'être [purifiés], après vingt jours; des (funérailles) [d'un non-familier], après trois jours, après s'être lavé; [de ...], après dix jours; celle [qui a avorté ou fait une fausse-couche], après quarante jours; [de ...], après trois jours; celle qui a accouché, après dix jours; [d'une] femme, le jour même, après s'être lavé;

Tout comme la précédente, cette inscription fut mobilisée lors du deuxième chapitre portant sur les relations sexuelles. Je ne me limiterai ainsi qu'à un rappel des éléments importants<sup>383</sup>. L'inscription, datée entre la fin du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et le début du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., provient d'un sanctuaire à Éresos dont le culte n'est pas connu. La présence d'une prêtresse et la référence à une prophétesse suggèrent un culte d'une déesse et plus précisément un culte oraculaire d'une

<sup>383</sup> Référez-vous au chapitre précédent, page 73.

divinité féminine. Cependant, rien ne permet d'identifier avec précision la déesse en question; son identité reste de l'ordre de la spéculation.

La première partie de l'inscription, la seule pertinente à cette étude, concerne les règles de pureté pour entrer dans le sanctuaire. Encore une fois, les règlements entourant le décès jouxtent celles touchant à la naissance. L'inscription semble faire une distinction entre un avortement ou une fausse-couche et un accouchement. Le premier cas amène une exclusion de la vie culturelle pour quarante jours alors qu'un accouchement cause une exclusion de dix jours. Aucune des prescriptions ne concerne ceux qui auraient pu être en contact avec une femme accouchée ou qui a avorté. C'est donc dire que la femme et seulement la femme est souillée par ces événements. Cependant, il n'est pas impossible que les proches ne soient pas souillés par l'évènement, car la ligne cinq de l'inscription ([ἀπὸ δὲ ...]ατω ἀμέραις δέκα·) et la ligne sept ([ἀπὸ δὲ ...]τω ἀμέραις τρεῖς) rapportent des délais similaires à ceux observés pour un contact avec une femme accouchée et le contexte est favorable à une prescription de cet ordre. Or, l'état de l'inscription est trop endommagé pour spéculer davantage.

## 9. Dossier de règlements concernant le culte d'Athéna Nikephoros à Pergame (CGRN 212, lignes à 9)

Διονύσιος Μηνοφίλ[ου]  
ἱερονομήσα[[ντε]]ς τῶι δήμ[ωι].  
ἀγνευέτωσαν δὲ καὶ εἰσίτωσαν εἰς τὸν τῆς θεο[ῦ ἱερὸν]  
οἷ τε πολῖται καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ἀπὸ μὲν τῆς ἰδίας γ[υναι]-  
κὸς<sup>5</sup> καὶ τοῦ ἰδίου ἀνδρὸς ἀυθήμερον, ἀπὸ δὲ ἀλλοτρίας κ[αί]  
ἀλλοτρίου δευτεραῖοι λουσάμενοι· ὡσαύτως δὲ καὶ ἀπὸ  
κῆδους καὶ τεκούσης γυναικὸς δευτεραῖος· ἀπὸ δὲ τάφου  
καὶ ἐκφορᾶς περιρασάμενοι καὶ διελθόντες τὴν πύλην, κα-  
θ' ἣν τὰ ἀγιστήρια τίθεται, καθαροὶ ἔστωσαν ἀυθήμερον.

Dionysios fils de Menophilos, qui a été hiéronome, pour le peuple. Que les citoyens et tous les autres individus qui entrent dans le [sanctuaire] de la déesse soient purs, le jour même (après des relations sexuelles) avec leur propre épouse ou leur propre époux; avec une autre ou un autre (qu'ils soient purs) le deuxième (jour), après s'être lavés; de même (après avoir accompli) des soins funéraires ou (côté) une femme qui a enfanté (que l'on soit pur) le deuxième (jour). Que ceux qui ont participé aux funérailles

et au cortège, après s'être nettoyés et avoir passé la porte où se trouvent les vases lustraux, soient purs le jour même.

Retrouvée à proximité du temple d'Athéna à Pergame, cette inscription présente un lettrage qui suggère qu'elle date des environs de 133 av. J.-C.<sup>384</sup>. Les lignes 1 à 5 de l'inscription concernent spécifiquement les règlements de pureté rituelle, dont celles relatives à la maternité. Comme c'est fréquemment le cas, les prescriptions concernant la maternité ne concernent pas la mère, mais bien ceux en contact avec elle suite à son accouchement. Un court délai de deux jours est nécessaire à ceux en contact avec une femme accouchée pour recouvrer leur pureté. Ceci n'indique pas forcément que la souillure soit de moindre importance, car si l'on compare les délais prescrits pour les autres types de souillures (décès, relations sexuelles) avec ceux contenus dans diverses autres inscriptions, tous sont considérablement plus courts. À cet effet, les règlements culturels d'Eresos (CGRN 181) et ceux de Maionia (CGRN 211), deux documents contemporains de l'inscription, prescrivent respectivement vingt jours et cinq jours pour un décès d'un proche comparativement à deux jours pour celle de Pergame (CGRN 212).

Fait à noter, l'accouchement représente le même niveau de souillure que pour avoir prodigué des soins funéraires. Encore une fois, l'enfantement est intimement lié à la mort.

#### **10. Règlements relatifs à la pureté concernant le sanctuaire d'Artémis Kithonè à Milet (CGRN 214, ligne 1 à 13)**

[..?..]  
[καθαροὺς εἰσι]-  
[ένα]ι εἰς τὸν νε-  
[ὼ] τῆς Ἀρτέμι-  
δος τῆς Κιθώνη[ς],  
[ἀ]πὸ μὲν κήδε[ο]ς  
[καὶ] γυναικὸς [λ]έ-  
[χου]ς καὶ κυνὸς  
[τε]το[κυ]ίας τ[ρ]ι-  
[τα]ίου[ς] λουσα-  
[μ]ένους, ἀπὸ [δὲ]  
[τῶ]ν λοιπῶν [αὐ]-  
[θημ]ερὸν λουσα-  
μὲν[ους].

---

<sup>384</sup> Voir le commentaire de CGRN 212.

[Entrer pur] dans le temple d'Artémis Kithonè : (de la proximité) d'un deuil ou d'une femme en couches ou d'une chienne qui a mis bas, le troisième jour après s'être lavé; de tout le reste, le jour même après s'être lavé.

Bien que l'inscription soit datée du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C, il est fort probable qu'elle date originellement du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Le lettrage, le type de culte concerné ainsi qu'une inscription<sup>385</sup> attestant le culte de la déesse à Milet au VI<sup>e</sup> siècle suggèrent cette datation. Comme Rehm le propose, le temple aurait pu être reconstruit durant la période hellénistique et ce faisant les inscriptions religieuses rééditées<sup>386</sup>.

L'inscription concerne les règles pour entrer dans le temple et non le sanctuaire. Seuls trois cas d'impureté sont rapportés : le contact avec un mort, l'accouchement d'une femme et celui d'une chienne. Ces trois souillures demandent le même processus purificateur pour recouvrer sa pureté, soit deux jours d'exclusion. Il est possible de réintégrer le temple au troisième jour après des ablutions. Rien n'est précisé sur les personnes qui auraient pu être en contact avec une femme qui a enfanté. La longueur de l'exclusion est très courte si on la compare à celle rencontrée dans d'autres inscriptions.

La présence d'un interdit religieux concernant une chienne qui a mis bas peut sembler surprenante. Or, il n'y a rien de très surprenant lorsqu'on prend en compte que les humains habitaient dans la même demeure que certains animaux (chiens, ânes) et que le sanctuaire d'Artémis, déesse de la chasse, devait inévitablement abriter des chiens<sup>387</sup>. Les dévots de la déesse ainsi que le personnel du sanctuaire étaient donc susceptibles d'entrer en contact avec une chienne qui a mis bas. Ceci peut donc expliquer la présence d'un interdit concernant l'accouchement d'une chienne.

---

<sup>385</sup> Milet VI.3 1239 dans P. Hermann, W. Günther et N. Ehrhardt, *Milet: Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899*, (De Gruyter: Berlin, 2006).

<sup>386</sup> Milet VI.1 202 dans Rehm, H. Knackfuss et A. Rehm, *Milet: Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899*, (De Gruyter : Berlin, 1924).

<sup>387</sup> Les chiens sont en effet intimement liés à la chasse. Ils constituent un symbole régulièrement associé à cette occupation et à Artémis.

## 11. Règlement cultuel d'un temple de divinités syriennes à Délos (CGRN 217, lignes 1 à 8)

ἀγαθῆ τύχη· ἀγνεύοντας  
εἰσιέναι [...]  
ἀπὸ τετοκείας ἑβδομαίους·  
ἀπὸ διαθορᾶς τετταρα-  
κοσταίους·

À la bonne fortune. Entrer (dans le sanctuaire), en état de pureté [...] après (un contact) avec une femme qui a accouché, le septième jour; après une fausse-couche (ou un avortement), le quarantième jour; [...].

Déjà mobilisé dans les chapitres précédents<sup>388</sup>, je me contenterai de rappeler que cette inscription provenant de Délos est datée de la fin du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et qu'elle concerne le culte de divinités syriennes. Les prescriptions concernant la maternité sont au nombre de deux. La première est à propos d'un contact avec une femme qui a accouché. Le délai d'exclusion exigé est de sept jours. La deuxième se rapporte à une fausse-couche (ou un avortement). Le délai d'exclusion est de quarante jours. Contrairement à l'inscription de Cyrène (CGRN 99) le stade de la grossesse n'interfère en rien : que le fœtus soit reconnaissable ou non, la souillure et les processus de purifications sont les mêmes.

## 12. Règlement cultuel de Lindos (LSS 91, lignes 11 à 15)

[ἀ]πὸ φθορᾶς γυναικὸς ἢ κυνὸς ἢ ὄνου ἡμε(ρῶν) μ[α']  
[ἀπὸ] διακορεύσεως μ[α']  
[ἀπ]ὸ κήδους οἰκίου μ[α']  
[ἀπὸ λ]ούσεως κήδους ζ' ἀπὸ ἰσόδου γ'  
[ἀπ]ὸ λέχου γ' λέχώ κα' vac.

[...] Après une fausse-couche d'une femme, d'une chienne ou d'une ânesse, 41 jours. Après la défloration, 41 jours. Après la mort d'un membre de la maisonnée, 41 jours. Après avoir lavé le corps, 7 jours. Après avoir visité (la maison d'une personne décédée), trois jours. Après [un contact avec] une femme qui a accouché d'un enfant, trois jours. Une femme qui a accouché, 21 jours [...].

<sup>388</sup> Voir les pages 37 et 78.

Le règlement cultuel de Lindos est un des plus riches que l'on possède sur les interdits religieux et la vie intime<sup>389</sup>. Daté du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., il est également le plus tardif du *corpus*. Comme pour l'inscription précédente (CGRN 217), l'interdit concernant une fausse-couche d'une femme, d'une chienne ou d'une ânesse peut sembler encore une fois surprenant. Ceci s'explique à nouveau par le culte auquel se rapportent ces interdits, soit celui d'Athéna Lindia. Ce culte, particulièrement lié à la naissance d'Athéna, justifie ce degré de protection supplémentaire envers une souillure causée par un accouchement. Ce culte semble nécessiter un degré de protection supplémentaire face au miasme de l'accouchement, ce qui explique pourquoi la parturition des animaux tels que le chien ou l'âne sont inclus. De plus, comme on l'a rapporté dans le commentaire de l'inscription précédente, les humains cohabitaient fréquemment avec les chiens et les ânes au sein de la même demeure. Étant donné qu'un accouchement, ceux des animaux n'y faisant vraisemblablement pas exception, souille la demeure au complet, il est donc normal d'y trouver un interdit visant les animaux. Il n'est pas clair si la prescription s'applique à la femme ayant fait une fausse-couche ou à un individu en contact avec une femme (ou une chienne et une ânesse) qui a fait une fausse-couche. Il se peut que l'interdit s'applique aux deux situations. Le délai d'exclusion de 41 jours est semblable à ceux des autres inscriptions.

L'inscription précise également que le contact avec une femme qui a accouché d'un enfant est de trois jours alors qu'une femme qui a accouché est de vingt-et-un jours. Ceci constitue une des rares occurrences où la prescription concerne directement la femme qui a enfanté. Les autres inscriptions s'adressant directement à la mère demandent une exclusion variant de sept à dix jours<sup>390</sup>. Cette inscription présente donc un délai plus élevé que les autres. Ceci peut encore une fois être en raison du type de culte auquel se rapporte l'inscription.

### 13. Règlement cultuel relatif au culte de Mên en Attique (LSCG 55, lignes 5-9)

[...] καὶ ἐκ τῶν γυναικέων διὰ ἑπτὰ ἡμερῶν λουσαμένην κ[ατα]-  
κέφαλα εἰσπορεύεσθαι αὐθημερόν, καὶ ἀπὸ νεκροῦ διὰ ἡμερῶν δ[έκα]  
καὶ ἀπὸ φθορᾶς ἡμερῶν τετταράκοντα.

Après les règles, au bout de sept jours, se laver de la tête aux pieds et entrer dans le sanctuaire le jour même; Après le décès, 10 jours; après un avortement ou une fausse-couche, 40 jours.

<sup>389</sup> Voir les pages 40 et 62.

<sup>390</sup> CGRN 155 (9 jours), CGRN 181 (10 jours), CGRN 217 (7 jours), CGRN 144 (délai inconnu).

Datée du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., cette inscription est une des plus tardives du *corpus*<sup>391</sup>. Elle concerne le culte de Mên, soit une divinité étrangère, mais très bien attestée en Grèce depuis le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. La prescription relative à la maternité concerne la fausse-couche ou l'avortement. Elle suit celles sur les menstruations et la mort. La souillure demande une exclusion du temple pour une période de quarante jours suivant la perte du fœtus. L'ambiguïté persiste à savoir si la prescription s'adresse à la femme ayant vécu un avortement ou à une personne qui a été en contact avec l'évènement. Il n'y a pas d'indications supplémentaires à savoir si le stade de la grossesse influence le degré de sévérité de la souillure. Dans ce cas-ci, que la perte soit celle d'un fœtus de quelques semaines ou d'un enfant mort-né, la souillure reste la même, tout comme les processus purificateurs.

La longueur du délai d'exclusion suggère que le miasme est assez sévère. À titre de comparaison, dans cette inscription, un décès ne nécessite que dix jours d'exclusion et les menstruations sept. Cela en fait une des prescriptions les plus sévères envers l'avortement ou la fausse-couche.

#### 14. Règlement cultuel concernant le culte d'une divinité à Marmarini (CGRN 225, lignes B2-34)

είσπορεύεσθαι δὲ ἔ[σ]ω, τὴμ μὲν <ἀπὸ> λ[ο]-  
 χοῦ τριακοσταίαν, τὴν δὲ διαφθείρουσαν τετρακοσταίαν,  
 ἀπ' ἀνδρὸς δὲ λελουμένην κατὰ κεφαλῆς, ἀπὸ τῶν δὲ κατὰ  
 φύσιν ἑβδομαίαν· ἐὰν δὲ τις εἰσέλθῃ μὴ ἀγνεύσας τῶν προ-  
 γεγραμμένων, καθάρᾳ τούς βωμούς νοσσῶι ἀλέκτο-  
 ρος, καὶ ἐπιθυσάτω ἐπὶ τοῦ τῆς Φυλακῆς βωμοῦ ὄρνιθα θή-  
 λειαν ἢ ἀποπυρίδα, μνᾶν κρέων ὁποίων ἂν θέλῃς πλὴν χοιρέ-  
 ων, καὶ χοίνικα λαγάνων καὶ εἰς τὸν κρατῆρα οἴνου κοτύλας  
 τέσσαρας· καθαίρειν δὲ τὸν νεωκόρον ταῦτα καὶ τῶν φοι-  
 βατριῶν ἥτις ἄμ παρῆι : ἐὰν δὲ τις θύειν βούληται τῆι θεῶι ἑλ-  
 ληνικῶι νόμωι, ἕξεστιν ὅτι ἄμ βούληται πλὴν χοίρου·

Qu'une femme pénètre à l'intérieur (du temple), après un accouchement, le trentième jour, après une fausse couche (ou un avortement), le quarantième jour, après des relations sexuelles avec son époux, après s'être lavée de la tête aux pieds, après les menstrues, le septième jour. Si quelqu'un entre sans s'être gardé pur de ce qui est indiqué précédemment, qu'on purifie les autels avec un poussin et qu'on sacrifie ensuite sur l'autel de la Phylakè un oiseau femelle ou du poisson frit, une mine de la viande que l'on souhaite hormis de porc,

<sup>391</sup> Cette inscription fut également présentée au chapitre 1 (page 39).

(et qu'on offre) un chénice de pain sans levain et, pour le cratère, quatre kotyles de vin. Que le néocore procède à cette purification, ainsi que celle des *phoibatriai* qui est présente.

Cette dernière inscription datée d'entre 200 et 150 av. J.-C concerne un culte sémitique implanté en Thessalie hellénistique<sup>392</sup>. Elle fait partie d'un vaste dossier de régulations à propos d'un culte d'une déesse anonyme, mais qui est vraisemblablement d'origine étrangère. Le dossier de règlements comprend deux prescriptions relatives à la maternité. La première concerne l'accouchement et la seconde la fausse-couche (ou avortement). Dans le cas d'un accouchement, trente jours sont exigés pour recouvrer son état de pureté, ce qui en fait le délai le plus sévère du *corpus*<sup>393</sup>. La longueur du délai d'exclusion pour l'accouchement suggère que cet événement constituait une souillure importante pour ce culte. Pour ce qui est de la fausse-couche (ou l'avortement), quarante jours sont nécessaires à la femme. Ce délai est semblable à ceux rencontrés dans les inscriptions précédentes. Le stade de développement du fœtus n'influence pas la sévérité du miasme. Il n'existe aucune prescription concernant le contact avec une accouchée ou un avortement. Dans ces cas-ci, les événements ne semblent souiller que la femme.

### 3.2.2 Analyses et critiques des inscriptions

Il existe ainsi quatorze inscriptions relatives à l'impureté de la maternité. Le *corpus* comprend des inscriptions s'échelonnant du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Avant de plonger dans l'analyse plus détaillée, j'ai inséré, à la page suivante, un tableau récapitulatif des prescriptions relatives à chacune des situations d'impureté en lien avec la maternité.

---

<sup>392</sup> L'inscription a aussi été utilisée lors des chapitres précédents. Voir les pages 38 et 78.

<sup>393</sup> LSS 91 prescrit 21 jours, CGRN 155 et CGRN 181 prescrivent respectivement 9 et 10 jours.

**Tableau 5: Récapitulatif des prescriptions relatives à l'impureté de la maternité**

Inscription <i>Date, origine</i>	Prescription pour un accouchement ou une grossesse	Prescription pour un contact avec une accouchée	Prescription pour un avortement ou fausse-couche	Prescription pour un contact avec un avortement ou une fausse-couche	Prescription pour l'allaitement
<b>CGRN 85</b> <i>-366 av. J.-C., Cos</i>		3 jours (pour le prêtre)	Délai inconnu (pour le prêtre)		
<b>CGRN 99</b> <i>325-300 av. J.-C., Cyrène</i>		Délai inconnu		Délai inconnu	
<b>CGRN 126</b> <i>III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.</i>	Interdiction d'initiation				Interdiction d'initiation
<b>CGRN 144</b> <i>I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., Ptolémaïs</i>	Délai inconnu	Délai inconnu	40 jours	Délai inconnu	Délai inconnu
<b>CGRN 148</b> <i>240 av. J.-C., Cos</i>		3 jours (pour la prêtresse)		3 jours (pour la prêtresse)	
<b>CGRN 155</b> <i>Mégolopolis 200 av. J.-C.</i>	9 jours		44 jours		
<b>CGRNN 162</b> <i>200-150 av. J.-C., Isthmos</i>		10 jours		10 jours	
<b>CGRN 181</b> <i>II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Eresos</i>	10 jours		40 jours		
<b>CGRN 212</b> <i>133 av. J.-C., Pergame</i>		2 jours			
<b>CGRN 214</b>		3 jours et se laver			

*I<sup>er</sup> siècle apr. J.-*

*C.*

*Milet*

**CGRN 217**

*II<sup>e</sup> siècle av. J.-*

7 jours

40 jours

*C.*

**LSS 91**

*III<sup>e</sup> siècle apr.*

21 jours

3 jours

*J.-C.*

*Lindos*

**LSCG 55**

*II<sup>e</sup> siècle apr. J.-*

40 jours

*C.*

*Attique*

**CGRN 225**

*225-150 av. J.-*

30 jours

40 jours

*C.*

*Marmarini*

Le premier constat est évidemment que l'ambitus chronologique est encore une fois très large et que la majorité des inscriptions nous proviennent de l'époque hellénistique. Ceci n'indique en rien que les événements entourant la maternité (accouchement, avortement, fausse-couche et allaitement) ne représentaient pas une cause de miasme à l'époque classique. Il y a seulement peu de documents datant de ces époques qui nous soient parvenus. Comme expliqué au chapitre précédent, la date d'inscription ne correspond pas nécessairement à la date originelle des inscriptions, car des rééditions de texte étaient chose fréquente.

Le cadre géographique des inscriptions est aussi très étendu. Les inscriptions proviennent de Grèce continentale, des îles de la mer Égée, d'Asie Mineure, mais aussi d'Égypte et de Cyrénaïque. Cela confirme que les événements entourant la maternité représentaient une source de souillure dans l'ensemble du monde grec.

Le dossier compte ainsi quatorze inscriptions dont certaines comptent plus d'une prescription à l'égard de la maternité. Six d'entre elles rapportent des interdits en lien avec la grossesse ou l'accouchement pour la femme elle-même<sup>394</sup>. Le délai prescrit pour une femme venant d'accoucher varie entre neuf et trente jours. Faute d'un plus grand échantillonnage, il est

---

<sup>394</sup> CGRN 126, CGRN 144, CGRN 155, CGRN 181, LSS 91 et CGRN 225.

impossible de présenter une moyenne qui reflète la réalité. Précisons seulement que les deux inscriptions prescrivant un délai supérieur à dix jours concernent des cultes étrangers et tardifs<sup>395</sup>, alors que les deux autres commandent un délai d'une dizaine de jours<sup>396</sup>. Malgré le peu de données, il est clair qu'un accouchement occasionnait une souillure pour la femme et qu'une exclusion de plusieurs jours était nécessaire pour recouvrer son état de pureté. À propos de la grossesse en elle-même, une seule inscription rapporte un interdit d'initiation pour une femme enceinte pour un culte inconnu<sup>397</sup>. Ce document, bien qu'unique, rend possible l'hypothèse que la grossesse pouvait empêcher une femme enceinte d'être initiée à certains cultes. Rappelons à ce sujet que les initiations entraînent un contact plus étroit avec le divin ce qui demande parfois des conditions de pureté plus méticuleuses.

Le contact avec une femme qui a accouché constitue le cas de souillure le plus fréquent. Des treize inscriptions, neuf comprennent des prescriptions en lien avec cette souillure<sup>398</sup>. Deux des inscriptions sont incomplètes<sup>399</sup>; la longueur du délai reste donc inconnue. Pour les sept autres, le délai varie entre deux et dix jours. La moyenne est de cinq jours. Il est possible de caractériser cette souillure « d'indirecte », c'est-à-dire causée par un contact avec un individu qui est en état de souillure. Compte tenu de cette particularité, on pourrait s'attendre à un délai d'exclusion plus court, car la personne n'est pas directement à l'origine du miasme. Or, ce n'est pas le cas. Certes le délai est plus court; une femme venant d'accoucher est souillée pour dix à vingt jours et une personne en contact avec elle l'est pour en moyenne cinq jours. Il n'en demeure pas moins que pour une souillure contractée d'autrui, la période d'exclusion reste assez sévère. De ces inscriptions, deux concernent spécifiquement les prêtres ou les prêtresses<sup>400</sup>. Il leur est défendu d'entrer en contact avec une femme venant d'accoucher pour un délai de trois jours. Il est assez fréquent que les règlements culturels s'adressent directement aux prêtres et aux prêtresses, car il leur est exigé d'être « plus purs que purs ».

Le miasme causé par un avortement ou une fausse-couche est également très commun. Six des treize inscriptions contiennent une prescription relative à une femme ayant avorté ou fait une

---

<sup>395</sup> LSS 91 et CGRN 225.

<sup>396</sup> CGRN 155 et CGRN 181.

<sup>397</sup> CGRN 126.

<sup>398</sup> CGRN 185, CGRN 99, CGRN 144, CGRNN 155, CGRN 162, CGRN 212, CGRN 214, CGRN 217 et LSS 91.

<sup>399</sup> Cgrn 99 et cgrn 144.

<sup>400</sup> CGRN 85 et CGRN 148.

fausse-couche<sup>401</sup>. Le délai d'exclusion recommandé oscille entre quarante et quarante-quatre jours. Une seule des six inscriptions est incomplète, la longueur du délai reste donc inconnue<sup>402</sup>. On peut présumer qu'il correspondait à une quarantaine de jours. Le délai d'exclusion est plus sévère que dans le cas d'un accouchement, car un avortement ou une fausse-couche est intimement lié à la mort. Ce faisant, cette très longue exclusion est peut-être en raison de cette « double-faute », soit un accouchement et la mort du nourrisson. De plus, le fait que l'avortement spontané des animaux (chienne ou ânesse) cause aussi une souillure, il est clair que cet évènement est directement lié au miasme. Le mort des rejetons tant humains ou animaux, ainsi que la grande présence de matière sanguinolante sont probablement la cause de cette souillure.

Les informations concernant un miasme contracté lors d'un contact avec un avortement ou une fausse-couche sont très approximatives. Seulement quatre des inscriptions comprennent une ordonnance visant cette souillure, dont deux inscriptions incomplètes<sup>403</sup>. Ce faisant, il n'y a dans les faits que deux inscriptions qui nous renseignent sur les processus purificateurs nécessaires pour recouvrer son état de pureté. La première s'adresse à une prêtrise et recommande de ne pas entrer dans une maison dans les trois jours où une femme a fait fausse-couche<sup>404</sup>. Finalement, la seule et ultime inscription qui éclaire un tant soit peu la question prescrit un délai d'exclusion de dix jours. Cette même inscription recommande un délai identique pour un accouchement<sup>405</sup>. Ceci suggère, sous toute réserve, qu'un contact avec un avortement ne représente pas une souillure plus importante qu'un contact avec une femme ayant accouché.

Le dernier cas de souillure rencontré dans les inscriptions, soit l'allaitement, reste nébuleux. Seulement deux inscriptions rapportent l'allaitement comme une souillure : une dont l'interdiction d'initiation est prescrite<sup>406</sup> et l'autre dont le délai est perdu<sup>407</sup>. Il est difficile de conclure davantage à ce sujet, mis à part que l'allaitement pouvait faire l'objet d'un miasme limitant l'activité cultuelle de la femme.

Ainsi, suite à l'analyse de ce corpus sur la maternité, il est possible d'affirmer que l'accouchement ou un contact avec un accouchement, l'avortement ou un contact avec un

---

<sup>401</sup> CGRN 185, CGRN 144, CGRN 155, CGRN 181, CGRN 217, LSCG 55.

<sup>402</sup> CGRN 99.

<sup>403</sup> CGRN 99 et CGRN 144.

<sup>404</sup> CGRN 148.

<sup>405</sup> CGRN 162.

<sup>406</sup> CGRN 126.

<sup>407</sup> CGRN 144.

avortement et l'allaitement constituaient des souillures requérant un délai d'exclusion propre à chaque évènement. L'avortement représentait le plus haut degré de souillure, suivi de l'accouchement. Un contact avec ces deux évènements nécessitait une exclusion tout de même importante, mais moindre que pour les femmes ayant accouché ou avorté. Susan Guettel Cole a souvent suggéré que c'est la femme ayant accouché (ou avorté, allaité, exposé) qui était la cause de la souillure et non l'acte. Son argument reposait sur l'idée que la femme pouvait le transmettre à autrui, c'est donc elle qui était le point d'origine<sup>408</sup>. Or, cela ne concorde pas réellement avec ce que nous rapportent les inscriptions. Si tel était le cas, pourquoi est-ce que la parturition d'une chienne ou d'une ânesse causerait aussi une souillure<sup>409</sup>? À la lecture des inscriptions, il apparaît plutôt évident que ce n'est ni l'acte, ni la femme qui cause la souillure, mais plutôt la présence d'agent polluant (fluides corporels). Les sources littéraires semblent suggérer la même chose.

### 3.2.3 Les sources littéraires

Bien que les inscriptions religieuses fournissent un rapport assez complet des cas d'impuretés liés à la maternité, il est toujours pertinent de les recouper avec d'autres types de sources tels que les écrits littéraires. L'analyse de certains passages littéraires permet aussi d'infirmer ou de confirmer certaines conclusions tirées de l'analyse de documents épigraphiques. Malgré que le thème de la maternité et surtout celui de la mère inapte qui engendre tous les malheurs soient des sujets maintes fois explorés dans les pièces dramatiques (pensons à Clytemnestre ou bien Médée), les sources littéraires contenant des passages à propos d'une souillure causée par un accouchement, un avortement ou un allaitement demeurent très peu nombreux. Ce silence face à ces évènements s'explique sûrement par le fait que le thème de la mère qui cause la ruine et le malheur de ses descendants constituait un terrain plus fertile pour les dramaturges. Il existe tout de même quatre documents littéraires qui aident à dresser un meilleur portrait de l'impureté portant sur la maternité.

Un premier extrait provenant de la pièce *Électre* d'Euripide rapporte par deux fois qu'une femme venant d'accoucher est impure pour dix jours. La première occurrence survient alors qu'Oreste demande à sa sœur de lui dévoiler son plan pour tuer leur mère Clytemnestre et son amant Égisthe. Voici l'extrait en question :

**Πρέσβυς** — ἔσται τάδ' : εὐρίσκεις δὲ μητρὶ πῶς φόνον;

---

<sup>408</sup> Susan Guettel Cole, « Gynaiki ou themis », 109.

<sup>409</sup> CGRN 214 et LSS 91.

**Ἡλέκτρα** — λέγ', ὦ γεραιέ, τάδε Κλυταιμήστρα μολών: λεχώ μ' ἀπάγγελλ' οὔσαν ἄρσενος τόκῳ.

**Πρέσβυς** — πότερα πάλαι τεκοῦσαν ἢ νεωστὶ δῆ;

**Ἡλέκτρα** — δέχ' ἡλίου, ἐν οἷσιν ἀγνεύει λεχώ<sup>410</sup>.

**Vieillard** — Quel est ton plan pour ta mère?

**Électre** — Va dire à Clytemnestre, ô bon vieillard, ceci : annonce que je suis accouchée d'un garçon.

**Vieillard** — Depuis un certain temps déjà, ou depuis peu?

**Électre** — Depuis dix jours (soleils), après lesquels l'accouchée redevient pure<sup>411</sup>.

Cet échange entre le frère, la sœur et leur complice suggère donc qu'une femme venant de mettre un enfant au monde était souillée pour dix jours. Cette information concorde avec les prescriptions de deux documents épigraphiques, soit CGRN 155 et CGRN 181, toutes deux datées du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. La première recommande un délai de neuf jours, alors que la seconde en prescrit dix. Le délai d'impureté rapporté dans cet extrait est cependant inférieur à celui avancé par deux autres inscriptions<sup>412</sup>, qui prescrivent une exclusion de vingt-et-un jours et trente jours. Or, une des ces inscriptions est datée du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C alors que l'autre concerne un culte étranger. L'écart chronologique et le type de culte expliquent peut-être cette différence. L'extrait suggère aussi qu'il n'est pas permis d'avoir de contact avec la femme accouchée avant que la période des dix jours soit écoulée, sans quoi la personne pourrait contracter la souillure. Si tel n'était pas le cas, pourquoi Électre aurait-elle demandé au vieillard de dire qu'elle avait enfanté il y a dix jours? Il est clair qu'elle voulait ici préciser que sa mère pouvait venir la voir sans risquer d'être souillée à son tour. Ceci indique donc que la souillure pouvait se transmettre durant toute la période de contagion de la femme accouchée. Autrement dit, il était interdit d'entrer en contact avec une femme ayant récemment enfanté tant et aussi longtemps que celle-ci n'avait pas recouvré sa pureté.

Vers la fin de la pièce, lors d'un échange entre Électre et Clytemnestre, le délai de dix jours est à nouveau évoqué.

---

<sup>410</sup> Eur. *Électre*, v. 650-654.

<sup>411</sup> Eur., *Électre*, v. 650-654.

<sup>412</sup> LSS 91 et CGRN 225.

**Ἡλέκτρα** — ἤκουσας, οἶμαι, τῶν ἐμῶν λοχευμάτων: τούτων ὑπερ μοι θῦσον — οὐ γὰρ οἶδ' ἐγώ —δεκάτη σελήνη παιδὸς ὡς νομίζεται: τρίβων γὰρ οὐκ εἶμ', ἄτοκος οὔσ' ἐν τῷ πάρος.

**Κλυταιμῆστρα** — ἄλλης τόδ' ἔργον, ἢ σ' ἔλυσεν ἐκ τόκων.

**Ἡλέκτρα** — αὐτὴ 'λόχευον κᾶτεκον μόνη βρέφος.

**Κλυταιμῆστρα** — οὕτως ἀγείτων οἶκος ἴδρυται φίλων;

**Ἡλέκτρα** — πένητας οὐδεὶς βούλεται κτᾶσθαι φίλους.

**Κλυταιμῆστρα** — ἀλλ' εἶμι, παιδὸς ἀριθμὸν ὡς τελεσφόρον θύσω θεοῖσι: σοὶ δ' ὅταν πράξω χάριν τήνδ', εἶμ' ἐπ' ἀγρὸν οὔ πόσις θηπολεῖ νύμφαισιν. ἀλλὰ τούσδ' ὄχους, ὀπάονες, φάτναις ἄγοντες πρόσθεθ': ἤνικ' ἂν δέ με δοκῆτε θυσίας τῆσδ' ἀπηλλάχθαι θεοῖς, πάρεστε: δεῖ γὰρ καὶ πόσει δοῦναι χάριν<sup>413</sup>.

**Électre** — Tu as appris, je pense, que je viens d'accoucher. Veux-tu bien offrir à ma place, car j'ignore les rites, le sacrifice d'usage pour le dixième jour du nouveau-né? Je manque d'expérience, n'ayant pas encore eu d'enfant.

**Clytemnestre** — Ce soin regarde celle qui t'a délivrée.

**Électre** — Je me suis accouchée seule de mon enfant.

**Clytemnestre** — Ta maison n'a donc point d'ami ou de voisinage?

**Électre** — Aucun ne veut avoir des pauvres pour amis.

**Clytemnestre** — Eh bien, je vais entrer et offrir aux dieux le sacrifice prescrit pour une naissance quand le nombre des jours est accompli. Après t'avoir rendu ce service, j'irai dans le champ où mon mari sacrifie aux Nymphes. Vous serviteurs, emmenez mon attelage à l'écurie, devant le râtelier. Mais aussi tôt passé le temps qui vous paraît nécessaire à mon sacrifice, vous devrez être ici, car il me faut aussi complaire à mon époux<sup>414</sup>.

Ce deuxième passage est très intéressant, car bien sûr il confirme encore une fois que la femme venant d'accoucher est souillée, mais également qu'un sacrifice pour l'enfant devait être fait à son dixième jour de vie. Ceci fait certainement référence aux Amphidromies, ces rites de

---

<sup>413</sup> Eur. *Électre*, 1124-1140

<sup>414</sup> Eur., *Électre*, v. 1124-1140.

reconnaissance de l'enfant caractérisés par un sacrifice, des danses et un banquet. Bien que le déroulement précis des célébrations ne soit pas décrit de manière explicite dans les textes<sup>415</sup>, il est généralement admis que ces rites se déroulaient au dixième jour après la naissance<sup>416</sup>. C'est aussi durant ces célébrations que l'enfant était nommé et présenté à la société<sup>417</sup>. Il n'est pas anodin que les célébrations des Amphidromies concordent avec la fin de la période d'impureté de la femme accouchée. Une fois le délai passé, la femme peut procéder à ses rites de purifications – bien souvent des lustrations – pour recouvrer la pureté requise en société. Ainsi, l'accouchée n'est plus exclue de la vie culturelle, peut prendre part aux célébrations et ne risque plus de contaminer autrui. Les deux extraits viennent ainsi confirmer deux des conclusions dégagées par l'analyse des inscriptions. Rien n'est dit sur le délai d'exclusion de la personne qui a été en contact avec l'accouchée ou un accouchement.

Une seconde pièce d'Euripide nous renseigne davantage sur l'impureté vis-à-vis de la maternité. Il s'agit de la pièce *Iphigénie en Tauride*, un drame s'intéressant à une autre sœur d'Oreste, la jeune Iphigénie sauvée par la déesse Artémis au moment où son père s'apprêtait à la sacrifier.

Le premier extrait concerne spécifiquement la souillure occasionnée par un contact avec une accouchée. Après avoir appris de la bouche du bouvier que deux jeunes hommes grecs ont été arrêtés, Iphigénie se lance dans un monologue dramatique qui relate son quasi-sacrifice à Aulis par son père Agamemnon pour la déesse Artémis. Elle soulève l'incohérence de la part de la déesse qui repousse ceux en contact avec du sang versé, une accouchée ou un cadavre, mais exige des sacrifices humains.

**Ἰφιγένεια** — τὰ τῆς θεοῦ δὲ μέφομαι σοφίσματα,  
 ἥτις βροτῶν μὲν ἦν τις ἄψηται φόνου,  
 ἢ καὶ λοχείας ἢ νεκροῦ θίγη χεροῖν,  
 βωμῶν ἀπείργει, μυσαρὸν ὡς ἡγουμένη,  
 αὐτὴ δὲ θυσίαις ἤδεται βροτοκτόνοις.  
 Οὐκ ἔσθ' ὅπως ἔτεκεν ἂν ἡ Διὸς δάμαρ  
 Λητῶ τοσαύτην ἀμαθίαν.

<sup>415</sup> R. Hamilton « Sources for the Athenian Amphidromia » *GRBS* 25 (1984) : 243-251; A. Paradiso « L'agrégation du nouveau-né au foyer familial : les Amphidromies » *DHA* 14 (1988) : 203-218 et Bonnard, J.-B., «Un aspect positif de la puissance paternelle: la fabrication du citoyen», *Métis* 1 (2003) : 69-93.

<sup>416</sup> Aristote propose plutôt sept jours, mais le chiffre sept chez Aristote est hautement symbolique. Il faut donc faire preuve de prudence.

<sup>417</sup> L'attente de dix jours pour la reconnaissance de l'enfant peut s'expliquer par le haut taux de mortalité infantile en Grèce ancienne, comme le rapporte Aristote. Voir Arist. *HA*, VII.588a,8-10.

**Iphigénie** — Pour la déesse, je blâme ses subtilités :  
Si un mortel entre en contact avec le meurtre  
Ou s'il touche de ses mains une accouchée ou un cadavre  
Elle le repousse de ses autels, pensant qu'il est impur  
Alors qu'elle-même prend plaisir aux sacrifices humains<sup>418</sup>.

Deux éléments méritent d'être soulevés suivant la lecture de cet extrait. Premièrement, il ne fait aucun doute ici qu'un contact effectif avec une femme venant d'enfanter cause une souillure. Évidemment, les modalités de recouvrement de l'état de pureté ne sont pas précisées; ce n'est pas le propre d'une pièce dramatique. Deuxièmement, selon cet extrait, le contact avec une accouchée se révèle être une souillure aussi importante que celle causée par le meurtre ou la mort. Les prescriptions relatives à la maternité et plus particulièrement à l'accouchement étaient souvent précédées ou suivies de celles sur la mort, une succession qui suggère un lien entre les deux souillures. L'extrait littéraire suggère encore une fois ce rapprochement.

L'*Iphigénie en Tauride* compte un second extrait dans lequel Euripide réfère à la grossesse et à l'impureté. Le passage est un peu plus cryptique que le précédent :

**Ἰφιγένεια** — Τούσδ' ἄρ' ἐκβαίνοντας ἤδη δωμάτων ὀρῶ ξένους  
καὶ θεᾶς κόσμους νεογνούς τ' ἄρνας, ὡς φόνῳ φόνον  
μυσαρὸν ἐκνίψω, σέλας τε λαμπάδων τά τ' ἄλλ' ὅσα  
προυθέμην ἐγὼ ξένοισι καὶ θεᾷ καθάρσια.  
Ἐκποδῶν δ' αὐδῶ πολίταις τοῦδ' ἔχειν μιάσματος,  
εἴ τις ἢ ναῶν πυλωρὸς χεῖρας ἀγνεύει θεοῖς  
ἢ γάμον στείχει συνάψων ἢ τόκοις βαρύνεται,  
φεύγετ', ἐξίστασθε, μὴ τῷ προσπέση μύσος τόδε.

**Iphigénie** — Mais voilà que sortent du temple les étrangers, ainsi que les ornements de la déesse, voici les tout jeunes agneaux pour que je lave la souillure du sang par le sang, la flamme des torches et tout ce que j'ai prescrit comme rites de purification pour ces étrangers et la déesse. Je demande aux citoyens de se tenir loin de cette souillure. Au portier du temple, de purifier ses mains pour le service de la déesse, à celui qui s'avance pour conclure un mariage ou à celle qui est enceinte, fuyez, tenez-vous à l'écart, que cette souillure ne contamine personne<sup>419</sup>!

Afin de s'enfuir de Tauride avec son frère Oreste, son compagnon Pylade et la statue de la déesse, Iphigénie a concocté un plan astucieux. Celui-ci repose sur le fait que les deux jeunes

---

<sup>418</sup> Eur. *Iph. En Taurv.* 380-385.

<sup>419</sup> Eur. *Iph. en Taur.*, v.1223-1229

hommes et la statue sont souillés par le matricide<sup>420</sup>. Ils ne peuvent donc pas être sacrifiés à la déesse avant d'être purifiés. Ce faisant, ils doivent être amenés à la mer pour une lustration spécifique. Cette ruse permettait à Iphigénie et à ses acolytes de se rendre sans obstacle à la mer, où se trouve leur embarcation et d'ainsi fuir vers la Grèce. Avant de faire sortir les meurtriers du temple, Iphigénie met en garde les citoyens de se tenir loin d'eux au risque qu'ils contractent la souillure. Rappelons que le meurtre représente le plus haut niveau de souillure. Une souillure telle que la cité en entier risque l'opprobre des Dieux. Iphigénie avertit plus particulièrement ceux venant conclure un mariage (*gamos*) et les femmes enceintes de fuir les étrangers au risque sinon d'être souillés à leur tour.

Ce passage contrairement à l'extrait précédent ne vient pas confirmer que l'accouchement engendre une souillure particulière ni les délais à respecter. Mais il suggère que les femmes enceintes sont en soi plus sensibles à la contagion. Autrement dit, elles doivent faire l'objet davantage de précautions face à la souillure, en raison de leur état. Ceci est peut-être en raison du fait qu'elle fabrique la vie et que la souillure des autres pourrait être néfaste. Cette précaution face à la souillure lors d'une grossesse traduit possiblement que la femme se trouve dans une période de transition risquée qui ne culmine qu'avec l'accouchement. Peut-être que la femme enceinte devait porter une attention particulière à sa pureté afin que l'accouchement se déroule sous les meilleurs auspices, car un individu pur risque moins l'opprobre des dieux? Il existe donc quatre documents littéraires mentionnant la maternité et plus spécifiquement l'accouchement, comme une possible source de contagion. Les passages littéraires confirment les conclusions dégagées par l'analyse des documents épigraphiques, soit que l'accouchement constitue un cas de souillure important pour la femme et son entourage. De plus, chose remarquable, le passage tiré de l'*Électre* atteste le même délai d'exclusion de dix jours que celui retrouvé dans une des inscriptions. Cette idée que la femme devait s'exclure pour une durée de dix jours peut donc être facilement acceptée. Les documents littéraires rapportent aussi que les rites de purification de la femme accouchée pouvaient peut-être se faire en parallèle des rites de reconnaissance de l'enfant (*Amphidromies*).

Malheureusement, il n'existe aucun passage littéraire attestant d'une possible souillure causée par une fausse-couche, un avortement ou bien l'allaitement. Ceci ne veut pas dire que le miasme causé par ces faits n'existait pas, mais bien que leur utilisation comme procédé littéraire

---

<sup>420</sup> Eur. *Iph. en Taur.*, v. 798. Oreste aurait touché les voiles sacrées qui recouvrent la statue de la déesse. Ce faisant, celle-ci est souillée.

était moins fréquente. Notons que le thème de l'avortement n'est pas utilisé comme symbole de ruine ou de déshonneur pour une femme et sa famille. Si l'avortement représentait un acte immoral dans la pensée grecque, il aurait été attendu des auteurs qu'ils utilisent ce thème pour leurs tragédies, ce qui n'a jamais été le cas, du moins dans les pièces conservées. Ceci concorde avec la vision que l'avortement, tout comme l'exposition, n'égal pas un acte immoral dans la pensée religieuse grecque.

## **CHAPITRE IV**

# **L'ORIGINE DE L'IMPURETÉ : PERSPECTIVES BIOLOGIQUES ET APPORT DE L'APPROCHE COGNITIVE**

## CHAPITRE IV : PERSPECTIVES BIOLOGIQUES ET COGNITIVES SUR L'IMPURETÉ

L'analyse des inscriptions religieuses a permis de mieux saisir le phénomène de l'impureté causé par certains événements relevant de la vie intime. Cependant, une question persiste : pourquoi est-ce que ces événements sont considérés impurs? Est-ce pour des raisons socio-culturelles et politiques ou bien les causes sont plus profondes et relèvent davantage des mécanismes cognitifs de l'humain? C'est spécifiquement à ces questions que ce chapitre tente de répondre.

Il existe plusieurs théories interprétatives qui tentent d'expliquer les causes de l'impureté dans la religion grecque. Certaines préconisent que le miasme entourant les événements étudiés dans les chapitres précédents relève de l'influence étrangère et que le concept n'a été introduit que tardivement dans la religion grecque<sup>421</sup>. Ce raisonnement repose sur le fait que la majorité des inscriptions retrouvées datent de l'époque hellénistique et appartiennent à des cultes non grecs. Or, comme nous l'avons déjà soulevé lors de l'analyse des inscriptions, ces arguments ne suffisent pas. Les échanges culturels entre la Grèce et l'Orient surviennent très tôt si bien qu'il en devient ardu de déterminer ce qui est grec de ce qui est étranger. De plus, la pratique de réédition des inscriptions religieuses peut expliquer pourquoi la majorité d'entre elles datent de l'époque hellénistique. Ce faisant, la datation d'une inscription peut ne pas correspondre à sa date de création, faussant ainsi les données du débat. Finalement, les inscriptions religieuses comportant une prescription relative à la vie intime ont été retrouvées dans l'ensemble du monde grec, ce qui conforte l'hypothèse que c'est une pratique répandue et appliquée partout. Le miasme causé par des événements de la vie intime ne résulte donc pas de l'influence étrangère et tardive.

D'autres théories interprétatives avancent que les règlements religieux découlent d'une volonté de la part du pouvoir politique de limiter la liberté des femmes soi-disant en « plein essor » à l'époque hellénistique<sup>422</sup>. Ceci expliquerait pourquoi les inscriptions proviennent majoritairement de cette époque et pourquoi la majorité concerne des événements typiquement féminins (menstruations, accouchement, allaitement). C'est le cas notamment de Lesley Dean-Jones, pour

---

<sup>421</sup> Robert Parker, *Miasma*, 179.

<sup>422</sup> Lesley Dean Jones, *Women's Bodies*, 248.

qui les événements de la vie intime, dont les menstruations, ont été frappées d'impureté afin de mieux conforter la dominance politique et sociale des hommes<sup>423</sup>. Elle écrit:

*In the Hellenistic period, although the social roles of men and woman remained strongly gender-based, the range of activities in which women could be autonomous agents gradually widened<sup>424</sup>. As the control of women became less complete, sacred laws appeared prohibiting the entry of a menstruant into some sacred precincts<sup>425</sup>.*

Ce genre de raccourci intellectuel ne tient pas compte de ce que nous révèlent les documents; pire, ces analyses tombent dans le piège de la surinterprétation. L'histoire est un jeu d'équilibre entre la sous-interprétation et la sur-interprétation : il faut être en mesure de révéler tout ce qu'une source nous dit, mais rien de plus. Malheureusement, Lesley Dean-Jones vient ici proposer une théorie qui sied davantage à sa vision que la société grecque est farouchement misogyne qu'à la réalité. Il n'est ainsi pas très étonnant que Dean-Jones soit la seule à proposer ce genre de lecture.

Je suis d'avis qu'il faut sortir de ces théories interprétatives pour regarder davantage du côté des théories explicatives, notamment celles inspirées par l'approche cognitive. Les théories interprétatives accordent une importance quelque peu démesurée à l'origine tant chronologique que géographique des inscriptions, alors que peu importe l'époque ou le lieu desquels proviennent les inscriptions, l'omniprésence de l'impureté dans la religion grecque demeure. C'est ce à quoi il est nécessaire de s'attarder pour espérer parfaire notre explication du phénomène de l'impureté dans la pensée grecque. L'approche cognitive est tout indiquée pour répondre à cette question, car cette méthode s'intéresse aux mécanismes causaux et aux processus sous-jacents qui régissent les manifestations religieuses: cette méthode prend donc en considération l'importance du système cognitif, une importance qui a longtemps été ignorée.

Les phénomènes religieux, comme celui de l'impureté, sont construits par le biais de processus cognitifs, indépendamment du contexte social d'une société<sup>426</sup>. Cependant, l'expression de chaque phénomène religieux reste propre à chaque culture ou milieu social. À titre de comparaison, on peut penser au langage. Ce phénomène obéit à des mécanismes cognitifs universels, mais son

---

<sup>423</sup> Lesley Dean Jones, *Women's Bodies in Classical Greek Science*, (Oxford: Clarendon Press, 1994), 248. Cette idée est également partagée par Mary Douglas dans « Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo », *L'homme*, 9, 4 (1969): 103-104.

<sup>424</sup> Voir à ce sujet l'argumentaire de Sara Pomeroy dans *Godesses, Whores, Wives and Slaves: Women in classical Antiquity*, (New York: Schocken Books, 1975): 120-148.

<sup>425</sup> Lesley Dean Jones, *Women's Bodies*, 248.

<sup>426</sup> Jesper Sørensen, « Religion in mind: a review article of the cognitive science of religion », *Numen* 52, 4 (2005): 469.

expression diffère d'une société à l'autre. Certes, expliquer les attitudes religieuses par le seul système cognitif de l'être humain est insuffisant pour quantité de chercheurs, mais ignorer son importance est tout aussi grave. Sans processus cognitifs, il n'y aurait tout simplement pas de comportements religieux, et le concept de l'impureté ne pourrait exister. De ces divers processus cognitifs, trois ressortent du lot pour expliquer l'émergence du concept de l'impureté, soit le réflexe de répulsion, la propension à la propreté et la peur ressentie face au danger ou à l'inconnu.

#### 4.1 Le dégoût et l'impur

La survie de l'homme, comme celle de toutes espèces animales, a toujours été menacée par divers parasites, virus, bactéries, protozoaires, prions et autres nématodes. L'ingestion ou le contact avec l'un de ces agents pathogènes peut être hautement nuisible, voire fatal pour l'homme. Ces organismes, bien souvent indétectables à l'œil nu, exerçaient une pression de sélection importante, si bien que par la force de l'évolution et de la sélection naturelle, le système cognitif humain a développé des mécanismes de survie qui lui évitent la contamination<sup>427</sup>. Ce vaste système de protection comprend un système immunitaire plus performant, mais aussi des barrières psychophysiques comme le dégoût<sup>428</sup>. La pression, qu'ont toujours exercée ces agents pathogènes, a vraisemblablement mené à une prédisposition chez certains individus, laquelle stimulait un réflexe de répulsion<sup>429</sup>. Cette disposition, qui au départ ne caractérisait que certains individus, leur donnait un avantage important. Ces individus survivaient mieux et nécessairement se reproduisaient davantage, si bien que par la force des choses, cet avantage s'est imposé comme la norme naturelle. Le mécanisme du dégoût s'observe également chez certains grands singes, ce qui indique qu'il provient d'un ancêtre commun très ancien<sup>430</sup>.

---

<sup>427</sup> Valerie Curtis, Micheal de Barra et Robert Auger, « Disgust as an adaptive system for disease avoidance behaviour », *Phil. Trans. R. Soc. B.* 366 (2011):389 et suivantes.

<sup>428</sup> Valerie Curtis, Micheal de Barra et Robert Auger, « Disgust as an adaptive system », 389. Voir aussi Mark Schaller et Leslie A. Duncan, « The Behavioral Immune System. Its Evolution and Social Psychological Implications » dans *Evolution of the Social Mind: Evolutionary Psychology and Social Cognition*, Joseph P. Forgas, Martie G. Haselton et William Von Hippel, eds (New York: Psychological Press, 2007), 293-307.

<sup>429</sup> Valerie Curtis, Micheal de Barra et Robert Auger, « Disgust as an adaptive system », 389 et suivantes.

<sup>430</sup> Trevor I. Case, Richard J. Stevenson, Richard W. Byrne et Catherin Hobaiter, « The animal origins of disgust: Reports of basic disgust in nonhuman great apes », *Evolutionary Behavioral Sciences* 14,2 (2020): 231-260.

Le réflexe de répulsion se manifeste surtout par des expressions faciales<sup>431</sup>, des réponses comportementales<sup>432</sup> ainsi que des changements physiologiques et physiques<sup>433</sup>. Ces réactions, comme le retroussement de la lèvre supérieure, la contraction des narines, le haut-le-cœur ou la protrusion de la langue, face à un éliciteur de dégoût sont semblables dans toutes les sociétés humaines, ce qui renforce la théorie que le dégoût est une réaction universelle<sup>434</sup>. De plus, la majorité des réactions sont concentrées dans la région du nez et de la bouche, ce qui lie initialement cette réaction au système digestif. La répulsion permettait ainsi à l'humain d'éviter l'ingestion d'un aliment contenant un pathogène<sup>435</sup>. Le dégoût a aussi été associé à d'autres substances qui ne sont pas nécessairement comestibles comme les excréments, le sang ou les cadavres, mais qui peuvent contenir des pathogènes dangereux pour l'humain. Le dégoût constitue ainsi une émotion universelle et innée qui assurait de meilleures chances de survie à l'être humain<sup>436</sup>.

Malgré l'universalité du réflexe de répulsion, les sources de dégoût et les degrés de rejet sont quant à eux uniques à chaque écosystème<sup>437</sup>. Il faut garder en tête que la théorie de l'évolution veut que chaque espèce s'adapte afin de répondre à un problème spécifique à leur milieu. Les éliciteurs de répulsion correspondent donc à l'environnement de chaque groupe appartenant à l'espèce et à leur adaptation ciblée face à ces éléments. Ceci explique pourquoi une société est dégoûtée par quelque chose alors qu'une autre non. Virginia Smith relève à ce sujet l'exemple de la viande de baleine fermentée : les tribus nomades de Sibérie sont attirées par ce goût et cette odeur alors que les Occidentaux en sont automatiquement répulsés. L'attraction des tribus nomades de Sibérie

---

<sup>431</sup> Paul Ekman et Wallace V. Friesen, « Constants across cultures in the face and emotion », *J. Pers. Soc. Psychol.* 17, (1971): 124-129; Batja Mesquita et Nico H. Fridja, « Cultural variations in emotions: a review », *Psychol. Bull.* 112 (1992):179-204.

<sup>432</sup> Andras Angyal, « Disgust and related aversions », *J. Abnorm. Soc. Psychol.* 36 (1941): 393-412; Paul Rozin et April E. Fallon, « A perspective on disgust », *Psychol. Rev.* 94 (1987): 23-41.

<sup>433</sup> Miguel Rubio-Godoy, Robert Aunger et Valerie Curtis, « Serotonin – a link between disgust and immunity? », *Med. Hypotheses* 68 (2007): 61-66.

<sup>434</sup> Paul Ekman et Wallace V. Friesen, « Constants across cultures in the face and emotion », *J. Pers. Soc. Psychol.* 17, (1971): 124-129; Batja Mesquita et Nico H. Fridja, « Cultural variations in emotions: a review », *Psychol. Bull.* 112 (1992):179-204.

<sup>435</sup> Valerie Curtis, Robert Auger et Tamer Rabie, « Evidence that disgust evolved to protect from risk of disease », *Proc. R. Soc. Lond. B* 271 (2004): 131-133; Valerie Curtis, A. Biran, « Dirt, disgust and disease: is hygiene in our genes? », *Perspect. Biol. Med.* 44 (2004): 17-31; Joshua M. Tybur *et al.*, « Disgust: Evolved function and structure », *Psychological Review* 120, 1 (2013): 65-84; Megan Oaten, Richard J. Stevenson et Trevor I. Case, « Disgust as a Disease-Avoidance Mechanism », *Psychological Bulletin* 135, 2 (2009): 303-321; Daniel Kelly, *Yuck! The Nature and Moral Significance of Disgust*, (Cambridge: The MIT Press, 2011).

<sup>436</sup> Charles Darwin a été le premier à proposer que le dégoût a joué un rôle fondamental dans l'évolution de l'espèce humaine. Ce n'est qu'à partir des années quatre-vingt-dix que les chercheurs en psychologie ont commencé à s'y intéresser. Voir Charles Darwin, *The expression of the emotions in man and animals*, (London: Murray, 1872).

<sup>437</sup> Virginia Smith, « Biophysicality and Purity », 45.

envers cette viande s'explique par leur souci constant de se procurer de la nourriture et par leur nomadisme qui les obligent à adopter des techniques particulières de conservation de la viande comme la fermentation ou la salaison<sup>438</sup>. Il n'en demeure pas moins que le dégoût est une réaction universelle et innée.

Malgré les particularités de chaque société, les études ont révélé qu'il existe des éliciteurs de dégoût communs à toutes les sociétés humaines indépendamment de leur écosystème, dont notamment les fluides corporels<sup>439</sup>. On entend par « fluides corporels » pratiquement tout ce qui peut « sortir » du corps humain : excréments, urine, vomis, salive, mucus, chassie, sueur, pus, suppuration et sécrétions en tous genres, sang, sperme et parfois le lait maternel<sup>440</sup>. Les fluides corporels constituent ainsi des éliciteurs de dégoût communs à toutes les sociétés humaines. Il est important de préciser que tous ne stimulent pas toujours le même degré de répulsion. Par exemple, le niveau de dégoût envers la salive humaine est beaucoup plus faible que celui envers le sang menstruel ou les excréments. De plus, nos propres fluides corporels ainsi que ceux de nos proches sont davantage tolérés que ceux d'étrangers. Ceci s'explique probablement par le fait que nos proches ne représentent normalement pas un danger pour notre survie et qu'ils font partie de notre environnement. En d'autres termes : on s'est adapté à eux.

À la base du concept de l'impureté dans la religion grecque se profile vraisemblablement ce réflexe de répulsion innée envers les fluides corporels. La nature de l'homme cherche toujours à expliquer ses agissements, même ceux sur lesquels il n'a pas un contrôle absolu. En associant le concept de l'impureté au réflexe de dégoût envers les fluides corporels, l'homme venait de se fournir une explication spontanée à ses agissements. Ainsi, un concept relativement abstrait en est arrivé à donner du sens à ce qui n'était au départ qu'un réflexe naturel. Il n'est pas étonnant non plus que la totalité des cas d'impureté étudiés dans ce mémoire comportent la présence d'un ou plusieurs fluides corporels : le sang menstruel dans le cas des menstruations; le sperme, la cyprine, la sueur, etc., pour les relations sexuelles; le sang, les lochies, le liquide amniotique, le méconium, le vernix, le placenta, etc., dans le cas de l'accouchement ou des avortements, sans oublier le lait maternel pour l'allaitement. Tous ces cas d'impureté proviennent sans exception de liquides

---

<sup>438</sup> Virginia Smith, « Biophysicality and Purity », 45.

<sup>439</sup> Paul Rozin et al., « Varieties of Disgust Faces and the Structure of Disgust », *Journal of Personality and Social Psychology* 66, 3 (1994): 872 et suivantes.

<sup>440</sup> Les larmes constituent la seule exception. Aucune société ne considère les larmes comme quelque chose de répulsif ou impur. Cette particularité est peut-être en raison du fait qu'elles relèvent d'une émotion autre que le dégoût, soit la tristesse, la joie ou la colère.

corporels. La révulsion associée à l'effusion de fluides corporels pourrait constituer une des premières raisons expliquant l'impureté de certains événements entourant la vie intime dans la religion grecque. Robert Parker, sans nécessairement parler précisément du réflexe de dégoût, abonde dans le même sens<sup>441</sup>. Pour lui, la présence des fluides corporels est inévitablement une des raisons qui cause le miasme. De plus, la quantité de liquide corporel (agents contaminants) associé à un événement semble affecter le degré de sévérité du miasme. L'accouchement constitue une souillure majeure dû en partie à la quantité de fluides corporels présents lors de l'évènement. Ceci peut aussi expliquer pourquoi l'accouchement ou la fausse-couche constituent les seules sources de souillure qui peuvent contaminer autrui et pourquoi l'accouchement ou la fausse-couche d'animaux peuvent, en certains lieux, couvrir une souillure pour les humains. À l'inverse, les relations sexuelles engendrent une souillure mineure, car la quantité des fluides corporels est somme toute mineure.

## 4.2 Le propre et le pur

Au réflexe naturel de révulsion, il faut en ajouter un second, soit la propension naturelle chez l'humain à vouloir garder son corps en état de propreté<sup>442</sup>. Ceci découle encore une fois d'un certain instinct de survie, car un corps propre est moins propice au développement de certaines pathologies et diminue les chances d'abriter des parasites ou autres organismes nuisibles à la survie. Ce réflexe s'observe aussi chez bon nombre d'espèces animales. Les macaques par exemple ont l'habitude de s'épouiller afin de débarrasser leur fourrure de la poussière, des peaux mortes et des parasites. Ceci soutient encore une fois que ce mécanisme cognitif découle d'un ancêtre commun et son développement, souvent lié à un contexte social, ne dépend pas que du contexte culturel. Le souci d'un corps propre est inné et instinctif.

Tout comme pour le dégoût, le niveau de tolérance envers la malpropreté varie en fonction de l'environnement donné. Il est donc évident que les régions plus peuplées y sont plus tolérantes, car il est impossible de viser des standards élevés. À titre d'exemple, les Québécois ruraux perçoivent généralement Montréal comme une ville sale alors que les citadins s'en formalisent

---

<sup>441</sup> Robert Parker, *Miasma*, 65-66.

<sup>442</sup> Les recherches de Valerie Curtis sont des plus utiles pour comprendre le rôle que joue l'hygiène dans la l'émergence de l'impureté. Voir en particulier: Valerie Curtis, « Dirt, disgust and disease: a natural history of hygiene »; Valerie Curtis et Adam Biran « Dirt, disgust and disease: is hygiene in our genes et Valerie Curtis, « The dangers of dirt: household hygiene and health ». Également pertinent: Robert Parker, « *Miasma*: old and new problems» et Virginia Smith, « Biophysicality and Purity » .

beaucoup moins. Le niveau de tolérance envers la propreté a aussi grandement varié d'une époque à une autre au gré de l'avancement des connaissances et des technologies. Le manque de système d'aqueducs ou de traitements des eaux usées à une certaine époque ne suggère pas que la propension à l'hygiène n'existe pas, seulement que la tendance naturelle envers l'hygiène se manifeste différemment et ce en fonction de l'environnement donné.

Le réflexe de propreté a, comme pour le dégoût, été rationalisé par l'humain pour lui donner un sens. La propreté, ou l'hygiène, ont été associées à la pureté autant morale que physique d'un individu. Ainsi, quelqu'un ou quelque chose de propre est toujours considéré comme davantage pur que celui ou ce qui est sale. Cette union entre le propre et le pur est d'autant plus frappante dans un contexte religieux. Lorsqu'on s'attarde aux rites culturels des Grecs, par exemple, nombreux sont ceux qui demandent des ablutions, des bains lustraux ou des vêtements immaculés. Ce lien entre le propre et le pur dans un contexte religieux n'est pas unique à la Grèce, il s'observe dans la majorité des religions, que ce soit le mandéisme, le zoroastrisme, le christianisme, l'hindouisme, le judaïsme ou bien l'islam. Par exemple, dans la religion musulmane, le terme « *wudu* », généralement traduit par « ablution », correspond à l'acte de laver certaines parties du corps (bouche, nez visage, mains, avant-bras, pied, nuque). Cet acte lave les souillures mineures et doit être réalisé avant toutes prières. Chez les chrétiens, le baptême lave les péchés des croyants pour qu'ils puissent entrer purs dans l'Église de Dieu, tout comme le bénitier à l'entrée des Églises catholiques permet aux fidèles de se signer et d'ainsi se purifier. Le pur et le propre est aussi hautement important dans le judaïsme. On a qu'à penser aux rites entourant *Pesach* (Pâques) qui demande un ménage méticuleux de toute la maison afin de débarrasser le foyer de toutes traces de levain considéré impur durant cette fête ou le commandement du « *netilat yadayim* » (ablutions des mains) qui doit être réalisé chaque matin.

Cette association entre le propre et le pur s'observe aussi dans le langage. En anglais, un individu « *clean* » peut l'être autant physiquement que moralement<sup>443</sup>. Similairement, en mandarin l'adage « une paire de mains sales » réfère à un individu qui vole<sup>444</sup>. Encore là, le propre est synonyme de pureté morale et physique. L'inverse est aussi vrai, dans le jargon québécois, un individu « crotté » désigne à la fois un être sale et un être doté d'une morale plutôt discutable.

---

<sup>443</sup> Chen-Bo Zhong et Katie Liljenquist, « Washing away your sins », 1451.

<sup>444</sup> Chen-Bo Zhong et Katie Liljenquist, « Washing away your sins », 1451.

Les recherches des dernières années en psychologie sociale, notamment celles menées par Chen-Bo Zhong et Katie Liljenquist, se sont grandement intéressées au lien entre le propre et le pur et leurs récents résultats de recherches confirment la connexion psychologique entre l'hygiène et la pureté<sup>445</sup>. Une de leurs expériences consistait à demander à une partie des participants de se remémorer un acte impur commis par le passé alors que l'autre moitié du groupe devait se remémorer un geste pur. Ensuite, on proposait aux cobayes de choisir entre deux cadeaux : un crayon ou une lingette désinfectante pour les mains. Étonnamment, les participants qui avaient eu à se rappeler un acte impur étaient deux fois plus susceptibles de choisir la serviette désinfectante que ceux du groupe de contrôle. Ainsi, leur expérience suggère qu'un acte impur stimule le besoin de se laver et renforce l'association entre le pur et le propre.

Une seconde étude toujours menée par Zhong et Liljenquist consistait à demander aux participants d'écrire sur un papier un acte impur<sup>446</sup>. Par la suite, on proposait seulement à la moitié des participants de se laver les mains avec une lingette désinfectante. Selon les résultats de la recherche, la honte et le regret chez les participants qui s'étaient lavé les mains diminuaient. De plus, ils étaient moins prompts à adopter des comportements compensatoires — comme participer à une étude clinique gratuitement ou de faire un don — que ceux qui n'avaient pu se laver les mains. Encore une fois, les résultats de leur étude suggèrent qu'il existe un lien entre la pureté et la propreté physique au plan purement cognitif. De plus, l'expérience a permis de révéler que l'action de se laver, ne serait-ce qu'avec une lingette désinfectante, efface l'impureté et les sentiments de regrets ou de honte qui lui sont rattachés<sup>447</sup>.

Ainsi, je crois qu'il est possible d'avancer qu'en plus du mécanisme de répulsion, celui de la tendance naturelle envers l'hygiène explique en partie aussi le concept de l'impureté. Tant les menstruations que les relations sexuelles, l'accouchement et la fausse-couche (ou avortement) compromettent la propreté physique des individus. La tendance chez l'humain de préserver son corps dans un état de propreté peut expliquer l'impureté des menstruations, des relations sexuelles et des événements relatifs à la maternité. En raison de l'association psychologique entre le propre et le pur, ces événements en viennent à être considérés comme une source d'impureté parce qu'ils souillent l'enveloppe corporelle des individus. De plus, les événements qui maculent davantage le corps demandent des délais d'exclusion plus longs, comme l'accouchement. À ce sujet, il est

---

<sup>445</sup> Chen-Bo Zhong et Katie Liljenquist, « Washing away your sins », 1451-1452.

<sup>446</sup> Chen-Bo Zhong et Katie Liljenquist, « Washing away your sins », 1452.

<sup>447</sup> Chen-Bo Zhong et Katie Liljenquist, « Washing away your sins », 1452

pertinent de relever qu'une fois le délai d'exclusion écoulé, l'individu doit procéder à des ablutions ou un bain lustral pour recouvrer sa pureté ce qui illustre encore une fois le lien entre le pur et le propre.

Dans le cas de l'allaitement, la question est plus ambiguë. Peut-on réellement considérer l'allaitement comme une activité salissante ou qui compromet la propreté du corps de la femme? Je crois que oui, mais la salissure est considérablement moins importante que dans le cas d'un accouchement ou des menstruations. C'est probablement en raison de cela que la seule prescription relative à l'allaitement <sup>448</sup> que nous possédons n'interdit pas à une femme qui allaite l'entrée au sanctuaire, mais lui défend simplement de participer à certains Mystères. L'allaitement ne limiterait ainsi l'accès qu'à certains rites précis et non pas à la vie cultuelle en entier. La même observation peut être faite pour les relations sexuelles. Ces actes ne compromettent pas totalement la propreté physique d'un individu. Ce faisant, les délais d'exclusion des temples sont très courts.

En plus de sa propension à garder son corps propre, l'humain, comme bon nombre d'animaux, cherche aussi à préserver son environnement immédiat. Ce comportement trouve encore une fois racine dans les mécanismes de survie, car un environnement propre est moins susceptible de générer des facteurs compromettant la survie de l'humain. Ce faisant, des évènements tels qu'un accouchement ou un avortement compromettent la propreté de l'environnement de la femme accouchée et deviennent par le fait même impurs. Ceci explique pourquoi il était défendu pour certains responsables religieux d'entrer dans la maison d'une femme ayant récemment accouché, car ils s'exposeraient ainsi au miasme<sup>449</sup>. À ce propos, les Grecs avaient coutume de mettre à l'entrée de leur maison une branche d'olivier pour annoncer la naissance d'un garçon ou un morceau de laine pour celle d'une fille<sup>450</sup>. Cette pratique, en plus d'annoncer l'heureux évènement, servait certainement un deuxième objectif : aviser quiconque voulant pénétrer dans la demeure du risque potentiel d'encourir une souillure.

L'impureté liée à la vie intime pourrait donc être expliquée par le réflexe inné chez l'humain à être dégoûté envers les fluides corporels et sa propension à vouloir préserver son corps dans un état de propreté. À ces deux éléments de réponse, il est possible d'en ajouter un troisième, soit la peur ressentie face au danger.

---

<sup>448</sup> CGRN 144. Une seconde inscription mentionne l'allaitement comme une source d'impureté, mais son état fragmentaire empêche de conclure davantage.

<sup>449</sup> Voir CGRN 85.

<sup>450</sup> Susan Guettel Cole, « Gynaiki ou themis », 109.

### 4.3 La peur et l'impur

La peur est un des mécanismes cognitifs des plus utiles pour assurer la survie de l'homme et constitue une des émotions des plus puissantes pouvant être ressenties. C'est un réflexe inné qui survient lorsqu'on se trouve devant une situation dangereuse ou qui sort de l'ordinaire. L'intensité de la peur ressentie varie en fonction de ce qui est « normal » pour chaque société en raison de son écosystème. Les sociétés établies sur les îles de l'Océan indien ne craignent pas particulièrement la présence d'un crabe des cocotiers (*Birgus latro*) dans leur demeure, mais il est probable que les Occidentaux, qui ne sont pas confrontés à cet animal sur une base régulière, soient apeurés à sa vue. Les expériences et les habitudes individuelles peuvent aussi influencer le degré de peur ressenti. Il est clair, par exemple, que le personnel médical est plus tolérant à la vue du sang qu'un fonctionnaire. Les premiers sont en contact avec cette substance sur une base régulière alors que les seconds non.

Les différents événements étudiés à travers ce mémoire, à l'exception des relations sexuelles entre époux, comportent tous quelque chose qui peut être, à première vue, inhabituel. Prenons d'abord le cas des menstruations : bien qu'elles ne sont pas à proprement dites « dangereuses », elles peuvent tout de même être saisissantes, voire invraisemblables, pour certains. Après tout, l'écoulement de sang, une substance généralement associée aux blessures, mais qui dans ce cas-ci ne blesse pas, peut inspirer une certaine perte de repères. Pour ce qui est de l'accouchement, les douleurs, le sang, les cris, les lamentations, la présence importante de fluides corporels et ultimement l'arrivée quelque peu miraculeuse du nourrisson contribuent certainement à faire de cet événement quelque chose hors de l'ordinaire voire apeurant. Il ne faut pas négliger non plus que l'accouchement est un événement qui pose un réel danger pour la femme et l'enfant à naître<sup>451</sup>. La fausse-couche et l'avortement constituent certainement des accrocs à la normalité et qui peuvent causer un sentiment de peur chez plusieurs. À certains égards, la première relation sexuelle qui semble faire l'objet de miasme constitue aussi un événement inhabituel et qui peut causer une certaine peur.

---

<sup>451</sup> Il n'existe pas de données concernant la mort en couche des femmes, mais il est juste de présumer que le taux de décès devait être relativement élevé. La Grèce ne faisait certes pas figure d'exception pour le nombre de mortes en couches dans les sociétés d'Ancien Régime et il est certain qu'un sentiment de danger entourait de tels événements. Cependant, l'anxiété face à la naissance et à la mort du nouveau-né est attestée chez Aristote : Arist. *HA*, 588a,8-10.

Ces évènements constituent donc un bris avec la normalité et cette rupture entraîne une réaction de peur ou de méfiance. Le sentiment de peur face à certains phénomènes semble avoir été associé à l'impureté afin de donner un sens à une réaction qui n'était au départ qu'instinctive. En catégorisant ces évènements comme impurs, cela permet certes de l'expliquer, mais aussi de délimiter la période de danger lié à l'évènement. Il est intéressant de constater à ce sujet que le délai typique avancé dans les inscriptions et la littérature est de dix jours pour les accouchements, soit la période durant laquelle la majorité des morts maternelles surviennent. La période d'impureté se solde par des célébrations de reconnaissances de l'enfant (Amphidromies); ces rituels signifiaient que l'enfant et la mère étaient hors de danger et qu'il était possible d'enfin se réjouir de la naissance. Pour les menstruations, la durée du délai d'exclusion semble correspondre à la fin des saignements, signifiant à nouveau que la période inhabituelle est terminée. En ce qui concerne la fausse-couche et l'avortement, la sévérité de la période d'exclusion est certainement en lien avec l'inusité de l'évènement et son lien avec la mort. Il m'apparaît important de noter que plus l'évènement semble inhabituel, donc apeurant, plus le délai pour recouvrer sa pureté est important. Ainsi, les rites de purification semblent jouer un double rôle, car ils mettent fin à cette période hors de l'ordinaire en plus de la délimiter.

Suivant ce raisonnement, il est possible qu'encore une fois, le sentiment de peur ou d'incompréhension entourant certains évènements ait été rationalisé par la religion grecque pour être associé à l'impur. Ainsi, l'impureté liée aux évènements de la vie intime trouverait origine, au moins partielle, dans des réflexes biologiques tels les sentiments de dégoût ou de peur et la propension pour les humains à vouloir garder leur corps et leur environnement propre. La religion grecque est venue imputer un sens à des comportements qui n'étaient au départ que des réactions innées découlant directement de l'instinct de survie et du système cognitif de l'être humain. Certes, l'approche cognitive comporte certaines limites, mais elle permet néanmoins de sortir de l'immobilisme dans lequel les différentes théories interprétatives ont ancré la discipline.

## CONCLUSION

L'étude de l'impureté de la vie intime en Grèce ancienne reste un sujet complexe en raison de la masse des documents, mais aussi de leur hétérogénéité et de leur état plutôt fragmentaire. Il n'existe aucun consensus panhellénique sur la question, mais l'examen systématique des prescriptions religieuses en regard des documents littéraires a permis de discerner certaines tendances à propos des modalités d'accès au temple ainsi que des processus purificateurs.

Le premier chapitre a examiné en détail la question du miasme des menstruations. Malgré leur importance biologique et sociale, les premières menstruations ne semblent pas nécessiter des processus purificateurs différents, mais l'évènement est fort possiblement ritualisé notamment par la consécration de dons votifs (ράκος) à Artémis Brauronia. Les documents épigraphiques ainsi que les sources littéraires ont permis de révéler que cet évènement intime cause une souillure somme toute sérieuse. Le délai d'exclusion qui varie de sept à neuf jours se situe à mi-chemin entre celui pour les relations sexuelles et celui pour les accouchements ou les fausses-couches.

Le deuxième chapitre quant à lui a été consacré à l'analyse de l'impureté causée par les relations sexuelles, une souillure au demeurant très faible. Il est normalement possible de réintégrer le temple la journée même dans le cas des relations sexuelles entre les époux ou après deux jours dans le cas de relations hors-couple. Cependant, la première relation sexuelle semble faire l'objet de prescriptions particulières à l'égard de la jeune fille, mais la rareté des documents sur ce sujet empêche toute généralisation. Du deuxième chapitre, nous retiendrons que ce n'est pas l'acte sexuel qui amène une souillure, mais bien la présence de fluides corporels qui agissent comme agents contaminants.

Lors du troisième chapitre, par l'analyse des prescriptions religieuses portant sur les évènements entourant la maternité, il a été possible d'affirmer à nouveau que l'acte ne crée pas le miasme. La présence d'agents contaminants (fluides corporels) semble encore une fois être la cause de la souillure. De plus, il semble que la quantité de ces fluides corporels a une incidence sur la sévérité de la souillure et sur la complexité des processus purificateurs. Comme nous l'avons vu, les relations sexuelles constituent un cas de souillure très faible, car les fluides corporels présents sont en quantité très limitée. Ce faisant, les processus purificateurs sont très simples : les participants peuvent réintégrer le même jour le temple après avoir procédé à des ablutions. Par comparaison aux relations sexuelles, les menstruations occasionnent des processus purificateurs

plus complexes et une exclusion de la vie cultuelle oscillant entre sept et neuf jours. La présence importante de sang et surtout le fait que l'écoulement s'étend sur plusieurs jours amènent une plus grande souillure qui se reflète par la sévérité du délai d'exclusion. L'accouchement, l'avortement et la fausse-couche, et même les menstruations dans une moindre mesure, sont associées à des quantités importantes de fluides corporels. C'est pourquoi ces événements constituent des souillures majeures dont les délais d'exclusion peuvent aller jusqu'à dix jours pour un accouchement et quarante jours dans le cas d'une fausse-couche. La quantité importante d'agents contaminants entraîne aussi une souillure pour quiconque participe à l'évènement. C'est pourquoi la maisonnée d'une parturiente, qu'elle soit humaine ou animal, est entièrement touchée par la souillure. Ainsi, l'examen de la documentation portant sur l'impureté et la vie intime en Grèce ancienne a permis d'affirmer que la présence de fluides corporels, peu importe la nature de ceux-ci, entraîne automatiquement une souillure.

De ce constat, nous avons exploré dans le chapitre quatre, les raisons pouvant expliquer en quoi les fluides corporels de tout genre entraînaient une souillure. Il en est ressorti que les mécanismes cognitifs humains tels que le réflexe de dégoût ainsi que la propension à la propreté chez l'humain offraient des pistes de solutions plus complexes et satisfaisantes que n'importe quel modèle théorique proposé par les tenants des théories interprétatives. La répulsion envers les fluides corporels ainsi que la disposition naturelle à préserver son corps de la saleté constituent des réactions innées chez l'humain qui découlent directement des divers mécanismes cognitifs pour assurer la survie de l'espèce. La rationalisation de ces instincts a mené à associer le dégoût et la malpropreté à l'impureté. L'analyse de l'impureté de l'accouchement et de la fausse-couche a aussi permis le dégagement d'un troisième mécanisme cognitif qui permet d'expliquer en partie le miasme entourant ces événements, soit le réflexe de la peur devant le danger. L'association entre l'impureté et le danger permettrait de mieux délimiter les moments de périls ce qui ultimement protège la vie de la parturiente et de son nourrisson.

Lors de l'introduction, une question centrale agissant comme le *leitmotiv* de cette étude avait été formulée : est-ce que l'impureté dans la religion grecque relève davantage de mécanismes biologiques ou sociaux? Au terme de cette étude, il est possible de conclure que les mécanismes cognitifs jouent un rôle déterminant dans l'émergence du concept de l'impureté en Grèce ancienne. Sans eux, l'existence des phénomènes et des comportements religieux, tels l'impureté serait tout simplement impossible. Cependant, il est nécessaire de ne pas minimiser le rôle que les relations

sociales et les liens socio-affectifs ont pu jouer dans le renforcement des phénomènes religieux. Bien que les mécanismes cognitifs permettent l'émergence de tels comportements, les interactions sociales ainsi que l'environnement contribuent au particularisme de chaque société, voire de chaque groupe composant cette société. De ce fait, le concept de l'impureté dans la religion grecque, bien qu'il partage certains traits communs avec d'autres systèmes religieux, est unique en son genre.

Ainsi est-il possible de conclure que l'impureté en Grèce ancienne est biologiquement construite, mais socialement renforcée.

## BIBLIOGRAPHIE

### A. Sources littéraires

Achille Tatius. *Leucipé et Clitophon*. Texte établi et traduit par Garnaud, Jean-Philippe. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

Antoninus Liberalis. *Métamorphoses*. Texte établi et traduit par Papathomopoulos, Manoles. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

Aristote. *De la génération des animaux*. Texte établi et traduit par Louis, Pierre. Paris : Les Belles Lettres, 1961.

———. *Histoire des animaux*. Texte établi et traduit par Louis, Pierre. Paris : Les Belles Lettres, 1964.

———. *Petits traités d'histoire naturelle : Des rêves*. Texte établi et traduit par Mugnier, René. Paris : Les Belles Lettres, 1953.

———. *Politiques*. Texte établi et traduit par Aubonnet, J. Paris : Les Belles Lettres, 1960-1986.

———. *De l'âme*. Texte établi et traduit par Barbotin, Edmond et A., Jannone. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

Aristophane. *Les Acharniens*. Texte établi par Coulon, Victor et traduit par Van Daele, Hilaire. Paris : Les Belles Lettres, 1928.

———. *Lysistrata*. Texte établi par Coulon, Victor et traduit par Van Daele, Hilaire. Paris : Les Belles Lettres, 1928.

———. *Les Tesmophories*. Texte établi par Coulon, Victor et traduit par Van Daele, Hilaire. Paris : Les Belles Lettres, 1985.

Columelle. *De re Rustica*. texte établi, traduit et commenté par de Saint-Denis, Eugène. Paris : Les Belles Lettres, 1969.

Démosthène. *Plaidoyers civils : Théomneste et Apollodore contre Nééra. Discours XXXIII*. Texte établi et traduit par Gernet, Louis. Paris : Les Belles Lettres, 1954.

Diogène Laerce. *Lives of eminent philosophers*. Texte traduit par Hicks, Robert Drew. Cambridge : Havard University Press, 1972.

Eschine. *Contre Timarque*. Texte établi et traduit par Martin, Victor. Paris : Les Belles Lettres, 2018.

Eschyle. *Les Euménides*. Texte établi et traduit par Mazon, Paul. Paris : Les Belles Lettres, 1925.

- Euripide. *Électre*. Texte traduit et édité par Henri, Grégoire et Meunier, Jules. Paris: Les Belles-lettres, 1970.
- . *Iphigénie en Tauride*. Texte traduit et édité par Henri, Grégoire et Meunier, Jules. Paris: Les Belles-lettres, 1970.
- Galien. *De Sanitate Tuenda (Hygiene)*. Texte établi et traduit par Jonshton, Ian. Cambridge: Harvard University Press, 2018.
- Hérodote. *Les Histoires*. Texte établi et traduit par Legrand, Philippe-Ernest. Paris : Les Belles Lettres, 1995.
- Hésiode. *Les travaux et les jours*. Texte établi et traduit par Mazon, Paul. Paris : Les Belles Lettres, 1979.
- Héliodore. *Les Éthiopiennes*. Texte par Maillon, J. Paris : Les Belles Lettres, 1943.
- Hippocrate. *Aphorisme*. Texte établi et traduit par Daremberg, Charles. Paris : Lefèvre, 1843.
- . *Œuvres complètes*. Texte établi et traduit par Joly, Pierre. Paris : Les Belles Lettres, 2000.
- . *Coac. Preanotiones*. Texte établi et traduit par Potter, Paul. Cambridge: Harvard University Press, Collec. Loeb Classical Library, 2010.
- Hipponax. *Les fragments du poète Hipponax*. Texte établi et traduit par Masson, Olivier. Paris : Klincksieck, 1962.
- Homère. *Iliade*. Texte établi et traduit par Mazon, Paul. Paris : Les Belles Lettres, 1937-1938.
- . *L'Odyssée*. Texte établi et traduit par Bérard, Victor. Paris : Les Belles Lettres, 2001.
- Lucien. *Œuvres complètes*. Texte établi et traduit par Ozanam, Anne-Marie. Paris : Les Belles Lettre, 2018.
- Oribase. *Œuvres complètes*. Texte établi et traduit par Daremberg, Charles-Victor et Bussemaker, Ulco Cats. Paris : Imprimerie nationale, 1851-1876.
- Pausanias. *Description de la Grèce*. Texte établi par Casevitz, Michel, traduit par Pouilloux, Jean et commenté par Chamoux, François. Paris : Les Belles Lettres, 1992.
- Platon. *Le Sophiste*. Texte établi et traduit par Chambry, Émile. Paris : Flammarion, 1969.
- Pline l'Ancien. *Histoire naturelle*. Texte établi et traduit par Littré, Emile. Paris : Librairie de Firmin-Didot et Cie, 1883.

Plutarque. *Propos de table*. Texte établi et traduit par Fuhrmann, François. Paris : Les Belles Lettres, 1972.

Pollux, Julius. *Onomasticon*. Texte établi et commenté par Bethe Erich. Stuttgart : Teubner, 1998.

Porphyre. *De l'abstinence*. Texte établi et traduit par Bouffartigue, Jean, Patillon, Michel et Segonds, Alain. Paris : Les Belles Lettres, 1977-1995.

Soranos d'Éphèse. *Maladies des femmes*. Texte établi et traduit par Burguière, Paul, Gourevitch Danielle et Malinas, Yves. Paris : Les Belles Lettres, 1988-2000.

Thucydide. *Histoire de la guerre du Péloponnèse*. Texte établi et traduit par Voilquin, Jean. Paris : Garnier, 1948.

Van der Eijk, Philip J. *Diocles of Carystus. A Collection of the Fragments with Translation and Commentary*. Vol.1. Leiden: Brill, 2000.

## **B. Sources éditées**

Carbon, Jean-Mathieu, Peels, Saskia et Pirenne-Delforge, Vinciane. *A Collection of Greek Ritual Norms (CGRN)*. 2020-2021. <http://cgrn.ulg.ac.be>.

Dittenberger, Wilhelm. *Sylloge Inscriptionum Graecorum*. Leipzig: Hirzel, 1915. vol. 2.

Hermann, Peter, Günther, Wolfgang et Ehrhard, Norbert. *Milet: Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899*. De Gruyter: Berlin, 2006.

Knackfuss, Hubert. et Rehm, Albert. *Milet: Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899*. Volume 1, 7. Berlin : De Gruyter, 1924.

Lupu, Eran. *Greek Sacred Law: A collection of New Documents (NGSL<sup>2</sup>)*. Boston/Leiden : Brill, 2009.

Sokolowski, Franciszek. *Lois Sacrées d'Asie mineure*, Paris : E. de Boccard, 1955.

———. *Lois Sacrées des cités grecques*, Paris : E. de Boccard, 1969.

———. *Lois Sacrées des cités grecques: Suppléments*. Paris: E. de Boccard, 1962.

Von Prott Joannes et Ludwig Ziehen. *Graecorum Sacrae e titulis collectae (LGS)*. Chicago: Ares, 1988.

### C. Représentations artistiques

Lécyclythe apulien à figures rouges. (360-350 av. J.-C.). British Museum : Londres. No 1846,0925.13.

Peinture sur plaque de bois découverte dans une caverne de Pitsa. (540-520 av. J.-C.). National Archeological Museum Athens: Athènes. no 16464.

Relief en marbre d'Achinos. Musée Archéologique : Lamia.no AE 1041.

### D. Travaux scientifiques

Angyal, Andras. « Disgust and related aversions ». *J. Abnorm. Soc. Psychol.* 36 (1941): 393-412.

Asso, Doreen. *The Real Menstrual Cycle*. Chichester/Toronto : J. Wiley, 1983.

Aubert, Jean-Jacques. « Threatened wombs: Aspects of ancient uterine magic ». *Greek, Roman and Byzantine Studies* 30 (1989): 421–449.

Augier, Marie. « Corps et objets interdits dans les sanctuaires (monde grec, V<sup>e</sup> av. – III<sup>e</sup> ap. J.-C.). *Archimède* 7 (2020) : 6-22.

Bernand, André. *La prose sur pierre dans l'Égypte hellénistique et romaine*. Paris : Éditions du Centre national de la recherche scientifique. 1992. Tome I et II.

Bingen, Jean. « La *lex sacra* SB I 3451 = LSCG. Suppl. 119 (Ptolémaïs, Haute Égypte) ». *CE* 68 (1993): 219-228.

Blinkenberg, Christian. *Lindos : Fouilles de l'Acropole, 1902-1914*. Berlin : Gruyter, 1941.

Bodiou, Lydia. « De l'utilité du ventre des femmes. Lectures médicales du corps féminin» dans *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité. Actes du colloque international de Rennes 1-4 septembre 2004*. Prost, Francis et Wilgaux, Jérôme, Éd. 153-166. Rennes : Presses Universitaires de Rennes (2006).

Bodson, Liliane. *Hieria Zoia : Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*. Bruxelles : Académie Royale de Belgique, 1975.

Bonnard, Jean-Baptiste. «Un aspect positif de la puissance paternelle: la fabrication du citoyen». *Métis* 1 (2003): 69-93.

Bonnet-Cadilhac, Christine. « L'anatomo-physiologie de la génération chez Galien » Thèse de Pd.D., École Pratique des Hautes Études, 1997.

- Bremmer, Jan. « How Old Is the Ideal of Holiness (of Mind) in the Epidaurian Temple Inscription and the Hippocratic Oath? ». *ZPE* 141 (2002): 105-107.
- Brulé, Pierre. *La fille d'Athènes : La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et sociétés*. Paris : Les Belles Lettres, 1988.
- Burkert, Walter. *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1984.
- . *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- . *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. Bonnechere, Pierre. Paris: E. Picard, 2010.
- Carbon, Jan-Mathieu et Pirenne-Delforge, Vinciane. « Beyond Greek Sacred Laws ». *Kernos* 25 (2012): 163-182.
- Carrick, Paul. *Medical Ethics in the Ancient World*. Washington D.C: Georgetown University Press, 2001.
- Case, Trevor I., Stevenson, Richard J., Byrne, Richard W. et Hobaiter, Catherin. « The animal origins of disgust: Reports of basic disgust in nonhuman great apes ». *Evolutionary Behavioral Sciences* 14,2 (2020): 231–260.
- Cole, Susan G. « Greek Sanctions against Sexual Assault », *Classical Philology* 79 (1984): 97-113
- . « Gynaiki ou Themis: Gender Difference in the Greek *Leges Sacrae* ». *Helios* 19 (1992): 104-122.
- . *Landscapes, Gender in Ritual Space*. Berkeley: University of California Press. 2004.
- Curtis, Valerie. « The dangers of dirt: household hygiene and health » Thèse de Ph. D. Wagenigen University, 1998.
- et Biran, Adam. « Dirt, Disgust and Disease: is Hygiene in our Genes ». *Perspectives in Biology and Medecine* 44, 1 (2001): 17-31.
- , Aunger, Robert et Rabie, Tamer. «Evidence that disgust evolved to protect from risk of disease ». *Proc. R. Soc. Lond. B* 271 (2004): 131-133.
- . « Dirt, Disgust and Disease: a Natural History of Hygiene ». *Journal of Epidemology and Community Health* 61 (2007): 660-664.

- , de Barra, Micheál et Auger, Robert. « Disgust as an Adaptive System for Disease Avoidance Behaviour ». *Phil. Trans. R. Soc. B.* 366 (2011): 389-401.
- Darwin, Charles. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. London: Murray, 1872.
- Dasen, Véronique. « Des langes pour Artémis ». *Kernos* 27 (2014): 51-73.
- Dean-Jones, Lesley. « Morbidity and vitality: The interpretation of menstrual blood in Greek science » Thèse de Ph.D., Stanford University, 1987.
- . « Menstrual Bleeding according to the Hippocratics and Aristotle ». *TAPA* 119 (1989): 177-191.
- . *Women's Bodies in Classical Greek Science*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Des Places, Edouard. *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*. Paris: A.J. Picard, 1969.
- Dodds, Eric R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge, 1969.
- . « Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo ». *L'homme* 9, 4 (1969): 103-104.
- Dover, Kenneth J. *Greek homosexuality*. London: Duckworth, 1978.
- . « Classical Greek Attitudes to Sexual behaviour » dans *Sexuality and Gender in the Classical World: Reading and Sources*. McClure, Laura K., dir. 17-38. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.
- Ekman, Paul et Friesen, Wallace V. « Constants across Cultures in the Face and Emotion ». *J. Pers. Soc. Psychol.* 17, (1971): 124-129.
- Faure, Paul. *Fonction des cavernes crétoises*. Paris : E. de Boccard, 1964.
- Frontisi-Ducroux, Françoise et Vernant, Jean-Pierre. *Dans l'œil du miroir*. Paris: Odile Jacob, 1997.
- Gourevitch, Danielle. *Le mal d'être femme : La femme et la médecine dans la Rome antique*. Paris : Les Belles Lettres, 1984.
- . « La gynécologie et l'obstétrique », *ANRW*, 2, 37.3 (1996): 538-539.

- . « La lune et les règles des femmes ». *Les correspondances entre le ciel, la terre et l'homme. Les survivances de l'astrologie antique. Actes du colloque international de Montpellier*. (1996): 85-90.
- Günther, Linda Marie. « Concepts of Purity in Ancient Greece, with Particular Emphasis on Sacred Sites » dans *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*. Frevel, Christian et Christophe Nihan. Éd. Leiden et Boston: Brill, 2013.
- Halperin, David. *One hundred years of homosexuality: And other essays on Greek love*. New York/London: Routledge, 1990.
- Hamilton, Richard. « Sources for the Athenian Amphidromia ». *GRBS* 25 (1984): 243-251.
- Hanson, Ann Ellis. « Paidopoïia: Metaphors for Conception, Abortion, and Gestation in the Hippocratic Corpus ». *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context. Papers read at the Congress Held at Leiden University. 13-15 avril 1992*, Van der Eijk, Philipp, Horstmanshoff, H.J et Schrijvers, P.H. Éd. 291-307. Amsterdam: Rodopi, 1995.
- Harris, Edward. « Toward a Typology of Greek Regulations about Religious Matters ». *Kernos* 28 (2015): 53-83.
- Harrison, Thomas. « Intersections: Greek religion and Literature » dans *A companion to Greek Religion*. Ogden, Daniel. Dir. Oxford: Blackwell Publishing, 2017.
- Hong, Yuri. « Discourses of Maternity in Hippocratic Gynecology and Embryology » dans *Mothering and Motherhood in Ancient Greece and Rome*. Hackworth Peterson, Mitchel, Lauren et Salzman, Patricia. Dir. Austin : University of Texas Press, 2013.
- Humphreys, Sarah C. *Anthropology and the Greeks*. Londres: Henley, 1978.
- Immerwahr, Henry R. « A Purity Regulation from Therasia Purified ». *Hesperia: The Journal of the American School Studies at Athens* 40, 2 (1971): 235-238.
- Kapparis, Konstantinos. *Abortion in the Ancient World*. London: Duckworth, 2002.
- Kelly, Daniel. *Yuck! The Nature and Moral Significance of Disgust*. Cambridge: The MIT Press, 2011.
- Keuls, Eva. *The Reign of the Phallus*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- . *Painter and Poet in Ancient Greece*. Berlin/New York: B. G. Teubner, 2011.

- Kilmer, Martin F. *Greek erotica on Attic red-figure vases*. London: Duckworth, 1993.
- King, Helen « Bound to bleed: Artemis and Greek women » dans *Images of Women in Antiquity*. Cameroun, Averil et Kuhrt, Amélie. Éd. Détroit: Wayne State University Press, 1993.
- . *Hippocrate's Women: Reading the Female Body in Ancient Greece*, London/New York: Routledge, 1998.
- Klawans, Jonathan. *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- . « Rethinking Leviticus and Rereading Purity and Danger ». *Association of Jewish Studies Review* 27, 1 (2003): 89-101.
- Larson, Jennifer. «Sexuality in Greek and Roman Religion ». *A companion to Greek and Roman Sexualities*. Hubbard, Thomas K. Dir..Chichester: Wiley Blackwell, 2014.
- Lefkowitz, Mary. *Heroine and Hysterics*. London: Duckworth, 1981.
- Lennon Jack J. *Pollution and Religion in Ancient Rome*. Cambridge : Cambridge University Press, 2013.
- Levy, Edmond. « Peut-on parler d'une religion grecque ». *Ktèma* 25, (2000): 12-18.
- Linders, Tullia. *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia found in Athens. Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae*. Stockholm: Svenska Institutet i Athen, 1972.
- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard. *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*. Cambridge University Press: Cambridge, 1983.
- Lu, Matthew. « Aristotle on Abortion and Infanticide ». *International Philosophical Quarterly* 53, 209 (2013): 47-62.
- Marienberg, Evyatar. *Niddah. Lorsque les juifs conceptualisaient les menstruations*. Paris : Les Belles Lettres, 2003.
- Mesquita, Batja et Fridja, Nico H. «Cultural Variations in Emotions: a Review ». *Psychol. Bull.* 112 (1992): 179-204.
- Minon, Sophie. *Les Inscriptions éléennes dialectales (VIe-IIe siècle avant J.-C.)*. Genève : Droz, 2007.
- Mommsen, Theodor A. «*Ῥάκος* auf attischen Inschriften ». *Philologus* 58 (1899): 343-347.

- Najmabadi, Shahpar *et al.* « Menstrual bleeding, cycle length, and follicular and luteal phase lengths in women without known subfertility: A pooled analysis of three cohorts », *Paediatr. Perinat. Epidemiol.* 34, (2019): 318-327.
- Oaten, Megan, Stevensen, Richard J. et Case, Trevor I. « Disgust as a Disease-Avoidance Mechanism ». *Psychological Bulletin* 135, 2 (2009): 303-321.
- Osborne, Robin. « Archaeology, the Salaminioid, and the Politics of Sacred Space in Archaic Attica » dans *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*. Alcock, Susan et Osborne, Robin. Éds. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Panidis, Yiannis. « L'avortement chez Aristote: un acte mèmehosion ». *Revue de Philosophie ancienne* 33,1 (2015) : 3-38.
- Paradiso, Annalisa. « L'agrégation du nouveau-né au foyer familial : les Amphidromies ». *DHA* 14 (1988): 203-218.
- Parker, Robert. *Miasma: Pollution and Purification in early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- . et Obbink, Dirk. « Aus der Arbeit der "Inscriptiones Graecae" VI. Sales of Priesthoods on Cos I », *Chiron* 30 (2000): 446-447.
- . « What are Sacred Laws » dans *Law and the Courts in Ancient Greece*, Harris, Edward et Lene Rubinstein, édés., 57-60. London: Duckworth, 2004.
- . « The Nameless Goddess of Marmarini ». *ZPE* 199 (2016): 58-59.
- . « Miasma: Old and New Problems ». *Kernos*, Suppl. 32, (2018): 23-34.
- Paul, Stéphanie. *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*. Liège: Presse Universitaire de Liège, 2013.
- . « Roles of Priests in Hellenistic Cos » dans Horster, Marietta et Klöckner, Anja, Édés. *Cities and Priests. Cult Personnel in Asia Minor and the Aegean Islands from the Hellenistic to the Imperial Period*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2013.
- Peels, Saskia. « Hosios: A Semantic Study of Greek Piety » Thèse de Ph. D., Utrecht University, 2014.
- Petrovic, Andrej. « "Sacred Law" in Ancient Greek Religion » sous la direction de Kindt, Julia et Eidinow, Esther. *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

- et Petrovic, Ivana. *Inner purity and pollution in Early Greek Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Petrovic, Ivana et Petrovic, Andrej. « Purity of Body and Soul in the Cult of Athena Lindia », *Kernos* suppl. 32 (2018): 225-258.
- Pirenne-Delforge, Vinciane. « La cité, les *dèmotelè hiera* et les prêtres ». *Kernos* suppl. 15 (2005): 55-68.
- Poland, Franz. *Geschite des Griech. Vereinswesens*. Leipzig: Teubner, 1909.
- Pomeroy, Sara, G. *Godesses, Whores, Wives and Slaves: Women in classical Antiquity*. New York: Shocken Books, 1975.
- Préaux, Claire. *La lune dans la pensée grecque*. Bruxelles: Palais des Académies, 1973.
- Price, Simon. *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Riddle, John M. *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Robertson, Noel. « The Concept of Purity in Greek Sacred Laws », dans *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*. Frevel, Christian et Nihan, Christophe, Éd. Leiden et Boston: Brill, 2013.
- Rösch, Petra et Simon, Udo. Éd. *How Purity is made*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2012.
- Roussel, Pierre. « Règlements rituels », dans *Mélanges Holleaux. Recueil de mémoires concernant l'Antiquité grecque offert à Maurice Holleaux en souvenir de ses années de direction à l'École française d'Athènes*. Paris : A. Picard, 1913.
- Rozin, Paul et Fallon, April E. « A perspective on disgust ». *Psychol. Rev.* 94 (1987): 23-41.
- , Laura Lowery et Rhonda Ebert. « Varieties of Disgust faces and the structure of disgust ». *Journal of Personality and Social Psychology* 66, 5 (1994): 870-881.
- Rozin, Paul. « Disgust ». Sous la direction de Feldman Barrett, Lisa, Lewis, Michael et Haviland-Jones, Jeannette M. *Handbook of emotions*. New York: Guilford Press, 2008.
- Rubio-Godoy, Miguel, Robert Aunger et Valerie Curtis. « Serotonin – a link between disgust and immunity? ». *Med. Hypotheses* 68 (2007): 61-66.
- Schaller, Mark. et Duncan, Lesley. A. « The Behavioral Immune System. Its Evolution and Social Psychological Implications » dans *Evolution of the Social Mind: Evolutionary Psychology*

*and Social Cognition*. Forgas, Joseph. P., Haselton Martie. G. et Von Hippel William., éd., 293-307. New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2007.

Sherwin-White, Susan M. *Ancient Cos: An Historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1978.

Sissa, Giulia. « Une virginité sans hymen ». *Annales* 39,6 (1984): 1119-1139.

Smith, Virginia. *Clean: A History of Personal Hygiene and Purity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Sørensen, Jesper. « Religion in mind: a Review Article of the Cognitive Science of Religion ». *Numen* 52, 4 (2005): 465-494.

Stoddard Tuten, Belle. « Lactation and Breast diseases in Antiquity: Medical authorities on Breast Health and Treatment ». *Quaestiones Medii Aevi Novae*. (2014):159-186.

Stowers, Stanley K. « A Cult from Philadelphia: *Oikos* Religion or Cultic Association? » dans Malherbe, Abraham J., Norris, Frederick W. et Thompson, James W. éd. *The Early Church in its Context: Essays in Honor of Everett Ferguson*. 287-301 Leiden/Boston, 1998.

Taita, Julia. « Proxenoï 'santuariali' all'oracolo di Zeus ad Olimpia. Profilo giuridico e funzioni », *MEP* 7-8 (2004-2005) : 86-114.

Te Riele, Gérard-Jean. « Une nouvelle loi sacrée en Arcadie ». *Bulletin de correspondance hellénique* 102 (1978) : 325-331.

Tresch, Odile. « Rites et pratiques religieuses dans la vie intime des femmes d'après la littérature et les inscriptions grecques » Thèse de Ph.D., École Pratique des Hautes Études de Paris, 2001.

Tybur, Joshua M. *et al.* « Disgust: Evolved function and structure ». *Psychological Review* 120, 1 (2013): 65-84.

Von Staden, Heinrich. « Matière et signification. Rituel, sexe et pharmacologie dans le corpus hippocratique ». *Antiquité Classique* 60 (1991): 42-61.

———. « Women and Dirt ». *Helios* 1, 2 (1992): 7-30.

Weideger, Paula. *Menstruation and Menopause: the physiology and psychology, the myth and the reality*. New York: Knopf, 1976.

Wiemer, Hans Ulrich. « Käufliche Priestertümer im Hellenistischen Kos ». *Chiron* 33 (2003): 263-310.

Willamowitz-Moellendorf, Ulrich. *Der Glaube der Hellenen*. Berlin: Weidmann, 1931.

Wright, Maureen Rosemary. *Empedocles: The extant Fragments*. Bristol Classical Press and Hackett Publishing: London/ Indianapolis, 1995.

Zingerle, Josef. « Leges Sacrae ». *ARW* 27, (1929): 281-289.

## ANNEXES

### A.1 Extrait de *Des maladies des jeunes filles* d'Hippocrate

Αἱ δὲ παρθένοι, ὀκόσησιν ὄρη γάμου, παρανδρούμεναι, τοῦτο μᾶλλον πάσχουσιν ἅμα τῇ καθόδῳ τῶν ἐπιμηνίων, πρότερον οὐ μάλα ταῦτα κακοπαθεύουσαι · ὕστερον γὰρ τὸ αἶμα ξυλλεῖβεται ἐς τὰς μήτρας, ὡς ἀπορρευσόμενον · ὀκόταν οὖν τὸ στόμα τῆς ἐξόδου μὴ ἦ ἀνεστομωμένον, τὸ δὲ αἶμα πλέον ἐπιρρέη διὰ τε τὰ σιτία καὶ τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος, τηνικαῦτα οὐκ ἔχον τὸ αἶμα ἔκρουν ἀναῖσσει ὑπὸ πλήθεος ἐς τὴν καρδίην καὶ ἐς τὴν διάφραξιν · ὀκόταν οὖν ταῦτα πληρωθῶσιν, ἐμωρώθη ἡ καρδίη · εἴτα ἐκ τῆς μωρώσιος νάρκης · εἴτ' ἐκ τῆς νάρκης παράνοια ἔλαβεν. (. . . ) Ὀκόταν δὲ πληρωθῶσι ταῦτα τὰ μέρεα, καὶ φρίκη ζῦν πυρετῶ ἀναῖσσει πλανήτας τοὺς πυρετοὺς καλέουσιν. Ἐχόντων δὲ τουτέων ὧδε, ὑπὸ μὲν τῆς ὀξυφλεγμασίης μαίνεται, ὑπὸ δὲ τῆς σηπεδόνης φονᾶ, ὑπὸ δὲ τοῦ ζοφεροῦ φοβέεται καὶ δέδοικεν, ὑπὸ δὲ τῆς περὶ τὴν καρδίην πιέξιος ἀγχόνας κραίνουσιν, ὑπὸ δὲ τῆς κακίης τοῦ αἵματος ἀλύων καὶ ἀδημονέων ὁ θυμὸς κακὸν ἐφέλκεται · ἕτερον δὲ καὶ φοβερὰ ὀνομάζει · καὶ κελεύουσιν ἄλλεσθαι καὶ καταπίπτειν ἐς τὰ φρένατα καὶ ἄγχεσθαι, ἅτε ἀμείνονά τε ἐόντα καὶ χρεῖν ἔχοντα παντοίην · ὀκότε δὲ ἄνευ φαντασμάτων, ἡδονή τις, ἀφ' ἧς ἐρᾶ τοῦ θανάτου ὡσπέρ τινος ἀγαθοῦ. Φρονησάσης δὲ τῆς ἀνθρώπου, τῇ Ἀρτέμιδι αἱ γυναῖκες ἄλλα τε πολλὰ, ἀλλὰ δὴ καὶ τὰ πούλυτελέστατα τῶν ἱματίων καθιεροῦσι τῶν γυναικείων, κελευόντων τῶν μάντεων, εξαπατεώμεναι. Ἡ δὲ τῆσδε ἀπαλλαγὴ, ὀκόταν τι μὴ ἐμποδίζη τοῦ αἵματος τὴν ἀπόρρυσιν. Κελεύω δ' ἔγωγε τὰς παρθένας, ὀκόταν τὸ τοιοῦτον πάσχουσιν, ὡς τάχιστα ξυνοικῆσαι ἀνδράσιν · ἦν γὰρ κηῖσιν, ὑγιᾶς γίνονται · εἰ δὲ μὴ, ἢ αὐτίκα ἅμα τῇ ἡβῇ ἢ ὀλίγον ὕστερον ἀλώσεται, εἴπερ μὴ ἐτέρη νοῦσῳ : τῶν δὲ ἠνδρωμένων γυναικῶν αἱ στεῖραι μᾶλλον ταῦτα πάσχουσιν<sup>452</sup>.

---

<sup>452</sup> Hippocrate, *Des maladies des jeunes filles*, Texte établi et traduit par Florence Bourbon, Paris : Les Belles Lettres, 2017.

