

KERNOS

Supplément 21

La norme en matière religieuse
en Grèce ancienne

Actes du XI^e colloque du CIERGA
(Rennes, septembre 2007)

édités par
Pierre BRULÉ

Une rhétorique antique du blâme et de l'éloge. La religion des autres¹

Résumé : On aborde ici quelques réflexions antiques sur le relativisme des normes, l'arbitraire du rite et les limites du tolérable. À partir du principe selon lequel « la règle antique est la meilleure » (*nómos d'archaíos áristos*), à partir aussi d'un dossier qui peut sembler potentiellement relativiste, celui du *nómos basileús*, une question surgit, inévitable : qu'est-ce qui fonde la différence, du point de vue de ce que les Anciens appelaient des *religiones*, entre sa propre culture et les autres ? En quoi consiste la supériorité revendiquée ? Les réponses antiques, multiples, concernent les notions de traduction (*interpretatio*), croyance, et superstition.

Abstract: This paper approaches some ancient theories on the relativism of norms, arbitrary rules in rituals, and limits of toleration. Beginning with the traditional principle according to which "the more ancient the rule, the better it is" (*nómos d'archaíos áristos*), and following the examination of the origin and development of the formula "*nómos basileús*", we are confronted by an essential question: what is the basis of the difference between our own culture and that of others, in terms of what the ancient Greeks call *religiones*? What justifies the claim that my culture is superior to others? The ancient answers, in their diversity, involve the notions of translation (*interpretatio*), creed, and superstition.

Le passé, où qu'on le trouve, est hautement valorisé. Pour la manière dont une cité doit sacrifier, « la règle antique est la meilleure » (*nómos d'archaíos áristos*), disait Hésiode que cite, mille ans plus tard, Porphyre (fr. 322 Merkelbach-West). Plus la manière est ancienne, plus le rite est efficace. Les sagesses barbares, au temps de Porphyre, ont précisément ce prestige de l'ancienneté. L'immutabilité d'une tradition (que l'on croit observer en Égypte, par exemple), apparaît comme une qualité qui atteste une parenté avec les dieux. En utilisant des formules issues des langues de peuples sacrés, affirme Jamblique, on se rapproche, sans jamais y parvenir bien sûr, mais de manière asymptotique, des dieux eux-mêmes et de leur langue : « Il faut, écrit-il, comme si les antiques prières étaient des asiles sacrés, les conserver toujours les mêmes et de la même manière, sans en rien retrancher, sans y rien ajouter qui provienne d'ailleurs » (trad. des Places).

¹ La matière développée dans ce texte a fait l'objet de la conférence Michéris 2007 au Collège de France.

Une telle affirmation se situe dans le prolongement naturel d'une pensée grecque traditionnelle, comme l'implique le long succès d'une expression proverbiale qui met en garde ceux qui voudraient *tà akíneta kineîn* (« mouvoir ce qu'il ne faut pas bouger »), d'Isocrate et Platon jusqu'aux lexiques byzantins (parœmiographiques)².

Ce privilège de la tradition, une tradition dont on a bien conscience qu'elle est locale et diversifiée, plurielle, implique la possibilité d'une circulation trans-culturelle du savoir sur les dieux. Les Grecs ou les Romains ne sont pas nécessairement, de leur propre aveu, les plus anciens, ni les plus fidèles. Mais ce qu'ils ont ressenti comme ayant été chez eux l'état le plus authentique de la piété a bien des chances de correspondre à des pratiques rencontrées chez les Barbares, ou attribuées à eux. C'est ainsi que la « théologie » des Pélasges, ancêtres des Grecs, selon Hérodote, est influencée par la pratique égyptienne³, ou que le culte sans image des vieux Romains, selon Varron, ressemble étrangement à l'aniconisme des Judéens⁴.

Le revers de la médaille, c'est le travail du temps. Comme l'a suggéré vers 400 avant notre ère le sceptique Hécatee d'Abdère, un des plus anciens auteurs grecs à parler de Jérusalem, la pratique des Judéens, certes remarquable en ses débuts, a pu dégénérer au cours du temps; le culte instauré par Moïse était selon lui une forme de philosophie cosmique, adressant sa piété (une piété dégagée de toute représentation anthropomorphe) à la voûte céleste. « Ayant subi des occupations qui entraînent des mélanges de populations, sous l'hégémonie des Perses et celle des Macédoniens qui les ont renversés, les Judéens virent s'altérer nombre de leurs règles ancestrales », dit Hécatee⁵. Cette vision-là sera encore, à l'époque d'Auguste, celle de Strabon pour qui la piété juive originelle est remarquable : « Moïse, un membre du clergé égyptien [...], se rendit en Judée ayant pris en dégoût les institutions de son pays; avec lui partirent un grand nombre d'hommes qui honoraient "la divinité" (*tò theíon*). Car il disait et enseignait que les Égyptiens et les Libyens étaient fous de prétendre représenter la divinité sous la figure d'animaux sauvages ou domestiques; que les Grecs de leur côté n'étaient pas plus sages quand ils lui donnaient la figure humaine : il n'y aurait en effet qu'un seul dieu, celui qui nous enveloppe nous tous, avec la terre et la mer, et que nous appelons ciel, univers et nature »⁶. Par la suite, des

² Cf. Isocrate, *Areop.* 29-30; *Lysias* 30, *Contre Nicom.* 17-21; Platon, *Lois*, 798b. Sur la position de Jamblique, cf. Ph. BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil, 2004, p. 60-62.

³ C'est de chez les Barbares et le plus souvent d'Égypte que proviennent selon Hérodote les noms des dieux grecs, ou plus exactement les noms de presque tous les dieux grecs (II, 50, 1).

⁴ Augustin, *Cité de Dieu* IV, 9 dit que Varron pensait que ceux qui adressent leur culte à un dieu unique et sans image s'adressent en fait à Jupiter, sous un autre nom. À qui pensait-il, sinon aux Juifs, et peut-être aux Perses ? Cf. Varron, fr. 4 CARDAUNS (= Augustin, *Cité de Dieu* VII, 35).

⁵ Hécatee d'Abdère, 264 F 6 (éd. JACOBY); cf. M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. I, Jerusalem, 1974, p. 20-44.

individus superstitieux d'abord, puis tyranniques, accédèrent au sacerdoce. De la superstition, selon Strabon, vint le refus des aliments dont les Judéens s'abstiennent encore aujourd'hui, ainsi que la circoncision, l'excision et d'autres coutumes du même acabit.

Ce jugement au moins partiellement positif du judaïsme accompagne, dans l'histoire ancienne, une perception bien plus négative, hostile, exprimée sans nuance depuis Manéthon (quasi contemporain d'Hécatee d'Abdère) jusqu'à Apion et Tacite.

Non content d'avoir évoqué, dans les termes les plus hostiles, les débuts d'une Jérusalem d'emblée impie, Tacite procède à l'examen de ce qu'il considère comme un déclin, une décadence à partir d'un début déjà misérable. Il déclare entre autres choses que le sabbat, qui à l'origine commémorait l'arrivée des Judéens au septième jour dans les terres qu'ils allaient occuper, est devenu « aujourd'hui » un simple attrait de la paresse⁷. Les rites antiques seraient à la limite défendables. Les autres coutumes, celles qui ont été instituées par la suite, sont complètement dépravées.

Un des fondements de cette vision hostile, c'est le postulat de la sortie d'Égypte. En quittant l'Égypte, les compagnons de Moïse ont en effet abandonné la coutume qui fut la leur, le *nómos* égyptien. Ils sont devenus ennemis de la tradition. Ils ont bougé ce qui devait rester inébranlable. Devenus hors-la-loi, en quelque sorte, ils préfigurent ce que feront plus tard, contre eux, les Chrétiens abandonnant la loi juive (Celse dixit)⁸. C'est le fait de se mettre à l'écart de la coutume, de sortir du *nómos*, qui suscite l'animosité. La nouveauté en matière religieuse, en effet, ne sera revendiquée que par les chrétiens⁹.

Les rites, dans leur diversité, apparaissent le plus souvent bons pour ceux chez qui on les rencontre, mais cela reste tout de même soumis à certaines réserves. S'ils sont bons à la condition que les pratiquants respectent scrupuleusement les règles locales ancestrales définissant la manière de communiquer avec le divin, cette condition n'est pas suffisante pour justifier tout et n'importe quoi. Des coutumes honteuses sont parfois signalées, même par Hérodote, dont l'attitude en général est plutôt tolérante : il s'offusque de la prostitution rituelle des femmes de Babylone, qu'il affirme être « la plus honteuse des coutumes (*aischistos tôn nómon*) » (I, 199). Ailleurs, après avoir signalé que les Grecs et les Égyptiens sont les seuls à interdire les unions sexuelles à l'intérieur des sanctuaires, et à exiger que celui qui vient de faire l'amour se lave avant d'entrer dans un lieu sacré, il ajoute qu'il n'ignore pas le raisonnement de ceux qui

⁷ Troisième des dix commandements, le sabbat est expliqué différemment par *Exode* XX, 11 (repos qui suit les six jours de la création), et *Deutéronome* V, 15 (où il commémore la sortie d'Égypte).

⁸ Cf. Celse, chez Origène V, 35.

⁹ Sur cette revendication. cf. L.-Cl. FREDOUILLON, *La religion des autres*, Paris, Seuil, 1999, p. 100-101.

considèrent que la négligence de cette règle fondamentale relève d'une attitude naturelle et somme toute admissible, puisque les animaux n'ont pas peur du courroux divin en ne se comportant pas comme des Grecs ou des Égyptiens. Mais il précise que lui, Hérodote, condamne ce type de raisonnement : ceux qui profèrent de telles opinions commettent, selon lui, quelque chose de parfaitement inadmissible¹⁰. Les Grecs, avec les Égyptiens, seraient donc effectivement supérieurs à toutes les autres nations, sous cet angle rituel.

Ce type de répugnance vis-vis de certaines coutumes étrangères est loin d'être un phénomène isolé. On en trouve un exemple frappant dans le plus ancien témoignage grec sur le sacrifice hébraïque : « Il est vrai, dit Théophraste, que parmi les Syriens, les Judéens (*Ioudaïoi*) sacrifient encore aujourd'hui des animaux (*zôiothutolantes*), en vertu d'un mode de sacrifice (*thusia*) qui remonte aux origines; mais si l'un d'eux nous ordonnait de sacrifier (*thúein*) à leur manière, nous nous garderions bien de le faire »¹¹.

Au modèle qui valorise le plus lointain passé, avec les nuances que nous venons de rencontrer, fait concurrence on le sait un autre modèle, qui insiste sur le fait que le passage à un mode de vie civilisé marque un progrès par rapport à un état naturel de sauvagerie. Hercule, sur le site de Rome, avant que Rome ne soit fondée, met fin à des sacrifices humains, condamnables au même titre que ceux des Gaulois auxquels bien plus tard les empereurs Romains mettront fin¹². Pensée de la décadence et pensée du progrès se font concurrence dès la poésie épique, et leur rencontre suscite de nombreuses variantes concernant les récits d'origine de la civilisation¹³. La proximité avec le divin,

¹⁰ Hérodote, II, 64.

¹¹ Théophraste, *De la piété*, cité par Porphyre, *De l'abstinence* II, 26.

¹² Les sacrifices humains sont officiellement abolis, à Rome, par un décret du Sénat de 97 av. notre ère (Pline, *Hist. nat.* XXX, 13) : cf. M. SIMÓN, « Celtic Ritualism », in John SCHEID (éd.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Vandœuvres, 2007 (*Entretiens de la Fondation Hardt*, 53), p. 159. Suétone, *Vie de Claude*, 25, 13, précise que Claude a complètement aboli la coutume druidique, qu'Auguste n'avait interdite qu'aux seuls citoyens. Pour le sacrifice humain du côté des Grecs, il convient, comme l'ont fait remarquer, chacun à sa manière, Albert Henrichs et Pierre Bonnechere, de bien considérer la distance qui sépare un discours mythologique et exégétique surabondant, d'un côté, et les très rares allusions « historiques », qui semblent ne concerner que des situations extrêmes (récit de Plutarque *Vie de Themistocle*, 13, 2-5, très discuté, sur le sacrifice de trois frères perses avant la bataille de Salamine). Mais de telles situations ont vraisemblablement existé. Les réflexions critiques et lucides de Stella Georgoudi, qui reprend l'ensemble de la bibliographie, demeurent très utiles : « À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne », dans le numéro consacré à ce thème sous un angle comparatiste par l'*Archiv für Religionsgeschichte* 1 (1999), p. 61-82.

¹³ L'ouvrage fondamental sur ce sujet demeure A.O. LOVEJOY, G. BOAS, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, 1935; cf. aussi W.K.C. GUTHRIE, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, New York, 1957; T. COLE, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, American Philological Association, 1967; E.R. DODDS, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1973; S. BLONDELL, *The Origins of Civilization in Greek and Roman*

dans ces récits, peut côtoyer la sauvagerie la plus extrême, comme l'a bien montré, jadis, Pierre Vidal-Naquet parlant des ambiguïtés de l'âge d'or¹⁴.

Au moment même où Cicéron, dans les *Tusculanes* (I, 30), soutient l'universalité de la connaissance du divin, il ne peut s'empêcher de relever que la coutume (pour autant théoriquement légitime partout où on la rencontre), est parfois mauvaise : « Il n'y a pas de nation assez sauvage, pas d'homme assez monstrueux, dont l'esprit ne soit imbu (teinté) d'une connaissance, au moins vague (une croyance, une *opinio*), sur les dieux. Plusieurs peuples, à la vérité, n'ont pas une idée juste des dieux; ils se laissent tromper par des coutumes mauvaises (*multi de diis prava sentiunt id enim vitioso more effici solet*); mais enfin ils s'entendent tous à croire qu'il existe une force et une nature divine. Et ce n'est point une croyance qui ait été concertée; les hommes ne se sont point donné le mot pour l'établir; leurs lois n'y ont point de part. Or, dans quelque matière que ce soit, le consentement de toutes les nations doit se prendre pour loi de la nature... ».

Dans une perspective polythéiste, que faire, sur le terrain, au niveau de la pratique rituelle, de cette sagesse naturelle à laquelle nous convie la théorie philosophique dite « du consensus » ? Quel usage la cité peut-elle réserver à ces savoirs théologiques supposés partagés par toute l'humanité ? À l'intérieur d'un dispositif qui peut sembler potentiellement relativiste, et très tolérant, mais qui est loin d'être angélique, on rencontre soudain une coutume viciée, un *mos vitiosum*, ou une superstition dépravée. Une question surgit donc, inévitable. Ce fonds commun, de toute évidence, ne saurait être la préoccupation première de ceux qui gèrent l'exercice réel des rites et leurs concrètes exégèses. Au niveau local, celui de l'observance coutumière, l'essentiel est ce qui distingue ma coutume de celles des autres, ces diverses coutumes plus ou moins admirables, plus ou moins méprisables du point de vue de leurs contenus. Cette différence essentielle sépare le statut de l'officiant autorisé (en l'occurrence Cicéron, le père de famille grec et le magistrat romain) du statut des pratiquants de cultes étrangers, immigrés ou barbares : qu'on les intègre ou qu'on les exclue, qu'on parte à leur rencontre ou qu'on les observe de loin, avec admiration ou condescendance, de près ou de loin, leurs rites demeurent étranges. Le simple constat de l'universalité potentielle du religieux ne rend pas compte de cette remise en place « autorisée », qui impose de la hiérarchie, dans un tableau à tendance apparemment universelle.

Le postulat universaliste, celui du touriste hérodotéen pour reprendre une expression de James Redfield¹⁵, implique la possibilité de passer d'une province

¹⁴ P. VIDAL-NAQUET, « Le mythe platonicien du Politique, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire », in *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, sous la direction de J. KRISTEVA, J.-Cl. MILNER, N. RUWET, Paris, Seuil, 1975, p. 374-390.

à l'autre du vaste monde sans rompre le fil qui relie la compréhension d'autrui à la conscience de sa propre identité. Les dieux de l'autre sont interprétés en dieux d'ici. Cette possibilité de traduire n'est pas théorique, elle est effective, et elle se développe sur le terrain, en fonction de conjonctures diverses. Mais il convient, ici aussi, de distinguer ce qui demeure l'apanage d'un discours littéraire, philosophique ou théologique (la théorie du consensus), et ce qui relève de la pratique. Celle-ci, on s'en doute, est un peu plus complexe que la théorie. La pratique rituelle est généralement moins tolérante, moins assimilante, que la littérature. Une inscription de Sardes nous montre le satrape local s'adressant aux prêtres de Zeus Baradatès (c'est ainsi que se trouve nommé, à l'intention des hellénophones, Ahura Mazda, le Zeus iranien) : le magistrat perse interdit au sacerdoce perse de participer aux mystères de Sabazios et d'Agdistis. La divinité iranienne, désignée par un nom hellénisé, est tenue à l'écart du culte local gréco-anatolien. La traduction, ici, ne vient pas au secours de l'assimilation, bien au contraire. L'interprétation intervient dans le cadre d'une procédure destinée à éviter de situer sur le même plan les deux termes de ce qui pourrait apparaître comme un système d'équivalence. Le résultat de la traduction ne jouit pas du même statut que l'entité traduite¹⁶.

On dira, en tenant compte de cette résistance, que la théorie (du point de vue de la pratique) met en scène une croyance. Elle joue, elle fait « comme si ». En théorie, on semble croire en un savoir partagé ou en une lumière naturelle (une connaissance des dieux, vague peut-être, mais universelle). La pratique, elle aussi, implique de la croyance, mais elle le fait sous un angle très différent, beaucoup plus prudemment. La concurrence de multiples et contradictoires récits étiologiques, dès qu'il est question d'expliquer un rite, en Grèce ou à Rome, montre d'évidence la complexité de la relation qui unit le croire et le faire¹⁷. La pratique tient la croyance à distance.

La croyance représente en quelque sorte la limite à partir de laquelle on risque de sortir de chez soi. Cette limite est indicative d'un risque, d'une menace : au-delà de cette frontière, qui sépare l'action coutumière de la spéculation, on n'est plus assuré de la bonne piété.

C'est quand il se penche sur les pratiques de types magiques effectuées dans le cadre de rituels officiels que Pline l'Ancien¹⁸ pose la question de la *fides*, la question de la « foi », du croire, *maxima quaestio et semper incerta*, « très grande question, toujours incertaine ». Les paroles et les formules incantatoires que l'on

¹⁶ Cf. Ph. BORGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Seuil, 1996, p. 50, avec dossier.

¹⁷ F. PRESCENDI, « Des étiologies pluridimensionnelles : observations sur les Fastes d'Ovide », *RHR* 219 (2002), p. 141-159.

¹⁸ Pline l'Ancien, *Hist. nat.* XXVIII, III, trad. A. Ernout, CUF. Cf. le commentaire différent donné par R. McMULLEN dans son *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*, Paris, Les Belles

prononce dans ces rituels sont-elles vraiment efficaces ? Faut-il y croire ? La réponse de Pline est intéressante : interrogés chacun en privé, séparément (*viritim*), les individus les plus savants, dit-il, ne croient pas à l'efficacité de ce genre de choses. Mais d'une manière générale, ces mêmes pratiques font l'objet d'une sorte d'acceptation. Que cette acceptation consensuelle et fort peu philosophique représente la bonne attitude, c'est précisément ce que dit un philosophe qui est aussi prêtre, Plutarque dans son *Dialogue sur l'amour*¹⁹. Il met en scène un personnage qui, évoquant un souvenir de voyage, voudrait trop réfléchir : il avait vu en Égypte deux voisins se chamaillant pour savoir à qui appartenait le serpent sacré échappé dans la rue, image vivante d'une divinité domestique, l'*Agathos Daimôn*. Cette querelle est aussi vaine, selon Plutarque, que celle qui voit s'affronter, au sujet d'Éros, ceux qui préfèrent les hommes et ceux qui préfèrent les femmes. Ce type de débat, sur la nature des dieux, peut devenir grave et dangereux, et il faut éviter à tout prix « de faire bouger l'opinion générale que l'on a des dieux », en réclamant à leur sujet des raisonnements et des démonstrations. La *pistis* (équivalent grec de la *fides* évoquée par Pline l'Ancien), quand elle est vieille et ancestrale, suffit à elle seule.

On peut maintenant revenir à notre question. Qu'est-ce qui fonde la différence, du point de vue de ce que les Anciens appelaient des *religiones*, entre nous et les autres ? Quel est le fondement de cette différence ? Qu'est-ce qui vient nuancer le simple constat de la diversité culturelle et religieuse ?

Répétons tout d'abord que ce qui pousse les Anciens à pratiquer ce que Tacite nomme « interprétation », ce n'est pas une attitude naïvement comparatiste, dont on attendrait qu'elle débouche sur une posture « différencialiste ». Il s'agit encore moins d'un réel souci universaliste. L'exercice de l'*interpretatio* est effectué dans le cadre d'une expérience concrète, maintes fois répétée, celle de la rencontre, du dépaysement, du choc culturel.

La comparaison, dans ce paysage agité, semble révéler des ensembles analogiques dans lesquels s'insinue sans peine le jeu des interprétations, des traductions. Chose remarquable, cela n'a pas conduit les Anciens, avant le christianisme, à postuler l'existence d'un héritage commun à partir duquel de la différenciation se serait instaurée, par l'effet d'un processus d'oubli, voire de décadence. Les polythéistes n'ont jamais imaginé que ce qui distinguerait les diverses appréhensions du divin pourrait se définir comme le résultat de la diversité des processus d'éloignement à partir d'un fond universel (analogue à ce que le christianisme postule comme monothéisme originel, ou paradis perdu).

Si le Grec est supérieur au Barbare, selon Aristote, ce n'est pas parce qu'il est plus proche de l'origine. Mais parce qu'il est situé au centre. La Grèce est

située au milieu, loin des extrêmes, au centre d'un axe opposant le Nord-Ouest (l'Europe, et bientôt Rome, vue depuis la Grèce) à l'Asie (l'Empire perse)²⁰.

Hérodote (I, 134) avait auparavant reconnu la présence d'une assurance analogue chez les Barbares. Et plus précisément chez les Perses : « Ils estiment entre tous, après eux-mêmes, les peuples qui vivent le plus près d'eux, en second lieu, les seconds, et ainsi de suite en proportion de l'éloignement; ils ont le moins d'estime pour ceux qui vivent le plus loin d'eux : ils pensent qu'ils sont eux-mêmes de beaucoup les meilleurs des hommes en toutes choses, que les autres tiennent à la vertu dans la proportion que nous disons, et que ceux qui vivent le plus loin d'eux sont les pires ». Les ethnologues nous ont habitués à l'idée que ce genre de prétention est universel. Mais il s'agit de percevoir comment, du côté des Grecs et des Romains, on a interprété cet universel.

En se souvenant d'avoir comparé les méthodes divinatoires romaines avec celles des Galates, dans une discussion avec son ami Deiotarus, un Gaulois d'Asie Mineure, c'est-à-dire après avoir débattu entre spécialistes de la même technique (Cicéron est augure, et Deiotarus, chez lui, l'est aussi), Cicéron reconnaît implicitement la nature arbitraire de l'interprétation des signes (« Grand dieux ! Quelles différences ! Au point que certaines règles étaient même opposées ») mais il limite aussitôt l'effet relativiste de ce souvenir en affirmant que les procédures étrangères, du point de vue romain, relèvent par définition et sans appel de la *superstitio* : elles sont exagérées²¹.

Pour spéculatives qu'elles soient, ces pétitions de principe, relayées par Hérodote, Aristote et Cicéron, révèlent ce qui fonde, entre Athènes et Rome, la certitude, l'évidence de la supériorité du chez soi. Cette évidence a quelque chose à voir avec la conception que les Anciens se font de la superstition, une conception elle-même construite sur la notion de déplacement par rapport à un centre, où se situe la bonne « *religio* ». Une *superstitio* ne se distingue pas d'une attitude scrupuleuse louable par son contenu, mais par le contexte de sa « performance ». C'est ce contexte qui définit ce qui est reconnu comme conforme à la coutume ancestrale : que le bon geste et la bonne formule soient issus de la bonne personne, au bon endroit, au temps voulu.

De même qu'il y a des gestes ou des expressions « déplacés », et donc choquants, voire scandaleux, de même il y a des croyances et des rites déplacés. Ce qui les condamne, ce n'est pas leur contenu, mais le fait qu'ils sont exagérés, ou qu'ils ne sont pas à leur place.

Deux regards différents sont portés sur le même objet, selon qu'on le considère comme étranger ou comme autochtone, du centre ou de la périphérie. On

²⁰ Aristote, *Politique* VII, 7, 1327b 20 sq., cité par F. HARTOG, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996, p. 111. On peut se reporter, pour l'analyse du contexte spécifique, au commentaire d'Hartog.

²¹ De la divination II, 36 (76) trad. José Katz, Trédaniel, C.E.F.

rencontre ici la limite de l'interprétation (de la traduction) : si l'*interpretatio*, comme on l'a vu, ne débouche pas sur une assimilation, c'est qu'elle implique, fatalement, la notion de « superstition ». Elle compare tout en distinguant; elle établit une hiérarchie. Elle peut même revêtir la forme du blâme.

Prenons, encore une fois, appui sur Aristote pour essayer de percevoir une manière grecque (et généralement antique) de penser les dieux (les nôtres et ceux des autres) à partir du rapport entre citoyens, plus ou moins autochtones, et non-citoyens; une foule d'immigrés, métèques ou barbares, remonte en effet vers la ville, depuis le Pirée si l'on se trouve à Athènes, ou, si l'on se trouve à Rome, depuis Ostie.

Aristote donne une interprétation grecque de ce transfert de l'exotique à l'intérieur d'une scène autochtone. Il le fait dans la *Rhétorique* (au début du livre III), en prenant comme exemple les prêtres de la Mère des dieux. Ces prêtres font une apparition furtive, mais fondamentale, à l'occasion d'un développement sur la notion de métaphore, conçue dans le sens étymologique de « déplacement », transfert, transposition du sens par substitution analogique.

Qu'est-ce qui se passe dans de tels transferts ? La métaphore, dit Aristote, est inégalable dans sa capacité à donner de la clarté, à rendre le familier à la fois agréable et surprenant, inhabituel, étrange, littéralement étranger : *xenikòn*.

Cela précisément parce que les deux termes concernés (la métaphore et la chose, familière, qu'elle signifie) sont étroitement juxtaposés. Aristote précise que si l'on désire faire un compliment, il faut choisir comme métaphore quelque chose qui soit de l'ordre du meilleur, certes, mais dans le même genre. Pour dénigrer, quelque chose qui soit moins bon, mais dans le même genre : dire d'un mendiant qu'il prie est un compliment, dire d'un orant qu'il mendie, une insulte. La prière et la mendicité sont pourtant deux formes d'un même genre : la demande. C'est ainsi qu'Iphicrate, pour se moquer du prêtre Callias, l'appelle « métragyrte » (« mendiant de la Mère »), expression désignant une catégorie de prêtres itinérants, et non pas « dadouque » (« porte-torche »), un titre sacerdotal prestigieux. Les deux termes, précise Aristote, concernent la même déesse (La Mère, ou Déméter), « mais l'un (*metragyrtes*) est déshonorant, tandis que l'autre (*daidoûchos*) est honorable »²². L'un s'adresse à la déesse conçue comme divinité des étrangers, l'autre à la déesse conçue comme une ancêtre athénienne.

La métaphore est illuminante dans la mesure où elle ébranle nos habitudes. En mettant de l'autre dans le même, de l'étranger dans le citoyen, de l'asiatique dans l'éleusinienne, elle introduit de la hiérarchie, elle invite au blâme et à

²² Aristote (*Rhétorique*, 1405) ajoute que cette « métaphore » est analogue à celle qui consiste à traiter les acteurs de « flagorneurs dionysiaques » (*dionusokólakes*), tandis qu'eux-mêmes se considèrent comme des gens de métier, des « artistes » (*technitai*). Cette opposition entre dadouque et métragyrte reproduit celle, déjà présente chez Eschyle, à propos de C...

l'éloge, distinguant ce qui est « normal » de ce qui ne l'est pas, séparant ainsi la superstition de la bonne piété.

Cette logique métaphorique du bon grain et de l'ivraie, telle qu'Aristote l'explique, se trouve située au cœur du mécanisme qui préside, chez Cicéron, à l'opposition de la superstition à la religion. Entre superstitieux et religieux, dira en effet Cicéron, il y a cette différence que le premier de ces vocables désigne une faiblesse, l'autre un mérite²³.

Quand on se penche sur la tolérance théoriquement infinie du polythéisme il convient de ne pas sous-estimer l'importance pour les Anciens de ce souci de creuser un écart, au niveau de la pratique religieuse, entre le local et l'étranger, entre ce qui relève de la cité, aussi, et ce qui relève de l'initiative individuelle. Cet écart est maintenu alors même que la littérature ou la philosophie, de leur côté, tendent à reconnaître le caractère hautement traduisible, sinon même l'unicité des figures divines, comme le montrerait, parmi bien d'autres exemples, l'*Isis et Osiris* de Plutarque.

*

Le *nómos* (un terme qui renvoie aux notions d'ordre, de répartition, de norme, de règle, de rite, de convention, de coutume et de loi) « est un usage bien établi », comme le veut la formule populaire. L'attachement au *nómos* est porteur d'une violence potentielle : « Le peuple doit se battre en faveur du *nómos* comme s'il s'agissait du rempart de la cité », dit Héraclite²⁴. Le *nómos*, où qu'on le rencontre, est souverain, et il apparaît comme indissociable d'une prétention à la supériorité. Le texte emblématique se trouve chez Hérodote (III, 38), qui cite Pindare²⁵.

Hérodote introduit son développement sur le *nómos roi* (*basileus*) à l'issue de son récit de la conquête de l'Égypte par Cambyse. Le contexte est donc l'histoire d'un insensé qui a eu la folie de vouloir s'attaquer à des coutumes religieuses (celles des Égyptiens en l'occurrence, mais il en irait de même pour toute coutume religieuse) :

Je suis convaincu par tous ces traits que Cambyse n'était qu'un furieux; car, sans cela, il n'aurait jamais entrepris de se moquer des rites et de ce qui touche à la coutume. Si l'on proposait en effet à tous les hommes de choisir les meilleures parmi toutes les règles coutumières qui s'observent dans les divers pays, il est certain que, après un examen réfléchi, chacun se déterminerait pour celles de sa patrie : tant il est vrai que chaque homme est persuadé qu'il n'en est point de plus belles. Il n'y a

²³ Cicéron, *De natura deorum* II, 28, 72.

²⁴ Héraclite fr. 44 = n° 249 KIRK-RAVEN-SCHOFFIELD, trad. H.A. de Weck et D. O'Meara.

²⁵ Sur les valences du terme grec, cf. F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, Basel, 1945; E. LAROCHE, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Paris, 1949, essentiellement p. 163-166, 171-175, 190-197; M. GIGANTE, *Nómos basileús*, Naples, 1956, p. 72-122; M. OSTWALD, *Nomos and the*

donc nulle apparence que tout autre qu'un insensé et un furieux en fit un sujet de dérision.

Que tous les hommes soient dans ces sentiments touchant leurs lois et leurs usages, c'est une vérité qu'on peut confirmer par plusieurs exemples, et entre autres par celui-ci : Un jour Darius, ayant appelé près de lui des Grecs soumis à sa domination, leur demanda pour quelle somme ils pourraient se résoudre à se nourrir des corps morts de leurs pères. Tous répondirent qu'ils ne le feraient jamais, quelque argent qu'on pût leur donner. Il fit venir ensuite les Calaties, peuples des Indes, qui mangent leurs pères; il leur demanda en présence des Grecs, à qui un interprète expliquait tout ce qui se disait de part et d'autre, quelle somme d'argent pourrait les engager à brûler leurs pères après leur mort. Les Indiens, se récriant à cette question, le prièrent de ne leur pas tenir un langage si odieux : tant la coutume a de force. Aussi rien ne me paraît plus vrai que ce mot que l'on trouve dans les poésies de Pindare : le *nómos* est un roi qui gouverne tout (traduction personnelle, appuyée sur celle du vieux Larcher).

Le *nómos* (coutume, règle, ou loi), est souverain. Où qu'on le rencontre et quelque forme qu'il prenne, dans la diversité des mœurs. Pour tous, partout, il est souverain absolu, *basileus* (« roi »), quelle que soit la manière. La lecture hérodotéenne de Pindare fait du *nómos* une convention arbitraire à laquelle chaque culture obéit sans discussion, et que chaque culture estime (sans arrière-pensée) être la meilleure. Une interprétation relativiste de cette lecture hérodotéenne sera proposée par Celse, qui fait allusion à ce passage dans son traité *Contre les Chrétiens*, pour conclure qu'« il n'y a aucune injustice à ce que chaque peuple observe les traditions religieuses de son pays (*oudèn ádikon bekástous tà sphétera nómina threskeúein*) ». Origène, lui, s'en offusquera, d'autant plus que cela fait des Chrétiens des parias, eux qui ont renoncé à vivre *katà tà pátria*, en abandonnant les coutumes ancestrales, celles des Juifs²⁶.

La lecture hérodotéenne, il faut le souligner, ne correspond cependant pas exactement à ce que Pindare disait. La formule *nómos basileús* est en effet extraite par Hérodote de son contexte²⁷.

Chez Pindare le *nómos*, souverain des hommes et des dieux, c'est celui de Zeus, ou celui que représente Zeus, le père d'Héraclès. Ce *nómos* gouverne les dieux et les hommes, de main de maître, en justifiant les entreprises les plus violentes, comme Héraclès lui-même conduit chez Eurysthée les bœufs qu'il a volé à Géryon, après l'avoir tué :

²⁶ Origène, *Contre Celse* V, 34.

²⁷ On peut avoir une idée assez précise de ce contexte grâce à la citation et au commentaire (lui aussi tendancieux) qu'en donne Calliclès, l'apôtre de la loi du plus fort dans le *Gorgias* de Platon. Cf. Platon, *Gorgias*, présentation et traduction de M. CANTO-SPERBER, Paris, GF, 1987, p. 38-42. Cf. Br. GENTILI, « Eracle omicida giustissimo », in Br. GENTILI, G. PAIONE (éds), *Il Mito Greco. Atti dell'Convegno Internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Rome, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1977, p. 299-305. Voir aussi M. OSTWALD, « Pindar, NOMOS, and Herakles » *HSCP* 60

Nómos, de tous le roi, mortels et immortels, gouverne en rendant juste ce qui est le plus violent, de sa main dressée. J'en prends à témoin les travaux d'Héraclès. Il poussait devant lui, jusqu'au parvis cyclopéen d'Eurysthée les bœufs de Géryon, en toute impunité, des bœufs qu'il n'avait pas achetés²⁸.

Faisant allusion au passage de Pindare, mais négligeant Héraclès et Géryon, ne conservant que la formule initiale tirée de son contexte, Hérodote en vient à conférer une dignité *égale* aux *nómoi* des uns et des autres. Le *nómos* devient ainsi la norme culturelle qui se surimpose à l'état sauvage, à la loi de nature. Pindare, dans ce passage²⁹, voulait dire tout autre chose. Mais ce qui est en jeu, malgré tout, aussi bien chez Hérodote que chez Pindare, c'est bien la force et la violence constitutives du *nómos*, que celui-ci s'affirme dans la culture, ou dans la nature.

Dans le voisinage immédiat de la démonstration d'Hérodote, on rencontre certaines prises de position sophistiques. Hérodote pourrait même être un des témoins les plus anciens d'une ligne de pensée critique, concernant le *nómos*. Antiphon le Sophiste, contemporain de Socrate, conseillait de respecter le *nómos* aussi longtemps qu'on se trouve sous le regard de ses concitoyens. Quand on est seul et sans témoin, on peut suivre la loi de nature (la *physis*). Celui qui transgresse la coutume, ou la loi non écrite (*tà nómina*), si c'est à l'insu de ceux qui y souscrivent (litt. : de ceux qui s'accordent à son sujet), échappe à la honte autant qu'au châtement. Il ajoutait qu'en respectant les individus issus d'un lignage illustre, et en méprisant les autres, nous sommes des Barbares les uns pour les autres, « puisque par nature nous sommes en tout semblables, aussi bien les Barbares que les Grecs [...] Aucun de nous n'est différent, qu'il soit barbare ou grec : nous respirons tous le même air avec une bouche et un nez, nous mangeons tous en nous aidant de nos mains ». L'opposition *nómos/physis* débouche sur une critique de la coutume³⁰. Toutefois, selon David Asheri dans son commentaire au livre III des *Histoires* dans la collection « Lorenzo Valla »³¹, il ne faudrait pas croire que la position d'Hérodote soit celle d'un relativisme sophistique du même type³². Elle n'est pas non plus une

²⁸ Telle est du moins la lecture retenue par les éditeurs de Pindare, telle qu'elle apparaît dans la citation transmise par le scholiaste à Pindare, *Néméenne* IX, 35a, et par Aelius Aristide, *or.* 45 (vol. II, 68 DINDORF). Les manuscrits du *Gorgias* de Platon transmettent une variante; à la place de « en justifiant les actes les plus violents », ils donnent : « en faisant violence à ce qui est le plus juste ». M. DEMOS, « Callicles' Quotation of Pindar in the Gorgias », *HSPb* 96 (1994), p. 85-107, suggère que cette variante pourrait être intentionnelle et ironique, d'autant plus que Calliclès est supposé ne pas se souvenir précisément du passage de Pindare (*cf.* notamment p. 102).

²⁹ Au fr. 215, Pindare parle des règles coutumières (les *nómina*) qui varient, mais dont chacun loue les siennes comme étant les plus justes. Il demande alors à ce qu'on ne raille pas ses origines terriennes. Le contexte est tout à fait différent.

³⁰ Antiphon le Sophiste, fragment 44 D.-K. *Cf.* le très riche commentaire de B. CASSIN, *L'effet sophistique*, Paris, 1995, p. 154-191.

³¹ Erodoto, *Le Storie*, vol. III, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori, 1990, p. 255.

valorisation de l'instrumentalisation de la peur suscitée par la règle, comme le voudrait Critias dans son *Sisyphé*³³ : la coutume n'est pas inventée comme un artifice destiné à susciter le respect, c'est d'elle-même qu'elle inspire la crainte. Elle est (intrinsèquement) souveraine. Elle porte donc la violence en elle, sans qu'il soit nécessaire d'imaginer une quelconque manipulation³⁴.

*

Chez Hérodote, la coutume des uns est aussi contraignante, et violente, que la coutume des autres.

La coutume synonyme de règle peut inspirer des comportements surprenants. L'Égypte d'Hérodote est à l'origine de tabous alimentaires très particuliers³⁵. Parmi eux l'historien mentionne les fèves : les Égyptiens ne sèment point de fève, et s'il en pousse, ils ne les mangent pas. Les prêtres n'en supportent même pas la vue, les considérant comme impures. Abordant un autre interdit, celui du porc, Hérodote (II, 47) prétend que si par accident un Égyptien touche un de ces animaux, il plonge dans la rivière (le Nil ou un canal) pour se laver de cette impureté³⁶. Cette horreur du contact, du toucher (et a fortiori de la nourriture) est homologue à la fois à l'interdit juif du porc, dont Posidonius sera le premier grec à parler³⁷, et à la hantise pythagoricienne du contact avec les fèves, une répulsion extrême, illustrée par une fameuse tradition elle aussi postérieure à Hérodote : celle des Pythagoriciens pris en embuscade et préférant mourir plutôt que de s'échapper en traversant un champ de fèves en fleur³⁸.

*

Mourir, plutôt que de renoncer à la règle ! Mourir, plutôt que de transgresser, de risquer la souillure.

³³ Critias, fr. 25 D.-K.

³⁴ Hérodote le montre bien ailleurs (VII, 104, 4), à propos des Spartiates, dans le discours de Démarate à Xerxès : « Quoique libres, ils ne le sont pas en tout. La loi (littéralement : la coutume, le *nómos*) est pour eux un maître absolu (*despotes*); ils le redoutent beaucoup plus que vos sujets ne vous craignent. Ils obéissent à ses ordres, et ses ordres, toujours les mêmes, leur défendent la fuite, quelque nombreuse que soit l'armée ennemie, et leur ordonne de tenir toujours ferme dans leur poste, et de vaincre ou de mourir. » *Cf.* S.C. HUMPHREY, *Arethusa* 20 (1987), p. 211 *sq.*

³⁵ Certains interdits égyptiens, selon Hérodote se retrouvent chez les pythagoriciens, orphiques et bachiques (II, 81).

³⁶ Ces interdits, dans la réalité égyptienne, ne sont pas très évidents : *cf.* Ph. BORGEAUD, « Réflexions grecques sur les interdits alimentaires (entre l'Égypte et Jérusalem) », in C. GROTTANELLI, L. MILANO, *Food and Identity in the Ancient World*, Padova, S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, 2004, p. 95-121.

³⁷ Posidonius que cite Diodore (34, 1-3, lui-même tiré de Photius).

L'interdit des autres, vu de l'extérieur, peut apparaître soit comme conventionnel, soit comme tout à fait arbitraire, ou même sectaire. Mais il est considéré comme investi, pour ceux qui le respectent, de la puissance d'un interdit plus général, qui marquerait la distance de l'humain civilisé à la bête ou au sauvage.

On peut dire, dans ce sens, que l'attitude du martyr chrétien, face aux exigences infimes du pouvoir romain (saluer la statue de l'Empereur, brûler un grain d'encens, faire semblant de sacrifier...), est du même ordre. Le refus d'obtempérer est dicté par un scrupule extrême, vis-à-vis d'une règle toute-puissante. Il s'y mêle un souci de l'au-delà, qui n'est pas étranger non plus à la mentalité orphique, ou pythagoricienne...

La fève pythagoricienne nous conduit ainsi aux frontières de l'humain. Pour les Pythagoriciens et probablement pour certains Orphiques aussi, l'idée de manger des fèves suscitait une horreur semblable à celle que susciterait le cannibalisme³⁹. Croquer une fève déclenche une répulsion que Jean le Lydien n'hésite pas à comparer à celle qui accompagne l'idée de manger la tête de ses parents⁴⁰. Durant le mois de mars, dit-il, on faisait des repas à base de fèves. La fève (*kuamos*) serait en effet consacrée à Mars parce qu'elle enfante (*kuéin*) du sang. En hommage au dieu, on s'enduisait les yeux de jus de fève, utilisant cette onction en lieu et place de sang. Jean le Lydien fait alors allusion à la répulsion suscitée par les fèves chez les Pythagoriciens. Provoquant un appétit sexuel, la fève appelle les âmes à la naissance, et donc à la corruption. Le même auteur cite Héraclide le Pontique, selon qui la fève recouverte d'excrément prend en quarante jours un aspect humain charnel, d'où le vers du poète : « Manger des fèves équivaut à manger la tête de ses parents » (*Íson toi kuámous te phageîn kephalás te tokéon*). Le poète, ici, c'est Orphée⁴¹.

« Manger (ou « ronger », cela dépend des versions) la tête de ses parents » : voilà qui nous ramène à l'expérimentation comparatiste de Darius, chez Hérodote. Ce qui motive la répulsion d'un Grec (consommer le cadavre de ses parents) n'émeut guère les Indiens Callaties, avons-nous vu. Mais il n'est point besoin, nécessairement, de voyager si loin : en Grèce aussi, et à Rome, hors des milieux pythagoriciens, il est parfois question d'une possible insensibilité à ce

³⁹ Porphyre (*Vie de Pythagore*, 44) est un bon témoin : « Croquez une fève; après l'avoir écrasée entre les dents, exposez-la quelque temps à la chaleur des rayons du soleil, puis allez-vous en et revenez au bout d'un instant : vous y trouverez l'odeur de la semence humaine. Ou bien, quand la fève bourgeonnante fleurit, prenez un peu de la fleur noirissante, mettez-la dans un pot de terre que vous boucherez et enfouirez dans le sol; vous l'y laisserez quatre-vingt-dix jours après l'avoir enfouie, après quoi vous la déterrez et enlèverez le couvercle : vous trouverez alors, à la place de la fève, ou une tête d'enfant bien formée, ou un sexe féminin » (trad. CUF).

⁴⁰ Jean le Lydien, *De mensibus* IV, 42; cf. M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1972, p. 98.

⁴¹ Fr. 648F = 291 K. On trouvera le riche dossier, et les variantes, chez A. BERNABÉ, *Poetae Hibici Graeci* II, 2 Leipzig, 2005, p. 214-218.

genre de transgression, et de l'horreur suscitée par la simple évocation de cette insensibilité.

Mieux vaut mourir, mieux vaut se suicider, que de se laisser réduire par la nécessité à manger de la chair humaine. Valère Maxime, dans ses *Faits et paroles mémorables*⁴², condamne sans appel les Numantins qui, assiégés par Scipion, se sont nourris de cadavres : « Ils n'y a pas là d'excuse sous prétexte de nécessité : il n'était pas nécessaire qu'ils vivent, quand ils étaient libres de mourir » (*nulla est in his necessitatis excusatio; nam, quibus mori licuit, sic vivere necesse non fuit*). Quant aux habitants de Calagurris qui, assiégés par Pompée, ne se sont pas contentés de cadavres, mais n'ont pas hésité à manger leurs femmes et leurs enfants, réservant certaines parties de leurs chairs pour des salaisons, ils sont sortis carrément de l'humain, pour rejoindre les serpents et les bêtes fauves. Ils ressemblent sous cet angle aux androphages d'Hérodote, de tous les hommes les plus sauvages, qui n'observent pas la *diké* et n'ont aucun *nómos*; seuls parmi les peuples scythes, ils mangent de la chair humaine⁴³.

La nouvelle qui se répand, dans l'armée de Titus, de cette mère juive poussée par la famine à dévorer son propre enfant, suscite une haine redoublée, à l'égard de cette nation barbare, alors même que Flavius Josèphe, lui, essaie de comprendre toute cette souffrance et cette misère⁴⁴.

Le manger de cadavre peut en effet correspondre, à la rigueur, aux yeux du Grec ou du Romain, à une véritable coutume, un *nómos* barbare, une règle certes condamnable, localisée du côté de la superstition, mais une règle tout de même. Tuer son épouse et ses enfants pour les manger, par contre, éloigne de tout *nómos*. Le pratiquant d'une telle transgression devient un loup, comme dans le rituel cannibale du Mont Lycée, en Arcadie, sur lequel on préfère généralement se taire, à peine l'a-t-on évoqué.

Ce dégoût qui devrait rendre difficile, voire impossible, pour un Grec ou un Romain d'imaginer pouvoir manger du cadavre, serait, dit-on, inconnu des cyniques et avec eux des stoïciens. C'est ce que révèle, entre autres, un paragraphe du long développement que Sextus Empiricus consacre dans ses *Esquisses (hypothèses) pyrrhoniennes* aux conceptions contradictoires que l'on rencontre à propos des choses réprouvées (les *hypolépseis taís perì aischrôn kai ouk aischrôn*), comme à propos des interdits (*átthesma*) et des *nómoi* : « Manger de la chair humaine est chez nous illégitime (*átthesmon*), alors que c'est indifférent (*adiáphoron*) pour des peuples barbares entiers, et pourquoi faut-il parler des barbares, quand on rapporte que Tydée (*Iliade* XIV, 114 *sq.*) a mangé la cervelle

⁴² VII, 5, au chapitre *De necessitate*.

⁴³ Hérodote, IV, 106.

⁴⁴ Flavius Josèphe, *Guerre des Juifs* VI, 210-214.

de son ennemi et que les stoïciens disent qu'il n'est pas déplacé (*ouk átopon*) de consommer la chair des autres humains aussi bien que la sienne propre »⁴⁵.

Leurs adversaires prétendent, effectivement, que les Stoïciens pourraient ne pas hésiter à manger leurs parents. De même qu'ils n'hésiteraient pas à commettre l'inceste. C'est du moins ce qu'affirme Philodème, et ce que s'empresse de reprendre, au II^e siècle de notre ère, d'une manière virulente mais un peu confuse, le bon évêque Théophile d'Antioche (*ad Autolycon*, III, 5), qui feint de s'offusquer en décrivant les stoïciens et les cyniques dont il compare (en mélangeant beaucoup de choses) l'attitude à celle décrite par Hérodote du côté de Cambyse et des indiens Callaties⁴⁶ : « Toi qui a beaucoup lu, quelle est ton opinion sur ces préceptes de Zénon, de Diogène et de Cléanthe, qu'on trouve dans leurs livres, prescrivant de manger de la chair humaine, que les parents soient cuits et mangés par leurs enfants. Et celui qui refuserait cette nourriture, ou en rejetterait une partie, serait lui même mangé ? Plus impie encore, cette suggestion faite aux enfants d'amener leurs parents au sacrifice, pour les dévorer. Hérodote ne raconte-t-il pas que Cambyse tua les enfants d'Harpagès, les cuisina, et les offrit à leur père. Et en outre il dit que chez les Indiens, les parents sont mangés par leurs enfants... »

On remarquera au passage que la pratique suscitant une telle réprobation consisterait, si l'on en croit les plus anciens commentateurs polythéistes (Hérodote, Chrysippe, Philodème), à manger le cadavre de ses parents, éventuellement après les avoir tués. Les cyniques sont dits capables, en effet, de tuer leurs vieux parents. Ils seraient donc susceptibles de se comporter comme les Massagètes décrits par Hérodote (I, 216), qui sacrifient les vieillards avant qu'ils ne tombent malades, et consomment leurs chairs bouillies avec du mouton. Lucien, peu avant Théophile d'Antioche, rapporte du philosophe errant Pérégrinus qu'il étouffa son père quand celui-ci atteignit l'âge de soixante ans, redonnant vie à une coutume dont la tradition romaine affirmait qu'elle avait été abolie dans un lointain passé, passé auquel renvoyait l'expression proverbiale *sexagenarios de ponte*⁴⁷. Chrysippe, lui, se contentait de justifier la nécrophagie, sans meurtre : « Dans son ouvrage *Sur la république*, il dit qu'on peut s'unir avec sa mère, ses filles et ses fils [...] Au troisième livre de son traité *Sur le juste*, il prescrit de manger même les morts »⁴⁸.

Dans leur dédain de toute convenance les Cyniques, selon Diogène Laërce, sont un modèle pour les stoïciens, un modèle situé aux antipodes des Pythago-

⁴⁵ III 24 [207], trad. Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.

⁴⁶ Philodème, *De Stoicis* ch. 7, col. XVIII-XX, p. 102-103 DORANDI. Théophile, *ad Autolycon* III, 5, dans les *Stoicorum Veterum Fragmenta* de J. VON ARNIM, vol. III, 1903, p. 186, fr. 750; cf. M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977, p. 154 et note 47 (p. 160).

⁴⁷ Cf. Festus, p. 452 LINDSAY; Ovide, *Fastes* V, 633. On rapportait la même chose des Scythes : Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes* III, 24 [208].

⁴⁸ F. 2 14 III 77 24 ARNIM. Diogène Laërce, VII, 409.

riciens ou des Orphiques, rigoureux observants de règles extrêmes, des règles sur lesquelles ils ont, à n'en pas douter, des opinions, qu'ils sont capables d'exposer sous forme de commentaires hagiographiques. Le sage stoïcien, lui, prendra part à la vie sociale et politique (ce qui implique un respect au moins minimal des coutumes religieuses). Mais il n'aura pas d'opinion, et « il cynicisera, car le cynisme est un chemin raccourci vers la vertu, comme le dit Apollodore dans son *Ethique*. Il mangera aussi des chairs humaines en certaines circonstances »⁴⁹. Que faut-il entendre par « en certaines circonstances », sinon quelque chose comme : « Si la coutume l'exige », ce que signifiait déjà l'anecdote comparatiste d'Hérodote sur le traitement des cadavres.

On est très près, en effet, de ce qu'Hérodote, à partir de l'exemple des rites funéraires, nous dit du *nomos basileus*. Ce n'est que par la suite, dans la reprise chrétienne de ce motif qui devient celui du repas de Thyeste (complice intempestif de l'incestueux Œdipe), que la pratique cannibale se trouve carrément située dans un contexte sacrificiel. Comme le dit Agnès Nagy, dans une thèse récente consacrée aux *Récits antiques d'anthropophagie* (Genève, 2006, mss. p. 231) : « [...] Avant que les apologistes chrétiens ne s'en emparent, le cannibalisme cynique et stoïcien se présente dans l'opinion publique comme la doctrine de la nécrophagie. » Il s'agit d'une doctrine tout à fait théorique, s'empressait de souligner Sextus Empiricus⁵⁰ : « Les philosophes racontent beaucoup de choses épouvantables, mais ils ne les mettraient jamais en pratique, même en vivant chez les Cyclopes ou les Lestrygons. »

Entre la position des mystiques (pythagoriciens et orphiques) et celle de ceux qui se refusent à toute opinion ou simplement suspendent leur jugement (stoïciens ou cyniques), dans l'éventail du polythéisme, toutes les attitudes semblent donc possibles.

Pour essayer de mieux comprendre ce qui constitue, néanmoins, la limite du tolérable, il convient de regarder quelle fut, sur ce point précisément, la position de ceux qui ne sont ni des obsédés du rite, ni des indifférents à la règle. Les sceptiques constituent la secte philosophique la plus révélatrice à coup sûr, dans cette perspective. On peut reconstituer l'attitude des sceptiques. Ils pratiquaient la suspension du jugement, tout en respectant la coutume. D'où un fameux débat entre dogmatiques et sceptiques, les premiers soulignant (avec horreur) que, si la coutume veut qu'on fasse boucherie de son père, le sceptique le fera sans hésiter; à quoi les sceptiques répondent qu'ils éviteront toute enquête sur les questions dogmatiques, tout en observant les lois et les coutumes, effectuant des choix et des rejets conformes aux usages ordinaires⁵¹. La question, on le

⁴⁹ Diogène Laërce, VII, 121.

⁵⁰ *Hypotyposes pyrrhoniennes* III, 248, 7 – 249, 3.

⁵¹ Diogène Laërce, *Vie de Pyrrhon* IX, 108. Je remercie Otto Bruun d'avoir attiré mon atten-

voit, n'est pas celle du bien-fondé de l'observance ou de la norme, quelle qu'elle soit, mais celle de la croyance (du dogme) qui pourrait (malencontreusement) lui être liée. Le sceptique fera n'importe quoi, dans la mesure où la coutume le veut, mais il le fera avec détachement, sans croyance, sans désir et sans plaisir, en parfaites métriopathie et ataraxie.

L'idée d'un sceptique pratiquant pose problème au dogmatique, et peut-être aussi à l'historien des religions, d'un point de vue philosophique, mais certainement pas au praticien ancien (à l'acteur rituel). Elle pousse à l'absurde une question fondamentale, qui concerne toute pratique religieuse : faut-il croire, pour faire, pour effectuer le rite⁵² ?

Voici ce que dit Sextus Empiricus⁵³ : « Donc en nous attachant aux choses apparentes, nous vivons en observant les règles de la vie quotidienne sans soutenir d'opinions, puisque nous ne sommes pas capables d'être complètement inactifs.

Cette observation des règles de la vie quotidienne semble avoir quatre aspects : l'un consiste dans la conduite de la nature, un autre dans la nécessité de nos affects, un autre dans la tradition des lois et des coutumes, un autre dans l'apprentissage des arts; par la conduite de la nature nous sommes naturellement doués de sensation et de pensée; par la nécessité des affects la faim nous mène à de la nourriture et la soif à de la boisson; par la tradition des lois et des coutumes nous considérons la piété, dans la vie quotidienne, comme bonne et l'impiété comme mauvaise; par l'apprentissage des arts nous ne sommes pas inactifs dans les arts que nous acceptons. Mais nous disons tout cela sans soutenir d'opinions (ἀδοξάστως) »⁵⁴.

Pour la formule *parádoxis nómon kaì ethón* (« transmission, tradition des règles et des comportements », qui concerne notamment la piété), Jonathan Barnes (*ibid.* p. 2645) interprète comme suit : « La tradition des coutumes et des règles expliquera certains actes conventionnels que le sceptique accomplit. Pourquoi Sextus porte-t-il des pantalons, pourquoi écrit-il son nom avec un sigma,

l'Université de Genève. Le passage de Diogène (le texte est probablement corrompu) est d'une interprétation délicate : cf. J. BARNES, in *ANRW* II 36.6 (1992), p. 4293; nous nous rallions à M. PATILLON dans : Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. française sous la direction de M.O. GOULET-CAZE, Paris, Le Livre de Poche, 1999, note 1 p. 1138.

⁵² Renvoyant à Galien, J. BARNES (« Pyrrhonism, Belief and Causation. Observations on the Scepticism of Sextus Empiricus », in *ANRW* II, 36.4 [1990], p. 2608-2695; ici p. 2617-2618) distingue deux types de sceptiques : les sceptiques « sauvages » ou « rustres » (les agroikopyrrhoniens) et les sceptiques civilisés (« urbains »). Les premiers doutent de tout, systématiquement. Les seconds réservent leur doute aux matières « philosophico-scientifiques ». On comprend dès lors comment Sextus Empiricus peut sans problème se faire un « défenseur, et non un opposant, des croyances ordinaires » (*ibid.* p. 2623).

⁵³ *Esquisses pyrrhoniennes* I, 23-24.

⁵⁴ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. Pierre Borgeaud, Paris, 1997, p. 100.

enlève-t-il son chapeau à l'Église et conduit-il à droite ? – Parce que c'est la coutume, parce que c'est la loi. La priorité de Sextus est décidément celle-ci : un Pyrrhonien n'a pas à croire que c'est une bonne chose de porter des pantalons ou de rouler à droite – ayant abandonné les croyances au bien et au mal il peut encore agir comme le font les autres hommes, et il agit « parce que c'est comme ça que ça se fait (Because that is the done thing) ».

Comme le remarque encore Barnes (*ibid.* 2646), la phrase : « Nous acceptons la piété comme bonne », signifie probablement non pas : « Nous croyons que les actions pieuses sont bonnes », mais plutôt : « Nous adoptons une conduite pieuse comme si elle était bonne ». Construite ainsi, elle n'implique aucune croyance de la part du Pyrrhonien. [...] On doit reconnaître qu'il arrive que le Pyrrhonien dise : « Les dieux existent », « Les dieux prennent soin de nous », et d'autres choses encore. Mais Sextus déclare seulement qu'il pourra dire de telles choses, non pas qu'il y croit. Un Pyrrhonien qui va à l'Église fera ce qui correspond à la coutume – il dénudera sa tête, se mettra à genoux, fera le signe de croix, etc.; et il dira aussi certaines choses. Ces actes de paroles (*those utterances*) font partie du rituel : ils n'impliquent pas plus de croyance que les autres gestes rituels du sceptique ». Barnes renvoie ici⁵⁵ à Ludwig Wittgenstein⁵⁶, tout en relevant que pour Wittgenstein, tous les pratiquants jouent ce jeu de langage qu'ici l'on attribue au Pyrrhonien : « But according to Wittgenstein, all churchgoers are playing the language game which in the text I prescribe for the Pyrrhonian. »

Wittgenstein, du point de vue antique comme de celui de l'observateur scientifique, a certainement raison. Il va plus loin que Barnes. On se rend compte, en effet, en parcourant diverses provinces de l'histoire des religions, qu'il n'est point (impérativement) besoin de créance pour pratiquer. Ou plutôt, comme le suggère John Scheid, que « faire, c'est déjà croire ».

Ce qui fait résistance à l'enregistrement et à l'interprétation correcte des données de terrain, ce qui pourrait inciter l'historien à hésiter à adopter le point de vue wittgensteinien, c'est peut-être la résistance du paradigme chrétien, construit autour de la grande question du sacramentel. Comme l'a bien compris Roger Beck, dans une étude sur Mithra, il y a en effet renversement de la relation du mythe au rite, quand on entre en christianisme, comme quand on entre (à la même époque, à partir du 1^{er} siècle de notre ère) en mithraïsme. Ce renversement, lié à la coloration sacramentelle du rite (eucharistie chrétienne ou repas mithriaque), déverse un surplus de croyance dans le mythe. Le mythe était jusqu'alors une forme de discours qui se comportait, par rapport au réel (ou au rite) avec beaucoup de souplesse, sans contrainte dogmatique. Une certaine

⁵⁵ À la note 151.

⁵⁶ L. WITTGENSTEIN, *Lectures and Conversations*...

rigidité intervient soudain, dans ce rapport, qui induit de nouvelles formes de piété, quand l'acte rituel se voit directement rapporté, de manière catéchétique, à un acte mythique auquel il est censé correspondre terme à terme : ainsi l'eucharistie, rapportée à la Sainte scène, ou le repas mithriaque, renvoyant au repas de Mithra et du Soleil.

Le rite est désormais censé reposer sur un modèle mythique, un « charter » comme dira Malinowski. Alors qu'auparavant, le mythe apparaissait comme un discours pluriel, et souvent contradictoire, non orthodoxe, censé expliquer le geste rituel (ce qu'il est convenu d'appeler l'orthopraxie)⁵⁷.

La concurrence de multiples et contradictoires récits qui se côtoient sans problème, pour expliquer un rite, en Grèce ou à Rome, découle, John Scheid nous l'a fait comprendre, de la complexité de la relation qui unit le croire et le faire. La pratique, nous l'avons dit, tient la croyance à distance, et la croyance représente un seuil à partir duquel, en polythéisme, on risque de sortir de chez soi. Cette limite une fois franchie, notamment avec le Christianisme, la religion des autres fera l'objet d'une perception toute différente. Elle aurait pu n'être qu'une superstition. Évaluée à l'aune d'une vérité révélée, qui revendique sa nouveauté, elle est devenue une survivance.

Les religions grecques et romaines intégraient, dans certaines limites, la superstition comme coutume des autres, ou des subordonnés, ou encore des simples, des couches inférieures de la population. Dans l'univers polythéiste, religion et superstition formaient un couple inséparable. La superstition était une catégorie comparatiste définie, nous l'avons vu, par une rhétorique du blâme et de l'éloge. Les pratiques rituelles qui relevaient de cette catégorie étaient en soi banales. Ce qui les distinguait de la bonne piété, c'est qu'elles étaient « déplacées » ou exagérées, trop individuelles ou d'origines étrangères, accomplies hors du cadre et du style reconnus comme « normaux »⁵⁸.

Au moment où les dieux antiques sont priés de céder leur place aux nouveaux démons constituant la cohorte du diable, la superstition, cette vieille manière de dire l'autre tout en s'affirmant supérieur à lui, s'est trouvée séparée de sa compagne naturelle, la religion au sens antique de respect et d'hésitation scrupuleuse. Elle vint désormais se mêler à l'action du diable, redoutable imitateur de la bonne piété⁵⁹. Réduite à l'état de « survivance », en attente d'extirpation, la religion des autres n'est plus simplement une superstition plus

⁵⁷ Cf. R. BECK, « Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel », *JRS* 90 (2000), p. 145-180 (ici p. 173-175 avec note 131 p. 174).

⁵⁸ Pour une analyse de la superstition comme catégorie critique, cf. Dale B. MARTIN, *Inventing Superstition, from the Hippocratics to the Christians*, Cambridge, Massachusetts and London, England, 2004.

⁵⁹ Cette nouvelle perception de l'autre fut encouragée par l'étymologie : *superstitio* dérive en effet de *superstes*, « témoin », « survivant » Cf. E. BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, t. II, p. 265-266.

ou moins condamnable. Elle est désormais destinée à devenir le vestige d'un stade révolu, primitif, voire sauvage. Une idée que les anthropologues et historiens des religions, au XX^e siècle encore, ne cesseront de critiquer et de rejeter⁶⁰.

Philippe BORGEAUD

Université de Genève

Faculté des Lettres

Département des Sciences de l'Antiquité

Uni Bastion

CH - 1211 GENÈVE 4

Courriel : philippe.borgeaud@unige.ch

⁶⁰ Cf. N. BELMONT, « Superstition et religion populaire », in M. IZARD, P. SMITH, *La Fonction symbolique*, Paris, Gallimard, 1979, p. 53-70, renvoyant p. 55 à P. SAINTYVES, « Les origines de la méthode comparative et la naissance du folklore. Des superstitions...