

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE SYMBOLISME DU MONOSANDALISME ET DE LA CLAUDICATION  
DANS L'ANTIQUITÉ GRÉCO-ROMAINE

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR  
VALÉRIE LAPENSÉE

FÉVRIER 2011

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

En préambule à ce mémoire, je souhaite adresser mes remerciements les plus sincères aux personnes qui m'ont apporté leur aide et qui ont contribué à l'élaboration de cette étude. Je tiens à remercier particulièrement mon directeur de maîtrise, M. Gaétan Thériault, directeur du département d'histoire et professeur d'histoire grecque à l'Université du Québec à Montréal. Ce mémoire n'aurait jamais vu le jour sans son écoute, sa grande disponibilité, son inspiration, son aide et son temps qu'il a bien voulu me consacrer. Ses conseils et son appui constant ont été précieux.

Je tiens aussi à remercier ma famille qui a su m'épauler à travers mon cheminement même si le monosandalisme et la claudication ne leur disaient que peu de choses. Ils ont su m'encourager dans les moments les plus difficiles et ont toujours cru que j'étais capable de relever le défi, celui d'écrire ce mémoire.

## TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES ET DES TABLEAUX .....	v
RÉSUMÉ .....	vi
INTRODUCTION .....	1
Sujet et problématique .....	1
Terminologie .....	2
Historiographie .....	4
Sources .....	8
Méthodologie .....	8
CHAPITRE I	
LES RITES INITIATIQUES ET DE PASSAGE .....	10
Les rites de puberté .....	12
Les rites de passage .....	22
Un symbole juridique .....	30
CHAPITRE II	
MONOSANDALISME ET RITE MAGIQUE .....	34
Symbolisme de l'unique .....	34
La droite et la gauche .....	41
Le pied nu militaire .....	47
Terre nourricière, fertilité et monosandalisme .....	55
CHAPITRE III	
LA CLAUDICATION D'HÉPHAÏSTOS : MIROIR D'UNE PENSÉE SOCIALE .....	62
Héphaïstos et la malédiction des enfants difformes .....	63
Héphaïstos : antithèse des dieux .....	73
Héphaïstos : claudicant et forgeron .....	79

CONCLUSION .....	89
BIBLIOGRAPHIE .....	95
Ouvrages de référence .....	97
Sources .....	97
Sources littéraires .....	97
Sources iconographiques .....	101
Études modernes .....	101
Études générales .....	101
Études spécialisées .....	106

## LISTE DES FIGURES ET DES TABLEAUX

Figure 1 : <i>Le médaillon central du plat d'Achille</i> .....	15
Figure 2 : <i>Mosaïque provenant de la maison d'Achille</i> .....	16
Figure 3 : <i>Phialé d'Augè et Héraclès de Rogozen</i> .....	18
Figure 3 : <i>La Villa dei Misteri à Pompéi</i> .....	22
Tableau 1 : <i>Répertoire des aspects associés à la droite et à la gauche</i> .....	42

## RÉSUMÉ

L'apparence et la représentation sous toutes leurs formes ont constitué des aspects très importants dans la société gréco-romaine. La beauté des corps et la perfection dominaient toute une mentalité sociale. Cependant, les Anciens n'ont pas omis de représenter la laideur, elle aussi, sous plusieurs formes. C'est dans cet ordre d'idées que l'on peut observer des cas d'imperfection des membres inférieurs : la claudication et le monosandalisme. Ces deux phénomènes visibles dans la littérature et dans l'art iconographique ont chacun des significations particulières. La position instable des monosandales et des boiteux dévoile un symbolisme rattaché, souvent, à un phénomène social.

L'objectif de ce mémoire est d'étudier le symbolisme qui peut émaner des cas de monosandalisme et de claudication. Pour ce faire, nous avons, dans un premier temps, observé le contexte dans lequel on retrouve des *monosandaloi*. Nous avons pu constater que leur pied déchaussé était en lien avec l'instabilité des initiés lors d'un rite de puberté et de passage. Cette position instable témoignerait d'un changement de statut social. Par ailleurs, nous avons observé que dans certains cas de monosandalisme, la position unichaussée serait aussi liée à un rituel magique ayant pour objectif soit d'éloigner les ennemis, soit d'invoquer les divinités chtoniennes. Nous avons, dans un deuxième temps, soupesé le cas d'Héphaïstos, divin boiteux. Son statut particulier dans l'Olympe refléterait une mentalité sociale.

Enfin, l'analyse des cas de monosandalisme a mené à la conclusion que la position unichaussée reflétait un moment instable vécu par les monosandales. Que ce soit des initiés à la veille ou lors d'une initiation, que ce soit un guerrier affrontant la mort ou un usurpé reprenant ce qui lui appartient de droit, la position des unichaussés témoigne de cet état d'instabilité dans laquelle ils se trouvent. Pour sa part, l'analyse du cas particulier d'Héphaïstos a démontré que sa claudication était possiblement liée à la vision négative que l'on se faisait des claudicants. Les circonstances de sa naissance illustrent bien cette malédiction que l'on associait aux enfants difformes. D'autre part, la boiterie, affectant la verticalité de l'homme et son autonomie, se voit comme la pire difformité. Les boiteux se retrouvaient ainsi en bas de l'échelle sociale. Cette analyse a aussi mené à la conclusion que la claudication d'Héphaïstos est probablement liée au fait qu'il est forgeron, métier artisanal que les Grecs méprisaient. Sa posture courbe et son apparence hideuse refléteraient l'idée que l'on se faisait du travail manuel. La position instable des monosandales ou des claudicants témoigne donc d'un symbolisme particulier.

Mots clés : monosandalisme, claudication, symbolisme, Antiquité, Héphaïstos

## INTRODUCTION

### Présentation du sujet et de la problématique

L'apparence et la représentation sous toutes leurs formes ont constitué des aspects très importants dans les sociétés antiques. Le phénomène est particulièrement bien attesté dans l'Antiquité gréco-romaine, où esthétique et beauté de l'âme et des corps constituaient, on le sait, des valeurs de premier plan. Mais cela n'a pas empêché les Anciens de représenter aussi, sous plusieurs formes, la laideur morale ou physique. Dans la mythologie, par exemple, la beauté ultime d'Aphrodite ne s'oppose-t-elle pas à l'aspect misérable de son époux, le pauvre Héphaïstos, boiteux, voûté et objet de toutes les railleries ? Or, cette représentation de la claudication, associée à celle du monosandalisme (le fait de ne porter qu'une seule chaussure), ne semble pas gratuite et ne se contente pas de dépeindre une réalité toute naturelle. D'elle semble en effet se dégager un symbolisme, en lien avec la terre nourricière et avec l'idée d'un déséquilibre exprimant le passage d'un état à un autre comme la puberté, la mort ou bien le mariage, et qui paraît aussi lié à la perception négative des Grecs envers le travail manuel ou artisanal, dont Héphaïstos est justement le porte-parole divin. Le phénomène n'est pas exclusif à la mythologie et concerne aussi des personnages historiques. Notre étude se propose donc d'examiner dans le détail ces cas de claudication et de monosandalisme à la lumière du symbolisme que semble leur avoir rattaché le monde gréco-romain.

De cette question du symbolisme de la claudication et du monosandalisme ressortent plusieurs pistes de recherche, touchant autant la mythologie, l'art figuratif que les personnages historiques. Il sera d'abord pertinent de s'interroger sur le fondement de ce symbolisme, qui pourrait bien reposer sur des rituels anciens, perdus dans la nuit des temps et en rapport étroit avec la terre nourricière, « mère de tous les êtres », source de puissance et de

fécondité. Dans le cas du monosandalisme, l'« accès » au pouvoir de la terre s'établirait alors par le contact du pied nu avec le sol. Mais pourquoi un seul pied ? Le rituel prenait-il alors la forme de danses, d'imprécations, de trances, etc. ? La claudication soulève aussi sa part de questions, notamment celle du lien présupposé entre la difformité humaine et l'origine « terrestre » de l'homme, et celle de la nature du pouvoir magique que l'on prêtait généralement au claudicant. Sans compter toute la question entourant la conception grecque du travail manuel, auquel on associait souvent la difformité, et qui permettra sans doute de nuancer bien des aspects de notre enquête.

### Terminologie

Avant d'évoquer l'historiographie consacrée à ces questions, examinons brièvement la terminologie des deux phénomènes à l'étude.

Quelques passages de la littérature gréco-romaine évoquent des personnages qui, à un moment de leur histoire, se retrouvent déchaussés d'un pied. Les Anciens ont utilisé trois termes pour décrire leur état : μονοκρήπις<sup>1</sup>, μονοσάνδαλος<sup>2</sup> et οιοπέδιλος<sup>3</sup>.

Les adjectifs μονοκρήπις et μονοσάνδαλος proviennent de l'union de μόνος, « seul » et « unique », soit avec κρηπίς, une « chaussure d'homme », sorte de « demi-botte », soit avec σάνδαλος, une « sandale de bois » fixée par des courroies passant sur le pied<sup>4</sup>. Οιοπέδιλος émane plutôt de la fusion de οἶος, « seul », « unique », avec πέδιλον,

<sup>1</sup> Pindare, *Pythique*, IV, 70-75 : Ἦλθε δέ οἱ κρυόεν πικινῶ μάντευμα θυμῶ, πὰρ μέσον ὀμφαλὸν εὐδένδροιο ῥήθεν ματέρος · τὸν μονοκρήπιδα πάντως ἐν φυλακῇ σχεθήμεν μεγάλα, εὐτ' ἂν αἰπεινῶν ἀπὸ σταθμῶν ἐς εὐδείελον χθόνα μόλη κλειτᾶς Ἰαολκοῦ, ... (Pind. *Pyth.* IV, 75). Aussi dans Lycophron, *Alexandra*, 1310 et Hygin, *Fables*, 12.

<sup>2</sup> Apollodore, *Bibliothèque*, I, 9.16 : Αἴσονος δὲ τοῦ Κρητέως, καὶ Πολυμήδης τῆς Αὐτολύκου Ἰάσων. Οὗτος ὥκει ἐν Ἰωλκῶ, τῆς δὲ Ἰωλκοῦ Πελίας ἐβασίλευσε μετὰ Κρηθέα, ὃ χρωμένῳ περὶ τῆς βασιλείας ἐθέπισεν ὁ θεὸς τὸν μονοσάνδαλον φυλάξασθαι.

<sup>3</sup> Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, I, 5-7 : Τοίην γὰρ Πελίας φάτιν ἔκλυεν, ὥς μιν ὀπίσω μοῖρα μένει στυγερή, τοῦδ' ἀνέρος, ὄντιν' ἴδοιτο δημόθεν οιοπέδιλον ὑπ' ἐννεσίησι δαμῆναι.

<sup>4</sup> P. Chantraine, 1984-1990, vol. II, p. 582.

« chaussure », « semelle » ou « sandale attachée sous le pied »<sup>5</sup>. On peut donc constater que les termes sont tous liés au fait d'être chaussé d'un seul pied, d'une sandale à courroies, d'une chaussure, d'une semelle ou bien d'une demi-botte. Par contre, μονοκρήπις semble davantage associé au sexe masculin, puisque l'on parle ici d'une chaussure d'homme (κρηπίς)<sup>6</sup>. Les Anciens semblaient donc rattacher le monosandalisme au port d'une chaussure et non à la nudité du pied. Dans l'*Anthologie Palatine*, on peut lire dans une épigramme d'un bronze de Lycurgue, roi des Édoniens, que ce dernier est un μονοκρήπις. Pourtant, après l'étude des différentes versions du mythe, corroborée par P. Bruneau, aucune d'entre elles ne semblent confirmer le monosandalisme de Lycurgue. Seul Hygin rapporte une version qui mentionne que Lycurgue, aveuglé par la puissance de Dionysos, « s'était coupé le pied en le prenant pour une vigne<sup>7</sup> ». Certains historiens ont avancé l'idée que le monosandalisme de Lycurgue était lié au fait qu'il était unijambiste<sup>8</sup>. Pourtant, les termes à l'étude ne semblent pas associés au pied, mais bien à la chaussure manquante. S'agirait-il d'une mésintelligence du mot μονοκρήπις ou d'une tentative d'explication du terme de la part d'Hygin<sup>9</sup> ? Il faut donc se demander si les Anciens saisissaient bien le sens des mots désignant les monosandalettes. La réponse à ces questions n'est malheureusement pas claire.

---

<sup>5</sup> P. Chantraine, 1984-1990, vol. III, p. 786 et 867.

<sup>6</sup> P. Chantraine (1984-1990, vol. II, p. 582) mentionne que κρηπίς signifie « une sandale solide, plus ou moins montante, utilisée pour la marche, notamment par les soldats, mais parfois portée par les femmes (X., Théoc., Plu., Poll.) ».

<sup>7</sup> Hygin, *Fables*, 132 : *hic traditur unum pedem sibi pro uitibus excidisse*. Il existe plusieurs versions de l'histoire de Lycurgue. Nous y reviendrons. Pour en savoir davantage, voir P. Bruneau, 1966, p. 402-407.

<sup>8</sup> C'est le cas de P. Bruneau (1966, p. 407), qui commente une nouvelle mosaïque de Délos montrant Lycurgue et Ambrosia, trouvée lors d'une campagne de fouille en 1964 à Délos, dans une maison située au nord de l'Établissement des Posidoniastes.

<sup>9</sup> C'est ce que propose P. Bruneau, 2000, p. 67.

Pour ce qui est des boiteux et de la claudication, les termes utilisés sont *χωλός*, « boiteux » ou, au sens figuré, « mal équilibré », « chancelant », « instable », d'où proviennent les mots *χωλεία* et *χωλότης*, « boiterie » et « claudication »<sup>10</sup>.

### Historiographie

L'historiographie sur ces questions est assez riche, mais l'analyse est éparse et n'offre aucune vue d'ensemble. Examinons l'essentiel.

Le premier historien à s'être intéressé au monosandalisme fut W. Amelung, qui a consacré, en 1907, un article décrivant deux statues antiques monosandales<sup>11</sup>. Il émit alors l'hypothèse que cette nudité du pied pouvait avoir un rapport avec d'anciennes pratiques rituelles liées à la déesse mère, c'est-à-dire Gaïa. Le caractère funéraire de l'une des statues établirait un lien avec le monde infernal. Le débat était lancé et, depuis, le monosandalisme est régulièrement rattaché au symbolisme de la terre nourricière et à d'anciens rites chtoniens.

Il fallut toutefois attendre presque trois décennies avant que le sujet ne refasse surface et sous un angle différent. Un article de J. Brunel, publié dans la *Revue archéologique* de 1934 et intitulé « Jason μονοκρήπις », s'intéresse en effet au récit dans lequel Jason se présente devant Pélias avec un pied nu<sup>12</sup>. Le geste expliquerait la mort du roi. La discussion, qui s'appuie sur les différentes versions du mythe, et sur la présence du rituel juridique de la sandale dans diverses sociétés, s'inscrit en fait dans une perspective exclusivement juridique. Le mythe illustrerait la présence d'un rite de renonciation en Grèce. Le propos, on le voit, n'aborde pas d'autres perspectives et laisse, encore de nos jours, grande ouverte la voie à une réinterprétation de l'épisode argonautique.

---

<sup>10</sup> P. Chantraine, 1984-1990, vol. IV, p. 1280-1281.

<sup>11</sup> W. Amelung, 1907, p. 115-135. Il s'agit d'une statue grecque provenant de la collection du musée de Rome et d'une statuette funéraire appartenant à la collection du musée de St-Germain-en-Laye.

<sup>12</sup> J. Brunel, 1934, p. 34-43.

Le sujet de la chaussure unique refit surface dès l'année suivante. W. Deonna, intéressé par la réflexion de ses devanciers, ouvrit la porte à une nouvelle analyse des monosandales<sup>13</sup>. S'inspirant surtout des représentations divines dans la littérature grecque, l'historien aborda divers aspects du monosandalisme, notamment le symbolisme de la transition d'un état à l'autre ou du rite initiatique et réitéra l'idée du rituel chtonien associé au pied nu frôlant la terre déjà proposée par Amelung. Cette pratique proviendrait, selon lui, d'anciens rites mal compris. Le savant avança aussi d'autres hypothèses intéressantes dont le symbolisme de l'unique et de la nudité guerrière. Certains aspects de ces questions, comme nous le verrons, ont été traités trop succinctement, que l'on songe au symbolisme de la gauche chez les Grecs, mais l'étude a ouvert de nombreuses pistes de recherche.

Inspiré par l'étude de Deonna, A. Brelich (1955-57) remit sur la table la question des monosandales, en la traitant sous un aspect plus magique et rituel<sup>14</sup>. Il démontra en outre que le thème des boiteux, des blessés à un pied, à une jambe, au genou ou à la hanche avait une diffusion immense dans la mythologie, non seulement des Grecs, mais de plusieurs civilisations. Il remit en question l'idée d'anciens rites chtoniens élaborée par Amelung et enrichie par Deonna, et mit en place une nouvelle conception symbolique : celle du rite magique et de l'ordre cosmique. L'étude est ciblée et évacue toute autre piste de recherche sur le symbolisme. Elle laisse place, elle aussi, à d'autres analyses.

L'idée du symbolisme juridique de la chaussure a été brièvement reprise par L. Deroy en 1961<sup>15</sup>. L'analyse s'appuie, de façon assez originale, sur des preuves linguistiques tirées des langues phénicienne, hébraïque et grecque. L'exercice, à nouveau, est ciblé et ne tient aucunement compte de plusieurs témoignages littéraires et artistiques.

---

<sup>13</sup> W. Deonna, 1935, XXVIII, p. 50-72. Il a aussi écrit quelques pages sur la valeur religieuse de la chaussure unique dans son article qui traite de la monstruosité dans l'art dans la *Revue des études grecques*, XXVIII, 1915, p. 343 et suivantes et quelques lignes complémentaires dans la *Revue archéologique de l'Est et du centre-est*, VII, 1956, p. 156.

<sup>14</sup> A. Brelich, 1955, p. 469-489.

<sup>15</sup> L. Deroy, 1961, p. 371-380.

En 1986, dans un bref article, J. Merceron reprit et enrichit l'idée mise de l'avant par Amelung, celle du rôle mythique des monosandales et des boiteux, soit le contact du pied nu avec le sol qui évoque le passage dans l'autre monde<sup>16</sup>. Encore une fois, l'étude est ciblée et ne répond pas à tous les aspects liés à notre problématique.

Deux articles de E. P. de Loos-Dietz retiennent ici l'attention : « Le Monosandalos dans l'Antiquité » (1994) et « Mourir et ressusciter : Un monosandalos gallo-romain » (2001)<sup>17</sup>. S'inspirant de l'article de M. Robertson, « Monocrepis »<sup>18</sup>, de 1972, cette historienne est la première à offrir une étude précise sur la question des monosandales dans l'art figuratif. Elle applique un questionnement déjà élaboré dans le passé par certains historiens, tels que Deonna et Brelich, non pas à la littérature, mais à différents monuments de l'art figuratif : la phialé d'Augè, le plat en argent d'Achille de Kaiseraugst et la fresque de Pompéi représentant Jason devant Pélidas. L'art semble révéler ici ce que la littérature tient sous silence. En outre, Loos-Dietz aborde un aspect important de la recherche longuement délaissé par les historiens : les monosandales divins. Les monosandales humains ne sont qu'effleurés et ce n'est que dans son article de 2001 qu'elle aborde un peu plus cette question, sans pour autant la trancher.

Les trois catégories de monosandales, les dieux, les héros et les humains ont fait l'objet d'un intéressant article de P. Bruneau, « L'impair de la chaussure » (2000)<sup>19</sup>. L'auteur essaie de trouver un caractère commun et s'interroge sur la pertinence de prêter à tous les μονοκρήπιδες une sorte de dénominateur commun. Le nombre de pages est

---

<sup>16</sup> J. Merceron, 1986, p. 63-67.

<sup>17</sup> E.P. De Loos-Dietz, 1994, p. 175-197 ; 2001, p. 159-192.

<sup>18</sup> Dans cet article, M. Robertson (1972, p. 39-48) démontre l'évolution et l'influence des artistes sur les cratères peints. Il fait le lien entre une épigramme de l'*Anthologie Grecque*, évoquant une statue de bronze de Lycurgue μονοκρήπις brandissant sa hache au-dessus de sa tête et attaquant une vigne, à la description d'un Lycurgue μονοκρήπις dans la littérature : ce serait une idée artistique répétée par les artistes et ensuite introduite dans la tradition poétique.

<sup>19</sup> P. Bruneau, 2000, p. 63-72.

malheureusement restreint et l'étude ne fait qu'aborder quelques aspects de ces questions. Elle offre néanmoins plusieurs pistes de départ.

Paraît l'année suivante une intéressante étude de F. Yche-Fontanel intitulé « Les boiteux, la boiterie et le pied dans la littérature grecque ancienne »<sup>20</sup>. L'auteure aborde les cas de boiteux divins et humains dans la littérature grecque et montre tout l'aspect négatif qui leur était rattaché. Les sources romaines sont donc écartées, de même que la littérature médicale, la statuaire et la peinture sur vases, qualifiées de stéréotypées et de caricaturées. Cette approche est discutable, car l'utilisation de tous les types de sources élargit assurément les horizons, soulève de nouvelles questions et peut conduire à de nouvelles interprétations.

Enfin, à tout cela s'ajoute l'ouvrage de R. Garland, *The Eye of the Beholder : Difformity and Disability in the Graeco-Roman World*<sup>21</sup>. La monographie est la plus complète sur les maladies physiques et les cas d'infirmités, incluant les problèmes de fertilité chez les femmes. L'auteur aborde les aspects magiques, religieux et scientifiques du phénomène. La boiterie n'y est que peu abordée et le monosandalisme est passé sous silence. L'étude n'en demeure pas moins incontournable pour comprendre et saisir toutes les nuances de la difformité dans l'Antiquité gréco-romaine.

Que ressort-il de cette brève historiographie ? Il existe certes un nombre important d'études consacrées soit à la claudication, soit au monosandalisme, mais la plupart sont ciblées et ne touchent donc que très peu au phénomène dans son ensemble. Plusieurs aspects ont d'ailleurs été mis de côté ; c'est le cas, entre autres, du divin boiteux, Héphaïstos, porte-parole des artisans. Sa claudication semble dévoiler un symbolisme rattaché au mépris du travail artisanal chez les Grecs. Notre mémoire présentera donc la première étude d'ensemble sur ces questions.

---

<sup>20</sup> F. Yche-Fontanel, 2001, p. 65-90.

<sup>21</sup> R. Garland, 1995.

### Les sources

Les principales sources sont littéraires. Poètes et auteurs tragiques occuperont en effet la part la plus importante. Le récit d'une ode de Pindare, par exemple, a pour épiceutre l'apparition d'un *monosandalos*. Les oeuvres de trois grands tragédiens grecs, Eschyle, Sophocle et Euripide, seront également mises à contribution, elles qui nous ont transmis, après Homère et Hésiode, de grands pans de la mythologie grecque. Les conceptions des Grecs anciens face au travail artisanal nécessiteront le recours à des oeuvres variées, allant des textes des grands orateurs aux oeuvres fondatrices de Platon ou d'Aristote.

La littérature sera complétée par des sources iconographiques, l'art figuratif, qui représente régulièrement des personnages chaussés d'un seul pied ou atteints d'une difformité physique, comme la boiterie. Elles nous renseigneront sur l'artiste ou l'artisan et sur le contexte de création et notamment sur les personnages représentés : divinités, héros, hommes ?

### Méthodologie

Notre recherche comporte trois chapitres. Le premier et le deuxième porteront sur le fondement du symbolisme du monosandalisme dans la mythologie gréco-romaine. Dieux et héros concernés seront scrutés à la loupe afin de comprendre la signification de ces phénomènes. Le chapitre I sera consacré à la question des rites initiatiques et de passage, que plusieurs héros et divinités expérimentent dans la mythologie. L'analyse servira à comprendre davantage les rituels sociaux qui sous-tendent notre problématique.

Avec la même approche, il sera intéressant de s'interroger, au chapitre II, sur les rituels sur lesquels ce symbolisme semble s'appuyer, et qui proviennent d'anciennes pratiques. Cette approche permettra de bien cerner les croyances de l'époque qui nous aideront à mieux explorer la signification du monosandalisme dans la société antique.

Toutes ces croyances apporteront une nouvelle réflexion qu'abordera le chapitre III, qui portera sur la signification et l'interprétation qu'accordaient les Gréco-Romains aux claudicants et aux artisans. Il sera alors question de la signification du travail manuel chez les Grecs et de son association avec la difformité. Héphaïstos, dieu du feu et des artisans témoigne de cette réalité. Il s'agit d'une étape incontournable si l'on veut comprendre la signification concrète du symbolisme de la claudication.

# CHAPITRE I

## LES RITES INITIATIQUES ET DE PASSAGE

*L'initiation est un ensemble de rites et d'enseignement oraux, qui poursuit la modification radicale du statut religieux et social du sujet à initier. Philosophiquement parlant, l'initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel.*

**Mircea Eliade**

Dans plusieurs sociétés primitives, les rites initiatiques et de passage étaient primordiaux pour que la vie d'un membre de la collectivité puisse évoluer, par exemple lors du passage de l'enfance à l'âge adulte, du statut de célibataire à celui d'époux ou du monde des vivants à celui des morts<sup>1</sup>. On croyait même que si une des étapes rituelles n'était pas respectée, le malheur s'abattrait à coup sûr sur la personne en faute. On sait que de nombreuses études anthropologiques sur des sociétés dites primitives fournissent de précieux renseignements qui pourraient refléter des pratiques existantes dans les sociétés anciennes<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> On peut distinguer trois types d'initiation. Le premier concerne les rituels collectifs par lesquels s'effectue le passage de l'enfance ou de l'adolescence à l'âge adulte, et qui sont obligatoires pour tous les membres de la société. Le deuxième touche toutes les espèces de rites d'entrée dans une société dite secrète ou dans une confrérie réservée à un seul sexe. Quant au troisième, il s'agit de la vocation mystique, c'est-à-dire, dans les religions primitives, de la vocation de « l'homme-médecin » ou du chaman. (M. Eliade, 1959, p. 19 et suiv.)

<sup>2</sup> L'excellente monographie de P. de Lara (2005, 165 p.) offre d'intéressantes informations sur les rites et la rationalité. Celle de W. Frazer (1927, chapitre 1) propose aussi plusieurs pistes de comparaisons entre plusieurs rites africains et orientaux et certaines sociétés antiques.

Ainsi, dans certaines tribus africaines où les rites de passage de l'enfance à l'âge adulte sont bien attestés, les jeunes hommes près de la puberté sont enlevés à leur mère par les anciens du village, avec qui ils devront passer plusieurs mois pour se préparer à leur nouvelle vie d'adulte<sup>3</sup>. Nous pourrions faire le rapprochement de cette pratique avec celle des enfants mâles spartiates, enlevés à leur mère dès l'âge de sept ans pour apprendre la dure vie du Spartiate modèle<sup>4</sup>. Plusieurs traces des rites de puberté dans la Grèce ancienne sont présentes dans la mythologie. Ces rites prescrivaient l'éducation civique des futurs citoyens. Thésée, par exemple, doit affronter le Minotaure dans un gigantesque labyrinthe où sa survie semble impossible ; ou bien Héphaïstos, jeté du ciel, doit rester neuf ans dans les mers où il apprend son art dans la forge souterraine de Cédalion. On peut voir que les rites de passage de l'enfance à l'âge adulte semblaient prendre une certaine importance dans les sociétés grecques anciennes. Mais quel lien peut-on faire avec le monosandalisme ? Nous verrons que l'accoutrement des unichaussés est un signe d'instabilité, déséquilibre nécessaire dans l'accomplissement d'un rituel.

Mais avant tout, voici quelques mots sur les rites de passage et de puberté. M. Eliade écrit : « (Dans le processus initiatique) philosophiquement, le néophyte est devenu un autre ; il accède à un autre régime existentiel. <sup>5</sup> » Dans cette définition de l'initiation, l'initié change

---

<sup>3</sup> W. Frazer, 1927, p. 24.

<sup>4</sup> Les jeunes étaient contraints de s'organiser eux-mêmes en une sorte de micro-société (la bande) dont ils choisissaient un chef et où ils devaient coopérer en vue du bon fonctionnement général. Ils vivaient toujours ensemble, partageant les jeux, les travaux et obéissant à une discipline stricte. Par ce mode de vie, on voulait leur inculquer le respect de la hiérarchie auquel ils seraient soumis plus tard. À l'âge de douze ans, le jeune qu'on appelait *pais*, passait à un autre niveau d'éducation. On lui fournissait un seul manteau grossier qu'il portait en tout temps et on le soumettait à l'autorité de chefs plus âgés qui avaient pour mandat de resserrer la discipline. Ainsi les jeunes Spartiates continuaient de s'endurcir physiquement, tout en pratiquant la ruse; ils apprenaient par la même occasion à devenir des individus autonomes. La dernière de ces épreuves, celle qui consacrait le passage de l'*irène* à un « homme fait », était dénommée la *cryptie*. Elle consistait en un exil du jeune *éphèbe* (*irène* de dix-huit à vingt ans) en dehors des limites de la ville, où celui-ci devait subsister en volant sa nourriture tout en évitant le moindre contact avec des Égèux spartiates. De nombreuses interprétations existent sur cette épreuve ultime, certaines racontant que les *irènes* la subissant se voyaient octroyer le droit de surprendre et de tuer tout hilote qu'ils trouveraient attardé sur son champ, après la tombée de la nuit. (J. Ducat, 2004) Cet article aborde la question autour du passage de Plutarque (*Lycurgue*, 18, 1) et (*Morales*, 234 AB.) Voir aussi H. Jeanmaire, 1939, p. 558-569.

<sup>5</sup> M. Eliade, 1959, p. 20.

de régime, donc de statut social. Les ethnologues, on le sait, ont catégorisé les initiations en trois types : les rites de puberté et d'adolescence, les rites d'entrée dans des sociétés secrètes et les rites donnant accès à des professions comme le chamanisme. Or, cette catégorisation est insatisfaisante. Dans laquelle de ces catégories devrions-nous inclure les rites donnant accès à un nouveau statut social ou à une nouvelle profession, mais pas celle de chaman ou de *medecine-man* ? Il faudrait alors créer un nouveau type d'initiation, soit celui de passage, mais en excluant les rites de puberté puisqu'ils font partie d'une catégorie à part, comme nous le verrons. Cette nouvelle catégorie semble correspondre à plusieurs textes mythologiques et sera fort utile pour la question qui nous concerne.

### Les rites de puberté

M. Eliade soutient l'idée que les rites de puberté sont liés à l'idée de mort et de résurrection, chose fondamentale dans toutes les formes d'initiation<sup>6</sup>. Ainsi, l'initié meurt symboliquement et renaît dans un nouveau corps dans lequel il vivra une nouvelle vie, celle d'un adulte (mort de la jeunesse et résurrection de l'adulte). Parfois, cette mort symbolique est vécue par l'affrontement de plusieurs épreuves, souvent mortelles, dans lesquelles le néophyte devait survivre pour accéder au stade supérieur, celui de l'adulte citoyen. Par exemple, Homère et Hésiode racontent plusieurs exploits d'Héraclès, parmi lesquels ses douze travaux, que plusieurs historiens<sup>7</sup> ont associés aux épreuves que devaient passer les jeunes Spartiates<sup>8</sup>. Ce serait d'ailleurs la raison pour laquelle le héros est souvent représenté avec une peau de lion<sup>9</sup>. Cependant, la mort symbolique peut aussi être représentée sous la

---

<sup>6</sup> M. Eliade, 1959, p. 18 : « La mort initiatique est indispensable au « commencement » de la vie spirituelle. »

<sup>7</sup> Voir H. Jeanmaire, 1939, p. 228-375 ; D. Pralon, 1992, p. 5-17 ; F. Bader, 1998, p. 151-172.

<sup>8</sup> Homère, *Iliade*, VIII, 362-369 et XV, 639-640 ; *Odyssée*, XI, 620 ; Hésiode, *Théogonie*, 289-294, 313-318, 326-332.

<sup>9</sup> Dans le processus initiatique, les jeunes Spartiates devaient tuer un animal, possiblement un loup, duquel ils retiraient la peau pour en faire un manteau. Cet épisode initiatique de la cryptie représentait la métamorphose de l'initié en homme-loup ou homme-fauve, qui devait, au cours du rituel, se prendre pour une bête et assassiner un être vivant, dans ce cas-ci, possiblement un hilote. La lycanthropie

forme du changement de vêtements. C'est ce que prétend E. P. De Loos-Dietz, selon qui l'étude de H. Kenner sur le *mundus inversus* démontrerait que le phénomène de « l'inversion » est lié au domaine de l'éros et que le changement de sexe, le passage de l'état d'homme à celui de femme ou vice-versa, en fait aussi partie. Ce passage serait vécu par le changement de vêtements. L'auteure indique que ce phénomène se produisait habituellement à l'occasion d'une rupture dans la vie de l'être humain, comme les noces, les funérailles, la fête de la moisson, etc., éléments de rupture qui marquaient en général la fin d'une période et le début d'une nouvelle ère<sup>10</sup>. Ressort encore, on le voit, l'idée de mort et de résurrection liée aux rites de puberté. Mais le changement de vêtements pourrait-il en effet symboliser le passage de la jeunesse à l'âge adulte ? Et quel rôle pourrait y tenir le monosandalisme ? Examinons les témoignages évoqués.

M. Eliade a déjà fait observer que plusieurs moments de la vie d'Achille pouvaient être interprétés comme des épreuves initiatiques. Par exemple, le fait qu'il ait vécu déguisé en jeune fille dans le harem du roi Lycomède serait une initiation primitive de puberté<sup>11</sup>. Une source iconographique est ici d'un intérêt particulier : le plat en argent d'Achille de KaiserAugst<sup>12</sup>. Cette pièce, datée vers 330-345 après J.-C.<sup>13</sup>, fait partie de la collection

---

rituelle est bien attestée dans les anciennes sociétés méditerranéennes. (H. Jeanmaire, 1939, p. 558-569)

<sup>10</sup> Dans la *Genèse*, 35, 2, il est dit, après que Dieu eut commandé à Jacob d'aller à Béthel : « Jacob dit à sa maison et à tous ceux qui étaient avec lui : *Enlevez les dieux étrangers qui sont au milieu de vous, purifiez-vous et changez de vêtements.* » Ici, au sens figuré, Jacob veut dire à ses acolytes qu'une nouvelle vie commence.

<sup>11</sup> M. Eliade (1976, p. 237) prétend que plusieurs moments de la vie d'Achille témoignent de la trace des rites archaïques de puberté nécessaire à l'éducation civique des jeunes garçons. Selon lui, toute initiation de puberté amène la vocation de l'idée de mort et de résurrection. Lorsqu'Achille est déguisé en femme, il est encore à l'état de jeune garçon et ce n'est que lorsqu'il se transforme en homme armé prêt à affronter tout danger qu'il atteindrait le véritable statut d'homme. Une résurrection serait alors symbolisée dans le changement de vêtement d'Achille. En femme, il est encore un jeune garçon (mort), mais en prenant ses armes, il devient une nouvelle personne (vivant). Mais l'initiation peut aussi apporter une expérience religieuse intense lorsqu'elle met en rapport l'eau et le feu, signes divins. Achille participerait aussi à un rite initiatique quand il est élevé par les Centaures.

<sup>12</sup> Le trésor de KaiserAugst, « Médaillon central du plat d'Achille » (1962), [photographie], dans la *collection du trésor de KaiserAugst du musée Augusta Raurica*. [En ligne] : <<http://www.augustaurica.ch/f/menu/index.php>> (5 janvier 2010).

d'argenterie du trésor de KaiserAugust, découvert en 1962 de façon fortuite. Une inscription au revers du plat indiquerait que cette œuvre aurait été réalisée par Pausylippe de Thessalonique<sup>14</sup>. Toute la jeunesse d'Achille est représentée sur la frise du plat et au centre se trouve le médaillon qui nous intéresse (Fig.1). On peut y apercevoir le rusé Ulysse (3<sup>e</sup> personnage à droite) surprendre le héros Achille sur sa gauche, déguisé en femme pour éviter la guerre de Troie. Ulysse attire donc par la ruse Achille hors du gynécée de la cour du roi Lycomède. La scène comporte deux groupes de personnages. À gauche, deux femmes et à droite, deux hommes. De gauche à droite, on y reconnaît Déidamie, la fille du roi, Achille déguisé en femme, puis Ulysse et le joueur de trompette, Agyste ou Diomède<sup>15</sup>. Cette histoire est bien connue<sup>16</sup>. La scène présentée sur le médaillon est celle où le son du buccin se fait entendre en même temps qu'Achille se débarrasse de ses vêtements féminins pour attraper ses armes et rejoindre l'armée grecque<sup>17</sup>. L'attention doit être portée sur un petit détail : Achille perd la chaussure de femme qu'il portait au pied droit. On peut la voir (encerclée en blanc) tout près des armes sous le personnage de Déidamie. Est-ce vraiment le symbole d'un rite de puberté en exécution, soit le fait qu'Achille se détache de ses vêtements féminins, donc qu'il quitte l'état de jeunesse pour devenir un homme de guerre comme le proposait M. Eliade<sup>18</sup> ? Ici, il paraît faux de penser qu'Achille quitte l'adolescence pour devenir un

<sup>13</sup> *LIMC I*, 1, 1981, 55-65. No. 4 avec litt., No. 172.

<sup>14</sup> E. P. De Loos-Dietz, 1994, p. 178.

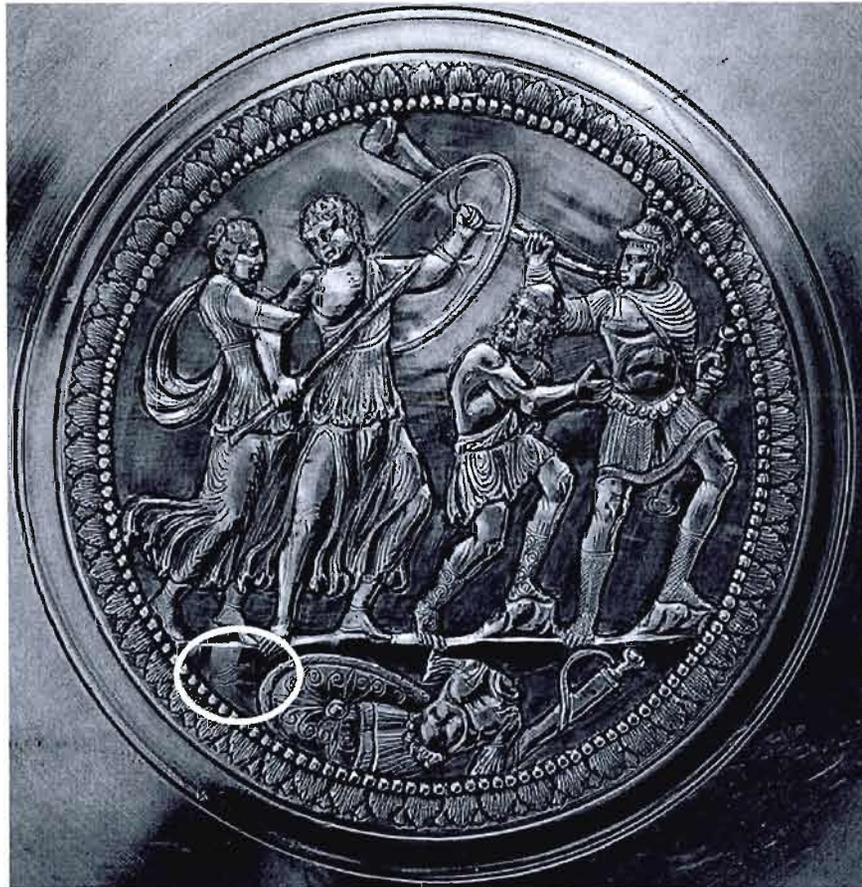
<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>16</sup> Achille doit être contraint de participer à la guerre de Troie puisque, selon l'oracle, cette guerre ne pourra être gagnée sans lui. Pour éviter que ne s'accomplisse la prédiction oraculaire selon laquelle Achille mourra à Troie, il vit, caché par sa mère Thétis, dans le gynécée de la cour de Scyros. Ulysse et Diomède arrivent incognito à la cour. Sur le médaillon, seul Ulysse apparaît déguisé en marchand. Ils offrent des cadeaux aux femmes, mais des armes sont dissimulées sous les cadeaux. Ulysse fait retentir le cor de guerre et Achille, dès le premier son, sort de son rôle de femme et se précipite sur les armes.

<sup>17</sup> Pour en savoir davantage sur la description détaillée du médaillon, voir E. P. De Loos-Dietz, 1994, p. 179-182.

<sup>18</sup> Même idée chez P. Vidal-Naquet (2005, p. 168), selon qui plusieurs cas de travestis féminins sont présents dans les sociétés grecques anciennes archaïques comme dans d'autres sociétés. C'était un moyen de dramatiser l'accès du jeune homme à la virilité et à l'âge du mariage. Selon lui, ce qui est important, ce n'est pas la nature du travesti, mais l'antithèse qu'il met en œuvre. Il cite comme autre exemple les jeunes Crétois qui devaient vivre, lors de leur initiation à la classe virile, un rite de nudité

homme puisqu'il a déjà un fils de Déidamie, Néoptolème<sup>19</sup>. Son passage à l'état d'adulte a déjà été fait.



*Fig.1. Le médaillon central du plat d'Achille, Rome, Musée Augusta Raurica.*

---

avant la remise des armes de l'hoplite. Les jeunes, avant la cérémonie, étaient déshabillés, sans armes, et lorsqu'ils devenaient un hoplite, ils étaient habillés, donc armés. D'autres exemples de travestis sont aussi rassemblés dans les articles de H. Jeanmaire, 1939, p. 312-324 et 354-355 ; M. Delcourt, 1958, p. 5-27; B. Bettelheim, 1971, p. 132-148.

<sup>19</sup>Comme E. P. De Loos-Dietz (1994, p. 179) l'a si bien fait remarquer.

La même scène est représentée sur une mosaïque datant de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle après J.-C. et qui se trouve à Kourion, dans l'île de Chypre (Fig. 2)<sup>20</sup>. On y voit cette fois Achille saisissant les armes en levant son bouclier et ayant son soulier droit enlevé, mais cette fois, déposé à côté de son pied (cercle noir). Cependant, contrairement au médaillon de KaiserAugust, l'action d'Achille n'est pas d'enlever ses vêtements de femme, mais bien de bondir sur ses armes. Cette chaussure unique, si soigneusement placée, pourrait donc avoir une autre signification.



*Fig.2. Mosaïque provenant de la maison d'Achille, Kourion, Chypre.*

<sup>20</sup> D. Michaelides, 1987,32/33, No. 33 Pl. XIV. [photographie en ligne] : <http://www.limassolmunicipal.com.cy/kourion/en/gr15.jpg> (26 juillet 2010)

L'idée de la mort et de la résurrection, peut-être liée aux rites de puberté, s'appliquerait-elle à ces deux sources iconographiques ? L'histoire raconte qu'Achille a été caché au gynécée de la cour par sa mère, pour éviter qu'il ne participe à la conquête de Troie. Pourquoi ? Parce qu'un oracle lui avait prédit qu'il ne sortirait pas vivant de cette grande guerre. On pourrait donc alors penser qu'Achille, caché parmi les femmes, faisait partie du monde des vivants et que, une fois les vêtements enlevés et les armes récupérées, il faisait face à son destin et entraît lentement dans le monde des morts, puisque sa fin approchait. Selon E. P. De Loos-Dietz, sur le médaillon de Kaiser August, le passage d'Achille est montré par sa réaction typiquement masculine au son du buccin : son habit de femme tombe de son épaule. En fait, le son du buccin tirerait Achille d'un sommeil dans lequel se trouvait sa virilité. Il ressusciterait alors en tant qu'homme en laissant derrière lui son ancienne vie endormie. Le sens du port de la chaussure unique représenterait donc un revirement dans la vie d'Achille. Cependant, le héros ne fait pas que s'éveiller en un nouvel homme, il devient ce guerrier qui était endormi, prêt à affronter la mort qu'on lui avait prédite. Il ne porte plus qu'une seule chaussure. Ce n'est pas ici le dépouillement des vêtements qui est important, puisque l'artiste de la mosaïque de Kourion a mis en valeur la prise des armes d'Achille et non le changement de vêtements. Pourtant, le héros est bel et bien déchaussé d'un pied comme sur le médaillon du plat d'Achille. La chaussure unique symboliserait donc cette instabilité, cette asymétrie que le héros évoque en passant du monde des vivants (la sécurité) au monde des morts (l'inconnu)<sup>21</sup>. Il serait ainsi plus juste d'affirmer que notre héros unichaussé ne représenterait pas un rite de puberté comme le proposait *Éliade*, mais un rite de passage. Puisqu'il ne s'agit visiblement pas, ici, du passage d'un adolescent à l'homme adulte, catégoriser cet épisode dans les rites de passage change toute l'interprétation de la sandale unique.

Une phialé, dite d'Augè de Rogozen, datant du milieu du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.<sup>22</sup> (Fig.3), illustrerait davantage une scène de monosandalisme lié au rite de puberté. On peut y

<sup>21</sup> E. P. De Loos-Dietz, 1994, p. 182. Elle affirme qu'Achille vit une résurrection par le changement de sexe. Le monosandalisme du héros exprimerait une incapacité à se tenir droit sur les deux jambes et qui symboliserait le passage d'un monde auquel il n'appartient déjà plus.

<sup>22</sup> *Catalogus Amsterdam*, 1989, No. 4, 56, 57.

voir Augè, fille du roi de Tégée violentée par Héraclès, pied gauche déchaussé et portant un anneau autour de son pied droit et une sandale, pied sur lequel l'auteur des douze travaux pose son pied nu. L'histoire d'Augè et d'Héraclès est connue. Augè était la fille du roi Aléos qui régnait sur Tégée. Un jour, un oracle prédit au roi que le descendant de sa fille tuerait ses fils. Immédiatement après ces révélations, il fit d'Augè une prêtresse d'Athéna, la condamnant à la virginité, sous peine de mort. Mais lors d'un banquet chez Aléos en l'honneur d'Athéna Aléa, Héraclès, ivre, séduisit Augè et la violenta sans trop se rendre compte qu'elle était la fille du roi, son hôte. Augè tomba alors enceinte et eut un fils.



*Fig.3. Phialé d'Augè et Héraclès de Rogozen, Mus., Nat., Hist., Sofia.*

---

La phialé de Rogozen représente Héraclès posant son pied nu sur le seul pied chaussé d'Augè. Ce geste indiquerait qu'il prend possession d'elle<sup>23</sup>. Examinons la scène. Notre personnage masculin est assis, plus ou moins vêtu avec sa peau de lion, tendant son bras vers Augè, le pied nu sur le pied droit chaussé de la jeune fille. Une massue peu visible est placée près de la jambe droite d'Héraclès et un carquois, bien mis en évidence, est situé sur sa gauche. Le héros est donc désarmé, et plus encore, désarmé par l'ivresse, comme le propose E. P. De Loos-Dietz<sup>24</sup>. Augè, prêtresse, fille de roi et vierge, se voit ainsi soumise aux attentes d'Héraclès (sa posture est courbée comme en signe de soumission)<sup>25</sup>. Il pourrait s'agir du symbole de possession pour Héraclès et du changement de statut de jeune fille à femme mariée pour Augè<sup>26</sup>. On le sait, le pied gauche de la prêtresse est déchaussé tandis que le droit porte une sandale, détail qui doit retenir notre attention. Comme nous l'avons vu précédemment, les initiations peuvent représenter symboliquement la mort de l'initié et sa

---

<sup>23</sup> Dr. Aigremont, 1909, p. 42 et suiv. La sandale d'Augè et le pied d'Héraclès symboliseraient la vulve et le pénis. En fait, l'auteur prétend que le pied et le soulier sont en soi un symbole phallique. Son argumentation repose sur la coutume qui veut que l'on jette un soulier derrière les jeunes mariés. C'est ce que croit aussi E. P. De Loos-Dietz (1994, p. 178) qui note que cette idée apparaît aussi dans un tableau de Rembrandt conservé au musée Mauritshuis de la Haye.

<sup>24</sup> 1994, p. 177-178. Elle apporte une grande importance au fait que le carquois et l'arc soient déposés par terre, tout comme la massue qui est à moitié cachée. Selon elle, le dépôt des armes montre qu'Héraclès est désarmé dans son ivresse, et à l'inverse, le fait qu'il soit désarmé montre qu'il est ivre.

<sup>25</sup> Les prêtresses étaient souvent représentées nu-pieds, à moitié habillées et les cheveux détachés tandis qu'une fille de roi se voyait vêtue, ornée d'un diadème et portant un anneau à la cheville. Ici, Augè porte les deux. Elle serait donc fille de roi et prêtresse. (*Id.*) Sur les anneaux portés aux chevilles par la royauté, B. B. Shefton (1987, p. 82-90) signale que dans l'art grec, les enfants royaux portent le plus souvent leur anneau de cheville autour de la jambe droite comme c'est le cas d'Augè.

<sup>26</sup> E. P. De Loos-Dietz (1994, p. 178) appuie aussi l'idée que cette scène représente un rite de puberté. Pour elle, l'ivresse d'Héraclès l'associe à Dionysos et renvoie à une *hieros gamos*. Il ne s'agirait pas seulement du viol d'une jeune fille par un ivrogne, mais le prélude à la naissance de Téléphos, l'ancêtre des souverains de Pergame, né d'une mère de souche royale, encore vierge, et engendré par un père héroïque dans un moment d'extase divine. Sa réflexion repose sur le fait qu'une autre source représentant cette même scène, un miroir de bronze de la collection de Stathatos, mais cette fois sans monosandalisme, a un détail de plus qui prouverait le rite de puberté : l'événement semble se passer dans une grotte. Elle indique que cela pourrait être un signe qu'un mystère ou une initiation est en train de s'accomplir. Puisque le miroir a plusieurs détails différents du phialé, elle ajoute : « En raison de toutes ces anomalies, nous ne devons pas trop nous inquiéter du fait que le phénomène de la sandale unique n'apparaît pas ici. » (p. 178) Elle clot son argumentation en insistant sur le fait que la scène montre qu'Augè quitte, par un *hieros gamos*, l'état de jeune fille pour désormais faire partie de la catégorie des femmes mariées.

résurrection, c'est-à-dire une seconde naissance. Cette nouvelle naissance occasionne inévitablement un retour à l'état embryonnaire, autrement dit, un retour dans le sein de la Grande-Mère, la *Terra Mater*, la mère première, pour ensuite devenir une nouvelle personne grâce à cette divinité originelle<sup>27</sup>. Si nous revenons à la phiale d'Augè, nous remarquons des traces de végétation perceptibles sur le sol et près de la jambe gauche d'Héraclès (encerclée en noir)<sup>28</sup>. Cela ne peut être le fruit du hasard<sup>29</sup>. Et l'on peut croire que, puisque la scène représente sans doute un rite de puberté, le contact du pied nu d'Augè avec le sol, ici représentant la Terre-Mère (Gaïa), symbolise un retour à l'état embryonnaire et une renaissance en nouvelle femme, soit le passage de jeune fille à femme mariée. Évidemment, cela sous-entend l'idée que le néophyte devient, durant le processus initiatique, lié avec les forces spirituelles. Nous y reviendrons plus loin.

Une autre source, émanant de Pompéi cette fois, offre une scène de monosandalisme visiblement liée à un contexte initiatique : une frise de la Villa dei Misteri (Fig. 4). Datant approximativement du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., cette frise dionysiaque met en scène le couple divin Dionysos et Ariane. Le dieu est placé en position assise, tête appuyée sur le sein d'Ariane, pied droit déchaussé et pied gauche chaussé d'une sandale. La sandale droite est placée bien en vue sur le sol. Dionysos semble être en attitude totale d'abandon. On sait que chez tous les peuples qui pratiquent les rituels d'initiation, les futurs initiés doivent passer par

---

<sup>27</sup> Tous les types d'initiation engendrent une nouvelle naissance symbolique, et ce dans toutes les cultures. L'initié meurt donc symboliquement, peut parfois passer du temps en présence des dieux, et renaît comme étant une nouvelle personne, c'est-à-dire transformé. Encore aujourd'hui, plusieurs sociétés dites primitives pratiquent ce type d'initiation : africaines, sud-américaines, etc. (M. Eliade, 1992.) Voir aussi B. Bettelheim, 1971.

<sup>28</sup> E. P. De Loos-Dietz (1994, p. 178, note 19) fait la remarque que l'on peut voir des végétaux qui indiquent que la scène se déroule en plein air, mais n'apporte aucun commentaire sur ce détail pourtant très important dans le processus initiatique.

<sup>29</sup> Plusieurs historiens amènent l'idée que l'art grec ne représente pas le fruit du hasard et que tout est pensé dans les moindres détails. Cet art refléterait donc quelques aspects de la réalité sociale et des croyances mythologiques. (J. Fallot, 1982, p. 165-191 et M.C. Mailley-von Arx, 1982, p. 283-302.) Par contre, certains pensent qu'il ne faut pas croire que les Grecs avaient le sens du symbolisme que l'on connaît aujourd'hui. Ils ignoraient donc cette idéologie. Le symbole ne signifierait rien, mais renverrait à autre chose. C'est notamment l'idée de J. Bazant, 1982, p. 21-33.

une période préliminaire dont le but ultime serait de souligner l'état d'imperfection<sup>30</sup>. Les néophytes doivent, par exemple, vivre à l'extérieur du village, dans la forêt, où ils doivent chasser du gibier et cueillir des fruits pour survivre. Ce mode de vie était souvent vu comme étant primitif et donc imparfait aux yeux de la collectivité dans une société agricole<sup>31</sup>. Les initiés ne devaient pas non plus être en contact avec l'autre sexe. Rappelons que le mariage chez plusieurs peuples primitifs était accompagné d'un rituel initiatique pour les Grecs, le τέλος<sup>32</sup>. Cet état pré-initiatique aspirait à une démonstration de l'imperfection des initiés avant le rituel pour ensuite devenir le reflet de la perfection sociale. Dans le cas de la Villa des Mystères, Dionysos et Ariane semblent apparaître, selon toute probabilité, à la veille du τέλος. Le monosandalisme représenterait alors cet état d'imperfection pré-initiatique à la veille d'un changement de statut social<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Le novice est considéré, avant l'initiation, comme étant imparfait. Ce dernier pourra atteindre l'état de perfection uniquement s'il réussit l'initiation (M. Eliade, 1992, p. 138-142). Voir aussi A. Brelich, 1955, p. 481.

<sup>31</sup>P. Vidal-Naquet, 2005, p. 27-51. La part sauvage de la vie était, selon l'auteur, opposée au monde politique civilisé. On associait le monde sauvage à la jeunesse. C'est pour cette raison que l'on soumettait les jeunes à des initiations ; on établissait une coupure entre les deux mondes. La seule occasion où l'homme grec entraînait en contact avec la nature sauvage une fois adulte était lors de la chasse. On associait d'ailleurs la nourriture crue à la sauvagerie et la nourriture cuite au monde civilisé.

<sup>32</sup>A. Brelich, 1955, p. 481.

<sup>33</sup> C'est ce que propose A. Brelich (1992, p. 482), qui affirme que les analyses antérieures de la fresque faites par M. Bieber, qui ne croit pas que Dionysos est en train d'accomplir un rite, et par A. Maiuri, qui n'attribue pas une signification religieuse au pied déchaussé, sont tout à fait dépassées. Selon l'auteur, l'état pré-initiatique réalise une espèce de chaos qui est la condition préalable de la réintégration dans la société dite civilisée. Les initiés sont dans un état primitif, chaotique et doivent rejoindre la société civilisée après la réussite de leur initiation. Pour lui, la Villa des Mystères est sans aucun doute en rapport avec les mystères peu importe la signification exacte des scènes qui y sont figurées. Le monosandalisme n'est donc pas uniquement la volonté d'un contact avec les divinités chtoniennes, mais un état pré-initiatique que tout initié doit vivre. Selon sa perspective, affirmer que la fresque ne propose pas un rite est futile.



*Fig.4. La Villa dei Misteri à Pompéi.*

Il apparaît, après l'analyse de ces sources, que le monosandalisme et les rites initiatiques semblent bel et bien s'entrecroiser. Même si le médaillon d'Achille représenterait davantage un rite de passage que de puberté, on sent tout de même le rapprochement entre rituel et pied unique déchaussé. La mort symbolique de l'initié, son retour à l'état embryonnaire et sa renaissance montrent un lien intime avec la Terre Mère, maîtresse de tout commencement. Le contact du pied nu avec la terre illustrerait cette alliance divine et cette nouvelle naissance. Par ailleurs, le déséquilibre du monosandale illustrerait l'imperfection des novices avant l'initiation pour ensuite devenir un être parfait socialement, une fois le rituel accompli. Cette imperfection des non-initiés pourrait aussi avoir un lien avec les rites de passage. La notion de déséquilibre serait alors à envisager.

#### Les rites de passage

Comme nous l'avons vu avec le médaillon en argent d'Achille, le monosandalisme semble aussi lié aux rites de passage. Différents des rites de puberté, ceux-ci semblent

accorder davantage d'importance au changement de statut : royauté, mortalité, immortalité, etc., tandis que les rites de puberté sont surtout liés au mariage ou au passage du monde des enfants au monde des adultes. Les initiés devaient donc subir la grande épreuve ultime, celle qui les conduira à la réalisation de leur destinée pour ainsi atteindre leur nouveau statut. Dans la IV<sup>e</sup> Pythique, Pindare raconte l'épisode où l'on prédit au roi d'Iôlcos, qui a usurpé le trône du père de Jason, le héros des Argonautes, qu'il doit se méfier d'un homme ayant un seul pied chaussé (... τὸν μονοκρήπιδα πάντως ἐν φυλακῇ σχεθέμεν μέγαρα...) :

Une prédiction était venue glacer son cœur prudent ; proférée auprès de l'omphalos qui marque le centre de la terre boisée, notre mère, elle l'avertissait de se garder avant tout contre l'homme chaussé d'un seul pied, lorsque, de sa retraite escarpée, il descendrait vers la terre lumineuse de l'illustre d'Iôlcos, qu'il fût étranger ou citoyen. Or, le temps venu, arriva, portant deux javelots, un homme étonnant. Un double vêtement le couvrait : la tunique nationale des Magnètes s'ajustait à ses membres admirables, et une peau de panthère l'abritait contre le frisson des pluies. Il n'avait pas laissé couper les boucles magnifiques de sa chevelure qui incendiait son dos. Faisant l'essai de son âme intrépide, il allait droit devant lui et il s'arrêta, sur la place, au milieu de la foule...et Pélias, au premier coup d'œil frémit, en avisant, bien en vue, la chaussure unique au pied droit.<sup>34</sup>

Jason se présente donc devant Pélias avant de partir pour la grande entreprise argonautique (aller chercher la Toison d'or) qui lui permettra de reprendre le trône qui appartenait à son père. Mais d'où vient le fait que l'Argonaute n'ait qu'une seule chaussure, ici, une demi-botte pour homme ? L'histoire raconte qu'avant son arrivée devant Pélias, Jason aida une vieille femme (c'était Héra métamorphosée) à traverser une rivière où il perdit sa chaussure gauche<sup>35</sup>. Les circonstances dans lesquelles le héros a perdu sa chaussure sont ainsi liées au monde divin. Nous avons vu que dans les rites de puberté, les initiés se retrouvaient dans un

<sup>34</sup> *Pythique*, IV, 72-95, trad. de A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 72-73.

<sup>35</sup> Les versions sont multiples à propos de la sandale perdue :

- La sandale de Jason est prise dans le courant du fleuve grossit par l'hiver (Apollonios de Rhodes, *Argonautique*, I, 8-13) ;
- La sandale reste collée à la boue du lit du fleuve (Hygin, *Fables*, 13) ;
- Jason se déchausse pour traverser le fleuve et oublie de remettre sa sandale gauche (Phérécyde, 3F105) ;
- Jason fait traverser un torrent à une vieille dame en revenant de la chasse (Apollonios de Rhodes, *Argonautique*, III, 64-75) et perd sa sandale en se rendant chez Pélias dans le courant de l'Anauros (Apollodore, *Bibliothèque*, I, 9-16).

état « chaotique » avant l'initiation et que cet état était souvent représenté par un manque d'équilibre ou une asymétrie, soit une chaussure manquante. On pourrait *a priori* croire que Jason, ainsi décrit par Pindare, est prêt pour une initiation de puberté : les vêtements en peau animale, les javelots, la vigueur de ses mouvements, ses cheveux non soignés, etc. La démonstration d'A. Moreau à propos du rite initiatique, qui serait sensiblement lié au mythe de Jason, apporte des arguments intéressants. Il affirme que, comme chez plusieurs peuples primitifs, l'Argonaute reçoit lui aussi l'empreinte de ses péripéties ; elle se verrait sous forme de « manque » représenté par la sandale perdue lorsqu'il traverse l'Anauros<sup>36</sup>. Pour lui, cette perte de sandale est de même nature que les traces corporelles, pratique bien attestée comme marque initiatique<sup>37</sup>. Il prétend, d'autre part, que la ruse omniprésente partout dans le mythe et utilisée comme mode de survie par le héros qui nous concerne symboliserait la mort et la résurrection, symbole lié au rite de puberté que nous avons déjà vu<sup>38</sup>. Cette symbolique se verrait aussi, concernant le meurtre du héros et sa résurrection, dans le procédé appliqué par Médée : Jason aurait été tué, dépecé et bouilli pour ensuite ressortir du chaudron plus jeune et plus vigoureux<sup>39</sup>. Il aurait donc eu deux naissances et deux jeunesses.

A. Brelich partage aussi l'hypothèse que le mythe de Jason témoigne d'un rite de puberté<sup>40</sup>. Il propose l'interprétation de la sandale unique du héros des Argonautes comme un signe d'imperfection. Le héros se retrouve donc dans une situation chaotique lorsqu'il arrive unichaussé devant Pélias provenant de l'autre côté du fleuve, lieu d'exil où il vécut une période de noviciat dans la grotte de Chiron. Debout devant l'usurpateur, chaussure manquante à son pied, Jason est en position instable, préalable à l'entrée d'un nouveau

---

<sup>36</sup> A. Moreau, 1994, p. 122 : « Jason reçoit une marque au cours de ses aventures [...] elle est sous forme de manque, la sandale perdue au moment de la traversée de l'Anauros. »

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>40</sup> A. Brelich, 1955, p. 482-483.

monde où il devra partir à la quête du trône de son père. Le monosandalisme témoignerait donc de ce passage.

Dans le même sens, P. Vidal-Naquet note que dans certains principes d'initiation, l'initié doit se présenter un pied nu et un pied chaussé afin de représenter la nature et la culture<sup>41</sup>. Le pied nu symboliserait la partie sauvage de la vie (l'enfance) et celui chaussé le monde civilisé (l'âge adulte). Il appuie ses propos en donnant l'exemple de l'initiation juvénile des éphèbes, dans laquelle l'éphèbe est un personnage double qui combine la ruse et la loyauté, le masculin et le féminin, les ruses du chasseur et les pratiques de la guerre. Cette dualité témoignerait de la confrontation entre deux univers distincts : le monde des enfants et le monde des adultes. L'initié, pris entre les deux mondes, doit choisir l'univers auquel il veut appartenir. Pour lui, le monosandalisme de Jason est l'un des éléments de la dualité du héros qui, élevé par Chiron, vient du monde sauvage et revient au bercail.

On pourrait donc penser, selon ces auteurs, que le monosandalisme de Jason est en lien avec les rites de puberté. Vêtu d'une peau animale, prêt au combat et en position déchaussée, le héros témoignerait de cette dualité propre au passage de l'enfance à l'âge adulte. Certes, ces hypothèses sont convaincantes, mais il y a sans doute plus à dire.

Rappelons que dans le droit athénien de l'époque classique, l'héritier était désigné par le fait qu'il se « mettait en possession », ἐμβρατεύει. Un verbe de la même famille, ἐμβραίνειν, indique parfois une prise de possession de l'acheteur<sup>42</sup>. L. Gernet rappelle que cette idée apparaît probablement comme « un souvenir d'un acte qui est du type des actes efficaces par eux-mêmes, en fonction desquels doivent se comprendre les plus anciens emplois de l'action judiciaire<sup>43</sup> ». Selon lui, l'ἐμβρατεύσις, signifiant étymologiquement le

---

<sup>41</sup> P. Vidal-Naquet, 1977, p. 8.

<sup>42</sup> L. Beauchet, 1969, p. 594 *et suiv.*, p. 262 *et suiv.*, p. 117 *et suiv.*

<sup>43</sup> L. Gernet, 1968, p. 223. Selon l'auteur, le titre de l'héritier sien est spécialement protégé : il l'est, tout d'abord, par la *diamartyrie*, procédure qui consiste à faire intervenir des témoins dont le témoignage suffit à paralyser une pétition d'hérédité à l'encontre d'un *suus*, ensuite, par la *δίκη*

fait de « pénétrer dans » ou de « mettre le pied sur », aurait assurément un lien avec cette idée de possession. Ainsi, Eschyle raconte qu'Oreste, revenu secrètement à Argos pour venger son père Agamemnon, lui rend hommage sur sa tombe. Sa sœur, Électre, attendant son retour et ne sachant pas la visite de son frère, reconnaît sur le tombeau la boucle de cheveux qu'Oreste y a déposée et les traces de pas qu'il a laissées. Il n'y a aucun doute pour elle, c'est bel et bien la chevelure et les empreintes de son frère<sup>44</sup>. L. Gernet montre que seul Oreste était qualifié pour monter jusqu'au sommet du monticule et accomplir le rite de l'offrande de la chevelure qui établit un lien entre l'héritier mâle et son auteur<sup>45</sup>. Le fait de « mettre le pied sur » (ἐμβατεύσις) serait donc lié au fait de prendre possession de quelque chose. En laissant son empreinte sur le tombeau de son père, Oreste « prend donc possession » de l'héritage de son père. On sait que des problèmes « dynastiques » sont présents dans la légende et la tragédie et que la succession proprement dite était d'abord liée aux fils de rois, de chefs, de prêtres ou de devins<sup>46</sup>. C'est justement ce que représente l'épisode d'Oreste : ce dernier s'assure de la légitimité de son héritage royal. Mais le mythe de Jason est encore plus éloquent.

Le héros, rappelons-le, arrive devant l'usurpateur Pélias pour revendiquer l'héritage paternel, un pied déchaussé. L'essentiel de cette légende illustre clairement cette volonté de « prise de possession » de l'héritage<sup>47</sup> : pour Pélias, menacé d'être dépossédé (par les révélations de l'oracle), cette dépossession est signifiée par l'habillement d'un rival qui s'impose comme successeur légitime par un « rite d'*embateusis* ». Son pied nu, posé sur

---

ἔξουλης qui est provoquée par l'opposition à une saisie régulière. L'auteur fait d'ailleurs remarquer qu'un passage d'Isée montre le rapport direct et concret qu'il peut y avoir encore au IV<sup>e</sup> siècle entre la prise de possession, le rôle des témoins et l'« expulsion » par un adversaire.

<sup>44</sup> Eschyle, *Choéphores*, 172 et suiv. ; Sophocle, *Electre*, 909 et suiv.

<sup>45</sup> L. Gernet, 1968, p. 224.

<sup>46</sup> M. Delcourt, 1938, p. 43.

<sup>47</sup> C'est ce que raconte Pindare (*Pythique*, IV, 100-110) : ... τὸν δὲ θαρρήσας ἀγανοῖσι λόγοις ᾧδ' ἀμείφθη· φαμι διδασκαλίαν χείρωνος οἴσειν. ἀνθρώθε γὰρ νέομαι παρ Χαρικλοῦς καὶ Φιλύρας, ἵνα Κενταύρου με κοῦραι θρέψαν ἀγναί. εἴκοσι δ' ἐκτελέσαις ἐνιαυτοῦς οὔτε ἔργον οὔτ' ἔπος ἐντράπελον κείνοισιν εἰπὼν ἰκόμαν οἴκαδ', ἀρχαίαν κομίζων πατρὸς ἐμοῦ βασιλευομένην οὐ κατ' αἴσαν, τάν ποτε Ζεὺς ὥπασεν λαγέτα Αἰόλω καὶ παισί, τιμάν. πύθομαι γὰρ νιν Πελίαν ἄθεμιν λευκαῖς πιθήσαντα φρασίν ἀμετέρων ἀποσυλᾶσαι βιαίως ἀρχεδικᾶν τοκέων...

l'héritage de son père, dénote ce rituel et dévoile cette rivalité dynastique dont nous avons parlé<sup>48</sup>. Écarter l'idée que Jason et sa chaussure unique soient liés à un rite de puberté n'est pas à exclure, puisque nous avons vu des signes évidents de ce rituel dans les textes littéraires. Cependant, nous croyons qu'au-delà de cette évidence, une volonté de légitimer l'héritage paternel à travers un conflit dynastique est symbolisée par cette chaussure unique portée par Jason. Celui-ci vivrait donc davantage un rite de passage, c'est-à-dire un changement de statut social en passant de simple citoyen à la royauté.

Un autre aspect important de ce mythe pourrait être dégagé. On peut en effet remarquer, dans plusieurs mythes<sup>49</sup>, que les néophytes semblent, lors de leur initiation, confrontés à un danger de mort. On a déjà vu que, dans les rites de puberté, les initiés vivaient une nouvelle naissance symbolique. Dans les rites de passage, la position de danger de mort pour l'initié semble davantage exploitée.<sup>50</sup> C'est, comme l'a bien dit P. Vidal-Naquet, « une dramatisation symbolique »<sup>51</sup>. Cette série d'épreuves et d'exploits sert surtout

---

<sup>48</sup> J. Brunel (1934) propose une explication similaire de la chaussure unique de Jason devant Pélidas. Selon l'auteur, le héros se présente pied nu devant Pélidas pour indiquer qu'il a été dépouillé de ses biens et réclame une sandale, c'est-à-dire le pouvoir qui lui est dû. Après avoir observé les différentes versions du mythe de Jason, J. Brunel vient à la conclusion que Pindare, contrairement à Hygin, à Phérécyde, à Apollonios et à Apollodore, rapporte la version de la sandale perdue dans le fleuve et de l'usurpation de Pélidas. Mais selon lui, Pindare n'aurait pas inventé cette usurpation ni la revendication de Jason. Il écrit : « On ne voit pas pourquoi il aurait fait une innovation de cette gravité pour le fond de la question comme pour la conduite du récit, et surtout quelques traces subsistent en nos textes de la contestation du trône entre la lignée d'Aison et celle de Pélidas. » (p. 41) La sandale perdue de Jason ne serait donc pas fortuite, selon l'auteur, et si Pélidas n'avait pas été avisé qu'un homme unichaussé causerait sa perte, il aurait été obligé de rendre à Jason les bons offices attendus de la part d'un hôte et aurait chaussé son pied nu, probablement de sa propre sandale. Le symbolisme de revendication n'aurait donc pas pris son sens. C'est d'ailleurs cette sandale unique qui cause la suite du récit ; elle symboliserait cette rivalité pour un trône et la volonté de reprendre ce qui a été volé. Mais le symbolisme de revendication ne serait pas observé par le pied nu de Jason en contact avec ce qui lui revient, mais plutôt par la demande d'une sandale à Pélidas pour qu'il puisse avoir les deux pieds chaussés.

<sup>49</sup> C'est le cas pour Jason, Persée, Héraclès, Thésée et Didon.

<sup>50</sup> Cela ne veut pas dire que la mort quasi certaine n'est pas visible dans les rites de puberté. On peut en effet constater que dans plusieurs mythes à caractère initiatique, l'épreuve mortelle est présente. C'est notamment le cas des douze travaux d'Héraclès. Par ailleurs, comme le novice africain chassant dans la brousse, le crypte spartiate guettant l'hilote en est aussi un exemple.

<sup>51</sup> P. Vidal-Naquet, 2005, p. 172.

à illustrer les atouts des novices et à conclure leur passage. Dans le contexte qui nous concerne, le héros Jason, en quête du trône usurpé de son père, doit user de toute sa bravoure afin de prouver qu'il est le roi légitime. Il accomplit quatre exploits, soit le joug imposé aux taureaux soufflant le feu, le champ labouré avec l'attelage et ensemencé avec les dents du dragon tué par Cadmos, la victoire sur les guerriers nés des dents du dragon et la victoire sur le dragon qui garde la toison d'or. Quatre épreuves accomplies qui lui permettront d'atteindre son nouveau statut, celui de roi légitime. Mais Jason n'est pas l'unique cas de monosandalisme lié au rite de passage et à une série d'épreuves.

C'est aussi le cas de Persée. En effet, au moment où il va se qualifier par l'exploit initiatique<sup>52</sup>, Persée reçoit de plusieurs divinités des attributs remarquables, en particulier, et c'est ce qui retient l'attention, les sandales d'Hermès. La légende raconte qu'il aurait reçu des sandales ailées, en plus d'autres objets magiques, afin de l'aider dans sa quête contre la Gorgone Méduse, dont la tête décapitée lui aurait donné le pouvoir d'abattre l'arrogance de Polydectès. Mais une autre version très révélatrice du mythe, écrite par Artémidore d'Éphèse, raconte qu'Hermès et le héros Persée n'ont tous les deux qu'une seule sandale<sup>53</sup>. Malheureusement, Artémidore ne donne aucune explication sur ce cas de monosandalisme. Cependant, cette version du mythe de Persée devait signifier quelque chose d'important puisque Hérodote raconte, dans son livre II, que les Chemmites disent que Persée apparaît parfois dans le temple érigé en son nom et y laisse une de ses sandales, qui a deux coudées de

---

<sup>52</sup> L. Gernet, 1968, p. 225-227. L'auteur prétend que, de l'unique chaussure donnée à Persée par Hermès, selon Artémidore, émane un aspect religieux et rituel du geste. Ce contact du pied nu avec le sol et le don de cette chaussure témoigneraient une communication avec une source d'énergie religieuse comme la peau d'une victime dans certains cas d'initiation. Dans le cas de Persée, des attributs particuliers lui sont donnés pour qu'il puisse affronter divers ennemis dont la Gorgone Méduse. Voir aussi A. Brelich (1955, p. 482), qui affirme que le point commun de Jason et de Persée est que les deux héros se retrouvent avec une seule sandale avant la grande épreuve de leur destinée.

<sup>53</sup> Artémidore, *Onirocriticon*, 4, 63 : ... νοσῶν τις ἔδοξε λέγειν αὐτῷ τινὰ « τῷ μονοκρήπιδι θῦσον καὶ θεραπευθήσει » ἔθυσε τῷ Ἑρμῇ· φασὶ γὰρ τὸν θεὸν τοῦτον Περσεὶ ἐπὶ τὴν τῆς Γαργούης τομὴν ἀπιόντι τὸ ἕτερον τῶν ὑποδημάτων δόντα τὸ ἕτερον ἔχειν μόνον. D'ailleurs, une statuette monosandale de Mercure figure dans le *catalogue illustré du Musée des antiquités nationales, St-Germain-en Laye. Antiquités nationales. Description raisonnée du Musée de Saint-Germain-en Laye. Bronze figuré de la Gaule romaine* de S. Reinach (1894, No 48, p. 64).

long<sup>54</sup>. Appuyé par les propos d'Hérodote, le récit d'Artémidore devient plus compréhensible, mais éclaire peu notre propos. S'agirait-il ici de croyances, peut-être mal comprises ?

Si l'on examine de plus près le mythe, Persée ne semble pas de prime abord partir en quête pour accéder au trône, mais plutôt pour empêcher l'arrogant Polydectès d'épouser sa mère. Plusieurs éléments y sont semblables au mythe de Jason. Dans les deux cas, existe un problème de « dynastie royale », que ce soit la querelle entre les deux frères Proetos et Acrisios pour le royaume ou bien l'usurpateur Pélias. Dans les deux cas, c'est une prophétie qui annonce la mort des opposants, point culminant du récit, puisque c'est cette révélation qui change le cours de la vie des héros. Chaque fois, le héros rapporte avec lui une preuve de son voyage et de son exploit, la tête de la Méduse ou la Toison d'or, dont la possession assure à Persée et à Jason la royauté. Par ailleurs, une divinité féminine aide les deux héros dans leur quête, Héra pour Jason et Athéna pour Persée, et les deux déesses le font pour des raisons haineuses (Polydectès et Méduse). En outre, A. Brelich fait remarquer que « les deux héros se trouvent avec une seule sandale au moment qui *précède* la grande épreuve qui les conduira à la revanche, à l'*akmé* de leur destinée<sup>55</sup> ». Dans les deux récits, l'épisode de la sandale unique annonce alors les épreuves à venir, une déstabilisation qui conduira les héros vers des chemins tumultueux, où la mort est quasi certaine. Comme l'atteste le témoignage d'Hérodote, il est à supposer qu'Artémidore n'a pas mentionné la sandale unique par pure distraction. La présence du monosandalisme dans les cas de déséquilibre ou de futurs épisodes dits « chaotiques » semble bien attestée.

Différents épisodes de la mythologie grecque témoignent de cas de monosandalisme. Cette nudité du pied aurait un lien avec des rites de puberté et des rites de passage que nous distinguons, sans pour autant nier que plusieurs points se chevauchent. Le symbolisme de la

---

<sup>54</sup>II, 91, trad. de P.-H. Larcher, Québec, Bélisle, 1964, p. 170 : Les Chemmites disent que ce héros apparaît souvent dans le pays et dans le temple ; qu'on trouve quelquefois une de ses sandales, qui a deux coudées de long, et qu'après qu'elle a paru, la fertilité et l'abondance règnent dans toute l'Égypte. A. Brelich soulève notamment la question. (1955, p. 470)

<sup>55</sup> A. Brelich, 1955, p. 482.

chaussure unique serait donc lié à l'état asymétrique ou « chaotique » que vivent les initiés avant le grand rituel. Avec le mythe de Jason, le monosandalisme représenterait aussi la volonté de « prendre possession de quelque chose », ici, dans un contexte de querelle dynastique. Pourrait-il avoir d'autre signification dans un contexte différent ? Le monosandalisme pourrait alors prendre une toute autre forme.

### Un symbole juridique

Hygin raconte dans ses *Astronomia*, dans un passage consacré à l'aigle, que le dieu Mercure s'était épris de la déesse Vénus. Cependant, cette déesse refusait cruellement les propositions du dieu. Voyant cela, Jupiter, apitoyé par cette situation, fit le nécessaire. Un jour que Vénus se baignait, il envoya un aigle qui déroba une de ses sandales et l'apporta à Mercure, en Égypte. Naturellement, Vénus chercha sa chaussure et se rendit jusqu'à Mercure, qui l'épousa. Un mythe similaire, cette fois rapporté par Strabon (XVII, 808), raconte qu'un jour que Rhodopis, une jeune Égyptienne d'une grande beauté, se baignait, un aigle enleva une de ses chaussures et la laissa choir, de façon fortuite, aux pieds du roi de Memphis. Celui-ci tomba follement amoureux du pied qui la portait, fit chercher la jeune femme et l'épousa<sup>56</sup>.

On peut en conclure que le prétendant, une fois détenteur de la chaussure de sa bien-aimée, a prise sur elle. Selon L. Deroy, l'origine de la légende doit remonter à une haute époque où la chaussure symbolisait le droit d'acquisition ou de propriété<sup>57</sup>. Ce symbolisme remonterait à la période mycénienne. Pour lui, l'explication se trouve dans la linguistique préhellénique et dans l'étymologie du terme juridique grec ἀρραβών. Quelques définitions de l'auteur montreraient le rapport entre le soulier - ἀρπίς (κρηπίς) - et le gage - ἀρραβών<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> On reconnaît ici le célèbre conte de Charles Perrault : *Cendrillon*.

<sup>57</sup> L. Deroy, 1961, p. 376-380.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 376-377.

- 1- ἄρραβών : « ce que l'on donne ou paie d'avance pour signifier qu'on exécutera régulièrement une transaction ou un contrat » (d'où le verbe ἄρραβωνίζειν, « donner en gage »).
- 2- ἀραβύλη, d'où ἀρβύλη : « chaussure commune de travail et de voyage, pour homme et pour femme, pouvant couvrir la cheville et attachée par des lacets ».
- 3- ἄρπῖς : « sorte de chaussure montante ou de demi-botte » qui serait le synonyme de κρηπίς.

Pour L. Deroy, la notion fondamentale à retenir est assurément l'idée d'un objet « qui entoure, enserme, enlace » puisqu'il s'agit de chaussures à lacets<sup>59</sup>. Le symbolisme de la chaussure se verrait donc expliqué par la base *árpa*, d'où *árpa* qui exprimerait la notion d'entourer, enserrer, utilisée soit pour parler d'enceinte ou de clôture entourant un domaine, soit pour désigner un cordon entourant un objet, soit pour dénommer une chaussure fixée au pied par un lacet qui entoure le bas de la jambe. Mais au sens figuré, elle exprimerait l'obligation juridique et morale<sup>60</sup>. La chaussure pourrait donc représenter un gage qui intervenait probablement dans des procès et dans les contrats d'affaires. On sait qu'à une époque ancienne, remettre un objet entre les mains exprimait l'idée de contagion, de transmission du pouvoir de l'objet par les mains ou de transmission héréditaire<sup>61</sup>. Par exemple, la remise d'une motte de terre entre les mains signifiait une cession de propriété, une reconnaissance de suzeraineté moyennant protection et garantie. Cette idée se voit aussi dans la prise de possession de quelque chose par la position du pied sur l'objet désiré comme nous l'avons vu dans le mythe de Jason. Se dégager ainsi l'idée que le contact de la peau, soit les mains ou les pieds, avec quelque chose dénote une prise de possession, d'où l'idée de

---

<sup>59</sup> Il fait aussi le lien rapproché avec divers mots employés par Hésychius comme ἀρπάναι et ἄρπισαι qui signifient respectivement « enclos pour bétail » et « clôture ou fossé ». (p. 377)

<sup>60</sup> L'auteur croit que ces mots grecs seraient la survivance plus ou moins défigurée du substrat préhellénique et formeraient un groupe particulier ayant la même base, soit *árpa*. Il rajoute en note que « dans les formes grecques en ἄρρα-, la gémination de ρ est secondaire. Si elle ne s'explique pas par l'analogie des très nombreux autres mots grecs en ἄρρα-, ἄρρε-, ἄρρη-, etc., on peut se demander si ce ne serait pas en effet de la prononciation préhellénique, qui frappait l'initiale d'un fort accent d'intensité » (L. Deroy, 1968, p. 377).

<sup>61</sup> L. Gernet, 1968, p. 204-206.

transmettre une chaussure en guise d'engagement ou d'acquisition, qui a aussi eu un rôle à jouer dans les liens amoureux, puisqu'une femme ne pouvait plus se refuser à son amant une fois qu'elle lui avait abandonné sa chaussure<sup>62</sup>.

Ce lien entre l'amour et la chaussure dans la légende de Mercure et Vénus peut aussi, sans doute, être rattaché aux rites de puberté que nous avons vus précédemment. Le jeune homme ou la jeune femme en situation d'instabilité pré-initiatique est souvent représenté un pied déchaussé comme nous l'avons vu. Or les rites de puberté servent à faire entrer les adolescents dans le monde des adultes, c'est-à-dire le mariage. Dionysos épris d'Ariane sur la fresque de La Villa des Mystères est en position déchaussée tout comme Héraclès et Augè sur la phialé de Rogozen ; tous deux en cérémonie pré-nuptiale. Le monosandalisme a assurément un lien avec la prise de possession dans les relations amoureuses.

Il apparaît que les *monosandaloi* pouvaient symboliser divers aspects liés aux rites de puberté et de passage. L'importance de séparer en deux catégories différentes ces rites d'initiation, puisqu'ils n'impliquaient pas nécessairement les mêmes composantes, a aussi été précisée. La première, celle liée aux rites de puberté, est en lien avec le symbolisme d'une mort et d'une renaissance qui est figuré par l'enlèvement d'un vêtement, c'est-à-dire une chaussure. Cette position d'instabilité pré-initiatique serait représentée par le monosandalisme comme on l'a vu dans la phialé de Rogozen et la peinture de la Villa des Mystères. La deuxième, celle de passage, serait davantage liée à l'ascension d'un nouveau statut social excluant celui de chaman ou de *medecine-man*. Le monosandalisme serait alors probablement lié au fait « de poser le pied sur » quelque chose pour « prendre possession » de ladite chose. Le contact du pied nu avec cet objet deviendrait un accord conclu et une prise de possession. Le mythe de Jason montre cette volonté de prise de possession par le héros uni-déchaussé, voulant reprendre ses droits royaux, devant Pélias l'usurpateur.

---

<sup>62</sup>L. Deroy, 1961, p. 378. Voir note 18. L'auteur donne d'ailleurs l'exemple que les Grecs auraient peut-être tenté d'expliquer « l'enlèvement » d'Hélène par Pâris par le fait que « la reine de Sparte n'aurait pas cédé de son plein gré à son amant, mais y aurait été contrainte ». Une tradition gardée dans un passage du quatrième livre de l'*Histoire Nouvelle* de Ptolémée Chemnos, que cite Photius dans sa *Bibliothèque* (149b), prouverait que dans un certain lieu à Sparte appelé Σανδάλιον, Hélène aurait perdu sa sandale en voulant fuir Pâris.

Il ressort d'ailleurs, dans les mythes de Jason et de Persée, que les néophytes devaient sortir victorieux d'une position de danger ou de mort pour que le rituel soit accompli. Dans chacune des histoires, l'initié était en position déchaussée juste avant d'affronter les nombreux dangers qui lui permettraient d'accéder au trône. Mais cet accoutrement particulier qu'est le monosandalisme pourrait aussi montrer que le contact du pied nu avec le sol symboliserait un lien créé entre le héros et le monde souterrain. Être en danger de mort ne signifierait-il pas de frôler, voire d'entrer dans le royaume des ténèbres ? Le mysticisme des monosandales aurait-il un lien avec l'au-delà ? Questions sur lesquelles portera le deuxième chapitre.

## CHAPITRE II

### MONOSANDALISME ET RITE MAGIQUE

*Les héros sont une espèce à part, entre les dieux et les hommes : ils sont des hommes, mais des hommes qui, au-delà de la mort, ont acquis une condition ou un statut suprahumain.*

LOUIS GERNET

Les récits des héros dans la mythologie illustrent souvent leur courage, leur force et leur ruse. Comme nous le savons, ils luttent parfois contre des forces infernales au risque de leur propre vie. Ces combats font d'eux des chevaucheurs puisque, frôlant la mort, ils empiètent parfois sur le monde des morts et sur l'univers des vivants. Cette position dangereuse pourrait être liée à l'asymétrie des unichaussés dont nous avons déjà discuté. C'est là que le contact du pied nu avec le sol prendrait tout son sens. Cette communication avec le monde souterrain pourrait faire ressortir tout l'aspect magico-religieux du monosandalisme. Comme les rites de puberté et de passage ne suffisent pas à exprimer l'entière signification du symbolisme du monosandalisme, on doit donc chercher dans les rituels magiques.

#### Symbolisme de l'unique

L'art a longtemps été utilisé par diverses sociétés anciennes comme un moyen d'expression graphique des récits d'origines, du monde céleste ou infernal, bref, de ce qui n'était pas visible dans le monde des Hommes. Grâce à un certain nombre d'études, nous

pouvons aujourd'hui mieux interpréter ce que les artistes voulaient exprimer. Plusieurs de ces œuvres, et c'est ce qui intéresse, ont parfois représenté des aspects monstrueux, soit des hommes, soit des dieux. Ce que nous qualifions ici de monstrueux, ce sont surtout les œuvres exposant des sujets hors normes, c'est-à-dire qui dénaturent le réalisme. L'art n'est pas nécessairement la copie fidèle de la nature des choses, puisque plusieurs facteurs peuvent s'interposer, ce qui produit une certaine déviation du modèle d'origine<sup>1</sup>. Par exemple, une maladresse technique de l'ouvrier pourrait transformer les proportions d'une œuvre qui semblerait à nos yeux d'une grandeur démesurée, voire ridicule. Mais dans la plupart des cas, cette disproportion n'est pas fortuite. Comment représenter graphiquement la puissance surhumaine d'un être divin ou mortel avec des moyens plutôt rudimentaires ? W. Deonna propose quatre méthodes artistiques que les sociétés anciennes utilisaient pour représenter cette surhumanité dans l'art<sup>2</sup>. Celle qui nous intéresse et nous concerne, c'est la réduction à l'unité des organes ou des membres qui, généralement, viennent en paire ou en triple.

Dans ce cas, le réflexe serait sans doute de voir la réduction comme le contraire de la multiplication. Et l'erreur serait de croire, contrairement à la multiplication d'un organe qui, on le sait, signifie généralement une augmentation de puissance, que la réduction à l'unité signifierait la volonté d'abstraire cet organe. Mais la bonne réponse est justement l'inverse. Le fait de réduire un membre à la pièce fait attirer l'attention sur ce qui ne devrait pas être unique ; le détail devient donc important<sup>3</sup>. À titre d'exemple, l'œil unique, qui vient généralement en paire, pourrait symboliser le soleil au milieu du ciel comme l'œil de Rê, représentant le dieu-soleil chez les Égyptiens. Dans le même sens, une corne ou une dent unique représente la concentration de la force divine en elle. L'unité d'un organe a donc souvent un lien avec le monde divin. W. Deonna fait remarquer que dans les textes védiques hindous, si le soleil est un être à mille yeux ou à un seul œil, il peut avoir aussi mille pieds ou

---

<sup>1</sup>W. Deonna, 1915, p. 310.

<sup>2</sup> Il s'agit de l'exagération de la taille des proportions d'un seul membre du corps, la répétition du personnage ou d'un même organe, la réduction à l'unité des organes et l'attribution à un sexe des traits spécifiques de l'autre sexe. (W. Deonna, 1915, p. 289)

<sup>3</sup> W. Deonna, 1915, p. 338.

un pied unique<sup>4</sup>. Dans la signification de ce rituel interviendrait vraisemblablement la valeur religieuse de la chaussure laquelle, en contact avec le pied, en acquérait toute la puissance<sup>5</sup>. Suivant cette logique, si l'œil, représentant l'extrémité supérieure de l'homme, symbolise les divinités célestes, le pied, représentant l'extrémité inférieure, pourrait symboliser les divinités infernales.

Plusieurs cas de monosandalisme dans un contexte infernal et sépulcral sont en effet attestés. La Didon de Virgile rencontre la mort sur le bûcher, une chaussure déposée, la ceinture de sa robe délacée et ses cheveux dénoués<sup>6</sup>. C'est ici que l'expression « soulier de mort » prendrait toute sa signification. Condamnée, Didon marche sur la route de la mort où son exécution lui permettra de basculer dans l'autre monde, celui où règnent le désordre et le chaos. Nous avons d'ailleurs vu, au précédent chapitre, des cas de monosandalisme rituel. Nous avons en outre noté que ces *monosandaloi* se retrouvaient dans une position de danger mortel qui les mettait en lien avec le monde des vivants et celui des morts. Jason et Persée doivent affronter une multitude d'épreuves dangereuses afin d'obtenir le royaume dont ils ont été spoliés. Face à la mort, ils doivent frôler les ténèbres et le chaos. Il est ressorti que l'asymétrie du monosandalisme représentait cet état d'instabilité et permettait l'accès à l'au-delà<sup>7</sup>. Ainsi, le contact du pied nu avec le sol évoquerait le passage dans l'autre monde. L. Gernet affirme qu'à l'époque archaïque, le geste de remettre un objet entre les mains apportait une idée de contagion et de transmission du pouvoir de l'objet par les mains :

Dans une pratique relativement tardive et dans l'histoire de l'époque archaïque, on peut encore observer, à l'état implicite du moins, la double notion de la valeur

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 340-341.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 345.

<sup>6</sup> Virgile, *Énéide*, 4, 518. : *Ipsa mola manibusque piis altaria iuxta, unum exuta pedem vinclis, in veste recincta, testatur moritura deos et conscia fati sidera...*

<sup>7</sup> Voir chapitre I.

symbolique du contact, que réalise la tradition au sens le plus concret, et de l'efficacité contraignante de la chose reçue et détenue.<sup>8</sup>

Bien que ce concept provienne d'un contexte plus juridique, si l'on considère cette idée de transmission du pouvoir par le toucher, que ce soit les mains ou les pieds, l'émergence d'un quelconque pouvoir ou la communication avec le monde souterrain lors du contact du pied nu avec le sol durant une période critique semble plausible. D'ailleurs, L. Gernet ajoute dans sa réflexion que « des pratiques et des croyances incontestablement religieuses peuvent être intimement associées à des droits qui n'ont certes rien de primitif<sup>9</sup> ». Valeur religieuse et valeur magique semblent donc s'entremêler.

Mais pourquoi un seul pied ? Si les deux pieds étaient déchaussés, le déséquilibre recherché pour être en contact avec le monde infernal deviendrait inopérant. Il ne faut pas oublier que les héros affrontant les pires dangers sont en situation de crise, d'instabilité. Lors des initiations, les néophytes doivent retourner dans le ventre de la Grande Mère chtonienne pour vivre une nouvelle naissance. Pénétrer dans le ventre de la Mère est une entreprise dangereuse : c'est descendre vivant dans les profondeurs des Enfers, affronter les monstres et les démons infernaux. Subir ces épreuves mortelles est spécifique des initiations héroïques, dans lesquelles les initiés poursuivent la quête de l'immortalité corporelle<sup>10</sup>. Au même titre que les initiations de puberté, les rites de passage, comme nous l'avons vu, sont imprégnés de ces combats dangereux. Jason doit affronter plusieurs dangers afin d'obtenir la Toison d'or qui lui permettra d'accéder au trône de son père. L'affrontement avec les pires créatures témoigne inlassablement d'un lien avec le monde infernal. Les héros doivent donc accéder aux entrailles de la Terre, le royaume des morts. Pour ce faire, une situation d'instabilité doit

---

<sup>8</sup> L. Gernet, 1968, p. 198.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>10</sup> M. Eliade, 1959, p. 133.

être de mise, d'où le monosandalisme et le contact du pied nu avec la terre, Mère du monde infernal<sup>11</sup>.

Plusieurs cas de monosandalisme semblent ainsi illustrer cette position d'instabilité dans laquelle se retrouvent plusieurs personnages mythiques, parce qu'ils chevauchent le monde des morts et celui des vivants. Que ce soit dans le cas d'une mort certaine (Didon), d'initiation ou de rites de passage (Jason et Persée), les aspirants aux Enfers doivent se retrouver dans une position chaotique (unichaussée) afin d'accéder à ce monde infernal. Le pied déchaussé prend donc toute sa signification. Mais le pied chaussé ne doit cependant pas être oublié. Le pied nu frôle le sol, mais l'autre demeure bel et bien chaussé, détail qui doit aussi retenir notre attention.

On sait que parmi les termes utilisés pour désigner un *monosandalos*, plusieurs concernent soit une chaussure, soit une sandale lacée. Nous avons vu que κρηπίς signifie une chaussure d'homme, sorte de demi-botte. Or, logiquement, une chaussure ou une botte nécessite un attachement au pied, probablement par une sorte de lanière utilisée en guise de lacet. De même σάνδαλον et πέδιλον signifient respectivement une sandale de bois fixée par des courroies passant sur le pied et une sandale attachée sous le pied. On comprend donc que l'idée d'attachement ou de liaison est nécessaire pour que la chaussure tienne en place. Le nœud devient alors un atout primordial pour que le tout demeure bien fixé.

Dans une de ses études, W. Fraser a montré que le nœud pouvait avoir plusieurs significations magiques, selon les circonstances<sup>12</sup>. Il pouvait signifier un obstacle dans l'activité humaine. Par exemple, lors de l'enfantement, d'après les principes de la magie homéopathique, l'obstacle physique constitué par un nœud sur une corde créerait dans le

---

<sup>11</sup> W. Amelung (1907, p. 212-135) propose que le port d'une seule sandale ou chaussure existerait seulement dans le cas où l'on se trouvait en face de puissances infernales ou chtoniennes.

<sup>12</sup> W. Fraser (1927, p. 245-263) affirme que le tabou de n'avoir aucun nœud en aucune partie des vêtements est très présent dans plusieurs cultures, même celles primitives.

corps de la femme un obstacle correspondant<sup>13</sup>. On croyait qu'un nœud pouvait entraver l'activité humaine lors d'un mariage ou d'une naissance. Les cérémonies religieuses ne faisaient pas exception à la règle puisque l'on croyait qu'un seul nœud pouvait entraver tout le cérémonial :

La règle qui ordonne qu'à certaines cérémonies magiques et religieuses les cheveux pendent sur le dos et que les pieds ne soient pas chaussés est probablement fondée sur la même crainte d'enlever ou de gêner l'action entrain par la présence d'un nœud, soit sur la tête, soit sur les pieds de celui qui accomplit la cérémonie.<sup>14</sup>

Ainsi, le fait que Didon ait une chaussure déposée, la ceinture de sa robe délacée et ses cheveux dénoués avant sa mort prend alors tout son sens. Sur le chemin de la mort, elle se prépare pour la cérémonie mortuaire, la sienne, défaisant tous les nœuds possibles afin de ne pas l'entraver. Bien sûr, un pied demeure chaussé, mais rien ne nous dit que cette chaussure n'était pas délacée. Quoiqu'il en soit, puisque Didon se retrouve dans une position chaotique, son instabilité est représentée par cette chaussure unique à son pied.

Dans d'autres cas, le nœud désigne le fait de lier quelque chose à quelqu'un ou une personne à une autre. Un nœud pourrait, par exemple, signifier la liaison amoureuse entre deux personnes ou bien le mariage<sup>15</sup>. Si l'on revient à la frise dionysiaque de la Villa dei Misteri à Pompéi, ne peut-on y voir un lien entre Dionysos et Ariane à la veille de leur mariage ? Dionysos est bel et bien unichaussé, position dans laquelle il devient instable puisqu'il est à la veille d'un nouveau statut social. Son pied nu représenterait cette imperfection, cette instabilité et son pied chaussé ce lien d'amour existant entre lui et sa bien-aimée, lien qui se bouclera définitivement lors du mariage.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 254.

Mais pour W. Frazer, le symbole magique du pied le plus frappant se verrait dans le fait de lier l'adversaire par les nœuds du soulier, et de se tenir soi-même libre de tout lien grâce au pied nu<sup>16</sup>. Les épisodes mythiques où les héros monosandales affrontent les dangers des Enfers étant, peu de temps avant les combats, en position unichaussée, prendraient toute leur signification<sup>17</sup>. Si l'on en croit W. Fraser, cet accoutrement particulier proviendrait du fait que ces héros, affrontant les pires dangers, se voyaient en position de lier leurs futurs adversaires tout en étant déliés eux-mêmes. Le nœud assurerait ainsi une certaine protection contre les monstres provenant des profondeurs infernales. Si l'on regarde la position de Jason devant Pélias juste avant de partir en quête : un pied est déchaussé puisqu'il avait perdu sa sandale en traversant le fleuve et l'autre est chaussé d'une demi-botte lacée ; il lie donc par le nœud de sa chaussure ses futurs ennemis et se rend libre de tout lien qui pourrait mettre en péril sa quête par son pied nu. Il ne faut pas oublier que Pélias n'était pas son ami, mais bien l'usurpateur du trône de son père. Il pourrait donc, lui aussi, être considéré comme son ennemi.

Le pouvoir magique du nœud devient donc significatif pour les monosandales, que ce soit par un lien d'amour, une vertu religieuse ou une protection contre les forces maléfiques. Pourtant, un élément demeure obscur : bien que les *monosandaloï* soient chaussés d'un seul pied et que la vertu du nœud apporte un aspect magique, le pied nu aurait-il une quelconque signification ? En outre, le fait que les unichaussés aient le pied gauche nu plutôt que le droit pourrait dévoiler une connotation particulière. Cet aspect mérite d'être examiné.

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 310-313.

<sup>17</sup> W. Amelung (1907, p. 121-128) croyait que les monosandales étaient tous dans une position de danger. Nous savons aujourd'hui que ce ne sont pas tous les unichaussés qui sont en situation critique.

### La droite et la gauche

De nombreuses études existent sur les différentes significations de la droite et de la gauche dans le monde gréco-romain<sup>18</sup>. On sait que les Grecs y apportaient une attention toute particulière et que le choix d'un côté ou de l'autre du pied nu n'était pas un hasard. Quel symbolisme en ressort-il ?

En général, « les Grecs, comme d'autres peuples, font la distinction entre la droite et la gauche et y rattachent tout un symbolisme, ces notions jouent un rôle dans le culte, dont les rites ont une tout autre signification, suivant qu'ils sont de droite ou de gauche<sup>19</sup> ». Ainsi, selon W. Deonna, en plus de reconnaître que les Grecs distinguaient les concepts droite et gauche, tout le symbolisme qui s'en dégage serait lié à la religiosité. Aristote établit dans sa *Métaphysique* un tableau des oppositions dans lesquelles certains Pythagoriciens classaient toutes les réalités. Le couple droite-gauche y figure parmi tant d'autres :

Or il apparaît que ces philosophes estiment, eux aussi, que le nombre est principe, tant comme matière des êtres que comme constituant leurs modifications et leurs états ; les éléments du nombre seraient ainsi le Pair et l'Impair ; le Pair est infini, l'Impair, fini ; l'Un procède de ces deux éléments, car il est à la fois pair et impair, et le nombre procède de l'Un ; et l'ensemble du Ciel, comme il a été dit est nombres. D'autres, parmi ces mêmes philosophes, reconnaissent dix principes, qu'ils rangent en deux colonnes parallèles : Limite et Illimité, Impair et Pair, Un et Multiple, Droite et Gauche, Mâle et Femelle, en Repos et Mû, Rectiligne et Courbe, Lumière et Obscurité, Bon et Mauvais, Carré et Oblong.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> J. Cuillandre (1944) est l'un des pionniers qui a travaillé de façon approfondie sur la valeur de la droite et de la gauche, cette fois, dans les poèmes homériques. Voir aussi W. Deonna, 1929 et 1940 ; P. Chantraine, 1955 et 1956 ; P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, 1960 ; L. Poznanski, 1978.

<sup>19</sup> W. Deonna, 1940, p. 118.

<sup>20</sup> Aristote, *Métaphysique*, I, 986a 15-25, trad. de J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 1991, p. 24.

Φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὐσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιπὸν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δὲ ἐν ἑξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιπὸν), τὸν δὲ ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμούς δὲ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν. ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρασ [καὶ] ἄπειρον, περιπὸν [καὶ] ἄρτιον, ἕν [καὶ] πλῆθος, δεξιὸν [καὶ]

Selon P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, le dualisme de la gauche et de la droite, qui est clairement marqué par les Pythagoriciens, imprègne en fait toute la pensée grecque en plein cœur du V<sup>e</sup> siècle<sup>21</sup>. En ressortirait la réalité suivante : la société gréco-romaine reconnaissait une polarité du couple droite-gauche et y associait une certaine importance puisque, nous allons le voir, certains rituels, certaines croyances et coutumes dans la vie quotidienne des gens prenaient compte de cette dualité.

W. Deonna a dressé un répertoire intéressant, qui illustre bien cette réalité. Il associe divers aspects que les Grecs croyaient liés soit à la droite, soit à la gauche :

*Tableau 1 : Répertoire des aspects associés à la droite et à la gauche<sup>22</sup>*

<u>Droite</u>	<u>Gauche</u>
Mâle	Femelle
Force	Faiblesse
Habilité, « dextérité »	Maladresse, « gaucherie »
Bon, favorable, loyal, « droit »	Mauvais, défavorable, « sinistre »
Impair	Pair
Fini	Infini
Perfection	Imperfection
Haut	Bas
Soleil	Lune
Lumière	Obscurité
Jour	Nuit
Vie	Mort
Cultes célestes, ouraniens	Cultes chtoniens, infernaux
Divin	Diabolique
Magie blanche	Magie noire
Etc.	Etc.

---

ἀριστερόν, ἄρρεν [καὶ] θῆλυ, ἡρεμοῦν [καὶ] κινούμενον, εὐθύ [καὶ] καμπύλον, φῶς [καὶ] σκότος, ἀγαθόν [καὶ] κακόν, τετράγωνον [καὶ] ἑτερόμηκες.

<sup>21</sup> P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, 1960, p. 302.

<sup>22</sup> Tableau tiré de l'article de W. Deonna, 1940, p. 119.

On le voit, les éléments davantage favorables sont associés au côté droit, et inversement, les éléments plus « négatifs » au côté gauche. Des valeurs spécifiques sont accolées à un côté précis. Ainsi, la mort et les cultes infernaux sont associés à la gauche, tandis que la vie et les cultes célestes le sont à la droite. On pourrait dire qu'un aspect plus « redoutable » reflète le côté gauche. P. Chantraine, dans une étude qui vise surtout l'évolution de la langue grecque, affirme qu'à travers les siècles, les mots désignant la droite demeurent toujours précis, bien définis, clairement apparentés, bref, quasi statiques. Par contre, les termes désignant la gauche sont davantage divers, sujets à être renouvelés et en constante évolution<sup>23</sup>. Cette réalité pourrait bien exprimer un sentiment d'inquiétude et d'aversion envers la gauche. En maintenant une perpétuelle mutation dans les mots, on a peut-être espoir d'abolir le mal qui émane de la gauche<sup>24</sup>. Quoiqu'il en soit, la linguistique semble montrer une perception négative certaine de la gauche.

Chez Homère, la droite est toujours le côté de la grande force et de la vitalité, tandis que la gauche représente la faiblesse et la mort<sup>25</sup>. Dans la médecine hippocratique, les médecins croyaient que l'œil et le sein droit étaient plus forts et plus endurants que leurs voisins de gauche<sup>26</sup>. Si l'on présumait que la droite était le côté le plus digne et que la gauche était « méprisable », ne pourrait-on pas observer un sens religieux dans cette polarité, comme le proposait W. Deonna ?

Une étude de R. Hertz sur la prééminence de la main droite montre qu'il est possible d'affirmer que l'inégale dextérité des mains tient à une cause anatomique, mais que la

---

<sup>23</sup> P. Chantraine, 1956, p. 61-67.

<sup>24</sup> C'est ce que propose R. Hertz, 1909, p. 89. L'auteur avance l'idée qu'on tentait de remplacer par différents termes les mots associés à la gauche pour éviter de prononcer le mot propre. Toute cette instabilité et cette multiplicité des mots désignant la gauche seraient la conséquence d'un sentiment d'inquiétude et de peur face à la gauche. Ne pouvant pas changer les choses, on échangeait donc le nom en espérant diminuer le mal qui émane de la gauche.

<sup>25</sup> J. Cuillandre, 1944, chapitre 4.

<sup>26</sup> *Épidémies*, II, 6, 15.

disposition de la droiterie ne suffirait pas à déterminer la prépondérance absolue de la main droite. Des influences étrangères viennent la fixer et la renforcer<sup>27</sup>. Des croyances et des coutumes doivent nécessairement influencer la compétition droite-gauche. On ne veut pas que la gauche devienne le côté fort et utilisé du corps. La droiterie deviendrait alors un idéal auquel chacun doit se conformer<sup>28</sup>. Selon Hertz, la polarité représente le caractère d'une institution sociale et un véritable interdit semble peser sur le côté gauche. Cette polarité représenterait donc une opposition fondamentale qui domine le monde spirituel des sociétés anciennes, celle du sacré et du profane<sup>29</sup>. Cette division illustre très bien la vision d'un univers divisé en deux mondes contraires, soit celui du bien, de la vie et de la force, soit du mal, de la mort et de la faiblesse. Dans le monde spirituel, les puissances surnaturelles ne sont pas toutes du même ordre : certaines s'exercent en harmonie avec la nature des choses, d'autres troublent l'ordre universel. Les puissances émanant du profane sont dangereuses et, pour la plupart du temps, interdites. La polarité sociale et la polarité religieuse se voient donc en relation cause et effet : l'une est le reflet, l'autre est la conséquence<sup>30</sup>. Le côté gauche devient alors associé au profane : tout ce qui est souterrain et infernal touche le côté gauche directement, écrit Platon<sup>31</sup>. Dans plusieurs sociétés anciennes, une main gauche trop développée par rapport à son contraire est un signe d'une nature inverse à l'ordre spirituel, d'une perversion, d'une démonie. Tout gaucher est possiblement un sorcier ; c'est pour cette raison que la plupart du temps, on représente les êtres doués de pouvoirs magiques comme étant des gauchers. Revenons au monosandalisme.

---

<sup>27</sup> R. Hertz, 1909, p. 82.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 83-84.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 84; P. Lévêque et P. Vidal-Naquet donnent la même explication, 1960, p. 300.

<sup>30</sup> R. Hertz, 1909, p. 86-90.

<sup>31</sup> Platon, *Lois*, 717 a-b.

En général, c'est le pied gauche qui est déchaussé<sup>32</sup>. Pindare écrit que le pied chaussé de Jason est le droit : « τοὶ μὲν ἀλλάλοισιν ἀμειβόμενοι γάρυον τοιαῦτ'· ἀνὰ δ' ἡμίνοις ξεστᾶ τ' ἀπήνα προτροπάδαν Πελίας ἴκετο σπεύδων· τάφε δ' αὐτίκα παπτάναις ἀρίγνωντον πέδιλον δεξιτερῶ μόνον ἀμφὶ ποδί.<sup>33</sup> » En tenant pour assuré le fait que les Grecs associaient une signification particulière à la gauche, il nous paraît juste de supposer que le côté nu n'est pas choisi de façon fortuite. Jason n'est pas le seul à avoir le membre inférieur gauche dénudé dans une situation particulière : il en va de même des guerriers herniques<sup>34</sup>, des Étoliens<sup>35</sup> et de la *Suppliante Baberini*<sup>36</sup>. On sait que les légionnaires romains laissaient à découvert la jambe gauche et ne protégeaient d'une *ocrea* que leur jambe droite<sup>37</sup>. Les textes qui concernent Didon, Médée, les statues de Lycurgue et le passage de Columelle<sup>38</sup> ne précisent pas quel pied est nu, mais W. Deonna suppose que c'est de préférence le gauche<sup>39</sup>. Pourtant, pour ce qui est de Dionysos sur la fresque de Pompéi et de Mercure sur un bronze gallo-romain<sup>40</sup>, leur pied nu est, au contraire, le droit. Pourrait-on voir ici ce qui pourrait distinguer les monosandales humains des monosandales divins ? Il existe

---

<sup>32</sup> W. Deonna, 1935, p. 71.

<sup>33</sup> *Pythique*, IV, 90-95.

<sup>34</sup> Virgile, *Énéide*, VII, 689-690 : « Ils (les guerriers herniques) n'ont pas tous des armes, des boucliers, ni des chars sonores ; la plupart lancent des balles de plomb blanc ; d'autres portent deux javelots à la main, et ont la tête coiffée d'un fauve bonnet de peau de loup, leur pied gauche laisse des empreintes nues, l'autre est couvert d'un cuir grossier. » (trad. de M. Rat, Paris, Flammarion, 1965, p. 168.)

<sup>35</sup> Euripide, *Méléagre*, fig. 534 : « Les fils de Thestios ont le pied gauche nu et l'autre chaussé d'un brodequin, coutume qui rend léger à la course et qui est d'un usage général chez les Étoliens. » (trad. prise dans l'article de W. Deonna, 1935, p. 55)

<sup>36</sup> W. Amelung, 1907, p. 121-122 ; W. Deonna, 1935, p. 63. Les deux auteurs affirment que c'est une statue dérivée d'un original grec des environs de 450 av. J.-C. Il s'agirait d'un usage religieux en relation avec les puissances chtoniennes.

<sup>37</sup> Végèce, I, 20 ; Tite-Live, IX, 40.

<sup>38</sup> Columelle, II, 2, 16.

<sup>39</sup> W. Deonna (1935, p. 71) propose cette idée puisqu'en général, les sources décrivent le pied gauche nu. M. Brunel (1934, p. 42, note I) reconnaît aussi que « cette précision sur un point secondaire, s'il n'y a pas de valeur rituelle, est remarquable. »

<sup>40</sup> S. Reinach, 1894, p. 64-67.

certaines des cas où des mortels sont déchaussés du pied droit<sup>41</sup>, mais nous pensons que d'associer la droite aux unichaussés divins et la gauche aux monosandaes mortels pourrait s'avérer logique en tenant compte de l'idéologie grecque qui associe la droite au monde céleste.

En effet, si l'on observe les pratiques religieuses, la droite est associée à certaines règles dont celles d'entrer dans les sanctuaires par la droite, de chausser toujours le pied droit en premier et de marcher le pied droit d'abord. Platon écrit dans les *Lois* que tout ce qui est souterrain et infernal touche le côté gauche directement :

Oui, en effet, le méchant est impur en son âme alors que l'homme de bien est pur, et pour un homme de bien comme pour un dieu, recevoir des présents de mains souillées ne saurait être droit. Toute la peine que se donne les impies pour mettre les dieux de leur côté est donc vaine, alors que c'est une chose des plus opportunes pour les hommes pieux. Voilà donc le but que nous devons viser. Mais quelles sont les flèches, et de quelle sorte d'arme dira-t-on qu'elle fait le mieux atteindre leur but à ces flèches ? Ce sont en premier lieu, répondons-nous, les honneurs que nous rendons aux divinités chtoniennes, après avoir vénéré les Olympiens et les dieux qui protègent la cité : or, en leur réservant le pair, l'inférieur, le gauche nous atteindrons au mieux le but que se propose notre piété, tandis que les honneurs supérieurs à ceux-là, l'impair et la droite seront pour les dieux que nous venons tout juste de mentionner. Après les dieux en question, l'homme de bon sens rendra un culte aux démons, et après eux, aux héros. L'érection de monuments privés en l'honneur des divinités ancestrales suivra ces actes culturels, avec des cérémonies dont la célébration sera réglée par la loi.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> C'est le cas des mystes d'Éleusis et du jeune initié d'une hydrie à figures rouges. (W. Deonna, 1935, p. 72) On peut aussi observer le pied droit déchaussé chez les Platéens. Nous verrons que la nudité du pied militaire correspond à des préoccupations particulières.

<sup>42</sup> Platon, *Lois*, 717 a-b, trad. de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2008, p. 776-777.  
... παρὰ δὲ μιαινοῦ δῶρα οὔτε ἄνδρ' ἀγαθὸν οὔτε θεὸν ἔστιν ποτὲ τό γε ὀρθὸν δέχεσθαι· μάτην οὖν περὶ θεοῦ ὃ πολὺς ἐστὶ πόνος τοῖς ἀνοσίοις, τοῖσιν δὲ ὁσίοις ἐγκαίροτατος ἅπασιν. Σκοπὸς μὲν οὖν ἡμῖν οὗτος οὐ δεῖ στοχάζεσθαι· βέλη δὲ αὐτοῦ καὶ οἷον ἢ τοῖς βέλεσιν ἔφεις τὰ ποῖ ἂν λεγόμενα ὀρθότατα φέροιτ' ἂν ; πρῶτον μὲν, φαμέν, τιμὰς τὰς μετ' Ὀλυμπίους τε καὶ τοὺς τὴν πόλιν ἔχοντας θεοὺς τοῖς χθονίοις ἂν τις θεοῖς ἄρτια καὶ δεύτερα καὶ ἀριστερὰ νέμων ὀρθότατα τοῦ τῆς εὐσεβείας σκοποῦ τυγχάνοι, τὰ δὲ τούτων ἄνωθεν [τὰ παριττὰ] καὶ ἀντίφωνα, τοῖς ἔμπροσθεν ῥηθείσιν νυνδὴ. Μετὰ θεοῦ δὲ τούσδε καὶ τοῖς δαίμοσιν ὃ γε ἔμφρων ὀργιάζοιτ' ἂν, ἠρῶσιν δὲ μετὰ τούτους.

Platon associe la droite aux dieux célestes, mais les dieux ne peuvent pas être tous liés à ce côté<sup>43</sup>. Or, dans le cas des monosandales, les divinités en général ont le pied droit nu et ce sont les mortels qui ont le pied gauche nu. Certes, W. Deonna rapporte quelques cas de mortels ayant le pied droit nu, mais peut-être faut-il uniquement s'attarder à la préférence du pied gauche dénudé et y remarquer une intention rituelle ? Tous les rituels religieux associent la droite aux bons augures et la gauche au malheur certain. Dans le festin de Trimalchion, par exemple, un esclave est chargé de dire aux invités à leur arrivée d'entrer du pied droit<sup>44</sup>. Mais pour les cas de monosandalisme, le pied gauche dénudé rappellerait peut-être l'état d'instabilité dont nous avons déjà parlé, le présage d'un danger certain. Le côté gauche représente tout l'aspect négatif de la vie (situation de risque, mort), ne serait-ce pas une vulnérabilité en soi que de frôler la mort, de lutter pour un trône ou d'accéder à un nouveau statut social ? Certes, la victoire est une force, mais quiconque se retrouve dans une situation critique où des choix et des actes changeront une vie, vit alors un moment de vulnérabilité. Cette idée pourrait expliquer le fait que les monosandales ont davantage le pied gauche nu que le pied droit.

### Le pied nu militaire

Dans le cas des militaires, le monosandalisme et la préférence d'un côté plus que l'autre ont une toute autre signification. On sait que la nudité d'un membre chez les guerriers faisait partie de leur quotidien. Les soldats romains, par exemple, ne portaient qu'une *ocrea* à la jambe droite contrairement aux gladiateurs et aux Samnites qui, eux, la portaient à la jambe gauche. C'était davantage pour protéger la jambe avancée, donc la plus exposée, contre les coups<sup>45</sup>. Ce serait peut-être pour cette raison que W. Deonna affirme que, parfois, la chaussure unique n'a aucun lien avec un quelconque symbolisme<sup>46</sup>. On devrait plutôt

---

<sup>43</sup> C'est le cas des divinités chtoniennes.

<sup>44</sup> Pétrone, *Satiricon*, chap. 30.

<sup>45</sup> W. Deonna, 1915, p. 344.

<sup>46</sup> *Ibid.* Dans son article de 1915, l'auteur prétend que parfois, dans l'art, le port d'une seule chaussure n'a rien de symbolique (p. 343) et pour appuyer ses dires, il donne l'exemple des Samnites et des gladiateurs qui ne portaient leur protection qu'à une seule jambe, celle la plus exposée au danger. Par

l'associer à une stratégie ou une tactique militaire. Thucydide écrit à propos du siège de Platée en 428/7 :

Les Platéens achevèrent leurs préparatifs et attendirent une nuit de mauvais temps, avec de la pluie et du vent, et sans lune. Le moment venu, ils sortirent de la place sous la conduite de ceux qui leur avaient suggéré cette tentative. Ils franchirent d'abord le fossé qui entourait la ville puis atteignirent le mur ennemi sans avoir été remarqués par les sentinelles, qui ne pouvaient les voir à cause de l'obscurité, ni les entendre à cause des bourrasques qui couvraient le bruit de leur approche. D'autre part, ils marchaient à bonne distance les uns des autres pour éviter que leurs armes, en se heurtant, ne trahissent leur présence. Ils n'avaient qu'un armement léger et n'étaient chaussés qu'au pied gauche, pour ne pas glisser dans la boue.<sup>47</sup>

Thucydide semble ici associer le port de la chaussure unique à un moyen stratégique pour ne pas se faire entendre et repérer et pour ne pas « glisser dans la boue ». Mais pourquoi une seule chaussure et en quoi un pied nu dans la boue fait en sorte de ne pas glisser ? Un pied nu dans la vase ne s'enfonce-t-il pas et ne glisse-t-il pas davantage ? L'idée d'une stratégie militaire ressort en tout cas ailleurs. Une scholie à la *Quatrième Pythique* de Pindare dit que « les Étoliens sont tous aussi chaussés d'une seule sandale (πάντες μονοκρήπιδες) à cause de leur caractère belliqueux<sup>48</sup> ». Certains modernes ont associé cette idée aux caractéristiques des Étoliens qui, pour leur part, étaient des brigands, maîtres des techniques de surprise et du guet-apens<sup>49</sup>. Pour sa part, une scholie aux *Phéniciennes* d'Euripide semble aussi montrer l'association du monosandalisme à la pratique militaire<sup>50</sup> : σακεσφόροι : ἴσως ὅτι ἐξηλλαγμένοι οἱ Αἰτωλοὶ περὶ τὰς ὀπλίσει καταστίκτους αὐτὰς ἔχοντες καθάπερ καί

---

contre, il est aussi assuré qu'une valeur religieuse de la chaussure peut aussi concerner les unichaussés par le principe de réduction à l'unité. Il poursuit cette idée dans son article de 1935 en disant que la chaussure unique est liée nécessairement à un symbolisme rituel.

<sup>47</sup> III, 22, trad. de D. Roussel, Paris, Gallimard, p. 218.

<sup>48</sup> V. 75, trad. de A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1961, p. 72.

<sup>49</sup> C'est le cas de J. Brunel, 1934, p. 43, note 2 et de R. Goossens, 1935, p. 853-854. Ils affirment qu'au V<sup>e</sup> siècle, le caractère guerrier des Étoliens n'a rien de discipliné. La politique batailleuse de la Confédération étolienne semblerait être davantage un désir de pillage.

<sup>50</sup> C. Antonetti, 1990, p. 116.

τὴν ὑπόδεσιν ὥστε τὸν δεξιὸν μὲν ὑποδεδέσθαι πόδα, γυμνὸν δὲ ἔχειν τὸν ἀριστερόν<sup>51</sup>. Euripide, dans un fragment de *Méléagre*, donne une même description des chefs réunis pour chasser le sanglier de Calydon : « Les fils de Thestios ont le pied gauche nu et l'autre chaussé d'un brodequin, coutume qui rend léger à la course et qui est d'un usage général chez les Étoliens.<sup>52</sup>»

Dans un ouvrage perdu d'Aristote, *Les Poètes*, le Stagyrite fait allusion à l'usage du monosandalisme chez les Étoliens. Macrobe a conservé ce texte fragmentaire qui se révèle être une rectification du passage du *Méléagre* d'Euripide :

Euripide prétend que les fils de Thestios marchaient avec le pied gauche déchaussé ; il dit en effet : Ils avaient le pied gauche déchaussé ; l'autre pris dans des sandales, afin d'avoir la jambe libre. Or, c'est exactement le contraire que font les Étoliens. Ils chaussent le pied gauche et laissent le droit déchaussé. Il faut, en effet, je pense, donner la liberté au pied qui se meut, non à celui qui reste en place.<sup>53</sup>

Selon W. Deonna, il est évident qu'Aristote a tenté de compléter ce passage en le rendant, plus logique<sup>54</sup>. Ainsi, pour Euripide, les chasseurs de Calydon et les Étoliens ont un pied nu pour être plus légers à la course et Aristote complète cette idée en rajoutant qu'il est plus favorable pour la rapidité et l'ordre pratique d'avoir le pied gauche chaussé. Pour sa part, Thucydide adopte l'idée que les Platéens avaient le pied gauche déchaussé « pour ne pas glisser dans la boue ». Ils associent donc tout monosandalisme soit à une tactique militaire, soit à une meilleure mobilité. Pourtant, on sait très bien que, contrairement aux idées des Anciens, un pied nu entraîne un certain déséquilibre. Selon Deonna, « les Platéens

<sup>51</sup> Euripide, *Les Phéniciennes*, 139 : « porteurs de *sakos* : peut-être parce que les Étoliens sont différents (des autres) pour leur armure, celle-ci est tachetée, tout comme pour les chaussures, de façon qu'ils ont le pied droit chaussé et nu le pied gauche. » (trad. de C. Antonetti, 1990, p.116)

<sup>52</sup> Euripide, *Méléagre*, fr. 534., trad. prise dans l'article de W. Deonna, 1935, p. 55.

<sup>53</sup> Aristote dans Macrobe, *Saturnales*, V, 18, 20, trad. de F. Richard, Paris, Librairie Garnier Frères, 1937, p. 171.

<sup>54</sup> W. Deonna, 1935, p. 56 ; S. Reinach, 1917, p. 66. Les deux auteurs partagent la même idée.

obéissaient assurément à d'autres préoccupations<sup>55</sup> ». Il s'agirait des effluves de rites ancestraux mal compris provenant de l'idée d'un contact du pied nu avec le sol et donc avec les divinités chtoniennes<sup>56</sup>. Examinons la question.

Nous savons ce que le monosandalisme peut symboliser dans un contexte de rites initiatiques et de passage. Certes, ce pied nu avec le sol pourrait signifier cette communication avec les dieux infernaux, mais telle n'est sans doute pas l'unique explication. Reprenons les modèles militaires. Il est normal qu'un guerrier soit constamment exposé aux dangers puisqu'il part à la guerre. Nous avons d'ailleurs vu qu'à plusieurs reprises et dans diverses circonstances, notamment lors d'un rite de puberté ou de passage, les monosandales étaient exposés aux plus grands dangers. W. Fraser commente l'épisode des Platéens en disant que c'était probablement une ancienne coutume, une forme de consécration, de dévotion observée dans un grand danger ou une circonstance très critique<sup>57</sup>. Est-ce là la vision de rites mal compris que l'on aurait transposée dans un tout autre contexte ? Le fait que les guerriers soient face à la mort est-il suffisant pour expliquer cette nudité du pied militaire ? Nous ne le pensons pas. Il faut comprendre que les unichaussés, qui sont en position de danger de mort, d'où émane un symbolisme, sont dans un contexte initiatique. Il va de soi que les Platéens et les Étoliens étaient constamment en danger puisqu'ils pratiquaient la guerre. Un symbolisme initiatique pourrait donc être lié à leur accoutrement particulier. Mais pour quelle raison aurait-on associé ces peuples au monosandalisme initiatique ?

Le passage de *Méléagre* d'Euripide associe la nudité des Étoliens à l'épisode de la chasse au sanglier des fils de Thestios. La description des Étoliens est donc affiliée à la chasse plus qu'à la guerre. On pourrait voir ici un contexte davantage rituel que militaire

---

<sup>55</sup> W. Deonna, 1935, p. 57.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 58-72. Voir aussi W. Amelung, 1907 et A. Moreau, 1994.

<sup>57</sup> W. Fraser, 1927, p. 259-261.

puisque, nous le savons, la chasse est une activité courante dans le processus initiatique<sup>58</sup>. Il est connu que les Anciens associaient la chasse à une activité sauvage et la guerre à une activité des citoyens<sup>59</sup>. Les jeunes gens, avant de devenir hoplites, devaient montrer leur ruse et leur exploit à la chasse<sup>60</sup>. Après une capture, une partie du gibier était donnée en sacrifice, l'autre était partagée avec le reste de la collectivité. Ce partage donnait accès au monde militaire et imposait une confiance entre frères d'armes. Rappelons le principe de la phalange, qui consiste en outre à protéger son partenaire avec son bouclier et qui exige une confiance absolue en son partenaire d'armes<sup>61</sup>. La légendaire chasse au sanglier des fils de Thestios put alors reposer sur un principe initiatique. Si les Étoliens ont été associés à cet épisode, ce n'est probablement pas un hasard.

A. Brelich a lancé l'idée que les peuples auxquels on associait le monosandalisme étaient caractérisés par des traits spécifiques à une condition très primitive<sup>62</sup>. Thucydide décrit d'ailleurs les Étoliens comme un peuple primitif :

Les Étoliens formaient sans doute une nation considérable et belliqueuse (μάχιμος), mais, expliquaient les Messéniens, la population vivait dispersée en bourgades dépourvues de défenses et forts éloignées les unes des autres ; leurs hommes n'avaient que des armes légères et il serait facile de briser leur résistance avant qu'ils n'eussent réuni leurs forces [...] Leur langue est la plus inintelligible de toutes. Ils se nourrissent, dit-on, de chair crue. Ces peuplades, une fois réduites, les autres feraient leur soumission.<sup>63</sup>

---

<sup>58</sup> P. Vidal-Naquet, 2005, p. 169.

<sup>59</sup> *Ibid.*, chap. 2.

<sup>60</sup> P. Vidal-Naquet explique que cette chasse devait se faire dans les normes et certaines techniques étaient exclues. Selon Platon (*Lois*, VI, 822 d - 824 a), parce que la pêche utilise des filets, elle est toute entière du côté gauche. Sachant la signification de la gauche pour les Grecs, l'utilisation des filets pour la capture devait être proscrite. La chasse héroïque se limiterait donc aux animaux marcheurs. Cependant, dit-il, une distinction doit encore se faire parmi ces animaux. La chasse de nuit est exclue ainsi que la chasse utilisant des pièges ou des filets. Ainsi, une chasse conforme se limiterait à la courre ou à l'épieu, celle où l'on utilise les mains.

<sup>61</sup> J. Cuillandre, 1944, chapitre 2.

<sup>62</sup> A. Brelich, 1955, p. 473-474.

<sup>63</sup> Thucydide, III, 94, trad. de D. Roussel, Paris, Gallimard, 1964, p. 269.

Pour sa part, Macrobe (V,18,15) explique l'existence de l'usage du monosandalisme chez les Étoliens et les Herniques par la commune origine pélasgique des deux peuples. Nous pouvons remarquer que certains auteurs antiques représentent les peuples situés géographiquement en dehors ou aux marges de l'*oikouménè* comme étant les représentants du chaos culturel, l'envers du monde culturel classique<sup>64</sup>.

Platon définit l'enfance, et il n'est pas le seul, comme la part sauvage de la vie<sup>65</sup>. Nous avons vu que les Pythagoriciens catégorisaient plusieurs couples dont les membres étaient opposés : limité et illimité, impair et pair, mâle et femelle, etc. Cette liste pourrait être prolongée en faisant appel aux différents aspects de la culture grecque : maître et esclave, Grec et Barbare, citoyen et étranger, homme et femme, adulte et enfant, patron et artisan, etc.<sup>66</sup> Si l'on observe l'opposition adulte et enfant, l'homme adulte grec représente le guerrier et le citoyen symbolise le monde civilisé, le monde culturel classique. Pour sa part, l'enfant évoque le côté plus sauvage de la vie, l'expérimentation, le monde apolitique, l'inculture, l'innocence et le chaos. On peut observer cette dualité dans les rites masculins de l'éphébie :

---

<sup>64</sup> A. Brelich, 1955, p. 474-475. Macrobe associe l'origine du monosandalisme des Étoliens et des Herniques à leur origine pélasgique (V, 18, 15) ; Thucydide décrit les Étoliens comme un peuple belliqueux, mais que l'on peut vaincre facilement à cause de leur trait primitif (III, 94) ; Virgile donne un caractère primitif aux guerriers du Latium dans l'*Énéide* et Brelich croit qu'il reprend avec précision les vers du *Méléagre* d'Euripide (fr. 534 No 3) en les appliquant aux guerriers herniques qui suivent Caeculus. Il rajoute que l'illustration du caractère primitif des guerriers herniques reflète celle illustrée par Thucydide à propos des Étoliens. D'ailleurs, il fait remarquer que dans le texte de Virgile (*non illis omnibus arma nec clipei currusve sonant : pars maxima glandes liventis plumbi spargit, pars spicula gestat nina manu, fulvosque lupi de pelle galeros tegmen habent capiti, vestigia nuda sinistri,...*) les *bina specula* rappellent les ἀχιμᾶσιν διδύμαισιν que porte Jason dans l'ode de Pindare déjà mentionné (v. 79). Au lieu d'une peau de loup, il porte la peau d'une panthère. (p. 474, note 1) S'agirait-il d'une coïncidence ou d'une manière traditionnelle de décrire les guerriers sauvages ? Pindare (IV<sup>e</sup> Pythique) décrit Jason avec une peau de panthère comme s'il était en plein rite initiatique. Brelich prétend qu'il faut comprendre que Jason doit être vu comme « celui qui provient de l'autre côté de l'Anauros » (p. 473) Son caractère primitif proviendrait donc de sa provenance étrangère. D'ailleurs, Lycurgue, roi des Thraces, est décrit comme un monosandale et on insiste sur son caractère arrogant : « θράσος, ἀγέρωχος λύσσα ». (*Anthologie Palatine*, XVI, 127) Ainsi, plusieurs auteurs anciens associent les peuples monosandales à des traits plus primitifs.

<sup>65</sup> *Timée*, 44 a-b; *Lois*, II, 653 d-e, 666 a-c.

<sup>66</sup> P. Vidal-Naquet, 2005, p. 192.

d'un côté se trouvent les hoplites, combattant le jour, en groupes serrés, de face et loyalement, dans la plaine ; de l'autre, il y a les éphèbes combattant la nuit, solitaire, utilisant les types de ruse condamnés par la morale hoplitique et civique<sup>67</sup>, fréquentant les zones des frontières, agissant ainsi totalement à l'inverse de ce que devrait faire un membre intégré à la cité<sup>68</sup>. Ainsi, le fait que l'on associait les Étoliens à la légendaire chasse au sanglier des fils de Thestios et à un accoutrement particulier qu'est le monosandalisme montre probablement l'idée que l'on se faisait des Étoliens : leur caractère plus primitif ne rendrait jamais un guerrier étolien au même statut social que l'hoplite. Comme les éphèbes, ils utilisaient des tactiques de guerre des initiés, celles qui ne faisaient pas partie du monde civique de la cité. D'ailleurs, on peut lire dans une scholie aux *Phéniciennes* que l'armure des guerriers étoliens est semblable à celle des demi-barbares (μειξοβάρβαρος)<sup>69</sup>. Tel un échiquier, les éléments de l'imperfection, du chaos et de l'apolitique semblent bien en place. Le symbole de la primitivité du monosandalisme prendrait alors une part importante.

Mais pour ce qui est des Platéens, le contexte pourrait plutôt être associé à la guerre. On sait que les blessures de guerre étaient monnaie courante à cette époque<sup>70</sup>. Le fait que les membres inférieurs étaient les plus vulnérables est aussi attesté. Ce serait donc pour cette raison que certains ont proposé l'hypothèse que les militaires unichaussés proviendraient d'une volonté de protection de la jambe la plus exposée contre les coups, c'est-à-dire la jambe la plus avancée<sup>71</sup>. Ceci expliquerait pourquoi certains militaires ont le côté droit chaussé, d'autres, le côté gauche. Il ne faut pas oublier que le côté droit, chez les Grecs, était l'aile offensive et que le côté gauche était surtout utilisé pour la défensive<sup>72</sup>. La primauté de

---

<sup>67</sup> Voir, *supra*, note 61.

<sup>68</sup> P. Vidal-Naquet, 2005, p. 192.

<sup>69</sup> Euripide, *Les Phéniciennes*, 138.

<sup>70</sup> R. Garland, 1995, p. 22.

<sup>71</sup> W. Deonna, 1915, p. 344.

<sup>72</sup> P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, 1960, p. 302. Voir aussi, J. Cuillandre, 1944, p. 170.

la droite dans l'armée est d'ailleurs exposée par Thucydide<sup>73</sup>. L'ordre technique prendrait peut-être la place de l'ordre initiatique. Poussons la réflexion plus loin.

Si l'on considère l'idée que les Grecs associaient les peuples monosandales à des traits plus primitifs, qu'en est-il des Platéens ? Leur accoutrement, décrit par Thucydide et semblable à celui des Étoliens, laisse aussi paraître un caractère primitif. Cependant, leur tenue répondrait possiblement à d'autres préoccupations. W. Deonna prétend qu'elle témoigne de leur sortie désespérée. Ce ne serait pas pour des raisons pratiques comme l'affirme Thucydide, mais pour des raisons religieuses<sup>74</sup>. Ils partent à la guerre n'ayant aucun espoir et devant une mort assurée. Leur pied déchaussé, à l'instar de certains rites chtoniens, témoignerait de leur vocation aux puissances infernales<sup>75</sup>, correspondant à la pratique antique de la « devotio »<sup>76</sup>. Et W. Deonna croit cette explication valable autant pour les Étoliens, pour Persée que pour les chasseurs de Calydon<sup>77</sup>. Rappelons l'idée de W. Fraser qui associe le monosandalisme au fait de lier l'ennemi par le lacet du pied chaussé et de se délier de tout attachement de l'ennemi par le pied nu. Pour W. Deonna, cette explication est partiellement juste, car elle insisterait trop sur le pied chaussé et non sur la nudité du pied. Selon lui, ce déchaussement ne serait qu'un acte religieux et magique de nudité parmi tant d'autres très présents dans l'Antiquité. Il faudrait alors comprendre que la nudité d'un pied n'est ici qu'une forme de nudité rituelle des deux pieds<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> Thucydide, V, 71 : ξυνιόντων δ' ἔτι Ἄγις ὁ βασιλεὺς τοιόνδε ἐβουλεύσατο δρᾶσαι. τὰ στρατόπεδα ποιεῖ μὲν καὶ ἅπαντα τοῦτο· ἐπὶ τὰ δεξιὰ κέρατα αὐτῶν ἐν ταῖς ξυνόδοις μᾶλλον ἐξωθεῖται, καὶ περιίσχουσι κατὰ τὸ τῶν ἐναντίων εὐώνυμον ἀμφοτέροι τῶ δεξιῶ, διὰ τὸ φοβουμένους προσστέλλειν τὰ γυμνὰ ἕκαστον ὡς μάλιστα τῇ τοῦ ἐν δεξιᾷ παρατεταγμένου ἀσπίδι καὶ νομίζειν τὴν πυκνότητα τῆς συγκλήσεως εὐσκεπαστότατον εἶναι· καὶ ἡγεῖται μὲν τῆς αἰτίας ταύτης ὁ πρωτοστάτης τοῦ δεξιοῦ κέρως, προθυμούμενος ἐξαλλάσσειν αἰεὶ τῶν ἐναντίων τὴν ἑαυτοῦ γύμνωσιν, ἔπονται δὲ διὰ τὸν αὐτὸν φόβον καὶ οἱ ἄλλοι.

<sup>74</sup> W. Deonna, 1935, p. 67.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>76</sup> Voir Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, s.v. Devotio, p. 113-119.

<sup>77</sup> W. Deonna, 1935, p. 68.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 69.

Pourtant, on a l'impression que Thucydide décrit les Platéens comme des enfants qui ne font pas partie de la vie civique, comme des combattants étrangers qui se retrouvent dans la catégorie du sauvage, de l'apolitique et du chaos culturel. Les Platéens sont des hoplites et malgré cela, Thucydide les décrit comme des éphèbes.

D'ailleurs, dans son passage (III, 22), l'historien raconte notamment que les Platéens « attendirent une nuit de mauvais temps » pour lancer l'attaque, technique de guerre utilisée pendant l'initiation des éphèbes et non par les hoplites. De plus, il rajoute qu'ils « n'avaient qu'un armement léger et n'étaient chaussés qu'au pied gauche », ce qui laisse croire que les Platéens n'étaient pas équipés comme devait décemment l'être tout guerrier adulte. Pour ce qui est du pied déchaussé, Thucydide explique cet étrange accoutrement par une raison logique et rationnelle et pourtant, nous avons vu que cette explication n'a rien de rationnel. Il décrit des hoplites en situation critique, c'est-à-dire assiégés et cherchant à s'enfuir, jouant les jeunes gens avec leur armure légère et leur pied déchaussé. Est-ce un hasard ? W. Deonna croit que les « Platéens obéissaient à d'autres préoccupations » dont celle d'invoquer les divinités chtoniennes. P. Vidal-Naquet prétend, de son côté, que Thucydide ne voyait pas les Platéens en plein rite initiatique et que son interprétation rationaliste de l'épisode n'est pas secondaire<sup>79</sup>. Il ne faut pas oublier que Thucydide décrit les Platéens à sa manière et selon sa vision des choses. Peut-être les décrivait-il ainsi parce qu'ils avaient perdu la guerre et tentaient désespérément de fuir au lieu d'affronter les faits ? Peut-être que l'intention des Platéens était d'invoquer les divinités infernales puisqu'ils étaient dans une situation critique où leur vie était en péril comme le propose W. Deonna ? Quoi qu'il en soit, il est possible que les caractéristiques particulières des guerriers platéens décrites par Thucydide ne soient pas le fruit du hasard.

#### Terre nourricière, fertilité et monosandalisme

Plusieurs sources, notamment *l'Hymne à Déméter*, racontent l'histoire de Perséphone, fille de Zeus et de Déméter, enlevée par Hadès pour devenir reine des Enfers. On

---

<sup>79</sup> P. Vidal-Naquet, 1977, p. 9.

dit qu'après neuf jours et neuf nuits de recherche pour retrouver sa fille, Déméter envoya un avertissement ; la Terre serait affamée tant qu'elle n'aurait pas retrouvé sa fille. Elle finit par découvrir les actions d'Hadès. Déméter fit tout en son pouvoir pour délivrer Perséphone, mais le dieu des Enfers refusa obstinément de lui rendre sa fille. L'affaire fut portée devant Zeus. Le maître du panthéon, déterminé à ne pas froisser ni l'un ni l'autre, décida d'un compromis : Perséphone devrait rester aux Enfers durant six mois aux côtés d'Hadès en tant que reine des ténèbres, et les six autres mois, séjourner sur Terre avec sa mère.

Cet épisode de la mythologie, bien connu, est un récit étymologique. On comprend, en effet, que les six mois dans le royaume des ombres de Perséphone suggèrent le temps automnal et hivernal où la nature est morte, et que les six autres mois sur Terre représentent la végétation en pleine effervescence, l'agriculture et les récoltes. Perséphone devient alors une divinité chtonienne<sup>80</sup> et Déméter est associée à la terre, à l'agriculture, aux moissons<sup>81</sup>. N'est-ce pas du mot γημήτηρ (Terre-Mère) que provient le nom de Δημήτηρ<sup>82</sup> ? Les Grecs croyaient que la Terre (Gaïa) était une déesse primordiale : « de Gaïa naquirent le Ciel, les Montagnes, la Mer et l'Abîme.<sup>83</sup> » Mais ce que l'on en comprend ici, c'est que la terre, la végétation, la nature et l'agriculture sont aussi liées au domaine des enfers. Sans le retour de Perséphone sur la surface terrestre, il n'y a pas de végétation et la nature demeure morte. Le domaine végétal a alors besoin du domaine des ombres pour vivre. Un lien très serré entre le monde chtonien et la fertilité des sols sur terre existe donc.

On sait que, pour plusieurs peuples anciens, le fait de marcher sur un objet ou sur le sol dénoterait une prise de possession d'un bien<sup>84</sup>. Dans le même sens, un couple qui,

---

<sup>80</sup> Tout comme Gaïa d'ailleurs.

<sup>81</sup> Hésiode, *Théogonie*, v. 453-457, 912-914, 969-974 ; *Les Travaux et les Jours*, v. 32, 300, 391-394, 465-466, 597-599, 805-807.

<sup>82</sup> Voir *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de P. Chantraine, 1984-1990, vol. II, p. 229 ; 272-273.

<sup>83</sup> Hésiode, *Théogonie*, v. 116- 132, trad. de P. Brunet, Paris, p. 31.

<sup>84</sup> Voir chapitre II.

achetant une nouvelle propriété, marchait pieds nus sur le sol où était disposé leur futur terrain agricole, comme le veulent certaines traditions (parfois, c'est une motte de terre que l'on transmet)<sup>85</sup>, pourrait représenter l'achat définitif de leur lopin de terre. Mais au-delà de la prise de possession, cette tradition pourrait aussi illustrer une volonté d'entrer en contact avec les divinités chtoniennes afin que le sol soit fertile et prospère. Nous avons vu que le monde souterrain est lié à l'effervescence des végétaux. Si un pied demeure chaussé, tandis que l'autre est nu, ce peut être pour représenter Perséphone qui chevauche les deux mondes durant toute l'année ; le nu représentant le monde souterrain, et le chaussé le monde terrestre. Cela étant dit, il paraît possible que le contact du pied nu avec le sol puisse représenter cette volonté d'assurer la fertilité de la terre agraire.

Dans l'*Anthologie Palatine* (XVI, 127), on peut lire dans une épigramme qu'un bronze à l'effigie de Lycurgue, roi des Édoniens, représenterait ce dernier un pied déchaussé :

Qui a modelé dans le bronze ce Thrace chaussé d'un seul pied, Lycurgue, le roi des Édoniens ? Vois, parmi les sarments bacchiques, avec quelle folle arrogance il brandit une lourde hache au-dessus de sa tête ; son aspect traduit son insolence d'autrefois ; sa rage arrogante conserve cette dureté même dans le bronze.<sup>86</sup>

Dans quel contexte Lycurgue peut-il avoir un pied déchaussé ? Quelques sources peuvent être mises à contribution pour saisir le contexte<sup>87</sup>. Elles ont été analysées par C. Vatin et Ph. Bruneau<sup>88</sup>. La plus importante est Nonnos de Panopolis, qui, au début du chant XVI de ses *Dionysiaca*, raconte les premiers affrontements de Lycurgue et d'Ambrosia. Lycurgue

---

<sup>85</sup> L. Gernet, 1968, chapitre 3. Déjà discuté au chapitre II.

<sup>86</sup> *Anthologie grecque*, XVI, 127, trad. de F. Jacobs, Paris, Hachette, 1863, [En ligne] : <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/Anthologie/planude.htm> (13 août 2010)

Τίς τὸν Θρήϊκα τόνδε μονοκρήπιδα Λυκοῦργον. χάλκεον, Ἴδωνῶν ταγόν, ἀνεπλάσατο ; βακχιακόν παρὰ πρέμνον ἴδ' ὡς ἀγέρωχα μεμηνῶς βριθὺν ὑπὲρ κεφαλᾶς ἀντέτακεν χάλυδα. Μανῦει μορφὰ τὸ πάλαι θράσος · ἅ δ' ἀγέρωχος λύσσα καὶ ἐν χαλκῷ κείνο τὸ πικρὸν ἔχει.

<sup>87</sup> Voir Ph. Bruneau et C. Vatin, 1966, p. 391-472.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 402-407.

veut frapper Ambrosia de sa double hache, celle-ci invoque les puissances de la Terre qui, pour lui faire esquiver les attaques de son adversaire, la transforment en vigne qui enlace et étouffe Lycurgue :

Mais elle (Ambrosia) résiste et il ne peut ni l'entraîner, ni l'empourprer du sang frais de sa tête éclatée ; elle échappe au téméraire, Ambrosia, au manteau de safran, elle invoque la terre maternelle pour échapper à Lycurgue. Et la Terre féconde en moissons offre ses flancs et accueille vivante en son sein chaleureux Ambrosia, la compagne de Bromios. La nymphe évanouie se mue en forme végétale, jeune pampre elle devient, tresse un nœud coulant de vrilles, enserre et unit à elle le cou de Lycurgue d'un lien qui l'étouffe ; après le thyrses, le sarment menaçant est son arme.<sup>89</sup>

Ainsi, Ambrosia invoque les divinités chtoniennes pour vaincre son agresseur. Elle incarne alors la Terre-Mère elle-même en se transformant en un être végétal, qui se bat contre Lycurgue et qui l'étouffe avec la vigne. On voit, bien entendu, encore une fois le lien entre le monde infernal et la végétation. Après avoir invoqué les dieux des abysses, elle devient une vigne mortelle. Remarquons l'analogie du nœud dont nous avons déjà parlé. De forme végétale, Ambrosia « tresse un nœud coulant de vrilles, enserre et unit à elle le cou de Lycurgue ». Nous avons vu que le nœud symbolise l'enchaînement d'un ennemi pour assurer une certaine protection et que, dans le cas du monosandalisme, le pied nu empêche une liaison de la part de l'assaillant. Malheureusement, Nonnos n'évoque pas le monosandalisme de Lycurgue.

L'idée est toutefois reprise par une autre source, Hygin, qui rapporte une variante du récit de Nonnos<sup>90</sup>. Dans cette version, Lycurgue tue son fils et sa femme pour finalement se faire déchirer par des panthères. Il n'y a ici présence ni de la vigne ni d'Ambrosia. Hygin ajoute toutefois que Lycurgue se coupe le pied : « *Hic traditur unum pedem sibi pro uitibus excidisse* ». Serait-ce parce qu'il se coupe le pied au lieu de la vigne comme le propose Vatin

---

<sup>89</sup> Nonnos, *Les Dionysiaques*, trad. de F. Vian, Paris, Les Belles Lettres, 1976, t. 9, p. 52.

<sup>90</sup> Hygin, *Fables*, 132.

et Bruneau<sup>91</sup> ? Une autre source, Servius, rapporte que Lycurgue, frappé de folie par les dieux, se coupe les jambes au lieu de couper sa vigne<sup>92</sup>. Question : pourquoi ces sources rapportent-elles que Lycurgue se coupe les jambes et non pas les bras ? Les membres inférieurs semblent davantage exposés au danger. C'est peut-être pour cette raison que l'on décrit Lycurgue comme un monosandale. Les jambes paraissent impliquées dans cet épisode, mais aucun Ancien n'explique pourquoi. Cependant, si l'on observe les récits d'Hygin et de Servius, dans les deux cas, Lycurgue est puni soit pour avoir tué son fil et sa femme, soit pour avoir fait fouetter les Bacchantes et poursuivi Dionysos. Le châtement charnel est peut-être à l'origine de ces récits. Pourtant, même si Ambrosia ne fait pas partie de ces versions, la vigne, elle, demeure présente, sous-entendue ou directement impliquée.

La vigne représentait le fruit de la Terre qui évoque le monde chtonien. Et c'est en coupant la vigne que Lycurgue se coupe les membres inférieurs. Peut-on croire qu'en se coupant les jambes, notre personnage coupe du même coup les liens avec les divinités infernales ? Il ne faut pas oublier que le culte de Dionysos fait partie du culte des mystères dédié au panthéon des divinités chtoniennes<sup>93</sup>. Si la vigne représente la fertilité des sols de la Terre et que les pieds évoquent le lien entre l'homme et les dieux infernaux, que Lycurgue se coupe soit une ou deux jambes en voulant couper la vigne ne symbolise-t-il pas une fracture entre Lycurgue et le monde souterrain ? Cela paraît probable.

Le monosandalisme peut prendre diverses formes et peut avoir plusieurs significations. Les monosandales, lors des rites de puberté et de passage, manifestent cet état d'instabilité dans lequel se retrouvent les initiés. Constamment entre deux mondes, les néophytes doivent parfois affronter un danger mortel afin de prouver leur valeur et leur courage. Mais le monosandalisme peut aussi symboliser la possession d'un bien. Un pied nu

---

<sup>91</sup> P. Bruneau et C. Valin, 1966, p. 405.

<sup>92</sup> Servius, dans l'*Énéide*, III, 14 : [...] *Sed postquam se Liber furgiens ut euaderel praecipitavit in mare et a Thelide nympa exceptus liberatusque est, Lycurgus uites eius amputare coepit : quadropter per furem a diis ipse sibi crurasuccidit.*

<sup>93</sup>A. Brelich, 1955, p. 482.

devant l'usurpateur Pélias, Jason veut reprendre le trône de son père. Le pied en contact avec le bien convoité montre cette volonté de prendre possession de ce qui lui revient de droit.

Mais le monosandalisme dévoile aussi un symbolisme se rattachant à divers rituels magiques. La chaussure unique représentée par les monosandales exprimerait cette volonté de mettre en évidence l'unité d'où émane une certaine puissance. Puisque le pied nu est en contact direct avec le sol, cette friction du pied pourrait créer un lien entre le monosandale et les divinités infernales qui transmettraient un pouvoir. Les épisodes de Didon de Virgile, de Jason et de Persée, en position critique, témoignent de cette idée. En constante exposition au danger, ces personnages mythiques se retrouvent en état chaotique, chevauchant le monde des morts et celui des vivants. La chaussure unique représente donc cet état d'instabilité. Par ailleurs, le pied chaussé témoigne lui aussi d'un pouvoir particulier. Le fait qu'un pied soit dénudé et que l'autre soit chaussé d'une sandale lacée montre cette volonté de vouloir lier son adversaire par le lacet et de se protéger de toute emprise de son ennemi par le pied déchaussé. Mais le symbolisme de l'unité n'est pas le seul responsable de rituels magiques. Le choix d'un côté, soit la gauche ou la droite, a en effet lui aussi sa part de responsabilité. Nous avons observé que les Gréco-Romains apportaient une affection remarquée pour le côté droit. Tout ce qui émane de la gauche semble rattaché au côté obscur. Cette polarité illustre un monde divisé en deux : celui du bien et celui du mal. C'est alors que les monosandales gauchers sont davantage rattachés au monde infernal, au monde chaotique, tandis que les droitiers sont plutôt liés au monde céleste.

Pour ce qui est des unichaussés militaires, nous avons vu que les Grecs associaient les peuples monosandales, comme les Étoliens, à des sociétés plus primitives. Les caractéristiques initiatiques que l'on attribuait aux Étoliens sont en lien avec l'idée que les guerriers grecs ayant un caractère plus primitif n'étaient pas de véritables soldats adultes. Leur accoutrement correspondrait à la représentation d'apprentis guerriers. Plus primitifs, ces soldats ne pouvaient pas atteindre le statut de guerrier véritable. Ils demeureraient ainsi au stade d'apprentis. Le monosandalisme témoignerait de cet état apolitique. Pour ce qui est des Platéens, leur description faite par Thucydide pourrait correspondre à une volonté d'entrer en

contact avec le monde chtonien. Assiégés, ils doivent fuir et affronter la mort. Tout comme pour les initiés, le monosandalisme décrit par Thucydide pourrait illustrer cet état de danger mortel et cette volonté d'invoquer les dieux infernaux.

D'autre part, l'épisode de Lycurgue, roi des Édoniens, montrerait un rituel associé à la terre nourricière. Étouffé par la vigne, il se coupe une jambe. Même s'il existe plusieurs versions de cet épisode, elles témoignent toutes d'une punition charnelle soit parce que Lycurgue a tué sa femme et son fils, soit parce qu'il a fouetté les Bacchantes. La jambe coupée comme châtiment corporel n'est pas un hasard. Cette blessure d'un membre inférieur représenterait la rupture du lien entre Lycurgue et les divinités chtoniennes, incarnées par la vigne, produit de la terre nourricière.

Mais cette blessure de la jambe de Lycurgue conduit à un autre aspect important de notre enquête : les boiteux. Si le monosandalisme peut symboliser un état d'instabilité, comment percevait-on la démarche instable des claudicants ? Héphaïstos, divin boiteux, représente-t-il la pensée que l'on se faisait de la claudication ? Il faudra aussi se questionner sur le lien possible entre la démarche du dieu forgeron et le mépris que les Grecs avaient du travail artisanal. Ainsi, la boiterie semble amener à elle seule tout un symbolisme. Elle dévoilera un tout autre aspect de la question.

## CHAPITRE III

### LA CLAUDICATION D'HÉPHAÏSTOS : MIROIR D'UNE PENSÉE SOCIALE

*On remarque que tout le monde en Grèce admettait le caractère maléfique des nouveau-nés contrefaits dont la difformité signifiait colère des puissances mystérieuses.*

MARIE DELCOURT

On sait que beauté et perfection étaient valorisées dans la société gréco-romaine. La mythologie reflétait cet idéal que les Grecs chérissaient tant. Pourtant, parmi ce monde où l'esthétisme était de mise, la difformité est bien attestée et prend, elle aussi, une part importante. Héphaïstos, le dieu des artisans, est la divinité par excellence de l'abjection et pourtant, il est l'époux de la déesse de la beauté, Aphrodite. Ce couple opposé reflèterait la pensée pythagoricienne qui imprégnait toute la société gréco-romaine<sup>1</sup>. La présentation d'Héphaïstos, vouté, boiteux, claudicant et hideux s'explique sans doute par le lien entre la laideur et la boiterie d'Héphaïstos et le mépris du travail manuel chez les Grecs.

Cette constatation conduit à la question des malformations, des difformités et des handicaps dans la société gréco-romaine. Il est en effet possible que la représentation du dieu forgeron soit le miroir de la condition des handicapés dans cette société. Il nous paraît donc important d'analyser le cas particulier d'Héphaïstos afin, s'il est possible, d'y associer la

---

<sup>1</sup> Voir chapitre II.

perception grecque des troubles physiques et le traitement réservé aux personnes frappées par une quelconque anomalie physique, tout particulièrement les boiteux. Afin d'élaborer le mieux possible une analyse complète du symbolisme de la claudication, l'étude du rôle particulier d'Héphaïstos et de sa difformité et la perception du travail artisanal doivent compléter notre démonstration.

### Héphaïstos et la malédiction des enfants difformes

La naissance d'Héphaïstos est en soi une histoire aux circonstances particulières. Hésiode écrit dans *La Théogonie* qu'Héra, jalouse de Zeus d'avoir engendré seul Athéna, décide d'enfanter, sans union amoureuse, Héphaïstos<sup>2</sup>. Homère apporte plus de détails sur les raisons de l'abandon de l'enfant lorsqu'il écrit :

L'illustre boiteux répondit : « Certes, c'est une déesse crainte et vénérée qui est chez moi, celle qui me sauva, quand la souffrance me vint, après la longue chute voulue par ma mère aux yeux de chienne, qui désirait me cacher, parce que j'étais boiteux ».<sup>3</sup>

Le poète raconte donc que c'est parce qu'il était boiteux qu'Héphaïstos a été jeté par Héra. Cependant, Apollodore associe l'infirmité du dieu rejeté à sa chute du haut du ciel jusqu'à Lemnos :

Héra conçut Héphaïstos sans s'être unie à Zeus. Homère, toutefois, dit qu'elle le conçut lui aussi des œuvres de Zeus. Zeus le jette du haut du ciel lorsqu'il vient en aide à sa mère enchaînée (Zeus l'avait suspendue du haut de l'Olympe parce qu'elle avait envoyé une tempête contre Héraclès lors de son retour, après qu'il eut pris Troie). Héphaïstos tomba à Lemnos en s'estropiant la jambe, mais Thétis le sauva.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> v. 927-929.

<sup>3</sup> *Iliade*, XVIII, 380-388, trad. de E. Lasserre, Paris, Flammarion, 1965, p. 316.

<sup>4</sup> *Bibliothèque*, I, 3, 5, trad. de J.-C. Carrière et B. Massonie, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. 30.  
 Ἡρα δὲ χωρὶς εὐνῆς ἐγέννησεν Ἥφαιστον· ὡς δὲ Ὅμηρος λέγει, καὶ τοῦτον ἐκ Διὸς ἐγέννησε. ῥίπτει δὲ αὐτὸν ἐξ οὐρανοῦ Ζεὺς Ἥρα δεθείση βοηθοῦντα· ταύτην γὰρ ἐκρέμασε Ζεὺς ἐξ Ὀλύμπου χειμῶνα ἐπιτέμψασαν Ἥρακλει, ὅτε Τροίαν ἐλὼν ἔπλει. πεσόντα δ' Ἥφαιστον ἐν Λήμνῳ καὶ πηρωθέντα τὰς βᾶσεις διέσωσε Θέτις.

Ici, il n'est pas clairement dit que la claudication d'Héphaïstos est la conséquence de sa chute du haut du ciel vers Lemnos. Mais contrairement à ce qu'Homère dit, Apollodore écrit que c'est Zeus qui le jeta du haut de l'Olympe<sup>5</sup>. On peut donc observer que les récits sur la naissance d'Héphaïstos sont parfois contradictoires. Mais une chose certaine est que l'infirmité du dieu est toujours mise en rapport avec sa naissance et avec sa chute dans la mer<sup>6</sup>. Cette constatation mérite que l'on s'y attarde.

Tout d'abord, Hésiode dit qu'Héra enfanta Héphaïstos « sans union amoureuse ». Cette expression pourrait, premièrement, signifier qu'Héra enfanta Héphaïstos dans un rapport extraconjugal, mais un passage d'Homère affirme que c'est Zeus le père d'Héphaïstos<sup>7</sup>. Deuxièmement, elle pourrait désigner qu'Héra a enfanté sans géniteur, comme l'a fait Zeus pour Athéna. Mais contrairement à Athéna, Héphaïstos avait des caractéristiques physiques qu'Héra ne pouvait supporter, elle le jeta parce qu'il était boiteux, selon Homère. Cette version de la naissance d'Héphaïstos pourrait exposer les croyances grecques sur le phénomène de la reproduction. Les Grecs croyaient, en effet, que le rôle de la femme dans la gestation était minime. Sa seule contribution était le flux menstruel. Pour sa part, l'homme était responsable de la complète formation du fœtus en santé. Une femme ne pouvait donc pas enfanter normalement sans la présence de la semence de l'homme<sup>8</sup>. Cette primordialité de la semence paternelle reflète en fait la mentalité sociale des Grecs. On croyait que les femmes, en dehors de l'accouchement, n'avaient qu'un rôle minime dans l'instruction d'un enfant futur citoyen. Cette idée se reflétait donc dans leur croyance liée à la reproduction<sup>9</sup>. Zeus a pu enfanter Athéna puisque son rôle de reproducteur est primordial ; cette dernière n'a

---

<sup>5</sup> Au chant I, Homère écrit que c'est Zeus qui le prit par le pied et le jeta en bas de l'Olympe (v. 583-593). Les deux versions de la chute d'Héphaïstos sont donc présentes dans l'*Iliade*.

<sup>6</sup> C'est ce que fait remarquer M. Delcourt, 1982, p. 115.

<sup>7</sup> *Iliade*, XIV, 338.

<sup>8</sup> L. Dean-Jones, 1994, p. 148-224 (p. 161) : [...] a woman cannot conceive without a man, so the father's contribution is needed to bring the seed up to a full complement, even when the child does not resemble him at all.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 148.

pas d'attributs féminins à cause de l'absence maternelle dans sa gestation. De son côté, Héra n'a pas pu enfanter un être sans défaut puisque sa fertilité seule n'est pas suffisante pour engendrer un enfant à part entière. Héphaïstos reflète donc cette absence du géniteur masculin dans la conception humaine : il est boiteux.

Mais les conditions particulières de la naissance du dieu forgeron amènent un autre aspect, tout aussi intéressant, lié à un phénomène social très présent dans la société gréco-romaine : la malédiction des enfants nés difformes. Héphaïstos, né claudicant, ferait-il lui aussi partie des enfants que l'on considérerait maudits à cause de leur malformation congénitale ? On sait, entre autres, que ces anomalies étaient très présentes dans l'Antiquité. Les conditions de vie difficiles, la médecine peu évoluée, la grande vulnérabilité aux infections, les famines et la malnutrition, etc., devaient contribuer à leur formation<sup>10</sup>. Sans compter les nombreux blessés de guerre, qui devaient constituer une bonne partie de la population et ce, même dans la classe aristocratique, puisque, nous le savons, être un hoplite relevait souvent de l'aristocratie. Plusieurs soldats défigurés, amputés et mutilés devaient revenir des champs de bataille. Un fait est donc incontestable : les Anciens côtoyaient quotidiennement la difformité. D'ailleurs, ils tentaient d'expliquer ces phénomènes, dits anormaux, par toutes sortes de moyens. Le mythe d'Hermaphrodite en est un exemple<sup>11</sup>. Mais il faut aller plus loin.

---

<sup>10</sup> R. Garland, 1995, p. 12.

<sup>11</sup> Dans la mythologie grecque, on raconte l'histoire d'Hermaphrodite, fils d'Hermès et d'Aphrodite. Un jour qu'il se baignait dans un lac de Carie habité par la nymphe Salmacis, celle-ci s'éprit du bel adolescent, qui avait hérité de la beauté sublime de ses parents. Comme il repoussait ses avances, elle l'étreignit de force et supplia son père, Poséidon, d'être unie à lui pour toujours. Son désir fut exaucé et ils ne formèrent plus qu'un seul être bisexué, à la fois mâle et femelle. C'est ainsi qu'Hermaphrodite pour sa part fit le vœu que tout homme se baignant dans le lac se verra lui aussi doté d'attributs féminins (voir Ovide, *Métamorphoses*, IV, 285-415). L'analyse du mythe d'Hermaphrodite de L. Brisson (1997, p. 41-57) montre qu'hermaphroditisme et anomalie n'alliaient pas l'un sans l'autre. Cependant, il ajoute qu'Ovide attribue probablement au mythe d'Hermaphrodite une fonction étiologique, car ce dernier s'en sert pour expliquer pourquoi les eaux de la source Salmacis en Carie ont la propriété de transformer les hommes qui entrent en contact avec elles en homosexuels passifs (p. 56).

Les Grecs ont vu dans la fécondité de la terre et des espèces vivantes un phénomène digne des dieux. Plusieurs rites ont été célébrés en l'honneur de cette fécondité. Ils espéraient qu'elle soit éternelle pour maintenir l'équilibre de la vie. Leur crainte a donc été de voir cette fécondité s'arrêter ou dévier. Lorsqu'ils sentaient la colère des dieux s'abattre sur eux, le châtimeut le plus terrible qu'ils redoutaient était l'arrêt de la fertilité végétale, animale ou humaine. La stérilité chez une femme, la mortalité infantile et la naissance d'enfants déformés étaient alors interprétés comme une punition divine infligée aux parents ou comme un fléau (λοιμός) qui s'abattait sur la cité. Un enfant anormal était l'annonce de l'arrêt de la fécondité, le pire fléau. M. Delcourt a fait une étude sur les stérilités mystérieuses et les naissances maléfiques et en est arrivée à la conclusion que plusieurs fléaux dont parlent certaines sources, qui ont mal été traduites et interprétées par les modernes, sont associés plus à la stérilité qu'à la maladie<sup>12</sup>. Elle montre, tout d'abord, que le pire fléau pour les Grecs était bel et bien l'arrêt de la fécondité. Hésiode écrit :

Ceux qui rendent de droits jugements aussi bien à leurs hôtes qu'à eux-mêmes, sans se départir de Justice, s'épanouissent dans une cité toute florissante : sur leur terre s'étend la paix nourricière des jeunes ; Zeus le puissant les affranchit des mêlées douloureuses. Jamais les hommes droits ne se voient accablés de famine, ni de fléaux, car travaux et festins les accaparent ! Et la terre porte ses fruits ; en montagne, les chênes portent des glands sur leurs branches, et, dans leur tronc des abeilles ; les brebis à l'épaisse toison s'alourdissent de laine ; et **les femmes accouchent de fils pareils à leurs pères**<sup>13</sup> ; leur florissant bonheur est durable ; jamais ils ne partent sur les vaisseaux ; la donneuse de vie leur tend ses récoltes. Ceux qu'accaparent la démesure et les actes funestes, Zeus le Cronide puissant les marque de sa justice : une cité entière souffrit par la faute d'un homme qui pécha contre tous en échafaudant son crime ; Zeus fit tomber du ciel un fléau incommensurable, peste et famine à la fois : **les gens se consomment, les épouses n'enfantent plus, les maisons dépérissent**<sup>14</sup>, par volonté de Zeus l'Olympien [...] <sup>15</sup>

<sup>12</sup> M. Delcourt, 1982.

<sup>13</sup> V. 235 : τίκτουςιν δε γυναικες εοικότα τέκνα γονεῦσι.

<sup>14</sup> V. 240-245 : ... τοῖσιν δ' οὐρανόθεν μέγ' ἐπήγαγε πῆμα Κρονίων, λιμὸν ὁμοῦ καὶ λοιμὸν ἄποφθινύθουσι δε λαοὶ οὐδε γυναῖκες τίκτουςιν, μινύθουσι δε οἴκοι Ζηνὸς φραδμοσύνησιν Ὀλυμπίου.

<sup>15</sup> Hésiode, *Des travaux et des Jours*, 225-245, trad. de P. Brunet, Paris, Librairie Générale Française, 1999, p. 105-106.

Hésiode nous apprend dans ce passage que par la faute d'un seul homme, toute une communauté peut être punie : la récompense et le châtement collectifs. Mais quel châtement ? Comme M. Delcourt le fait remarquer, trop de traducteurs entendent, au vers 243, les mots λιμὸν ὀμοῦ καὶ λοιμὸν au sens de *la famine et la peste*. Puisque Hésiode, dans sa description du bonheur des justes, inclut la paix, on retrouverait la plus ancienne mention des trois maux qui menacent l'humanité : la guerre, la famine et la peste. Pour elle, un moderne prend la peste comme l'équivalence de la maladie qui peut contaminer tout un peuple. Hésiode, pour sa part, ne mentionne à aucun endroit que les hommes tombent malades du corps sauf quand il dit : « les épouses n'enfantent plus », ce qui pourrait signifier que les femmes sont stériles ou bien qu'elles n'accouchent pas heureusement<sup>16</sup>. D'ailleurs, on sait que la difformité chez la femme signifiait surtout une stérilité<sup>17</sup>. Non seulement Hérodote inclut la fécondité des hommes dans sa description, mais aussi la fertilité des végétaux : la famine. La donneuse de vie ne tend plus ses récoltes lorsque Zeus envoie un fléau. La démonstration de M. Delcourt, si on la retient, prouve que le pire fléau que les Grecs redoutaient était la stérilité des espèces vivantes.

Mais le vers 235 d'Hésiode, τίκτουςιν δὲ γυναῖκες ἑοικότα τέκνα γονεῦσι, ne doit pas être négligé. Lorsqu'il décrit le bonheur des hommes justes, il précise que « les femmes accouchent de fils pareils à leurs pères » que l'on pourrait aussi traduire par « les femmes mettent au monde des enfants semblables à leurs parents ». M. Delcourt précise pour ce passage qu'il ne faut pas confondre ce vers d'Hésiode avec celui où Théocrite (*Ptolémée*, 43) parle des femmes infidèles dont les enfants ne ressemblent pas à leur père. Selon elle, le message du poète hésite entre γονεῦσι et τοκεῦσι qui seraient tous les deux acceptables. Il faut en comprendre que les hommes punis par Zeus auront comme châtement des enfants qui ne leur ressemblent pas, c'est-à-dire anormaux. Est-ce pire d'enfanter des êtres anormaux que de souffrir de stérilité ? Eschine, dans son discours *Contre Ctésiphon*, rapporte une vieille malédiction qui parle aussi d'enfants qui ne ressemblent pas à leurs parents. Lors de la

---

<sup>16</sup> M. Delcourt, 1986, p. 11.

<sup>17</sup> M. L. Edwards, 1995.

première guerre sacrée, à l'époque de Solon, les gens de Cirrha ont commis des sacrilèges envers le temple de Delphes. Le dieu consulté leur répondit qu'il fallait faire la guerre aux Cirrhéens et détruire leur pays. Les Amphictyons promirent de détruire leur nation et vouèrent ainsi à la malédiction d'Apollon, d'Artémis, de Léo et d'Athéna ceux qui ne respecteraient cette promesse : « Et l'on demande à ces dieux que la terre des coupables ne porte pas de fruits, que leurs femmes ne mettent pas au monde des enfants semblables à leurs pères, mais des monstres, que leur bétail n'ait pas sa progéniture naturelle [...] »<sup>18</sup> Dans ce passage, les femmes ne sont pas stériles, pire encore, elles vont enfanter des enfants qui ne leur ressemblent pas, des monstres<sup>19</sup>. Ici, on emploie la même formule que le passage d'Hésiode, que les femmes donnent des enfants qui ne leur ressemblent pas, mais en plus, on justifie l'aphorisme en précisant qu'ils seront des monstres. Les Grecs craignaient la stérilité des femmes, mais plus encore, qu'elles engendrent des êtres anormaux. Ainsi, lorsque les dieux se mettaient en colère contre les hommes, ils les punissaient en leur faisant naître une

---

<sup>18</sup> Eschine, *Contre Ctésiphon*, 111, trad. de V. Martin, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 64 : μήτε γῆν καρποῦς φέρειν, μήτε γυναικῶν τέκνα τίκτειν γονεῦσιν ἑοικότα, ἀλλὰ τέρατα, μήτε βοσκήματα κατὰ φύσιν γονὰς ποιῆσθαι...

<sup>19</sup> Les Grecs faisaient probablement la différence entre la notion de faiblesse physique et la notion de malformation maléfique. Un enfant considéré comme une malédiction des dieux était lié à la stérilité, le fléau, comme nous l'avons vu, le plus redouté des Anciens : il ne ressemblait pas à ses parents comme dans le passage d'Hésiode, mais à des monstres comme dans celui d'Eschine. Un enfant qui ne ressemble pas à ses parents doit donc avoir une malformation apparente. Un aveugle, par exemple, n'a pas une malformation, mais une faiblesse physique ; il est comme ses parents, à un défaut près. Mais un être qui naît différent de ses parents, qu'il soit humain, animal ou végétal, a une malformation apparente : des doigts et des orteils en trop, des membres additionnels ou manquants, etc. Une étude réalisée par W. Deonna (1915) sur la genèse des monstres dans l'art dévoile quelques aspects intéressants. La plupart du temps, les monstres dans l'art sont représentés par des êtres qui unissent en un assortiment contre nature des éléments vivants (humains, animaux et végétaux) ou qui sont des malformations du corps vivant. La deuxième option est celle qui nous intéresse puisqu'elle peut vraisemblablement faire partie du monde réel. Nous savons que l'art n'est pas une copie fidèle de la nature pour toutes sortes de raisons que nous avons déjà évoquées (voir chapitre III), mais il peut tout de même montrer en partie les caractéristiques que les Anciens attribuaient aux monstres. La monstruosité et la puissance, bienfaitrice ou maléfique, ne font qu'un. Elle représente le pouvoir surhumain d'un être divin ou mortel. (W. Deonna, 1915, p. 288) L'artiste représente ces êtres magiques de diverses façons et que nous avons mentionnées précédemment : exagération de la taille, disproportion d'un seul membre du corps, répétition d'un même organe, réduction à l'unité des organes de l'être vivant qui sont au nombre de deux ou de plusieurs, attribution à un sexe des traits spécifiques de l'autre sexe. En d'autres mots, toute personne possédant une grandeur anormale (nain, géant), une partie de son corps soit trop grosse, soit trop petite (un manchot), un organe en trop ou en moins (mains de six doigts, unijambiste) était considérée comme un être anormal, un monstre et plus encore, on la croyait maléfique. Dans le cas qui nous concerne, la boiterie ne fait pas exception.

descendance anormale. Rien d'étonnant à ce que les Grecs aient considéré les nouveau-nés anormaux comme des êtres maléfiques. Et Héphaïstos n'échappe pas à cette idéologie. Boiteux, il devient un enfant anormal, un être maléfique, dont on doit se débarrasser à tout prix.

La deuxième partie du mythe de la naissance du dieu forgeron témoigne de cette peur des enfants anormaux. Dans une version, on dit que c'est Zeus qui jeta l'enfant (Apollodore), dans une autre, que c'est Héra elle-même qui l'envoya en bas du ciel (Homère). La version d'Apollodore donne à penser que c'est à cause de sa chute qu'Héphaïstos devient infirme, mais dans celle d'Homère, sa boiterie est la cause de sa chute. On dit bien qu'Héra le lança, honteuse d'avoir eu un tel enfant et désireuse de le cacher. Né infirme des deux jambes, Héphaïstos, comme les enfants maléfiques dont nous avons parlé, devient un enfant-dieu maudit. Héra doit donc s'en débarrasser. Remarquons qu'elle le cache et ne le tue pas. Pourquoi ? En fait, cette méthode utilisée par la déesse pour faire disparaître son fils était chose courante dans l'Antiquité, lorsque l'on devait se débarrasser d'un enfant anormal. En effet, une série de lois grecques et romaines ordonnaient aux parents d'**exposer** les enfants anormaux. M. Delcourt s'est penchée sur la question et a constaté qu'une distinction doit être faite entre ἑκθεσις et ἀπόθεσις<sup>20</sup>.

L'ἑκθεσις est surtout liée à une cause sociale. Dans toute l'Antiquité, le père ou bien la mère (si le père faisait défaut) avait le droit d'exposer un enfant nouveau-né. Les parents le faisaient en général pour se débarrasser de l'enfant, mais la volonté qu'il survive était présente<sup>21</sup>. Les parents ne tuaient donc pas directement l'enfant, mais le laissaient à l'abandon en **l'exposant**. Dans *Œdipe roi*, Sophocle écrit : [...] νηλέα δὲ γένεθλα πρὸς πέδῳ θαναταφόρα κείται ἀνοίκτως. Plusieurs traducteurs interprètent cette phrase comme suit : « Nulle pitié ne va à ses fils gisant sur le sol : ils portent la mort à leur tour, personne ne gémit sur eux. » M. Delcourt préfère : « Abandonnés de tous, les nouveau-nés porteurs de

---

<sup>20</sup> M. Delcourt, 1986, p. 36.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 37.

mort gisent par terre, sans que nul ne les pleure. » Elle dénote plusieurs anomalies dans la traduction traditionnelle de ce passage, notamment le fait qu'ici, il n'est surtout pas question de mettre les enfants morts sur le portail et encore moins que leurs cadavres répandent une quelconque contagion. Le passage dénoterait davantage que les enfants (γένεθλα)<sup>22</sup> sont exposés vivants dans les rues et qu'ils sont nuisibles par leur existence. Dans la société gréco-romaine, on n'abandonnait pas des cadavres sur la voie publique, surtout des citoyens de la cité. Et même en cas de maladies contagieuses, on les ensevelissait néanmoins, puisque logiquement, si un cadavre contagieux est laissé dans les rues, il contaminera le reste de la population citadine. Thucydide, pendant la peste d'Athènes, ne dit pas que l'on ait délaissé les cadavres des malades, mais au contraire, qu'on les enterrait comme on le pouvait<sup>23</sup>. Lorsqu'un cadavre était contaminé et qu'il devenait trop dangereux pour la famille de l'ensevelir, on faisait appel aux esclaves pour accomplir cette tâche. D'ailleurs, Euripide écrit que c'était un manque de respect envers les défunts que de faire pratiquer les cérémonies funéraires par des esclaves<sup>24</sup>. Mais on devait tout de même pratiquer l'ensevelissement lorsque c'était dangereux et infect. Ainsi, les enfants gisant sur le sol de la cité dans *Œdipe roi* ne peuvent pas être morts. D'ailleurs, Sophocle ne dit pas que ce sont des défunts. Ils ne peuvent qu'être des enfants anormaux dont on se débarrassait par peur qu'un fléau de stérilité ne s'abatte sur toute la ville<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Γένεθλα est ici traduit comme les « enfants de la cité », c'est-à-dire les citoyens. (M. Delcourt, 1986, p. 31)

<sup>23</sup> II, 52, 4 : ἔθαπτον δὲ ὡς ἕκαστος ἐδύνατο. M. Delcourt (1986, p. 32) fait remarquer qu'il n'y a pas vraiment de textes qui parlent d'abandonner les morts sans les enterrer. Seul Tite-Live (XXV, 26 : 212 av. J.-C.), lors de la peste de Syracuse, le dit, mais il explique que c'est à cause d'un manque d'esclaves.

<sup>24</sup> *Suppliantes*, 763.

<sup>25</sup> M. Delcourt (1986, p. 34-35) apporte d'autres preuves de ce fait, notamment même s'il s'agissait d'enfants nouveau-nés ou morts à peine nés, on les ensevelissait quand même puisque l'on rendait l'enfant à la terre pour qu'elle le refasse naître en un frère plus en santé. D'autre part, la puissance des enfants morts en bas âge est redoutable. On prend donc soin de les enterrer pour ne pas éveiller une malédiction ou, au contraire, pour capter leur magie et leur pouvoir.

De son côté, l'ἀπόθεις, contrairement à l'ἔκθεις qui est une exposition par les parents, est une exposition par l'État. Dans plusieurs cités de l'Antiquité, notamment à Sparte, à Athènes, en Étrurie et à Rome, des lois ont obligé des parents à sacrifier certains enfants à leur naissance. On les amenait dans un lieu spécial, loin de la ville où l'on ne les retrouverait jamais, comme s'ils étaient maudits. Parfois, on les jetait à l'eau. On voulait faire disparaître à tout prix ces enfants et on ne nous dit nulle part qu'ils étaient enterrés<sup>26</sup>. L'anormal n'a aucun avantage à vivre et la cité n'a aucun avantage à ce qu'il vive. Mais sont-ce les vraies raisons ? Est-ce vraiment parce que l'on veut des citoyens dits parfaits pour accomplir ses devoirs envers la cité ou plutôt parce que l'on a peur des enfants anormaux, peur qu'ils génèrent un fléau ? M. Delcourt croit que la deuxième option est certainement la meilleure. Le passage de Plutarque sur l'ἀπόθεις à Sparte<sup>27</sup> ne serait, selon elle, qu'une rationalisation d'un rite mal compris, soit celui de se débarrasser des enfants anormaux par peur qu'une malédiction s'abatte sur la ville<sup>28</sup>. Même chose pour les passages de Platon<sup>29</sup> et

<sup>26</sup> M. Delcourt, 1986, p. 36-37.

<sup>27</sup> *Lycurque*, 16.

<sup>28</sup> M. Delcourt, 1986, p. 37-41. Selon elle, plusieurs explications sont incompatibles dans ce passage, ce qui montrerait qu'il aurait été écrit par quelqu'un qui ne comprenait plus le rite. Tout d'abord, les 9000 lots dont ils parlent seraient des majorats qui ne peuvent être donnés qu'à des aînés de famille. Ensuite, ou bien l'examen des nouveau-nés avait pour but d'attribuer des majorats à des futurs citoyens capables de tenir des armes ou bien il avait pour but de débarrasser la cité des enfants mal en point et dans ce cas, il n'avait aucun lien avec la distribution des majorats ; il devait porter sur tous les enfants, garçons et filles, comme le mentionne Plutarque. Selon elle, la deuxième explication serait la plus plausible, puisque promettre un majorat à un nouveau-né serait absurde, il devait se placer bien plus tard si les lots étaient donnés à la suite d'un « conseil de révision ». De plus, lorsque Plutarque écrit que le titulaire d'un majorat doit être fort εὐπαγές, ῥωμαλέον, l'enfant exposé est, selon elle, non faible, mais difforme. Plutarque n'aurait pas distingué les notions bien distinctes de débilité et d'anomalie. Enfin, Plutarque rationaliserait sa justification lorsqu'il écrit que c'est par souci à la fois d'humanité et d'eugénisme que l'on sacrifiait les nouveau-nés. Les philosophes (Aristote et Platon le font aussi) auraient proposé une justification rationaliste pour mettre sur le plan de la sagesse une coutume d'origine purement superstitieuse. Pour M. Delcourt, si on avait vraiment voulu épurer la race, il suffisait d'exclure les ἄμορφοι de la vie publique et de refuser à leurs enfants la qualité de citoyen.

<sup>29</sup> *République*, 460 c : Τά δὲ τῶν χειρόνων, καὶ εἰάν τι τῶν ἐτέρων ἀνάπηρον γίγνηται, ἐν ἀπορρήτῳ τε καὶ ἀδήλω κατακρύψουσιν ὡς πρέπει.—Εἶπερ μέλλει, ἔφη, καθαρὸν τὸ γένος τῶν φυλάκων ἔσσειν.

d'Aristote<sup>30</sup> à propos de l'ἀπόθεις à Athènes. Platon écrit que les enfants infirmes sont mis à l'écart dans un lieu mystérieux, peut-être maudit, inconnu de tous. Pourquoi ? Peut-être pour empêcher les parents de ces enfants anormaux, mécontents du verdict, surtout lorsque l'anomalie était minime, d'aller chercher leur enfant. Remarquons que Platon parle d'enfants nés infirmes et non déficients. Même chose pour Aristote lorsqu'il parle des enfants estropiés que l'on ne devrait pas nourrir : « Quant à l'exposition et à la nourriture des enfants, il faut une loi interdisant de nourrir aucun infirme ; et pour la natalité excessive, si la disposition des coutumes l'empêche, qu'on n'expose aucun des enfants ; il faut en effet limiter le nombre des naissances...<sup>31</sup> » Il s'agit sûrement des enfants dits maléfiques que l'on redoutait et que l'on faisait disparaître par peur qu'une malédiction s'abatte sur la cité. Mais que faisait-on des enfants dont les symptômes d'une quelconque déficience n'étaient pas visibles dès la naissance<sup>32</sup> ? R. Garland propose que dans le cas de certaines maladies, comme la déficience mentale, qui n'apparaissent pas dès la naissance, souvent les parents venaient à négliger ces enfants et à les abandonner<sup>33</sup>.

Revenons à Héra. Tout comme les parents qui exposent leur enfant malformé dans un lieu désert, l'Olympienne veut qu'Héphaïstos vive, mais ne peut le garder dans l'Olympe. Et puisqu'il ne ressemble pas à ses parents, comme le dit le passage d'Hésiode, puisqu'il est infirme, l'enfant doit disparaître. Mais plus encore, au chant XVIII de l'*Illiade*, lorsque le dieu forgeron prépare sa forge pour fabriquer le bouclier d'Achille, Homère écrit : « Ayant dit, de son enclume l'être monstrueux, énorme, se leva, en boitant ; sous lui s'empressaient ses jambes grêles.<sup>34</sup> » Le poète décrit Héphaïstos comme un dieu ayant un énorme tronc disproportionné par rapport à ses membres inférieurs. Conséquemment, elles ne peuvent le

<sup>30</sup> *Politique*, IV (VII), 16,18 [1335b] : Περὶ δὲ ἀποθέσεως καὶ τροφῆς τῶν γιγνομένων, ἔστω νόμος μηδὲν πεπηρωμένον τρέφειν· διὰ δὲ πλῆθος τέκνων, εἴαν ἡ τάξις τῶν ἐθῶν κωλύη, μηδὲν ἀποτίθεσθαι τῶν γενομένων ...

<sup>31</sup> Voir note 30, trad. de J. Aubonnet et de P. Poulain, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 107.

<sup>32</sup> Le nanisme, par exemple.

<sup>33</sup> R. Garland, 1995, p. 14.

<sup>34</sup> XVIII, 410, trad. de E. Lasserre, Paris, Flammarion, 1965, p. 317.

supporter ; sa démarche est claudicante. Cet effet de disproportion en plus de sa démarche boiteuse lui donne une allure monstrueuse. N'est-ce pas la monstruosité qu'Eschine arborait ? Quoi qu'il en soit, même si les récits de la naissance d'Héphaïstos sont parfois contradictoires, il n'en demeure pas moins que les circonstances dans lesquelles le claudicant divin est né vont dans le même sens. Il n'était pas un enfant comme les autres, soit par le contexte extraordinaire de sa procréation, soit parce qu'il était né difforme. Les deux versions font de lui un enfant anormal. Sa destinée était assurément différente des autres divinités. Plus encore, il incarnerait leur contraire.

#### Héphaïstos : antithèse des dieux

Seul infirme de l'Olympe, Héphaïstos représente effectivement l'inverse des autres divinités. Claudicant, voûté, chancelant et hideux, il ne ressemble pas à ses congénères divins qui sont davantage liés à la beauté et à la perfection. Sa laideur et son handicap font de lui la risée des autres dieux. En effet, au chant VIII de l'*Odyssée*, on compare les frères rivaux Arès et Héphaïstos, lorsque ce dernier capture son frère avec sa femme, Aphrodite, tous deux amants, au piège d'un filet<sup>35</sup>. À deux reprises, on utilise l'adjectif βραδύς qui signifie « lent », épithète opposée à ὠκύς, « rapide »<sup>36</sup>. L'opposition est nette aux vers 329 - 331 : « ce bancal d'Héphaïstos prend Arès, le plus rapide des dieux.<sup>37</sup> » Le dieu boiteux devient alors l'antithèse des divinités dans un panthéon où règnent force, courage et beauté. D'autre part, Homère, dans l'*Iliade*, donne à penser qu'Héphaïstos est l'élément déclencheur d'un rire inextinguible. Tenant compte du fait que dans l'épopée où le rire est une manifestation

---

<sup>35</sup> Nous avons vu, au chapitre II, dans une étude de P. Vidal-Naquet, que certaines techniques de chasse étaient associées à la primitivité. Parmi ces techniques, figurent la chasse de nuit, la chasse utilisant des pièges et des filets. (2005, p. 170) Si on remarque l'épisode où Héphaïstos attrape les amants, le dieu forgeron utilise la technique du piège au filet pour les capturer. P. Vidal-Naquet ajoute que la chasse solitaire et la chasse avec filets apparaissent souvent comme caractéristiques de l'adolescent. (p. 171) Tel un jeune garçon qui ne connaît pas les vertus guerrières, Héphaïstos attrape les amants dans un filet. Le dieu forgeron n'est donc pas vu comme un dieu guerrier.

<sup>36</sup> F. Yche-Fontanel, 2001, p. 69.

<sup>37</sup> Homère, *Odyssée*, VIII, 329-331, trad. de M. Dufourt et J. Raison, Paris, Flammarion, p. 119 : Arès et Aphrodite se font prendre en flagrant délit d'adultère par Héphaïstos, le mari d'Aphrodite.

exceptionnelle<sup>38</sup>, le statut du dieu boiteux paraît alors inférieur à celui des autres divinités. À la suite de la prise des deux amants, Homère écrit que le dieu cocu appelle les autres divinités à venir contempler son infortune. On sait qu'au lieu de partager la colère d'Héphaïstos, les autres dieux de l'Olympe semblent rire de la situation malencontreuse. La réflexion d'Hermès, aux vers 333- 343, montre que les dieux rient davantage du dieu trompé que des amants pris dans le filet :

Ainsi parlaient-ils entre eux. Le puissant Apollon, fils de Zeus, dit à Hermès : « Fils de Zeus, messager, dispensateur de biens, ne voudrais-tu pas, dusses-tu être pris au piège par de forts liens, dormir dans un même lit à côté d'Aphrodite aux joyaux d'or ? » Le messager Argiphonte lui repartit : « Puissé-je avoir ce bonheur, puissant Apollon dont les traits portent au loin. Que des liens triples, sans fin, m'enserrent, et que tous les dieux et toutes les déesses, mais que je dorme auprès d'Aphrodite aux joyaux d'or ! » Ainsi disait-il ; un éclat de rire s'éleva parmi les dieux immortels.<sup>39</sup>

Les divinités Olympiennes semblent rire du malheur d'Héphaïstos au lieu de plaider sa cause, sans doute en raison du couple paradoxal qu'il constitue avec Aphrodite. Sans doute aussi en raison de son aspect physique. Mais sont-ce les seules raisons ? Il semble évident que le claudicant divin représente une sorte d'anti-dieu<sup>40</sup>, mais cette antithèse doit aussi avoir d'autres explications.

Nous avons vu que les Pythagoriciens catégorisaient différents couples opposés. La paire droit et courbe fait aussi partie du lot<sup>41</sup>. Ce couple illustre l'attention particulière que l'on apportait à la verticalité. Bien sûr, la démarche verticale était la caractéristique physique qui distinguait l'homme des animaux qui, eux, ne peuvent que se déplacer à quatre pattes,

<sup>38</sup> F. Yche-Fontanel, 2001, p. 71.

<sup>39</sup> Homère, *Odyssée*, VIII, 333-343, trad. de M. Dufourt et J. Raison, Paris, Flammarion, p. 119  
 ...ὥς οἱ μὲν τοιαῦτα πρὸς ἀλλήλους ἀγόρευον : Ἐρμῆν δὲ προσέειπεν ἄναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων : Ἐρμεία, Διὸς υἱέ, διάκτορε, δῶτορ ἑάων, ἦ ῥά κεν δεσμοῖς ἐθέλοις κρατεροῖσι πιεσθεῖς εὕδειν ἐν λέκτροισι παρὰ χρυσῆν Ἀφροδίτην ; τὸν δ' ἠμείβετ' ἔπειτα διάκτορος ἀργεῖθόντης : αἶ γὰρ τοῦτο γένοιτο, ἄναξ ἑκατηβόλῃ Ἄπολλον : δεσμοὶ μὲν τρεῖς τόσσοι ἀπίρονες ἀμφὶς ἔχοιεν, ὑμεῖς δ' εἰσορόωτε θεοὶ πάσαι τε θεαῖναι, αὐτὰρ ἐγὼν εὐδοίμῃ παρὰ χρυσῆν Ἀφροδίτην. ὥς ἔφατ', ἐν δὲ γέλωσ ὦπτ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν.

<sup>40</sup> F. Yche-Fontanel, 2001, p. 71.

<sup>41</sup> Aristote, *Métaphysique*, I, 5, 986.

soit en position courbée. Aristote témoigne de cette importance<sup>42</sup>. Dans la mentalité philosophique et scientifique antique, le concept de verticalité est primordial puisqu'il représente la position de noblesse et de supériorité de l'espèce humaine sur toutes les autres. Toute cette sensibilité et cette valorisation du pied dans la littérature témoignent de l'attention portée à la posture des gens<sup>43</sup>. Qui dit posture, dit position des membres inférieurs, en l'occurrence les pieds. La déformation des pieds et des jambes prenait donc une signification particulière. On sait que la médecine antique a essayé par divers moyens de corriger ce type d'anomalies. Dans le traité hippocratique des *Articulations*, l'auteur préconise toutes sortes de traitement pour la difformité des jambes et des pieds tout en faisant plusieurs recommandations sur l'alignement des os et l'emploi des attèles<sup>44</sup>. Les traités hippocratiques *Articulations*, *Mochlique* et *Fractures* attestent du souci de vouloir corriger la démarche des claudicants.

Mais pourquoi accordait-on une importance si particulière à cette difformité ? Parce que deux aspects très importants sont concernés : la possibilité de marcher droit et l'autonomie. On sait que la courbe constitue ce qui est anormal, monstrueux puisqu'elle représente le contraire de la civilité. Si l'on compare la boiterie à la démarche *normale*, un défaut s'impose. Le boiteux a une des deux jambes plus lente ou plus faible. La symétrie devient inexistante. Et puisque nous savons que la perfection et la beauté sont des valeurs primordiales dans le monde grec, la claudication devient alors synonyme d'imperfection.

De plus, dans la *Physique*, Aristote écrit : « Les monstres (τὰ τέρατα) sont des erreurs (ἀμαρτήματα) de la finalité.<sup>45</sup> » Tout ce qui dénote une anomalie de cette verticalité

---

<sup>42</sup> *Parties des animaux*, 10, 687 a. Sur cet ouvrage d'Aristote voir aussi P. Louis, 1975, p. 277-284.

<sup>43</sup> Une valorisation de la verticalité est visible, selon F. Yche-Fontanel (2001, p. 76), dans l'évolution de l'adjectif ὀρθός, qui désigne au départ tout ce qui est debout pour ensuite représenter au sens figuré la notion de justesse du raisonnement quand l'esprit fonctionne correctement. Ensuite, ὀρθός a pris un caractère plus moral en désignant les gens loyaux, et politique en caractérisant tout ce qui est conforme à la loi, en prenant le sens d'équitabilité.

<sup>44</sup> Hippocrate, *Articulations*, 3, 328.

<sup>45</sup> II, 8, 199, trad. de H. E. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1956-1957, p. 56.

était considéré comme des ἀμαρτήματα de la nature<sup>46</sup>. Mais nous pouvons pousser la réflexion encore plus loin. Aristote ne fait pas que dire que toutes finalités déviées sont des erreurs, il affirme aussi qu'elles sont τὰ τέρατα, c'est-à-dire des monstres. Nous ne reviendrons pas sur la notion de monstruosité chez les Grecs, déjà abordée plus haut, mais il convient de voir toute mentalité de l'anormal et cette peur que provoquaient les gens difformes et tout particulièrement les boiteux.

Si la verticalité est la normalité de l'homme, la courbe est par défaut abjecte et redoutable. Le claudicant ne peut marcher droit et doit obtenir de l'aide dans ses déplacements quotidiens. Le discours *Pour l'invalidé* de Lysias témoigne bien de cette idée négative que l'on avait des boiteux et des infirmes en général : « Ne serais-je pas le plus infortuné des hommes, si, déjà privé par mon infirmité des biens les plus honorables et les plus importants, je me voyais enlever par le fait de mon accusateur le secours que la cité m'a accordé, dans sa sollicitude pour les pauvres diables comme moi ?<sup>47</sup> » Le texte montre que l'on peut être privé « des biens les plus honorables et les plus importants » parce que l'on est infirme. On peut croire que les infirmes n'avaient pas les mêmes droits que les autres citoyens de la cité. C'est d'ailleurs la cité qui devait les aider à survivre. Cette dépendance des autres rendait les boiteux plus proches de l'animal que de l'homme. L'homme courbe serait donc inférieur à l'homme droit. Dans l'*Iliade*, lorsqu'Ulysse, héros de guerre, demande au voûté Thersite de se rasseoir après son discours vilain, il le remet à sa place, donc à son statut inférieur<sup>48</sup>. La verticalité est ainsi le signe de la noblesse, de la supériorité, du vainqueur, tandis que la courbe représente l'infériorité, la faiblesse, la souffrance, la difformité. Lorsque le pied atteint son plein potentiel, il signifie la rapidité, l'agilité, la liberté des déplacements et assure le maintien des activités essentielles de la vie, soit la chasse, la

---

<sup>46</sup> C'est ce que propose F. Yche-Fontanel, 2001, p. 76.

<sup>47</sup> discours XXIV, 23, trad. de L. Gernet et M. Bizos, Paris, Les Belles Lettres, 1955, p. 109.

<sup>48</sup> V. 236-250.

guerre, etc.<sup>49</sup> L'agilité des pieds atteint même l'Olympe où les dieux ont une mobilité surdouée. Celle-ci se reflète parfois dans les capacités de certains héros comme Achille bien sûr, mais aussi Antiloque ou Ulysse<sup>50</sup> et Héraclès<sup>51</sup>. Mais si le pied correspond à la noblesse de l'homme, il peut aussi représenter sa faiblesse. Pensons au talon d'Achille. Même si l'agilité du héros lui permet de vaincre nombre d'ennemis et lui donne une puissance physique semblable à celle des dieux, c'est au talon que réside sa faiblesse. Le pied, lorsqu'il est inutilisable, rend donc l'homme faible et impotent. La boiterie prend alors place en haut de l'échelle des pires anomalies physiques.

C'est pour cette raison que le boiteux était condamné à une vie inférieure, comme nous l'avons vu dans le discours *Pour l'invalides* de Lysias. Les conditions physiques du claudicant le rendaient invalide et le plaçait dans une condition sociale où la dépendance était souvent de mise ; il perdait alors sa force politique, se retrouvant automatiquement dans une classe inférieure et relégué à des tâches subalternes. Un témoignage, tiré du traité hippocratique des *Articulations*, illustre cette réalité :

Quelques-uns racontent que les Amazones font subir à leurs enfants du sexe masculin, dès le bas âge, une luxation soit aux genoux, soit aux hanches, afin sans doute de les rendre boiteux, et d'empêcher les hommes de rien tramer contre les femmes ; puis, elles servent de ces infirmes comme ouvriers, pour les métiers de cordonnerie, de forgeron et autres métiers sédentaires.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> Philoctète de la tragédie de Sophocle, par exemple, ne peut chasser convenablement à cause de ses pieds affaiblis par une morsure de serpent. Il ne peut tenir son arc correctement puisque ses pieds ne lui permettent pas d'obtenir une position ferme et droite.

<sup>50</sup> Lorsqu'ils luttent à la course lors des jeux funèbres en l'honneur de Patrocle (Homère, *Iliade*, XXIII, 473, 754-772).

<sup>51</sup> Lorsque l'on dit qu'il est aussi rapide que la biche d'Artémis (Euripide, *Héraclès*, 375-379).

<sup>52</sup> 4, 232, trad. d'É. Littré, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1961, t. IV, p. 124.

Cette anecdote est certes fictive, mais elle est racontée comme un fait historique. On peut supposer qu'elle représente cette réalité sociale qui discrédite le boiteux et le fait rétrograder à un rang inférieur<sup>53</sup>.

On saisit alors mieux pourquoi Héphaïstos était représenté dans la mythologie comme l'antithèse divine. Sa claudication le rendait dépendant des autres, parfois, de certains objets<sup>54</sup>. Il ne correspondait donc pas au même niveau social que les autres divinités, lui qui n'était pas libre dans ses déplacements. D'ailleurs, F. Yche-Fontanel fait remarquer que les poèmes homériques insistent beaucoup sur la boiterie du dieu forgeron<sup>55</sup>. À plusieurs reprises, on adjoint le participe *χωλεύων* aux déplacements d'Héphaïstos : *ἀνέστη χωλεύων* « il s'éloigna en boitant », *βῆ δὲ θύραζε χωλεύων* « il sortit en boitant », *ἄμα τοῖσι κίε χωλεύων* « il partit avec eux en boitant », etc.<sup>56</sup> D'ailleurs, sa laideur, sa monstruosité et sa boiterie font de lui une victime des railleries des autres dieux. Comme en témoigne le discours *Pour l'invalidé* de Lysias, son statut divin devient alors inférieur à ses congénères en raison de son infirmité et de son manque d'autonomie.

Mais la posture courbée d'Héphaïstos n'est pas l'unique cause de son infériorité. Dans le traité hippocratique des *Articulations*, l'auteur associe l'infirmité à certains métiers qui sont associés à un rang inférieur, des sous-métiers, et celui de forgeron y figure.

---

<sup>53</sup> C'est la conclusion de F. Yche-Fontanel, 2001, p. 68.

<sup>54</sup> Un bâton, par exemple. Le texte du chant XVIII de l'*Illiade* rapporte qu'Héphaïstos a une démarche tellement claudicante qu'il a besoin d'un double appui, soit un gros bâton qu'il prend lorsqu'il quitte sa forge (v. 416), et qui rappelle la canne d'un vieillard et des aveugles. D'autre part, Homère écrit au vers 417 que deux servantes (fabriquées par Héphaïstos) le soutiennent des bras.

<sup>55</sup> F. Yche-Fontanel, 2001, p. 68-69.

<sup>56</sup> *Id.*, p. 68.

### Héphaïstos : claudicant et forgeron

Après sa naissance, Héphaïstos est précipité dans la mer par Zeus ou par Héra, selon les récits. Une version raconte qu'il apprend ensuite la magie à Lemnos chez les Sintiens<sup>57</sup> ou qu'il est confié à Cédalion à Naxos<sup>58</sup> qui lui apprend l'art des métaux. Une autre version rapporte que ce sont les magiciennes Eurynomé et Thétis qui forment Héphaïstos dans une grotte sous-marine<sup>59</sup>. Peu importe la version, on peut observer qu'Héphaïstos, après sa chute, tombe entre les mains de professionnels de la métallurgie avec qui il s'initie l'art de manipuler le feu et le métal pour en fabriquer des objets précieux. Peu importe la façon dont le dieu boiteux apprend l'art de la forge, il devient, après plusieurs années d'apprentissage, un maître forgeron, un artisan des métaux.

C'est à partir de l'époque classique qu'Héphaïstos devient officiellement à Athènes le dieu protecteur des artisans. Il est représenté dans l'art, vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle, avec ses outils de forgeron. Il devenait de plus en plus naturel de lui accorder des outils nécessaires à son métier. Mais dans les représentations artistiques antérieures à l'époque classique, Héphaïstos ne porte jamais d'outils<sup>60</sup>. Était-ce parce qu'il n'était pas considéré comme un artisan à l'époque archaïque ? En fait, vers le VII<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle, entre la réussite technique et l'exploit magique, la différence n'est pas encore marquée<sup>61</sup>. Et ce n'est qu'à partir de l'époque classique que l'artisan ne met plus en jeu les forces religieuses. Les instruments ne sont plus animés et l'outil apparaît comme un prolongement des organes de l'homme<sup>62</sup>.

---

<sup>57</sup> Homère, *Iliade*, I, 583-593.

<sup>58</sup> Servius dans *L'Énéide*, 10, 763.

<sup>59</sup> Homère, *Iliade*, XVIII, 385-388, trad. de E. Lasserre, Paris, Flammarion, 1965, p. 316 : « Alors j'aurais souffert de mon cœur, si Eurynome et Thétis ne m'avaient reçu sur leur sein, Eurynome, fille de l'Océan qui revient sur lui-même. Près d'elles, pendant neuf ans, je forgeai maint bijou bien fait, agrafes, spirales aux belles courbes, calices de fleurs et colliers, dans une grotte profonde. »

<sup>60</sup> M. Delcourt, 1982, p. 98.

<sup>61</sup> J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, 1988, p. 37. Les auteurs font remarquer que chez Homère, le terme τέχνη s'applique au savoir-faire des *demiourgoi*, métallurgistes et charpentiers, et certaines tâches féminines comme le tissage. Mais il désigne aussi les magies d'Héphaïstos et les sacrilèges de Protée.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 40.

L'infirmité du dieu est attestée dans tous les documents attiques ou non antérieurs au dernier quart du VI<sup>e</sup> siècle et elle cesse d'être indiquée dans les ouvrages de l'art classique. M. Delcourt propose que le réalisme des vieux peintres avait cessé de plaire et que l'on a fait place au concept de beauté et de perfection<sup>63</sup>. Mais la représentation d'Héphaïstos boiteux, courbe, monstrueux, en dehors de sa chute du haut de l'Olympe, n'est pas fortuite. Pour en comprendre les raisons, il faut observer la mentalité sociale grecque du travail manuel.

Aujourd'hui, on considère comme métiers professionnels tout ce qui est lié au travail manuel : menuisier, charpentier, mécanicien, plombier, etc. Dans les sociétés anciennes, c'était différent. Les Grecs ne connaissent pas de termes correspondant au « travail ». Le mot *πόνος*, par exemple, est associé aux activités qui exigent des efforts pénibles et non aux tâches productives utiles pour la communauté<sup>64</sup>. Le plus intéressant est l'opposition entre l'agriculture et l'artisanat. Tout ce qui est relié à l'agriculture est du domaine du divin. Le principe vient du fait que pour les Grecs, l'homme ne transforme pas la nature, il se conforme à elle<sup>65</sup>. Lorsqu'il pratique l'agriculture, il effectue des échanges personnels avec la nature et les dieux. Cette tâche n'apparaît pas comme un métier, puisque qui dit métier, dit savoir-faire spécialisé, apprentissage et procédés secrets de réussite. À l'inverse, il n'y a pas de secret de réussite pour l'agriculture ni de méthode particulière et spécialisée. Xénophon écrit que les seules connaissances que l'agriculture réclame sont propres à chacun par l'observation et la réflexion<sup>66</sup>. Pour lui, ce sont les dieux qui enseignent à l'homme les règles de l'agriculture<sup>67</sup>. En outre, les activités agricoles nécessitent beaucoup de pratique et de travail ; elles deviennent alors une sorte de vertu active, d'énergie, d'initiative. Elles ne correspondent pas

---

<sup>63</sup> M. Delcourt, 1982, p. 112.

<sup>64</sup> J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, 1988, p. 3. Ils donnent comme exemple le mythe d'Héraclès. Le héros doit choisir entre la vie de plaisir et de mollesse et une vie vouée au *πόνος*. Évidemment, Héraclès n'est pas un travailleur (p. 4).

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>66</sup> *Économique*, XIX, 15-17.

<sup>67</sup> *Ibid.*, XVII, 3.

à cette vie de mollesse, de paresse et d'insouciance qui est plutôt associée au travail artisanal. Les artisans, souvent contraints au travail à l'intérieur de leur atelier, sont assis dans l'ombre près de leur établi toute la journée ; leur corps se ramollit. Xénophon prétend même que l'activité artisanale rend leur âme plus lâche<sup>68</sup>. Pour sa part, Platon écrit dans la *République* : « La philosophie est recherchée par beaucoup de personnes qui y sont naturellement impropres parce que leurs corps ont été déformés par la pratique des arts et des métiers et que leurs âmes ont été mutilées et dégradées par les professions artisanales.<sup>69</sup> » Cette idée de mollesse chez les artisans est bien représentée chez Héphaïstos. Homère le décrit bien comme un être monstrueux ayant les « jambes grêles »<sup>70</sup>. Plusieurs représentations artistiques du dieu forgeron le montrent avec de petites jambes et les pieds retournés ou tordus<sup>71</sup>. La caractéristique de ses jambes correspond parfaitement à la mentalité grecque à propos de la paresse des artisans et de leur manque d'activité<sup>72</sup>. Restant dans sa forge près du feu, Héphaïstos travaille dans l'ombre et amollit son corps et surtout ses jambes. Le dieu boiteux témoigne ainsi de cette idée que l'on se faisait des artisans.

Si l'agriculture était vue comme une activité sous l'influence divine, le travail artisanal, lui, était l'antithèse des activités agricoles. C'est que contrairement à l'agriculture qui était du domaine du naturel, donc des dieux, il ne correspondait pas au monde divin. Les objets que fabriquent les artisans ne sont pas des fruits directs de la nature, ils ont été

---

<sup>68</sup> *Économique*, IV, 2.

<sup>69</sup> *République*, VI, 495, trad. de G. Leroux, Paris, Flammarion, 2002, p. 359.

<sup>70</sup> *Illiade*, XVIII, 410.

<sup>71</sup> M. Delcourt, 1982, p. 130.

<sup>72</sup> Une étude de P. Charlier (2008, p. 162-165) propose que l'activité métallurgique d'Héphaïstos amène l'hypothèse d'une personnalisation de déformations acquises lors de l'exposition à des produits toxiques. Une récente étude montrerait, suite à une analyse de la composition de statues, armes et vaisseaux grecques, étrusques et romaines, la grande possibilité d'une intoxication chronique en métaux lourds (arsenic, mercure, plomb, etc.). La paléopathologie aurait décrit de nombreux cas de dosages osseux ayant conclu à un tel empoisonnement. C'est notamment le cas lors des intoxications chroniques à l'arsenic chez les travailleurs du cuivre au cours desquelles une neuropathie périphérique responsable d'une faiblesse musculaire des membres inférieurs est classique, pouvant occasionner une boiterie. Héphaïstos pourrait donc, selon l'auteur, être à l'image des anciens bronziers atteints d'une telle maladie professionnelle.

façonnés par des hommes. Le produit fini ne dépend que des connaissances du fabricant, de ses forces physiques et de son matériel et non des divinités. Les agriculteurs n'ont pas l'impression de transformer la nature, ils se conforment à elle, tandis que les artisans transforment la nature en un autre produit. Socialement, ils ne sont pas des producteurs. Ils sont dans un lien de dépendance entre eux et les usagers, c'est-à-dire les acheteurs, parce qu'ils fabriquent des objets qu'on leur demande de faire. C'est donc ce lien de dépendance qui fait que l'artisan ne sera jamais un homme libre, capable de pratiquer des activités libres comme la politique<sup>73</sup>. L'analyse de l'aspect psychologique du travail en Grèce ancienne réalisée par J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet fait ressortir quelques détails que l'on ne doit pas négliger. Contrairement à notre société moderne où la valeur marchande l'emporte sur tout, les Grecs voyaient la valeur d'usage l'emporter sur la valeur marchande. Le produit était donc vu en fonction du service qu'il rendait et non du travail mis en lui<sup>74</sup>. C'est l'usager qui fait un « bon usage » du produit et non le fabricant. L'homme libre est donc un usager et jamais un producteur. Il faut comprendre ce principe comme suit : la personne qui décide de passer une commande spéciale chez l'artisan lui donne ses instructions et ses recommandations sur le produit fini. De son côté, l'artisan réalise le travail et rend service à l'usager, en d'autres termes, il répond aux caprices du demandeur, tel un esclave. Cette idée fait en sorte que l'artisan joue un rôle d'instrument destiné à satisfaire différents besoins<sup>75</sup>. D'ailleurs, Aristote, dans sa *Politique*, écrit que les artisans et les outils sont côte à côte<sup>76</sup>. Et il ne faut pas oublier que Xénophon et Platon écrivent que les âmes des artisans se dégradent et deviennent lâches. La lâcheté était associée à la dépendance de l'homme. Celui qui n'est pas libre, n'est pas libre d'esprit pour rationaliser et faire de la politique. C'est finalement pour cette raison que l'on voyait le commerce d'un très mauvais œil. Il constituait une sorte de scandale, puisque l'artisan, fabricant des objets destinés à être vendus, était soumis, contraint à la servitude et dépendant des usagers.

---

<sup>73</sup> J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, 1988, p. 22-23.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>75</sup> J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, 1988, p. 32.

<sup>76</sup> I, 1254 a.

Héphaïstos, dans sa démarche claudicante et sa posture courbe et arquée, dévoile cette idée de soumission du travail artisanal. Nous avons d'ailleurs déjà fait remarquer que la verticalité représentait l'homme libre et héroïque, tandis que la courbe signifiait la servitude, la soumission, la primitivité et une place peu élevée dans la hiérarchie sociale. Héphaïstos n'est pas un combattant, il préfère fabriquer des objets pour les dieux et héros, et ses créations sont rarement dangereuses, elles protègent davantage qu'elles n'attaquent<sup>77</sup>. Il n'est donc pas un guerrier, il fabrique des objets pour les combattants. Sa liberté n'est alors pas égale aux autres divinités. Il est, en effet, le forgeron de l'Olympe. Il construit des maisons pour les dieux<sup>78</sup>, des armes pour les héros<sup>79</sup>, des bijoux<sup>80</sup> comme le collier d'Harmonie, la couronne d'or de Dionysos, etc. Il crée même Pandore et l'anime de vie<sup>81</sup>. Chaque fois, un usager fait sa demande et le dieu boiteux répond aux caprices du demandeur. Il se soumet donc à la volonté des autres dieux et, par le fait même, est aussi la seule et unique divinité difforme de l'Olympe. On le voit même accomplir des tâches semblables aux serviteurs sur terre. Au chant I de l'*Iliade*, Héphaïstos sert à boire aux divinités invitées au festin :

À ces mots sourit la déesse Héra aux bras blancs, et, souriante, elle reçut des mains de son enfant la coupe. Lui, à tous les autres dieux, en commençant par la droite, versa le doux nectar puisé dans un cratère. Un rire inextinguible s'éleva parmi les dieux bienheureux, à voir Héphaïstos s'empresse ainsi dans la salle.<sup>82</sup>

<sup>77</sup> M. Delcourt, 1982, p. 10.

<sup>78</sup> Homère, *Iliade*, I, 606-608. Il construit même une chambre à sa mère Héra (XIV, 165).

<sup>79</sup> Homère raconte dans l'*Iliade* que Thétis fit la demande à Héphaïstos de fabriquer un bouclier pour son fils, Achille, pour qu'il puisse poursuivre la bataille et que son nom reste dans les mémoires. (XVIII, 368-422)

<sup>80</sup> *Ibid.*, XVIII, 400-404.

<sup>81</sup> Hésiode, *Des Travaux et des Jours*, 60-80.

<sup>82</sup> v. 595-600, trad. de E. Lasserre, Paris, Flammarion, 1965, p. 37.

ὡς φάτο, μείδησεν δὲ θεὰ λευκώλενος Ἥρη. μείδησασα δὲ παιδὸς ἐδέξατο χειρὶ κύπελλον : αὐτὰρ ὁ τοῖς ἄλλουσι ἐνδέξια πᾶσιν οἰνοχόει γλυκὺ νέκταρ ἀπὸ κρητῆρος ἀφύσσων : ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνώρτο γέλωσ μακάρεσσι θεοῖσιν ὡς ἴδον Ἥφαιστον διὰ δώματα ποιπνύοντα.

Par sa démarche claudicante, le dieu forgeron est maladroit dans son service et cette situation fait éclater de rire les invités<sup>83</sup>. Les autres divinités associent le dieu boiteux à un serviteur. Sa soumission devient évidente. La capture d'Aphrodite et de son amant avait aussi suscité la raillerie chez les Olympiens. Rire, moquerie et exclusion font donc d'Héphaïstos un dieu au bas de la hiérarchie divine, et son métier de forgeron divin, un serviteur des autres dieux.

Cette vision négative du dieu forgeron cacherait toutefois un talent de magicien. Une étude complète sur la nature magique d'Héphaïstos a été réalisée par M. Delcourt<sup>84</sup>. Ce don particulier du dieu se confirmerait à travers diverses caractéristiques, dont sa capacité de fabriquer des talismans dans la grotte sous-marine avec les magiciennes Thétis et Eurynome<sup>85</sup>. La création de Pandore et sa vitalité témoigneraient aussi de cette particularité magique. Et tout magicien doit, avant d'obtenir ces capacités extraordinaires, passer par une souffrance rituelle ; la chute d'Héphaïstos deviendrait ce supplice initiatique que tout futur chaman doit vivre. M. Delcourt démontre qu'Héphaïstos, à travers son périple, vit un rite initiatique du magicien tel que nous l'avons abordé dans le chapitre I. Sa chute en bas de l'Olympe, représentant une descente aux Enfers symbolisée par le milieu marin, le retour dans le ventre de la Terre-Mère. Puis, en raison de sa chute, Héphaïstos devient boiteux, ce qui symboliserait la mutilation, le prix de son initiation. Ensuite, il se fait révéler les secrets de la métallurgie, de la magie et de l'orfèvrerie par des maîtres dans l'art, soit par les Sintiens, soit par Cédalion, soit par les magiciennes Thétis et Eurynome. Enfin, Héphaïstos, ivre et à dos d'âne, est amené sur l'Olympe, le plus souvent par Dionysos, afin de délivrer sa mère du trône ensorcelé<sup>86</sup>. Cette dernière scène impliquerait l'ascension du dieu forgeron dans le monde divin, dans un état extatique, à la rescousse de sa mère, la dernière étape d'une

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, voir note 24 du chant I de l'auteur, p. 420 : « Le rire des dieux vient de ce qu'Héphaïstos ressemble aussi peu que possible à Hébè ou à Ganymède, échansons habituels des dieux. »

<sup>84</sup> D'autres ont aussi adopté la démonstration de M. Delcourt, c'est notamment le cas de F. Yche-Fontanel (2001, p. 72) et de M. Martin (2004, [En ligne] : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/08/mytho.html> (19 juillet 2010)).

<sup>85</sup> M. Delcourt, 1982, p. 50.

<sup>86</sup> Pausanias, I, 20, 3.

initiation chamanique<sup>87</sup>. Ainsi, Héphaïstos ne serait pas uniquement un forgeron, mais aussi un magicien hors pair.

Cette particularité du dieu forgeron pourrait-elle changer son image négative ? Même s'il est magicien, il n'en demeure pas moins un claudicant. Pourtant, R. Hertz, dans une étude sur la polarité religieuse et la prééminence de la main droite, développe l'idée que l'asymétrie organique est à la fois, chez l'homme, un fait et un idéal. Après avoir proposé une analyse sur le développement des mains, il affirme que, volontairement, l'homme veut que la main droite soit plus développée que la gauche<sup>88</sup>. L'être humain accentuerait l'accroissement des habiletés de la main droite au détriment de la main gauche, non pas parce que cette dernière est impuissante ou infirme, mais parce qu'elle est victime d'une négligence volontaire. La droiterie serait un idéal auquel chacun doit se conformer. C'est donc dans cet ordre d'idées que Hertz conclut son analyse en affirmant que puisque l'Homme développe intentionnellement un côté plus que l'autre, l'asymétrie deviendrait alors un idéal de société.

En prenant compte de cette réflexion et sachant que le développement de la droite était aussi priorisé au détriment de la gauche dans le monde grec, l'asymétrie prendrait-elle un tout autre sens ? La démarche du claudicant va en oscillant, en zigzagant. Mais cette démarche devient-elle plus avantageuse que celle qui va en ligne droite ? Il va de soi que la ligne droite propose une démarche plus équilibrée dans la même voie. Mais celle claudicante offre-t-elle plus d'avantages ? P. Vidal-Naquet et J.-P. Vernant affirment que le mouvement des boiteux apporte une nouvelle forme de locomotion, supérieure :

Mais si l'on pousse jusqu'à son terme ultime, sa pointe extrême, le type de déhanchement que met en œuvre la progression du boiteux, ce mouvement de bascule rejoint à la limite une autre forme de locomotion, supérieure cette fois et plus qu'humaine, à savoir cette démarche toute entière basculée, complètement circulaire

---

<sup>87</sup> Rappelons que les initiations chamaniques ou de *medecine-man* sont finalement composées d'une montée vers le monde inaccessible aux hommes par l'intermédiaire d'extase. Voir M. Delcourt, 1982, p. 134.

<sup>88</sup> R. Hertz, 1909, p. 80-84.

qui caractérise, aux yeux des Grecs, diverses catégories d'êtres exceptionnels. Au lieu de pousser droit devant eux, en écartant les jambes, chaque pied à la suite de l'autre, ces êtres ont en commun de progresser en rond, comme on fait la roue, toutes les directions de l'espace confondues dans un tournoiement où s'abolit cette opposition de l'avant et de l'arrière qui, en donnant un sens à la marche de l'homme normal, lui impose du même coup de rigoureuses limites.<sup>89</sup>

Pour ces deux auteurs, la démarche *courbe* serait supérieure, puisqu'elle n'oblige pas à aller droit. Dans ce sens, la boiterie permettrait un balayage dans toutes les directions, contrairement au mouvement rectiligne. M. Détiéne et J.-P.-Vernant confirment, dans le même ordre d'idées, cette supériorité du *courbe* avec la comparaison flagrante de l'Homme avec le phoque, mammifère doté de caractéristiques humaines et marines<sup>90</sup>. Parfois quadrupède, parfois poisson, le phoque est vu comme un animal doté du pouvoir de vivre dans deux mondes complètement différents : la terre et l'eau<sup>91</sup>. Cette capacité double rend le phoque dans une position supérieure aux autres mammifères, dont l'Homme. Selon sa morphologie, cet animal aquatique et terrestre est un être courbe tant dans sa silhouette et son allure boiteuse que dans sa progression sinueuse et sa démarche courbe<sup>92</sup>. Malgré les apparences, la démarche courbe, la boiterie ou la claudication peuvent cacher un double sens. Même si elle paraît contraignante, la claudication pourrait faire ressortir un aspect favorable.

Au chant XVIII de l'*Iliade* (v. 372), la démarche d'Héphaïstos apparaît comme circulaire quand il « roule », en son atelier, autour de ses soufflets (ἐλισσόμενον περὶ φύσας). Sa boiterie engendrerait donc un mouvement rotatoire qui placerait Héphaïstos dans

---

<sup>89</sup> J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, 2001a, p.57-58.

<sup>90</sup> M. Détiéne et J.-P. Vernant, 1974, p. 244-260.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 253 : « Dans cette description comme dans les précédentes, l'accent est mis, en premier lieu, sur les ambiguïtés du phoque : tantôt quadrupède, tantôt poisson ; tantôt pourvu de pieds et de mains, tantôt privé de bras et de jambes. Incertitudes de vocabulaire qui traduisent fidèlement l'ambivalence d'un animal hésitant sans fin entre le statut de poisson et celui de quadrupède, pourvu de pieds et de pattes comme les animaux terrestres, en même temps que privé de bras et de jambes comme les animaux marins.»

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 254.

une toute autre catégorie<sup>93</sup>. Cette boiterie, d'apparence dégradante, prendrait une dimension beaucoup plus positive si on l'observe sous l'aspect de la μῆτις<sup>94</sup>. Dans l'*Illiade*, Héphaïstos est qualifié de πολύμητις (*Illiade*, XXI, 355) et de πολύφρων (*Illiade*, XXI, 367), c'est-à-dire qu'il est doté d'une supériorité intellectuelle paradoxale, incluant à la fois, habileté et tromperie, finesse et duplicité, qu'illustre parfaitement Ulysse<sup>95</sup>. Ainsi, la claudication d'Héphaïstos et ses pieds tuméfiés pourraient être interprétés comme un signe de sa *mêtis*, cette dualité d'un être à la fois difforme et doué d'une grande puissance. Ce grand pouvoir est notamment attesté dans la littérature. Hésiode écrit dans *Les travaux et des jours* qu'Héphaïstos construit et crée des objets qu'il anime de vie :

Il invita le célèbre Héphaïstos à pétrir au plus vite de la glaise et de l'eau, à y mettre une voix humaine et la force, à y joindre un visage divin de déesse, une charmante beauté virginale. [...] Dans sa poitrine, le Messager au sillage splendide forgea des mots mensongers et trompeurs, des manières sournoises, comme Zeus grondant le voulait. Le héraut mit en elle une voix, et nomma cette femme du nom de Pandore, elle qui fut donnée par le panthéon de l'Olympe, adorable malheur, aux hommes mangeurs de farine.<sup>96</sup>

Le dieu boiteux a donc le pouvoir de fabriquer des objets en leur donnant la vie. C'est ainsi qu'il façonne le corps de Pandore et lui donne un souffle vital. Derrière un corps handicapé, derrière un être victime des moqueries de ses congénères divins se cacherait donc un dieu au

<sup>93</sup> J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, 2001a, p. 47-49 ; *ibid.*, 2001b, p. 57-58. Il est important de mentionner que F. Yche-Fontanel (2001, p. 68-73) ne semble pas en accord avec le mouvement rotatoire d'Héphaïstos que décrit J.-P. Vernant. Elle propose que les textes homériques exposent davantage un mouvement vacillant et basculant que circulaire. Elle accentue la difficulté qu'a Héphaïstos à se déplacer au lieu du mouvement qu'il exerce dans sa mobilité. Elle ne reconnaît aucun élément positif dans la démarche du boiteux divin. Pourtant, plus loin dans sa réflexion, elle partage l'idée d'une dualité existante entre l'aspect physique dégradant du dieu et sa supériorité intellectuelle.

<sup>94</sup> M. Détienne et J.-P. Vernant, 1974, p. 242-258.

<sup>95</sup> F. Yche-Fontanel, 2001, p. 72.

<sup>96</sup> Hésiode, *Des travaux et des jours*, 60-63 ; 78-80, trad. de P. Brunet, Paris, Le Livre de poche, p. 99. "Ἡφαίστου δ' ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅτι τάχιστα γαίαν ὕδει φύρειν ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν καὶ σθένος, ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὧπα εἰσκειν παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον : αὐτὰρ Ἀθήνην ψεύδεά θ' αἰμυλίους τε λόγους καὶ ἐπὶ κλοπῶν ἦθος [τεῦξε Διὸς βουλήσι βαρυκτύπου : ἐν δ' ἄρα φωνῆν] θῆκε θεῶν κῆρυξ, ὀνόμηκε δὲ τήνδε γυναῖκα...

pouvoir exceptionnel, dont celui de donner la vie. Mais il ne faut pas s'arrêter à cette réflexion qui paraît si judicieuse et si séduisante.

En fait, cette dualité d'Héphaïstos témoignerait, au contraire, à quel point les Grecs méprisaient le travail manuel puisque même si le dieu forgeron a des caractéristiques extraordinaires dont la magie, son nom n'est pas Héphaïstos le magicien, mais bien Héphaïstos le boiteux. Platon dans *République* relève la dépréciation du travail de l'artisan :

Et l'état d'artisan et de manœuvre, d'où vient, dis-moi, qu'il emporte une sorte d'injure ? N'est-ce point parce qu'il suppose dans la meilleure des trois parties de l'homme une telle faiblesse, que ne pouvant prendre l'empire sur les deux autres, ces animaux dont nous avons parlé, elle est réduite à les servir et n'est capable que d'étudier les moyens de les satisfaire ?<sup>97</sup>

La faiblesse des artisans est tellement grande qu'elle l'emporte sur les qualités. Quelle faiblesse ? Celle, nous l'avons vu, d'être dépendant de l'usager et de ne devoir que satisfaire les besoins des autres. Les Grecs appréciaient les belles œuvres, mais méprisaient les mains qui les avaient fabriquées. Héphaïstos, le divin boiteux, n'échappe pas à cette mentalité. Son métier de forgeron fait de lui un être soumis aux autres dieux, dépendant des demandes qu'on lui confère et boiteux par la mollesse de ses activités à l'ombre dans sa forge, et ce, malgré ses pouvoirs magiques. Le mépris du travail artisanal l'emporte sur la magie. Il faut rappeler qu'avant l'époque classique, la réussite technique et l'exploit magique ne faisaient qu'un. La boiterie d'Héphaïstos et sa posture courbée étaient beaucoup plus accentuées. Ce n'est qu'à l'époque classique que le dieu forgeron aura une meilleure représentation physique, ciseau et hache à la main, lorsque la magie et la technique des outils seront dissociées. Magie et travail artisanal ont donc longtemps été mêlés. Héphaïstos, magicien ou artisan, demeure ainsi le boiteux divin, au service des autres dieux.

<sup>97</sup> IX, 590 c, trad. de trad. de G. Leroux, Paris, Flammarion, 2002, p. 476.

Βαναυσία δὲ καὶ χειροτεχνία διὰ τί οἶει ὄνειδος φέρει ; ἢ δι' ἄλλο τι φήσομεν ἢ ὅταν τις ἀσθενὲς φύσει ἔχη τὸ τοῦ βελτίστου ἔδος, ὥστε μὴ ἂν δύνασθαι ἄρχειν τῶ-ν ἐν αὐτῷ θρεμμάτων, ἀλλὰ θεραπεύειν ἐκείνα, καὶ τὰ θωπεύματα αὐτῶν μόνον δύνηται ἕοικεν, ἔφη. οὐκοῦν ἵνα καὶ ὁ τοιοῦτος ὑπὸ ὁμοίου ἀρχῆται οἷουπερ ὁ βέλτιστος, δούλον αὐτόν φαμεν δεῖν εἶναι ἐκείνου τοῦ βελτίστου...

## CONCLUSION

Le monosandalisme et la claudication ont inévitablement laissé des traces dans le monde gréco-romain. Même si leur signification première semble anodine, il est maintenant possible d'affirmer que leur place dans la littérature et l'iconographie n'est pas fortuite. Après cette recherche, basée sur l'interprétation des monosandaes et des boiteux décrits par les auteurs tragiques ou représentés par les artistes de l'époque, certains constats ressortent.

On a pu constater que le monosandalisme est souvent impliqué dans plusieurs rites initiatiques. C'est en effet lors des rites de puberté et de passage que les sources nous dévoilent un unichaussé. On a vu que dans un contexte initiatique, les initiés doivent vivre des moments d'instabilité pour ensuite accéder à un nouvel échelon social. Dans les rites de puberté, les néophytes meurent symboliquement et renaissent en une nouvelle personne, tandis que dans les rites de passage, ils doivent affronter un danger mortel et prouver leur courage et leur valeur, souvent au cœur du monde infernal. Les monosandaes représentent cet état d'instabilité, à la veille d'une initiation. Nos observations sur la phialé d'Augè de Rogozen, sur laquelle on aperçoit Héraclès poser son pied nu sur celui d'Augè, témoignent de cette situation d'instabilité à la veille du mariage. Augè, unichaussée et en contact direct avec le sol, retourne dans le ventre de la Terre-Mère représentée par la végétation placée près d'Héraclès. Quant aux rites de passage, ils sont davantage associés à la présence de dangers, comme en témoigne l'épisode de Jason chaussé d'une seule sandale et se présentant devant Pélias. Afin de récupérer le trône de son père, il doit affronter une multitude d'épreuves pour obtenir le Toison d'or. Les monosandaes sont ainsi intimement liés aux rites initiatiques.

La linguistique préhellénique et l'étymologie du mot ἀρραβών montrent un lien entre le gage et la chaussure. L'idée d'enlacer un objet indique la transmission ou la possession d'un bien. Ce concept est bien représenté par la chaussure ou la sandale lacée.

Mais l'idée d'une prise de possession d'un bien par le contact de la peau se transpose aussi dans le monosandalisme. Elle provient de l'idée de contagion et de transmission du pouvoir lors d'un contact. Nous avons vu que Jason représente bien cette idée de possession. Mais les monosandaes en situation d'instabilité pré-initiatique lors des rites de puberté dénotent aussi cette idée d'acquisition que nous avons pu observer sur la fresque de la Villa des Mystères, sur laquelle Dionysos, épris pour Ariane, est en position déchaussée. Tout comme Héraclès pour Augè, Dionysos prend tranquillement possession de sa future épouse.

L'art a montré que l'unique est utilisé pour accentuer un détail et attirer l'attention. Le symbolisme de l'unique est d'ailleurs lié au pouvoir divin comme une corne ou une dent. Le pied nu en contact avec le sol assure ainsi un lien entre les divinités chtoniennes et le monosandale. En position asymétrique, il assure un contact avec les Enfers afin d'affronter son destin lors d'une initiation. Mais le pied chaussé correspond aussi à un symbolisme tout particulier. On peut constater que les épithètes reliées aux monosandaes désignent une chaussure ou une sandale lacée qui nécessite un lien pour que le tout puisse bien tenir en place. Cette idée de nœud qui assure le maintien du tout symbolise une protection contre les ennemis. Ainsi, lorsque les unichaussés sont en position initiatique, la chaussure lacée assure que les adversaires soient liés, et le pied nu que l'initié soit délié de ses ennemis. D'autre part, la position d'instabilité des futurs mariés, en plus de les mettre en état de rituel, assure que les liens du mariage demeurent tissés. Le pied nu concerne le rite de puberté, tandis que le pied chaussé fait en sorte de boucler leur amour et leur assurer un mariage heureux. Les liens du lacet de l'unique chaussure éloignent donc les mauvais sorts qui pourraient en quelque sorte mettre en péril la cérémonie et l'amour des futurs mariés. Une vertu magique par l'entremise du nœud est perceptible dans le symbolisme du monosandalisme.

Le choix d'un côté (la droite ou la gauche) est sans contredit très significatif pour ce qui est du pied déchaussé. Chacun des côtés a sa propre signification, qui se reflète sur l'interprétation des monosandaes. La droite est associée au culte céleste, au divin et à la perfection, tandis que la gauche représente davantage le côté obscur, les cultes chtoniens et la vulnérabilité. Les unichaussés n'échappent pas à ces concepts. Nos observations permettent

d'affirmer, qu'en général, les monosandaes divins ont le pied droit nu et les mortels le pied gauche. La gauche leur est associée parce qu'ils sont en position d'instabilité liée aux rites initiatiques, ce qui les rend plus vulnérables.

La nudité d'un pied chez les guerriers témoigne d'un aspect à la fois technique et rituel du métier. Aller à la guerre un pied déchaussé signifiait assurer une meilleure protection lors des batailles, puisque selon les techniques de combat, c'était la jambe avancée la plus à risque aux blessures. Cela explique que certains avaient le côté droit nu et d'autres le gauche. Mais le monosandalisme des guerriers pouvait aussi être lié, comme les rites initiatiques, à la volonté d'un contact avec les divinités chtoniennes. En position de danger, les militaires sont constamment en position d'instabilité. Ressort aussi l'idée, chez les unichaussés militaires, que certains Grecs avaient un caractère plus primitif. Les Étoliens, à qui l'on attribuait plusieurs traits primitifs, étaient, en effet, considérés comme des apprentis et non des guerriers à part entière, tels des initiés ne faisant pas partie de la vie civique. La primitivité est donc palpable dans le symbolisme des monosandaes militaires.

La fertilité et la Terre nourricière ont aussi une part importante dans le symbolisme du monosandalisme. Un lien entre le monde chtonien et la fertilité des sols est bel et bien visible. Le contact du pied nu avec le sol prend alors son sens dans la volonté d'établir une communication avec les divinités infernales, afin d'assurer la prospérité et la fertilité des sols. L'analyse du récit de Lycurgue et d'Ambrosia confirme cette double idée, celle selon laquelle, par ses pieds, l'homme assure un lien avec les divinités chtoniennes, mais qu'une lésion physique des membres inférieures peut aussi couper ce contact particulier.

La boiterie contient assurément à elle seule tout un symbolisme, comme l'illustre cas du boiteux divin, Héphaïstos, lui dont l'apparence physique et la condition dans l'Olympe reflètent généralement la mentalité sociale des Gréco-Romains. En effet, des circonstances particulières de sa naissance, il ressort que le dieu forgeron n'était pas un enfant-dieu *normal*. Né infirme, il représentait à la fois l'absence de fertilité masculine dans sa gestation et les enfants maléfiques que les Grecs redoutaient tant. On croyait que les enfants anormaux

annonçaient un fléau envoyé par les dieux et la décision était prise de s'en débarrasser afin de contrecarrer une manifestation néfaste. C'est ainsi qu'Héra balance Héphaïstos du haut de l'Olympe : elle devait se débarrasser de cet enfant boiteux, anormal.

D'autre part, les caractéristiques du dieu claudicant font de lui un anti-dieu, c'est-à-dire le contraire de ses congénères divins. Par sa claudication, il devient un être d'apparence monstrueuse, dépendant des autres. Son infirmité fait de lui un dieu non libre, puisqu'il a besoin d'un appui pour se déplacer, et sa situation le rétrograde au bas de l'échelle divine. Il devient alors victime de railleries et ne semble pas attirer la sympathie des autres dieux.

Mais plus encore, la claudication d'Héphaïstos est sans doute liée au mépris du travail manuel dans la société gréco-romaine. En effet, les Grecs voyaient en l'artisan une dépendance aux autres, c'est-à-dire aux usagers. Dans son atelier, l'artisan fabrique un produit à la demande de l'acheteur. Il se soumet donc à la volonté des autres comme les esclaves. C'est d'ailleurs pour cette raison que les Grecs méprisaient le commerce. Ils admiraient les œuvres faites par les artisans, mais méprisaient les mains qui les avaient fabriquées. Héphaïstos représente parfaitement ce mépris du travail artisanal non seulement par sa boiterie, mais aussi par sa soumission aux autres divinités. Sa claudication incarne la mollesse que l'on associait au travail artisanal : seul dans sa forge, il amollit ses membres inférieurs par un manque d'activité. Son rôle de producteur d'objets fait de lui un serviteur puisqu'il répond aux moindres caprices des autres dieux. D'ailleurs, le chant I de l'*Iliade* témoigne de cette servitude. Et même si l'on peut attribuer un caractère magique au dieu forgeron, il n'en demeure pas moins que les sources semblent davantage associer Héphaïstos à la boiterie qu'à la magie. Il représente alors le miroir de toute une pensée sociale.

Le symbolisme de la claudication et du monosandalisme illustre finalement deux réalités très différentes. Dans l'une, l'asymétrie des deux pieds évoque un état initiatique, un contact avec les divinités infernales afin d'accéder à un niveau supérieur de l'échelle sociale. Dans l'autre, c'est plutôt un signe de malédiction des dieux, de pouvoir magique, de primitivité et d'infériorité sociale. Mais un point commun demeure : l'état d'instabilité. Ce

déséquilibre fait en sorte que le monosandale puisse accéder à un niveau supérieur et que le boiteux ne soit jamais un homme libre. Mais si la société gréco-romaine accordait une telle importance aux pieds desquels émane tout un symbolisme, serait-il possible d'observer cette même tendance dans d'autres civilisations ?

Si nous reprenons l'étude anthropologique de W. Fraser, le cas des Gréco-Romains ne serait pas unique. Selon l'auteur, en effet, le Mikado (le roi japonais), à l'époque de la royauté, croyait qu'il était très déplacé, voire funeste à sa dignité et à sa sainteté de toucher le sol de ses pieds ; on le portait donc pour le déplacer d'un endroit à un autre. Plus encore, on considérait que toucher le sol était pour lui une honteuse dégradation<sup>1</sup>. Chez les peuples autochtones du Nouveau-Monde, on a pu observer, à l'époque de la conquête espagnole, des hiérarchies et des théocraties semblables à celles du Japon<sup>2</sup>. Certaines croyances paraissent effectivement semblables à celles liées au Mikado. Au Mexique, par exemple, le pontife des Zapotèques considérait que la terre n'était pas digne de le supporter ; il profanait donc sa sainteté en touchant seulement le sol de son pied.

Mais la signification rituelle du pied dans diverses sociétés ne s'arrête pas là. A. Brelich a constaté que les personnages caractérisés par une quelconque anomalie aux pieds, aux jambes, aux genoux ou à la hanche ont une diffusion mythologique immense<sup>3</sup>. Des êtres avec une seule jambe, par exemple, sont connus dans l'Amérique méridionale, en Australie et en Afrique : Jacob, le personnage biblique, TsuiGoab des Hottentots, Tezcatlipoca des Précolombiens, etc.<sup>4</sup> Et plusieurs cas de monosandalisme ne semblent pas spécifiques à l'Antiquité. Une légende chinoise raconte qu'un saint bouddhique, Dharma, mort et enterré dans un monastère de Ting-Hing-Szé, a été intercepté par l'ambassadeur Song-Yan, étonné de voir le philosophe courir de toutes ses forces, encore enveloppé dans son

---

<sup>1</sup> W. Fraser, 1927, p. 2-3.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>3</sup> A. Brelich, 1955, p. 469.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 469, note 1.

linceul, tenant un soulier à la main. Lors de cette rencontre, Dharma raconta qu'il avait quitté son tombeau pour retourner aux Indes, son pays natal, et que, précipité par les événements, il avait oublié une de ses sandales dans sa sépulture. L'ambassadeur fit ouvrir le tombeau et on n'y trouva que le soulier oublié<sup>5</sup>. Sans doute que cette légende est née d'un rite mal compris à caractère funéraire<sup>6</sup>. W. Fraser note qu'il existe chez les Arabes la coutume de chausser un seul pied quand on poursuit un adversaire de sa malédiction<sup>7</sup>. Au Pérou, lors d'une fête agraire, la coutume veut qu'un bœuf en terre cuite, aux cornes dorées, fouetté par un jeune garçon chaussé à un pied seulement, soit conduit devant le chef, mis en pièces, et, pendant que le peuple se partage les morceaux, le chef fait un discours en l'honneur de l'agriculture<sup>8</sup>. Nous avons d'ailleurs vu que le pied déchaussé frôlant le sol pouvait être en lien avec la volonté d'un contact avec les divinités chtoniennes responsables de la fertilité des sols. Pourrait-on y voir une ressemblance ? Nous pourrions sans difficulté allonger la liste de ces exemples qui, malgré les différences de lieux et d'époque, semblent dégager tout un symbolisme. La société gréco-romaine ne semble pas porter l'exclusivité du symbolisme du pied et de la chaussure unique.

---

<sup>5</sup> D. De Thiersant, 1880, p. 121-122. Il existe une statue de ce saint au Musée Guimet à Lyon.

<sup>6</sup> W. Deonna, 1935, p. 64.

<sup>7</sup> W. Fraser, 1927, p. 312.

<sup>8</sup> E. Dally, 1879, p. 342.

## BIBLIOGRAPHIE

Liste des abréviations utilisées dans la bibliographie, tirées de l'*Année philologique* :

<i>AC</i>	<i>L'Antiquité classique</i>
<i>AFLD</i>	<i>Annales de la Faculté des lettres et des sciences humaines d'Aix</i>
<i>AFLPer</i>	<i>Annali Della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Perugia</i>
<i>AIPhO</i>	<i>Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université Libre de Bruxelles</i>
<i>AJA</i>	<i>American journal of archaeology</i>
<i>AncW</i>	<i>The Ancient World : a scholarly journal for the study of antiquity</i>
<i>BaBesch</i>	<i>Babesch : bulletin antieke beschaving</i>
<i>BCH</i>	<i>Bulletin de correspondance hellénique</i>
<i>BSAF</i>	<i>Bulletin de la Société des antiquaires de France</i>
<i>CRAI</i>	<i>Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres</i>
<i>DPAA</i>	<i>Dissertazione letta alla Pontifica Accademia Romana di Archeologia</i>
<i>DHA</i>	<i>Dialogues d'histoire ancienne</i>
<i>Eirene</i>	<i>Eirene : studia Graeca et Latina</i>
<i>F&amp;F</i>	<i>Forschungen und Fortschritte</i>
<i>Florilib</i>	<i>Florentia Iliberritana</i>
<i>G&amp;R</i>	<i>Greece and Rome</i>
<i>Gesnerus</i>	<i>Gesnerus : Swiss journal of the history of medicine and sciences</i>
<i>GRB</i>	<i>Greek, Roman and Byzantine studies</i>
<i>IH</i>	<i>L'Information historique</i>
<i>JHM</i>	<i>Journal of the History of Medecine and allied</i>
<i>JHS</i>	<i>The Journal of Hellenic studies</i>
<i>JÖAI</i>	<i>Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien</i>
<i>Kentron</i>	<i>Kentron : revue du monde antique et de psychologie historique</i>
<i>MDAI(A)</i>	<i>Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abteilung</i>
<i>QS</i>	<i>Quaderni di storia</i>

<i>RA</i>	<i>Revue archéologique</i>
<i>RAE</i>	<i>Revue archéologique de l'Est et du Centre-Est</i>
<i>RBPh</i>	<i>Revue belge de philologie et d'histoire</i>
<i>REA</i>	<i>Revue des études anciennes</i>
<i>REG</i>	<i>Revue des études grecques</i>
<i>REL</i>	<i>Revue des études latines</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
<i>RPhilos</i>	<i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i>
<i>SCI</i>	<i>Scripta classica Israelica</i>
<i>SO</i>	<i>Symbolae Osloenses</i>
<i>ZAnt</i>	<i>Ziva Antika : Antiquité vivante</i>

## 1) Ouvrages de référence

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, Nouveau tirage, 1984-1990, 3 vols.

DAREMBERG, Ch. et E. Saglio, *Dictionnaire des antiquités*, 1877-1919, 10 vols.

DELMA, V., *Dictionnaire d'anatomie*, Issy-les-Moulineaux, Elsevier Masson, 2006, 389 p.

## 2) Sources

### *Sources littéraires*

*Anthologie grecque*, trad. de F. Jacobs, Paris, Hachette, 1863, 13 vols.

APOLLODORE, *Bibliothèque*, trad. de J.-C. Carrière et B. Massonie, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, trad. de F. Vian, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1974.

ARISTOPHANE, *Paix*, dans *Théâtre complet d'Aristophane* vol. 1, trad. de V.-H. Debidour, Paris, Gallimard, 2<sup>e</sup> éd. 2007 (1<sup>ière</sup> éd. 1987).

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. de J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 1991.

ARISTOTE, *Parties des animaux*, trad. de P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1957.

ARISTOTE, *Politique*, trad. de J. Aubonnet et de P. Poulain, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1986.

ARISTOTE, *Physique*, trad. de H. E. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1952-1956.

- ARTÉMIDORE, *La clef des songes : Onirocriticon*, trad. de A.J. Festugière, Paris, Vrin, 1975.
- CALLIMAQUE, *Hymne à Artémis III*, dans *Les origines; Réponse aux Telchines; Élégies; Épigrammes; Iambes et pièces lyriques; Hécalé; Hymnes*, trad. de É. Cahen, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1953.
- ESCHINE, *Contre Ctésiphon*, trad. de V. Martin, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1995, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>ière</sup> éd. 1928).
- ESCHYLE, *Agamemnon, Les Perses, Prométhée enchaîné*, trad. de É. Chambry, Paris, Flammarion, 1964.
- EURIPIDE, *Hécube, Les Héraclides*, dans *Euripide Tragédies complètes I*, trad. de M. Delcourt-Curvers, Paris, Gallimard, 1962.
- EURIPIDE, *Les Phéniciennes, Les Troyennes, Oreste* dans *Euripide Tragédies complètes II*, trad. de M. Delcourt-Curvers, Paris, Gallimard, 1962.
- HÉSIODE, *La Théogonie, Les Travaux et les Jours*, trad. de P. Brunet, Paris, Le livre de poche, 1999.
- HÉRODOTE, *Histoire* t. I-II, trad. de P.-H. Larcher, Québec, Bélisle, 1964.
- HIPPOCRATE, *Œuvre d'Hippocrate*, trad. d'É. Littré, Amsterdam, A. M. Hakkert, 1961.
- HOMÈRE, *L'Odyssée*, trad. de M. Dufour et J. Raison, Paris, Flammarion, 2000.
- HOMÈRE, *L'Iliade*, trad. de E. Lasserre, Paris, Flammarion, 2000.
- HYGIN, *L'Astronomie*, trad. de A. Leboeuffle, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1983.
- HYGIN, *Fables*, trad. de J.-Y. Boriaud, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1997.

- « Deutéronome », dans *La Sainte Bible*, trad. de L. Segond, Ontario, The Gideons International in Canada, 1975.
- Le livre de Ruth*, trad. de A. Lacocque, Genève, Labor et Fides, coll. Commentaire de l'Ancien Testament, 2004.
- LYCOPHRON, *Alexandra et Zétès*, trad. de P. Quignard, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 2010.
- LYSIAS, *Pour l'invalides*, discours XXIV, trad. de L. Gernet et M. Bizos, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1955.
- MACROBE, *Saturnales*, trad. de F. Richard, Paris, Librairie Garnier Frères, 1937.
- NONNOS, *Les Dyonisiaques*, trad. de F. Vian, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1976.
- OVIDE, *Métamorphoses*, trad. de G. L. Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1961.
- PAUSANIAS, *Pausanias's Description of Greece*, vol. III, trad. de W. Fraser, New York, Biblio and Tannen, 1965, 3<sup>e</sup> éd. (1<sup>ière</sup> éd. 1898).
- PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, trad. de M. Casevitz, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1992.
- PÉTRONE, *Satiricon*, trad. de G. Puccini, Paris, Arléa, 1992.
- PHOTIUS, *Bibliothèque*, trad. de R. Henry, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1959.
- PINDARE, *Pythique*, trad. de A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1961.
- PLATON, *Lois*, trad. de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2008.

PLATON, *Timée*, trad. de L. Brisson, Paris, Flammarion, 1992.

PLATON, *République*, trad. de G. Leroux, Paris, Flammarion, 2002.

PLINE, *Histoire naturelle*, trad. de H. Zehnacker, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1999.

PLUTARQUE, *Lycurgue*, dans *Vies parallèles*, trad. de R. Flacelière, É. Chambry et M. Juneaux, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1964.

PLUTARQUE, *Constitution des Lacédémoniens ; Agésilas, Hiéron*, trad. de M. Casevitz, Paris, Les Belles Lettres, coll. La Roue à livres, 2008.

SOPHOCLE, *Antigone*, trad. de P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1997.

SOPHOCLE, *Cédipe roi*, trad. de P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1998.

STRABON, *Géographie*, trad. de G. Aujac et F. Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1966-1981.

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, trad. de E. Lasserre, Paris, Garnier, 1947-1950.

THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, trad. de D. Roussel, préface de P. Vidal-Naquet, Paris, Gallimard, 1964-2000.

VIRGILE, *L'Énéide*, trad. de M. Rat, Paris, Flammarion, 2006.

XÉNOPNON, *Helléniques*, trad. de J. Hatzfeld, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1936.

XÉNOPHON, *Économique*, trad. de P. Chantraine, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F., 1949.

### *Sources iconographiques*

CATALOGUS AMSTERDAM, *De Thracische Koningsschat van Rogozen, Bulgarije*, Nieuwe Kerk Amsterdam, 1989.

COARELLI, F., *Roma medio-repubblicana. Aspetti culturali di Roma e del Lazio nei secoli IVe-III a. C.* (Catalogue d'exposition de Rome), Rome, 1973.

COARELLI, F., 1976, *Affreschi romani dalle raccolte dell'Antiquarium Comunale* (Catalogue d'exposition de Rome), Rome.

*Lexicon Iconographicum Mythologicae Classicae*, Zurich et Munich, Artemis Verlag, 1981-.

MICHAELIDES, D., 1987, *Cypriot Mosaics*, Nicosie.

REINACH, S., *Catalogue illustré du Musée des antiquités nationales, St-Germain-en Laye. Antiquités nationales. Description raisonnée du Musée de Sain-Germain-en Laye. Bronze figuré de la Gaule romaine*, Paris, 1894.

RICHTER, G.M.A., *Catalogue of Greek and Roman Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection*, Cambridge, 1956.

### **3) ÉTUDES MODERNES**

#### *Études générales*

AMELUNG, W., *Die Sculpturen des Vaticanischen Museums*, vol. I-II, Berlin, Reimer, 1903-1906.

ANTONETTI, C., *Les Éoliens. Images et religion*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1990, 470 p.

- BEAUCHET, L., *Histoire du droit privé de la République athénienne*, Amsterdam, Amsterdam Rodopi, 1969, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>ère</sup> éd. 1897), 4 vols.
- BERNIDAKI-ALDOUS, E., *Blindness in a Culture of Light, Especially in the Case of Œdipus at Colonus*, New York, Lang, 1990, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>ère</sup> éd. 1985), 243 p.
- BELMONT, N., *Les signes de la naissance : étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*, Paris, Plon, 1971, 224 p.
- BOËTSCH, G., N. Chapuis-Lucciani et D. Chev , *Représentations du corps : le biologique et le vécu : normes et normalité*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, coll.  pist mologie du corps, 2006, 182 p.
- BRISSON, L., *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité grecoromaine*, Paris, Les Belles Lettres, Vérités des mythes, 1997, 172 p.
- BYVANCK-QUARLES van Ufford, L., 1973, *Zilveren en gouden vaatwerk uit de griekse en romeinse oudheid*, Alkmaar, Nederlands Klassiek Verbond, 1973, 142 p.
- BOURGEY, L., *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique*, Paris, Librairie philosophique, 1953, 301 p.
- CHANTRAINE, P., *La formation des noms en grec ancien*, Paris, Champion, coll. La Collection Linguistique, 1933, 473 p.
- CHANTRAINE, P., * tudes sur le vocabulaire grec*, Paris, Klincksieck, coll.  tudes et Commentaires, 1956, 186 p.
- CHARLIER, Philippe, *Les monstres humains dans l'Antiquité : analyse paléopathologique*, Paris, Fayard, 2008, 403 p.
- CORVOISIER, J.-N., *Santé et société en Gr ce ancienne*, Paris,  conomica, 1985, 200 p.

- COUTAU-BÉGARIE, H., *L'œuvre de Georges Dumézil*, Paris, Économica, coll. Histoire, 1998, 586 p.
- DASEN, V., *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford, Oxford University Press, 1993, 354 p.
- DEAN-JONES, L., *Women's Bodies in Ancient Classical Greek Science*, Oxford, Clarendon Press, 1994, 293 p.
- DE LARA, Ph., *Le rite et la raison : Wittgenstein anthropologue*, Paris, Ellipse, coll. Philo, 2005, 165 p.
- DELCOURT, M., *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Paris, Les Belles Lettres, 2<sup>e</sup> éd. 1986 (1<sup>ière</sup> éd. 1938, Liège), 112 p.
- DEMAND, N., *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994, 276 p.
- DEONNA., W., *Dédale ou la statue de la Grèce archaïque*, vol. I-II, Paris, de Boccard, 1930-1931, 576 p. et 467 p.
- DEONNA, W., *Le symbolisme de l'acrobatie antique*, Bruxelles, Latomus, 1953, 147 p.
- DETIENNE, M. et J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, 316 p.
- DE THIERSANT, D., « Notice sur le musée religieux fondé à Lyon par M. Émile Guimet », *RHR*, II, 1880, p. 107-122.
- DIEL, P., *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Paris, Payot, coll. Petite bibliothèque, 2002, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>ière</sup> éd. 1966), 307 p.
- DUCAT, J., « Sparte archaïque et classique. Structures économiques, sociales, politiques », *REG*, XCVI, 1983, p. 194-225.

- DUCHEMIN, J., *Pindare poète et prophète*, Paris, Les Belles Lettres, coll. d'études anciennes, 1955, 390 p.
- EDWARDS, M. L., « Women and Physical Disability in Ancient Greece », *AncW*, XXIX, 1998, p. 3-9.
- EDWARDS, M. L., *Physical Disability in the Ancient Greek World*, Minneapolis, University of Minnesota, 1995, 202 p.
- ELIADE, M., *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952, 239 p.
- ELIADE, M., *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion, coll. Homo sapiens, 1956, 209 p.
- ELIADE, M., *Initiation, rites, sociétés secrètes, naissance mystique; essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1992, 3<sup>e</sup> éd. (1<sup>ère</sup> éd. 1959, 2<sup>e</sup> éd. 1976), 282 p.
- FLURY-LEMBERG, M. Et D. Willers, *Der Dionysos-Behang der Abegg-Stiftung. La tenture de Dionysos de la Fondation Abegg*, Riggisberg, 1987, 122 p.
- FLURY-LEMBERG, M., *Textil-Konservierung im Dienst der Forschung*, Bern, 1988, p. 364-381.
- FROLOV, E.D., *Le flambeau de Prométhée. Essai sur la pensée sociale antique*, Leningrad, Leningrad University, 1981, 160 p.
- FRONTISI-DUCROUX, F., *Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, La découverte, 2000, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>ière</sup> éd. 1975), 225 p. et 251 p.
- GARLAND, R., *The Eye of the Beholder : Difformity and Disability in the Graeco-Roman World*, New York, Cornell University Press, 1995, 222 p.
- GERNET, L., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, F. Maspero, 1968, 461 p.

GOUREVITCH, D., *Le mal d'être femme : la femme et la médecine dans la Rome antique*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Réalia, 1984, 276 p.

GRUPPE, O., *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Munich, Beck, 1906, 2 vols.

HARMAND, L., « Mythologie, société, histoire », *IH*, XXXIV, 1972, p. 107-113.

HIRSCH, K., « Culture and Disability: The Role of Oral History », *The Oral History Review*, XXII, 1995, p. 3.

JOLY, R., *Hippocrate : médecine grecque*, Paris, Gallimard, 1964, 250 p.

JONES, W.H.S., *Philosophy and Medecine in Ancient Greece*, New York, Arno Press, 1979, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>ière</sup> éd. 1946), 100 p.

JOUANNA, J., *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992, 648 p.

KATZ, M., « Ideology and "The Status of Women" in Ancient Greece », *History and Feminist Theory*, éd. Par A.-L. Shapiro, Middletown, Wesleyan University, 1992, 137 p.

LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, 452 p.

MEIER, C., *La politique et la grâce. Anthropologie de la beauté grecque*, Paris, Éditions du Seuil, 1987, 128 p.

PROST, F., dir., « Corps primitif, corps archaïque : anthropologie et archéologie de la représentation corporelle en Grèce ancienne », *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité. Acte du colloque international de Rennes, 1-4 septembre 2004*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, p. 31-40.

ROMILLY, J., *L'évolution du pathétique d'Eschyle à Euripide*, Paris, Les Belles Lettres, 1980, 148 p.

SCHNAPP-GOURBEILLON, A., *Lions, héros, masques. Les représentations de l'animal chez Homère*, Paris, Maspero, 1981, 240 p.

SEALEY, R., *Women and Law in Classical Greece*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1990, 202 p.

VERNANT, J.P., « Pensée sociale et religieuse de la Grèce ancienne », *AEHA (V<sup>e</sup> sect.)*, LXXX-LXXI, 1972-1974, p. 259-276.

VERNANT, J.-P. et P. Vidal-Naquet, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Bruxelles, Éditions complexe, 1988, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>ière</sup> éd. 1985), 176 p.

VERNANT, J.-P. et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne I-II*, Paris, La découverte, 2001a, 4<sup>e</sup> éd. (1<sup>ière</sup> éd. 1972), 185 p. et 299 p.

VIDAL-NAQUET, P., *Le chasseur noir : formes de pensée et formes de sociétés dans le monde grec*, Paris, La découverte, 2005, 3<sup>e</sup> éd. (1<sup>ière</sup> éd. 1981, 2<sup>e</sup> éd. 1991), 485 p.

VLAHOGIANNIS, N., « "Curing" Disability », *Health in Antiquity*, éd. par H. King, Londres, 2005, p. 180-191.

VLAHOGIANNIS, N., « Disabling Bodies », *Changing Bodies, Changing Meanings : Studies on the Human Body in Antiquity*, éd. par D. Montserrat, Londres, 1998, p. 13-36.

### *Études spécialisées*

AIGREMONT, Dr., *Fuss- und Schuh-Symbolik und-Erooiik*, Darmstadt, Bläschke Verlag, 1909, 73 p.

AMELUNG, W., «Di alcune sculture antiche e di un rito del culto delle divinà sotterranee », *DPAA*, IX, 1907, p. 115-135.

- AYMARD, A., « Hiérarchie du travail et autarcie individuelle dans la Grèce archaïque », *RHPH*, 1943, p. 124-146.
- BADER, F., « Héraclès et le cheval », *Le bestiaire d'Héraclès : III<sup>e</sup> rencontre héracléenne. Actes de colloque organisé à l'Université de Liège et aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix de Namur, 14-16 novembre 1996*, éd. par C. Bonnet, Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 1998, p. 151-172.
- BARTCOSAS, Chr. S., « Hephaestus and Clubfoot », *JHM*, XXVII, 1972, p. 450-451.
- BAZANT, J., « The Case of Symbolism in Classical Greek Art », *Eirene*, XVIII, 1982 p. 21-33.
- BETTELHEIM, B., *Les blessures symboliques : essai d'interprétation des rites d'initiation*, trad. de C. Monod, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1971, 252 p.
- BOL, P.C., « Die Giebelskulpturen des Schatzhauses von Megara », *MDAI(A)*, LXXXIX, 1974, p. 69.
- BRELICH, A., « Les monosandales », *La Nouvelle Clio*, VII-IX, 1955-1957, p. 469-489.
- BRISSON, L., *Le Mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, Leiden, Brill, 1976, 169 p.
- BRUNEL, J., « Jason μονοκρήπις », *RA*, 1934, IV, p. 34-43.
- BRUNEAU, P. et C. Vatin, « Lycurgue et Ambrosia sur une nouvelle mosaïque de Délos », *BCH*, CX, 1966, p. 391-472.
- BRUNEAU, P., « L'impair de la chaussure », *Mélanges L. Kahil. Agathos daimon : mythes et cultes : études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil*, Athènes, École française d'Athènes, 2000, p. 63-72.
- CACIAGLI, S., « Un serment violé chez Alcée », *REG*, CXXII, 2009, p. 185-200.

- CAHN, H.A. et A. Kaufmann-Heinimann, « Der spätrömische Silberschatz von Kaiseraugst », *Basler Beiträge zur Ur-und Frühgeschichte*, Derendingen, Habegger, 1984, 451 p.
- CAMASSA, G., « I segni del fabbro », *AFLPer*, IV, 1980-1981, p. 155-160.
- CHANTRAINE, P., « Les noms de la gauche en grec », *CRAI*, 1955, 374-377.
- CHANTRAINE, P., « Les mots désignant la gauche en grec ancien », *Μνήμης χάριν. Gedenkschrift Kretschmer*, éd. par P. Gedenkschrift et I. Kretschmer, Vienne, Hollinek, 1956, p. 61-69.
- CHANTRAINE, P., « À propos de Thersite », *AC*, XXXII, 1963, p. 18-27.
- CERMANOVIC, A., « La signification des sandales d'or de Trebeniste », *ZAnt*, VI, 1956, p. 307-313.
- CLAIRMONT, Ch., « A Note on the Portland Vase », *AJA*, LXXII, 1968, p. 280-281.
- DALLY, E., « Sur l'agriculture primitive », compte rendu de A. W. Buckland, *Journal of the Anthropological Institute*, février 1877. *Revue d'anthropologie*, VIII, 1879, p. 339-344.
- DELCOURT, M., *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>ière</sup> éd. 1956), 245 p. et 251 p.
- DELCOURT, M., *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, Presses Universitaires, 138 p.
- DE LOOS-DIETZ, E.P., « Le monosandalos dans l'Antiquité », *BaBesch*, LXIX, 1994, p. 175-197.
- DE LOOS-DIETZ, E.P., « Mourir et ressusciter : un monosandalos gallo-romain », *BaBesch*, LXXVI, 2001, p. 159-192.

DEONNA, W., « Le pied divin en Grèce et à Rome », *L'Homme préhistorique*, XI, 1913, p. 241-254.

DEONNA, W., « Essai sur la genèse des monstres dans l'art », *REG*, XXVIII, 1915, p. 288-349.

DEONNA, W., « Quelques croyances superstitieuses de la Grèce ancienne », *REG*, XLII, 1929, p.169-180.

DEONNA, W., « La place de la Grèce dans l'histoire de l'art antique. Les caractères originaux de la statuaire grecque », *Acropole*, 1931, p. 161-193 & 241-277.

DEONNA, W., « Μονοκρήπιδες », *RHR*, CXII, 1935, p. 50-72.

DEONNA, W., « L'esprit grec et l'esprit primitif en art », *RPhilos*, CXXII, 1936, p. 296-332

DEONNA, W., « Les cornes gauches des autels de Dréros et de Délos », *REA*, XLII, 1940, p.111-126.

DEONNA, W., « Mercure au pied chaussé, l'autre nu », *RAE*, VII, 1956, p. 156.

DEONNA, W., *Un divertissement de table. À cloche-pied*, Bruxelles, Bechem-Bruxelles, 1959, 40 p.

DEROY, L., « L'origine préhellénique des quelques noms de peuples méditerranéens », *AIPhO*, XIII, 1953, p. 87-121.

DEROY, L., « Un symbolisme juridique de la chaussure », *AC*, XXX, 1961, p. 371-380.

DESMOULIEZ, A., « La signification esthétique des comparaisons entre le style et le corps humain dans la rhétorique antique », *REL*, XXXIII, 1955, p. 59-60.

- DÉTIENNE, M., « Le phoque, le crabe et le forgeron », *Hommage à M. Delcourt*, Bruxelles, 1970, p. 219-233.
- DUCAT, J., « L'enfant spartiate et le renardeau », *REG*, CXVII, 2004, p. 125-140
- EDMUNDS., L., « Thucydides on Monosandalism (3.22.2) », *Studies Presented to Sterling Dow on his Eightieth Birthday*, éd. par R. K. J. Durham, North Carolina, Duke University Press, 1984, p. 71-75.
- ELIS, J.P., « Stèle funéraire de Belliccus », *Musée Gallo-Romain, Sens*, 90-IX, dans « Mourir et ressusciter : Un monosandalos gallo-romain », *BaBesch*, LXXVI, 2001, p. 162.
- ESDAILE, K., 'Ο'ΑΦ' ΕΣΤΙΑΣ. Two Statues of a Boy Celebrating the Eleusian Mysteries», *JHS*, XXIX, 1909, p.1-5.
- FALLOT, J., « Mythe, art et philosophie en Grèce, II », *QS*, VIII, 1982, N°16, p. 165-191.
- FOL, A., « Der Schatzfund von Rogozen. Zum Hellenismus in Südost-Europa », *Akten des XIII. Internationalen Kongresses für klassische Archäologie*, Berlin, 1990, p. 197-205.
- FRAZER, W., *Le cycle du rameau d'or : tabous et les périls de l'âme*, t. III, Paris, Librairie orientaliste, 1927, 446 p.
- GOOSSENS, R., « Les Étoliens chaussés d'un seul pied », *RBPh*, 1935, p. 849-854.
- GOURINAT, M., « Naturalisme et idéalisation dans l'esthétique grecque », *AFLD*, XLIII, 1967, p. 127-146.
- HAUSER, F., « Die Statue der « Schutzfliehenden » im Palazzo Babarini », *JÖAI*, XVI, 1913, p. 57-77.
- HECKENBACH, J., « De nuditate sacra sacrisque vinculis », *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, IX, 1911, p.48-49.

- HERTZ, R., « La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse », *Revue philosophique*, XXXIV, 1909, p. 80-101.
- JEANMAIRE, H., *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, Bibliothèque universitaire, 1939, 638 p.
- KROLL, W., « Unum exuta pedem, ein volkscundlicher Seitensprung », *Glotta*, XXV, 1936, p. 152-158.
- LANTSHEERE, L., « Le pied et la chaussure comme symboles juridiques », *Mélanges Charles de Harlez : recueil de travaux d'érudition offert à mgr. Charles de Harlez*, Leyden, E. J. Brill éd., 1896, p. 149-161.
- LÉVÊQUE, P. et P. Vidal-Naquet, « Épaminondas pythagoricien ou le problème tactique de la droite et de la gauche », *Historia*, IX, 1960, p. 294-308.
- LOUIS, P., « Monstres et monstruosités dans la biologie d'Aristote », *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, éd. d'Université, 1975, p. 277-284.
- MAILLEY-VON ARX, M. C., « Art grec archaïque et rapports sociaux », *DHA*, 1982, VIII, p. 283-302
- MOREAU, A., *Le mythe de Jason et Médée : le va-nu-pied et la sorcière*, Paris, Les Belles Lettres, coll. Vérité des mythes, 1994, 340 p.
- MERCERON, J., « Le pied, le boiteux et l'au-delà », *Bulletin de la société mythologique française*, CLVII, 1990, p. 63-67.
- PAPATHOMOPOULOS, M., « Le retour de Plisthène : disparition et réapparition d'un personnage mythologique », *REG*, CV, 1992, p. 45-58.
- PEIGNEY, J., « La mutilation des corps et le malheur d'Achille », *REG*, C, 1987, p. 15-16.

- PERLS, H., *L'art et la beauté vus par Platon*, Paris, Skira, 1938, 149 p.
- PICARD, G., « Les officiants aux pieds nus », *BSAF*, 1984, p. 64-71.
- PICKLESIMER, M. L., « La risa de los dioses y el trono trucado de Hefesto », *Florilib*, VII, 1996, p. 265-289.
- PIGEAUD, J., « Quadratus. Variations sur la beauté et la santé dans la médecine antique », *Gesnerus*, XLII, 1985, p. 337-352.
- POSTLETHWAITE, N., « Thersites in the Iliad », *G&R*, XXXV, 1988, p. 123-136.
- POTTIER, E., « Les fresques de la villa du Fondo Gargiulo », *RA*, XI, 1915, p. 335-337.
- POZNANSKI, L., « La droite et la gauche chez Ovide », *SCI*, IV, 1978, p. 50-62.
- PRALON, D., « Les travaux d'Héraclès dans l'Héraclès furieux d'Euripide : (Héraclès furieux, v. 348-440) », *L'initiation. Actes de colloque international de Montpellier, 11-14 avril 1991, II*, Montpellier, Publication de la Recherche de l'Université Paul-Valéry, 1992, p. 5-17.
- RANKIN, H.D., « Thersites the Malcontent, a Discussion », *SO*, XLVII, 1972, p. 32-60.
- REINACH, S., « Fossiles juridiques », *RA*, XXXV, 1932, p. 83-96.
- ROBERTSON, M., « Monocrepis », *GRBS*, XIII, 1972, p. 39-48.
- ROSNER, E., « Die Lahmheit des Hephaistos », *F&F*, XXIX, 1955, p. 362-363.
- SCHEFOLD, K. et F. Jung, *Die Sagen von den Argonauten von Theben und Troja in der klassischen und hellenistischen Kunst*, München, Hirmer, 1989, 374 p.

- SHEFTON, B.B., « The Auge Bowl, The Rogozen Treasure », *Papers of the Anglo-Bulgarian Conference 12 March 1987*, éd. par B.F. Cook, Londres, British Museum Publications, p. 82-90.
- SÉCHAN, L., *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*, Paris, Champion, 1967, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>ière</sup> éd. 1926), 642 p.
- VERHOEVEN, C.W.M., *Symboliek van the voet*, Assen, Diss. Nijmegen, 1956, 171 p.
- VIDAL-NAQUET, P., « Rites d'initiation et littérature », *L'initiation Dossier du centre Thomas More*, Communications données à la Table Ronde sur l'initiation. Février 1977, p. 13-30.
- VERNANT, J.-P. et P. Vidal – Naquet, *Œdipe et ses mythes*, Bruxelles, Éditions complexe, 2001b, 2<sup>e</sup> éd. (1<sup>ière</sup> éd. 1988), 148 p.
- YCHE-FONTANEL, F., « Les boiteux, la boiterie et le pied dans la littérature grecque ancienne », *Kentron*, XVII, 2001, p. 65-90.