LES LOIS DE L'HOSPITALITÉ DANS LE MONDE GRÉCO-ROMAIN

Dr. Maria-Luiza DUMITRU
Université de Bucarest
marilu_dumitru@yahoo.com

Abstract: The purpose of our paper is to examine the mental pattern that caused the emergence and operation of the laws of hospitality in the Roman - Greek world.

For Greeks, hospitality institution (xeinosÚnh) was based on the plurisemantic concept of xšnoj ("Pact of hospitality", "foreign", "unknown", "guest"). The Greek institution of hospitality entailed the purpose of the so-called xen ... a (as links or mutual hospitality right) and fundamented a specific type of human interaction based on mutual rights and duties: fil ... "the xenik". The Greek Xšnoj will never reach the meaning of malice, like the case of the Latin *hostis*.

At Romans, *hostis* did not involve, initially, the idea of violence, but only that of **compensation, equalization and reciprocity**. It later comes to share ambivalent semantics = both **offerer** and **addressee**, **benefit** = obtaining mutual benefits.

The hospitality law is respected as an axiomatic custom by gods and people.

Keywords: hospitality, Greek - Latin antiquity, laws and rituals, the hospitality institution

Il est généralement connu le fait que, dans l'Antiquité grecque, les croyances religieuses étaient fondées sur trois principes essentiels: l'adoration des dieux, le respect des parents et l'obligeance envers ses visiteurs.

Dans ce qui suit, nous nous proposons d'analyser le schéma, très connu déjà, qui a généré **les lois et des rituels d'hospitalité,** tout d'abord à l'intérieur de l'espace grec et puis de l'espace roman.

BDD-A4129 © 2007 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-31 08:44:26 UTC)

Pour les Grecs, **l'institution de l'hospitalité** (xeinosyne) se basait sur le concept plurisémantique de xenos («pacte d'hospitalité», mais aussi «étranger», «inconnu», parfois également «invité, hôte» – une confusion significative pour l'ambivalence qui était à la base des relations avec les étrangers dans le monde grec archaïque. On pourrait considérer le soit dit xenia («liens ou droit réciproque d'hospitalité») comme un *objet* de l'institution de l'hospitalité.

La relation interhumaine proprement-dite, établie par l'institution sociale de l'hospitalité est ce qu'on appelle philia xenike ou «l'amitié entre la hôte et l'invité». Elle implique l'idée conformément à laquelle ceux qui ont partagé le pain et le sel et ont dormi sous le même toit sont unis par un lien solide et durable d'égalité et de réciprocité, à caractère religieux, transmis de génération en génération (le syntagme xenos patroïos, «l'invité du père», donc celui avec qui son père a des relations d'hospitalité, se retrouve tant dans l'*Iliade* – VI, 119-125 – que dans l'*Odyssée* – I, 175, 187, 209; VII, 522, etc.). Ainsi, xenia («l'hospitalité»), tout comme l'amitié (philia) qui en découle, était plus qu'un terme sentimental d'affection humaine; il représentait un terme technique qui se retrouvait à la base des relations des plus concrètes, aussi formelles et génératrices de droits et d'obligations que le mariage.

Voilà maintenant quelles étaient **les lois concrètes de l'hospitalité**: 1) l'étranger –xenos – qui demandait asile se trouvait sous la protection des dieux, notamment de *Zeus Xenios* et de *Athena Xenia*; 2) refuser l'étranger, le chasser signifiait une grave offense apportée à ces divinités et en attirait leur vengeance.

Après l'époque homérique xenos devient «l'étranger» tout court, sans avoir, pourtant, le sens d'«ennemi» (comme il s'est passé avec le latin *hostis*, nous allons le voir).

BDD-A4129 © 2007 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-31 08:44:26 UTC)

Le rituel de la demande d'hospitalité

En effet, il existe tout un rituel **de la demande d'hospitalité** (Soph. *Oed. roi*, Eur. *Rug.*, etc.) conformément auquel celui qui le demandait tenait à la main une branche d'olivier enveloppée dans des fils de laine et touchait avec sa main le genou et le menton de la personne à laquelle il adressait la demande. La hôte (xenodochos ou xenodokos«celui qui recevait des étrangers», de xenos «étranger» + dechomai «recevoir») accueillait son visiteur avec le salut Chaire! «A toi la joie!», «Que les dieux te gardent!», «Soit béni!» et lui serrait la main, ensuite mettait à sa disposition de l'eau pour se laver ou lui préparait un bain chaud. Après cela, il honorait son visiteur avec différents plats (xeineia– *Il.* IX, 73; XVIII, 408; *Od.* I, 120, 136 etc.). L'étranger, à son tour, exprimait ses vœux envers son hôte et toute sa famille, à laquelle il devait du respect (*Od.* VII, 146-150). Ensuite il y avait un échange de cadeaux (xeineia dora: Il. VI, 218; *Od.* I, 313; VIII, 357 etc.). Ne pas respecter les lois imposées par *Zeus Xenios* attirait implacablement malédiction sur l'amphitryon qui accueillait mal (Hes. —„Erga kai hemerai, 327: «Heureux celui qui a comme ami [...] l'invité étranger».

Pour les Romans le terme archaïque de *hostis* se base sur la même ambivalence que le gr. xenos. Il désignait initialement «l'étranger», qu'il fut ami ou ennemi. Il faut mentionner pourtant que les sens primaires de *hostis* **ne** faisaient pas du tout référence à l'idée de **violence**, **d'hostilité**, **mais seulement** à l'idée de **compensation**, **égalité** ou **réciprocité**. Ainsi, *La loi des XII Tables* (*Lex XII Tabularum*) garde le sens d'étranger» de *hostis*. Chez Festus[1], *hostis* désigne une personne qui se réjouit d'**un droit égal avec une autre personne** («hostes» sont «pari iure cum populo Romano», «égaux en droits avec le peuple roman»), et le verbe *hostire* apparaît toujours chez Festus en tant que synonyme de *æquare* «ranger de façon similaire», ~~tandis~~ que *redhostire* est enregistré comme équivalent de l'expression *referre gratiam* «payer sa dette de reconnaissance en échange de quelque chose, être reconnaissant». Plaute utilise lui aussi ce sens de *hostire* (*Asin.* 377): «répondre à son tour de la même façon». Pour le Saint Augustin[2], *Dea Hostilina* faisait les blés à la même hauteur ou compensait l'effort des agriculteurs par les produits de la récolte. Le terme *hostia*, à son tour, désignait l'offrande victimaire qui avait comme but d'adoucir la colère des dieux, c'était donc une offrande de rachat, **un équivalent offert en échange à quelque chose d'autre**.

Ainsi, *hostis* ne désignait pas un étranger tout court (comme *peregrinus*), mais l'étranger qui avait des **droits égaux** avec les citoyens romans.

[1] Cf. É. Benveniste, *Vocabularul instituţiilor indo-europene*, p.73-74.
[2] Ibidem

BDD-A4129 © 2007 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-31 08:44:26 UTC)

Ce type de reconnaissance des droits impliquait un rapport de réciprocité et même d' accord préalable qui fait penser à la notion exprimée par la relation d'hospitalité.

Si *hostis* arrive à désigner celui avec qui on est en relation de «compensation», on peut penser, comme É. Benveniste, au fait que, pour les Romans, l'hospitalité faisait référence directe à la notion de **potlach**[3], décrite de façon magistrale par Marcel Mauss («Le don, forme primitive d'échange», dans *L'Année sociologique*, 1924), système qu'on rencontre fréquemment chez les peuples indiens du nord-ouest de l'Amérique de Nord. Le **Potlach** consistait dans tout un échange de cadeaux qui avait comme but d'établir une bonne relation d'échange, par **la force contraignante du cadeau;** ainsi, son partenaire d'échange se trouvait tout le temps dans la situation d'offrir, à son tour, un cadeau encore plus cher, supérieur à celui reçu.

Pourtant, à l'époque historique, lorsqu'on fait le passage des relations individuelles à la conscience de citoyen d'un peuple, l'institution de l'hospitalité s'atténue. A notre avis, cela pourrait s'expliquer par l'apparition de la *ciuitas*, entourée, délimitée de plus en plus de murs (et non pas par *uallum*, qui ne faisait qu'esquisser ou donner une idée du mur à construire) crée un type de mentalité caractérisée par l'antinomie **à l'intérieur/ à l'extérieur de la cité**. Ainsi, nous pouvons dire que l'institution de l'hospitalité disparaît graduellement, avec le passage **du symbole à l'objet symbolisé**. C'est le moment où le terme «étranger» (*hostis*) acquiert le sens **d'adversaire,** plus précisément, «adversaire sur le champ de bataille»; c'est d'ailleurs le sens avec lequel il s'est spécialisé.

Afin de désigner **l'hospitalité,** le latin crée, ultérieurement, un nouveau terme: *hospes, -itis* <* *hosti -pet/- pot – s*, qui, en fait, signifie «concrétisation de l'idée d'hospitalité» (cf. Benveniste), et non pas «le maître du visiteur», comme le radical IE *–pet-/-pot-* (mis en rapport avec *potis, -e* «capable de, qui a le pouvoir de») a été souvent interprété. Conformément à É. Benveniste[4] le radical *-pet-/-pot-* signifiait, initialement, l'identité de la personne, l'identification de l'action avec son auteur. On rencontre des traces de ce sens du radical *–pet-/-pot-* dans l'adverbe latin *utpote* «exactement, précisément» ou dans la postposition *–pte* de *suopte* (Festus) «propre à soi-même».

Tant **les lois de l'hospitalité**, que **le rituel de la demande d'hébergement** sont **communs** aux Grecs et aux Romans. Il suffit d'analyser les rituels d'hospitalité décrits par Homer surtout dans *l'Odyssée* (I, 120-190, 301-320; VII, 228-250, 259-263, 267-277, 289-297 etc.) ou ceux décrits par Vergilius dans *Æneis* (I, 522-756, la

[3] *Op.cit.*, p.75. Cf. Marcel Mauss, *Eseu despre dar*, trad. rom. de Silvia Lupescu, pp.48-53.

[4] *Op. cit.*, pp.70-73.

BDD-A4129 © 2007 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-31 08:44:26 UTC)

rencontre de Dido avec les Troyens, ou III, 599-654, la rencontre du Grec Ahemenides et Æneas). L'étranger se trouvait surtout sous la protection de *Iuppiter hospitalis* ou, plus rarement, d'une autre divinité.

Voilà le schéma d'après lequel se déroulerait, à notre avis, tout acte d'hospitalité:

1)La formule de salut (la même pour les Grecs Chaire!), mais variables chez les Romans, où elle varie d'une expression d'accueil quelconque à différentes formes de serment);

2) Le geste d'accueil chaleureux esquissé par le maître de la maison (serrer la main);

3) L'invitation des étrangers au repas (xenizein, epi xenia kalein, hestian, xenodokein, *hospitium facere, hospitium iungere*);

4) La déglutition qui précédait le repas;

5) La succession des plats;

6) Les questions de légitimation que l'amphitryon se sentait obligé de poser au visiteur, comme signe de respect envers celui-ci (d'habitude à la fin du repas);

7) La légitimation verbale ou proprement-dite du visiteur (chez les Grecs élle était formulée ainsi: euchetaomai, euchomai einai «je suis honoré d'être...» (cf. *Od.* I, 172, 180 etc.);

8) D'autres formes de légitimation ou de soumission du visiteur à différentes épreuves, pour qu'il fasse preuve de ses vertus (par ex. **les jeux-compétition** – *Od.* VIII, 228-250, 259-263, 267-277, 289-297 dans le cadre desquels Odysseus est obligé de faire preuve de ses habiletés de guerrier et, implicitement, son statut noble, héroïque, à la cour du roi Alkinoos);

9) L'échange de cadeaux (qui pouvait avoir lieu aussi avant le repas, ou à la fin du séjour du visiteur dans la maison de l'hôte) et, parfois, l'échange d'objets de reconnaissance, tels que les célèbres symbola ou *tesserae hospitales.*

Nous en déduisons ainsi que **l'hospitalité**, se basait sur une **relation de type transactionnel** (un échange réciproque d'avantages matériels et spirituels).

Le schéma relationnel que nous pouvons configurer dans le cas de la relation d'hospitalité serait le suivant:

L'offrant = L'instrument = le visiteur (xenos, *hostis, hospes*);
Le destinataire = L'instance suprême = l'amphitryon (xenodochos, *hospes*);
Le bénéficiaire = L'offrant et le destinataire à la fois;
Le bénéfice = obtenir des avantages réciproques.

BDD-A4129 © 2007 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-31 08:44:26 UTC)

Nous remarquons le fait que, à la différence d'autres types transactionnels, qui ont lieu dans les limites de la volonté personnelle, la relation d'hospitalité est **imposée**, et fonctionne avec une valeur imposée: personne ne peut s'y soustraire. La loi de l'hospitalité est une **coutume axiomatique** respectée tant par les dieux que par les humains.

Nous avons vu que transgresser la loi de l'hospitalité entraînait des conséquences des plus graves.

Si, en ce qui concernait le sacrifice ou le rituel, le jeu en général, le Destinataire manifestait pleinement sa volonté personnelle, (il pouvait accepter ou **non** la proposition-défi de l'offrant), dans le cas de la relation d'hospitalité, le Destinataire était **obligé** d'accepter la proposition de l'Offrant et d'agir en conformité avec celle-ci.

On pourrait dire que l'Offrant représente l'incarnation de la loi de l'hospitalité: il ne fait que **rappeler** au Destinataire (par l'intermédiaire de sa demande) ses obligations envers le visiteur, obligations qui ne se négociaient pas. Ainsi, **l'Offrant** remplit de façon évidente **une fonction anamnétique** dans le cadre de la relation d'hospitalité. Nous allons y revenir.

«La demande» de l'Offrant n'était pas du tout une prière, mais elle devenait même **une demande sans équivoque**, doublée d'une **menace**, dont la concrétisation pourrait survenir le cas ou les lois n'étaient pas respectées.

La menace qui accompagnait cette demande ferme était évidente dès **les gestes** de l'Offrant (le visiteur): celui-ci, comme nous l'avons vu, **saisit les genoux** de l'amphitryon et **touche le menton de celui-ci**. Ce sont des gestes **contraignants** et **fermes**. Il est intéressant le fait que l'Offrant ne saisit pas les bras ou d'autres parties du corps de l'amphitryon, mais ses genoux; or, cette partie du corps a un rôle important dans le cadre du **motif héroïque** chez les Grecs: on dit à propos du dieu *Thanatos* (représenté d'habitude comme un guerrier sur le champ de bataille) qu'il **coupait les tendons des genoux** de sa victime, tendis que celui-ci sentait, avant de mourir, une sorte **d'affaiblissement** dans cette parte du corps, comme signe de **la mort imminente**. Ainsi, pour les Grecs, le genou était **le siège de la force vitale**, du **pouvoir virile, de la vigueur**. Or, l'Offrant serre **le siège de la vigueur du corps** (tout comme la Mort même), le menaçant de le de – vitaliser de sa force, donc avec la mort.

D'un autre côté, le geste de **toucher le menton** de son amphitryon est aussi relevant, si l'on pense que cette partie faciale représente **l'image de la volonté personnelle** (et non pas son siège). Ce geste implique **l'annulation de cette volonté**.

BDD-A4129 © 2007 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-31 08:44:26 UTC)

Ainsi, **l'hospitalité** ne se déroule pas d'après le principe du jeu, mais adopte **l'image de la loi implacable**.

L'Offrant est un **provocateur** (qui propose) dans la mesure où il **rappelle** au Destinataire ses obligations envers ses visiteurs. Ainsi, l'Offrant fonctionne comme un **instrument de la justice**. L'on peut croire que l'Offrant est le personnage central dans la relation d'hospitalité, surtout si l'on pense à l'épisode homérique de l'échange de cadeaux d'hospitalité (des armes) entre *Glaukos* et *Diomedes* (*Il.* VI, 232-236): ainsi, *Glaukos*, à qui *Zeus* avait obscurci l'esprit, reçoit les armes de cuivre de *Diomedes*, en échange de ses armes en or.

Dans ce cas, on se pose, évidemment, la question: dans quelle mesure l'hospitalité a lieu entre égaux, du moment que l'Offrant est décideur et le Destinataire, effecteur?

Apparemment, la relation entre les deux est inégale, mais, en fait, l'Offrant n'est que le **bras de la loi implacable** (du Sacré), car ce n'est pas lui qui sanctionne le Destinataire, mais la **loi** (Le Dieux/ Le Sacré), en vertu de laquelle il agit ou il rappelle au Destinataire ses obligations.

Les deux protagonistes de la relation d'hospitalité se trouvent, en fait, sur le même plan: l'Offrant doit **déterminer** le Destinataire à **se rappeler** (il est l'initiateur d'un acte objectif), tandis que le Destinataire doit **se rappeler** (il participe à un acte réflexif).

A propos de l'épisode homérique mentionné plus haut, nous pouvons dire que la situation devient évidemment claire, car les deux protagonistes de la relation d'hospitalité sont mis sur le même plan par Zeus, qui en obscurcissant l'esprit de Glaukos (frenas exeleto: *Il.*, VI, 234: «lui obscurcit l'esprit»).

Il existe pourtant de nombreux exemples, surtout dans les épopées homériques, quand le visiteur devient, de l'égal de l'amphitryon, **l'objet du festin** (*Od.*, IX, 252-291, 347-370: cf. l'épisode de la dévoration des visiteurs par Polyphemos ou X,124 et suivant: l'image de la dévoration des compagnons de Odysseus par les Lestrigons, etc.). Dans tous ces cas (tout comme dans d'autres, qui se passent d'après le même scénario (par ex. la transformation des compagnons de Odysseus en cochons – *Od.* X), nous pouvons parler d'un **anti-festin**, d'une **violation des lois de l'hospitalité** ou d'un **déséquilibre de forces** qui apparaît au sein d'une relation sociale équilibrée bipartite. Elle traduit, en fait, un déséquilibre produit à l'intérieur de la société avec la transitions du monde de l'*Iliade* au monde de l'*Odyssée* et, ensuite, au monde de la période posthomérique, donc du respect stricte des traditions, considérées comme des vérités immuables, qu'on ne pouvait pas changer, à leur abandon. On parle donc du passage à ce que A. Snodgrass appelait «la révolution structurelle» née entre le XI^{ème}

BDD-A4129 © 2007 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-31 08:44:26 UTC)

et le VIII^{ème} siècles en Grèce, à la suite du déclin entraîné par la chute de la civilisation palatiale (mycénienne), de laquelle est née ultérieurement la Cité-Etat classique (*polis*). Ce déséquilibre produit à l'intérieur des relations sociales s'avère pourtant être temporaire, car, à la fin, apparaît **un nouveau type de relations** basées sur l'**isonomie** (isonomia), l'égalité en droits manifestés non seulement dans un cercle social restreint (celui des partenaires de la relation d'hospitalité), mais à l'intérieur de la société entière (polis), dont les membres tendent peu à peu à se réunir autour d'une kratos placée au centre (en meso) et accessible également à tous.

Conclusions

Nous pouvons donc affirmer que l'hospitalité se basait sur **la technique de l'anamnèse** (anamnesis/ *recordatio*) et de **l'imitation** (mimesis/ *immitatio*): on rappelle le geste qu'autrefois les dieux avait fait les uns envers les autres et que les humains doivent imiter exactement. Si nous allons plus loin, nous pouvons dire que l'hospitalité, en se basant sur la technique du rappel efficace, implique un certain rapport avec **la temporalité**. L'Offrant (le principe motrice dans le cadre de la relation d'hospitalité) imprime au Destinataire l'impulsion de revenir en arrière dans le passé et de **fouiller dans ses souvenirs personnels** (anamnesis), en le déterminant à percevoir le temps mythique, universel, et ainsi de se **ré-calibrer** soi-même à l'intérieur de la dimension temporelle, de retrouver **sa propre identité** dans le complexe d'états temporaux possibles: tant par le contact avec le passé (identifié au temps mythique), que par son encrage dans le présent, le moment où il doit agir, en réitérant le temps mythique dans le cadre du temps historique.

BDD-A4129 © 2007 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-31 08:44:26 UTC)

BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

É. Benveniste, *Vocabularul instituţiilor indo-europene*, vol. I: *Economie, rudenie, societate*, trad. rom de Dan Sluşanschi, Editura Paideia, Bucureşti, 1999.

M. Mauss, *Eseu despre dar*, trad. rom. de Silvia Lupescu, Editura Polirom, Iaşi, 1997.

A. M. Snodgrass, *Grecia epocii întunecate: cercetare arheologică asupra secolelor XI-VIII î.e.n.*, trad. rom. de Mihai Gramatopol, Editura Meridiane, Bucureşti, 1994.

J. P. Vernant, *Originile gândirii greceşti*, trad. rom de Florica Bechet şi Dan Stanciu, Editura Symposion, Bucureşti, 1995.

M.M. Ch. Daremberg et Edm. Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'aprés les textes et les monuments*, Librairie Hachette, Paris, 1926-1929.

TEXTES

Homere, *Iliade* (texte grec), Librairie Hachette, Paris, 1919.

Homerus, *Odyssea*, B. G. Teubner, vol. I-II, Leipzig, 1934.

Homer, *Iliada*, trad. rom. de Sanda Diamandescu şi Radu Hîncu, Editura Minerva, vol. I-II, Bucureşti, 1981.

Homer, *Odiseea*, trad. rom. de Eugen Lovinescu, Editura Tineretului, vol.I-II, Bucureşti, 1966.

Virgile, *Oeuvres* (texte latin), Librairie Hachette, Paris, 1918.

Vergiliu, *Eneida*, trad. rom. de Eugen Lovinescu, Editura Tineretului, Bucureşti, 1964.

BDD-A4129 © 2007 Editura Muzeul Literaturii Române
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.216.75 (2026-10-31 08:44:26 UTC)