



HAL
open science

Relire Miasma ou la leçon de Parker

Bernard Eck

► **To cite this version:**

Bernard Eck. Relire Miasma ou la leçon de Parker. *Revue des études anciennes*, 2020, 122 (2), p. 565-588. hal-03124717

HAL Id: hal-03124717

<https://hal.science/hal-03124717>

Submitted on 28 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright



REVUE DES ETUDES ANCIENNES

TOME 122
2020 – N°2

UNIVERSITÉ BORDEAUX MONTAIGNE

Bernard ECK*

RELIRE *MIASMA* OU LA LEÇON DE PARKER

À propos de : R. PARKER, *Miasma. Souillure et purification dans la religion grecque archaïque et classique*. - Traduit par M. BLONSKI, G.-S. BOUYSSOU. - Paris : Les Belles Lettres, 2019. - 594 p. : index. - (Histoire, ISSN : 1140.2539 ; 147). - ISBN : 978.2.251.44983.8.

Les Belles Lettres peuvent s'enorgueillir d'avoir fait traduire un monument de l'anthropologie historique, digne de figurer au patrimoine de la culture antique. En 1983, à l'âge béni de 33 ans, Robert Parker publie à Oxford un ouvrage en granit, *Miasma*, « souillure ». Le titre claque comme un pavillon noir, mais il est bien loin de dire la luxuriante diversité du contenu. Quelques décennies plus tard, on doit constater, avec les mots immortels du poète Mallarmé, que ce calme bloc est toujours ici-bas, chu d'un travail obscur et d'une intelligence hors pair, viatique pour les jeunes chercheurs en manque aigu de modèles. Parmi les recensions qui parurent à l'époque, on retiendra celles, détaillées et approfondies, de Frederick E. Brenk et de Christian Jacob¹.

Traduire *Miasma* a été une entreprise ardue. C'est que Robert Parker, exigeant envers lui-même, l'est aussi envers son lecteur. La pensée est subtile et nuancée, jamais dogmatique ni définitive : on avance au scalpel, non pas à la hache, et sobrement, au risque pour le lecteur

* Université Grenoble Alpes ; bernard.eck@univ-grenoble-alpes.fr

1. *Gnomon* 56, 1984, p. 673-678 ; *RHR* 203, 1986, p. 295-299. On lira aussi avec intérêt Y. VERNIÈRE, *REG* 97, 1984, p. 253-254, et H. F. J. HORSTMANSHOFF, *Mnemosyne* 39, 1986, p. 538-543. Une quinzaine de revues, dont la *REA*, avaient rendu compte du livre.

de devoir parfois revenir en arrière afin de saisir toute la finesse d'une argumentation. Point d'emphase académique ni de lourdeur érudite : chaque mot pèse, et une traduction devra se méfier du grain de sable malencontreux qui vient gripper toute la machine. Surtout, les exemples sur lesquels s'appuient les analyses sont généralement d'une extrême précision – quelques vers de Sophocle, un chapitre d'Hérodote, deux lignes d'une inscription, un épisode d'une légende – et présupposent que les divers contextes nécessaires à leur compréhension sont maîtrisés. Ce n'est pas qu'il faille vraiment être géomètre – ou plutôt historien averti – pour entrer dans *Miasma*, mais on doit reconnaître que, ici ou là, certains éclaircissements ou rappels eussent été bienvenus². À partir d'une lecture attentive, la fascination exercée par le mode de réflexion et par l'extrême rigueur déployés dans *Miasma* me fait dire qu'il y a une pensée propre à Robert Parker, indéfinissable, qui vient s'ajouter à toutes les qualités attendues d'un grand universitaire, quelle que soit sa discipline. En même temps que ce fonctionnement intellectuel particulier apparaît, par un mécanisme presque naturel, un style propre à Robert Parker, me semble-t-il.

Dans ces conditions, il va de soi que les traducteurs devaient être à la hauteur, et ils l'ont été, au-delà même de ce qu'on en attend habituellement, leur tâche s'apparentant parfois à celle de l'éditeur critique. Spécialistes de l'Antiquité gréco-romaine, Michel Blonski et Gerbert-Sylvestre Bouyssou³, qui ont mené leur entreprise en étroite collaboration avec l'auteur, serrent le texte de près, avec une attention méticuleuse, et réussissent dans leur traduction à épouser au mieux la pensée souvent sinieuse de leur modèle ; il suffit pour s'en convaincre de comparer, au moyen de quelques sondages, avec l'original anglais. Certes, un livre est bien traduit quand on commence à oublier qu'on lit une traduction, mais, s'agissant d'une œuvre savante, jouer le rôle du traître parfait – *traddutore, traditore* – ne suffit pas. Les fameuses « notes du traducteur », au caractère strictement nécessaire et suffisant, parsèment discrètement le texte⁴. Une note de Robert Parker lui-même est améliorée sans que le lecteur

2. Voici l'un ou l'autre passage qui méritait des explications supplémentaires. P. 145 : l'auteur évoque dans la même phrase « le premier discours de Lysias », puis le « discours *Contre Ératosthène* », ce qui égare le lecteur qui a oublié que le « premier discours de Lysias » est le *Sur le meurtre d'Ératosthène* ; et comme il s'agit de deux Ératosthène différents, à vrai dire, cette phrase n'est pas compréhensible : une *N.d.T.* (n. 94) remédie à cela (p. 463). P. 182-185 : le développement consacré aux Phocidiens sacrilèges demeure obscur pour qui n'a pas un minimum de savoir sur les tenants et les aboutissants de la troisième guerre sacrée (milieu IV^e s.). P. 192 : la rapide mention de trois cas historiques de supplication ayant engendré la souillure du sang versé est si elliptique qu'il faut, pour en avoir une idée plus précise, consulter directement la source, à savoir une dizaine de chapitres de Thucydide (1.126.2 – 135.2) ; et la note 221 (p. 483) ne clarifie rien.

3. M. Blonski est l'auteur de *Se nettoyer à Rome (II^e siècle av. J.-C. – II^e siècle ap. J.-C.). Pratiques et enjeux*, Paris 2014. Les travaux de Gerbert-Sylvestre Bouyssou portent sur les représentations grecques du tyran.

4. Par ex., p. 185, n. 176 (p. 480) : la note explique ce que l'auteur entend quand il écrit que « les Athéniens semblent avoir été ici plus érastiens que la plupart des Grecs » (je souligne). P. 274, n. 107 (p. 516) : la note signale que l'auteur parodie, ce qui n'est pas évident, le proverbe anglais *a cat may look at a king*, et en donne l'équivalent français (« un chien peut bien regarder un évêque »).

puisse jamais soupçonner qu'une main secourable est passée par là⁵. Car il y a un patient travail invisible. Ainsi, dans la bibliographie placée au début, Michel Blonski et Gerbert-Sylvestre Bouyssou ont ajouté en passant, quand elle existe, la traduction française de tel ouvrage anglais ou allemand⁶. L'annexe 2 (p. 325-351), qui est une traduction commentée de la loi cathartique de Cyrène, a été sensiblement remaniée : la traduction française de cette loi choisie par les deux traducteurs – celle de C. Dobias-Lalou – a dû être modifiée en fonction des lectures parfois divergentes de Robert Parker⁷. On remarque également, en fin d'ouvrage, que le court index des mots grecs relève davantage d'occurrences que dans l'original, de même que l'index général (p. 569-586), qui a été refondu à cause des contraintes de l'alphabet. Enfin, l'index des sources (textes, puis inscriptions, p. 545-565), plus aéré, est adapté à un public français contemporain et facilite assurément, chez des lecteurs moins avertis, la compréhension des notes du livre⁸. On n'en dira pas autant du choix navrant fait par l'éditeur de placer ces notes à la fin de l'ouvrage, contrairement à la version anglaise ou à d'autres titres de la collection « Histoire » des Belles Lettres, qui placent les notes en bas de page⁹, d'autant plus que celles de *Miasma* sont d'une fréquence et d'une longueur raisonnables. Aucun lecteur sérieux ne cautionnera un tel choix éditorial : cette inconfortable gymnastique d'un bout à l'autre du

5. P. 312, n. 62 (p. 528) : par analogie avec l'Œdipe de *Œdipe à Colone*, on lit une belle citation, en allemand, du roman de Goethe, *Les Affinités électives*, sans référence précise ; voulant connaître le contexte, donc la page exacte de la citation, et supposant, à tort, un oubli des traducteurs, j'ai consulté l'original anglais et fus surpris de voir que Robert Parker avait dû reconnaître que la source de la citation, c'est-à-dire même le nom de l'auteur, lui « échappait malheureusement ». Il est vrai que, en 1983, Internet en était à ses balbutiements. Voici la traduction française du passage de Goethe ; c'est la tragique Ottilie qui s'exprime : « Une personne qui a éprouvé des malheurs étranges, fût-elle même innocente, est notée affreusement. Sa présence excite chez tous ceux qui la voient, qui la rencontrent, une sorte d'effroi. Chacun veut reconnaître chez elle la monstruosité qu'on lui a supposée ; chacun éprouve à la fois la curiosité et la crainte » (*Les Affinités électives* II, chap. 15, trad. J. PORCHAT, coll. 10/18, Paris, 1963, p. 280).

6. En conséquence, dans le corpus des notes, les références paginales de ces ouvrages ont été modifiées par les traducteurs en fonction de l'édition en langue française. Quant aux ouvrages français (Lévi-Strauss, Lévy-Bruhl...) que Robert Parker a consultés dans leur traduction anglaise, ils ont été signalés dans leur version d'origine, pagination comprise.

7. Voir les notes de cette annexe 2, qui sont presque toutes rédigées par les traducteurs ; V. Pirenne-Delforge et ses collaborateurs ont apporté leur aide précieuse.

8. Les notes de l'édition française reproduisent à l'identique le système de Robert Parker, qui est celui, en principe universellement compréhensible, de la philologie classique : auteurs et œuvres sont cités par leur abréviation en latin (par ex., Ar. *Vesp.* pour Aristophane *Les Guêpes*) et les discours des orateurs (Antiphon, Démosthène, Eschine, Lysias...) sont cités selon la traditionnelle numérotation de la très vieille édition aldine (par ex., Lys. 13 pour Lysias *Contre Agoratos*). En revanche, alors que l'index de l'édition originale reproduit ces usages, celui de l'édition française cite en entier et dans la langue de Molière noms d'auteurs et titres d'œuvres, y compris les discours des orateurs. On invitera donc le lecteur un peu égaré à se reporter, dès le début, à l'index des sources.

9. Par ex., pour rester dans le domaine de la religion grecque, N. RICHER, *La Religion des Spartiates*, Paris 2012.

volume contraint soit à perdre le fil d'un texte parfois ardu, soit à renoncer à tout ou partie des notes ; dans les deux cas, l'unité formée par le texte et les notes est brisée, et c'est tout simplement le plaisir de lire et de s'instruire qui est affecté.¹⁰

Mis à part des détails ou des aspects secondaires pouvant être discutés ou développés jusqu'à la fin des temps, *Miasma* sonne comme un livre à la fois décisif et définitif sur la question qu'il traite¹¹. La préface de l'édition de 1996, traduite ici, signale quelques travaux parus depuis 1983¹² ; après 1996, la veine me paraît quelque peu tarie¹³. L'ouvrage se passe d'une bibliographie complète des travaux cités, mais l'attention est fortement retenue par la liste des livres mentionnés sous forme abrégée, magnifique panorama que tout chercheur qui étudie la mentalité religieuse des Grecs, voire l'Antiquité grecque en général, devrait avoir en permanence sous les yeux (p. 20-33). Walter Burkert, Eric R. Dodds, Louis Gernet, Kurt Latte ou Jean Rudhardt côtoient des chênes centenaires comme Martin P. Nilsson, Erwin Rohde (*Psyche*, 1897) ou Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, pour ne citer que les plus éminents. C'est que la réflexion de Robert Parker fait fi de l'influence du moment ou de l'entre-soi académique. Elle est accrochée au vaste et vieux continent des grands philologues, tous pays confondus : comme l'écrivait John Donne, *no man is an island*. Chaque développement se nourrit en profondeur de l'une ou l'autre étude décisive assortie des sources nécessaires. Choisir le meilleur et en tirer le meilleur est un art. Assez souvent, dans la plus pure tradition de la philologie classique, une note plus ou moins longue discute un point controversé, un passage en grec, ou fournit de minutieux détails complémentaires, documents à l'appui¹⁴. Le contenu de chaque note, brève ou développée, est pesé en fonction de l'exigence scientifique, et nul besoin d'aligner une kyrielle de références inutiles. Cette singulière perspicacité dans l'usage de l'érudition s'accompagne d'une honnêteté intellectuelle exemplaire : Robert Parker

10. Ajoutons à cela que Robert Parker, sans doute pour ne pas multiplier les appels de note, rassemble souvent dans une seule et même note les diverses sources anciennes illustrant une suite de plusieurs lignes du texte, si bien qu'il n'est pas toujours aisé de voir à quel passage précis se réfère chacune des sources mentionnées dans la note.

11. Un point de vue similaire est exprimé en 2017 par I. BERTI : « Für die Reinigungsrituale und das Konzept des *miasma* bleibt R. Parkers Buch *Miasma* immer noch unerlässlich » (*Gerechte Götter ? Vorstellungen von göttlicher Vergeltung im Mythos und Kult des archaischen und klassischen Griechenlands*, Heidelberg 2017, p. 26).

12. Robert Parker relève tout l'intérêt de la fameuse loi sacrée de Sélinonte, excellentement éditée par M.H. JAMESON et al. en 1993 ; ce document, important pour la thématique de la souillure, a suscité depuis lors moult publications.

13. F. MEINEL, *Pollution and Crisis in Greek Tragedy*, Cambridge 2015, a une portée limitée. A. et I. PETROVIC, *Inner Purity and Pollution in Greek Religion*, vol. I, *Early Greek Religion*, Oxford 2016, étudie la dimension morale de la pureté religieuse chez les Grecs, mais cet aspect est loin d'être ignoré dans *Miasma*. On notera aussi I. BERTI, *Gerechte Götter ?* (cf. n. 11 *supra*), largement consacré à la souillure, mais dont l'ambition est ailleurs, comme le montre le titre du livre. En 2013, un colloque a honoré Robert Parker (J.-M. CARBON, S. PEELS-MATTHEY eds, *Purity and Purification in the Ancient Greek World. Texts, Rituals, and Norms*, Liège 2018 ; pour un CR, voir B. ECK, *REA* 121, 2019, 1, p. 217-220).

14. *Inter alia exempla*, p. 174, n. 99 (p. 474) : sur l'*orgas* sacrée d'Éleusis et l'hypothèse de sa mise en culture. P. 178, n. 132 (p. 477) : relevé de l'ensemble des sources parlant d'*abata* (espaces sacrés interdits). P. 251, n. 104 (p. 509) : sur la difficulté à comprendre les mots de la famille d'*enthumios*, qui renvoient à l'idée de scrupule religieux ou d'anxiété religieuse. P. 279, n. 11 (p. 517) : précisions sur le porc mystique des mystères d'Éleusis.

reconnaît souvent explicitement sa dette envers un savant sur tel point précis¹⁵, voire sur un aspect essentiel de sa recherche. Ainsi, à de nombreuses reprises, notamment dans le chapitre 1, il mentionne le chef-d'œuvre de René Ginouvès, *Balaneutikè : recherches sur le bain dans l'Antiquité grecque* (Paris 1962), sans doute l'ouvrage qui lui a été le plus utile et qui, en débordant largement le sujet, s'inscrit parmi les grands classiques de l'histoire religieuse¹⁶. On relèvera aussi l'abondant recours aux travaux de Walter Burkert – les lecteurs français, tous niveaux confondus, ne remercieront jamais assez Pierre Bonnechère d'avoir traduit (enfin !) son inégalée *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*¹⁷ – et aux travaux de Louis Gernet, le père, en France, de l'anthropologie historique de la Grèce, dont, curieusement, il semblerait qu'on ait perdu de vue qu'il fut aussi un philologue de haut vol, éditeur d'Antiphon, de Lysias et de Démosthène¹⁸. J'ajouterai aussi le savant norvégien Samson Eitrem, dont les domaines de recherche – rituels sacrificiels, magie, démonologie – recourent ceux de Robert Parker et dont le *magnum opus*, paru à Oslo en 1915, est *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*¹⁹. À l'inverse, il arrive à notre jeune auteur de 1983, qui sert la science plutôt que les maîtres de la science, de se démarquer courageusement, et – quand je peux en juger – avec raison, de contemporains de renom qui lui semblent faire fausse route : *amicus Plato, sed magis amica veritas*²⁰.

Toutefois, *Miasma* se distingue de la majorité des travaux des antiquisants, même des plus accomplis, en ce que son auteur ne se contente pas d'explorer rigoureusement son sujet en s'appuyant sur les ressources, en quelque sorte internes, de la philologie, de l'histoire religieuse, du droit, de la médecine grecque. Robert Parker ressent inévitablement la nécessité d'éclairer la matière antique par des moyens extérieurs à elle-même, du moins quand celle-ci est inexplicable ou que les réponses qu'on en tire sont insatisfaisantes et incomplètes, ce qui est souvent le cas pour la souillure ou les thèmes avoisinants. Autrement dit, Robert Parker pense et cherche aussi ailleurs, en toute discrétion, sans jamais ressentir le besoin de plastronner en se plaçant sous l'égide de quelque courant ou penseur dont on recueille comme par magie le prestige. La tradition anthropologique – sociale, religieuse ou autre – le nourrit particulièrement, à commencer par l'auteur, en 1871, de *Primitive Culture*, Edward Tylor, encore convoqué²¹. L'explorateur des modes de pensée des peuples premiers, Lucien Lévy-Bruhl, n'est pas

15. Par ex., p. 311, n. 57 (p. 528) : Chris Megone, cité sans références, qui a inspiré quelques remarques sur *Édipe à Colone* ; p. 328, n. 3 (p. 532) : Bryan Hainsworth, cité sans références pour un détail au sujet de la loi de Cyrène.

16. P. 52, n. 4 (p. 425) : « j'ai une grande dette envers cet ouvrage, érudit et exhaustif ».

17. Stuttgart 1977, trad. fr. par P. BONNECHÈRE, *La Religion grecque à l'époque archaïque et classique*, Paris 2011.

18. Les Belles Lettres, CUF.

19. Samson Eitrem est mentionné, par ex., p. 54, n. 15 (p. 426) ; p. 55, n. 20 (p. 427) ; p. 81, n. 86 (p. 439) ; p. 226, n. 84, 87 et 88 (p. 496-497) ; p. 229, n. 108-110 (p. 499).

20. Voir p. 38, n. 14 (p. 422) : à propos de J.M. Redfield ; p. 234, n. 163 (p. 503) : à propos de J.-P. Vernant.

21. P. 82-83 : sur la complexité, dans les sociétés, des notions de saleté et de propreté et leur caractère symbolique.

en reste²² ; et il serait sans doute injuste de ne pas rendre hommage, pour diverses raisons, à Franz Steiner (*Taboo*, 1956)²³. Mais c'est surtout l'anthropologue et ethnologue Mary Douglas qui a eu sur la pensée de notre auteur une influence déterminante, avec un ouvrage fondateur, complexe, paru en 1966, *Purity and Danger*, qui a été traduit en français sous le titre *De la Souillure*²⁴. Considérant la souillure comme un phénomène central pour comprendre la religion, Mary Douglas, pour l'essentiel, estime que la souillure, liée d'une façon ou d'une autre au tabou, introduit un élément de désordre ; celui-ci vient troubler un ordre qui organise le réel en catégories bien différenciées, par exemple les vivants et les morts ; menacé par la souillure de perdre le contrôle, l'ordre est contraint, par le biais, par exemple, de rites de purification, de réaffirmer son organisation en catégories²⁵. L'ethnologie offre non seulement un cadre explicatif, comme on l'a vu, mais encore un réservoir de cas concrets. Bien loin des superficiels « regards croisés », l'examen précis d'autres aires culturelles permet à Robert Parker d'établir des parallèles féconds ou d'éclairer tel aspect particulier de la souillure ou de son contraire, la purification. Il en va ainsi de peuples d'Afrique de l'Est comme les Nuer ou les Dinka, étudiés les uns par Edward Evans-Pritchard, les autres par Godfrey Lienhardt, notamment dans le domaine de la religion²⁶. À l'occasion, ce seront les mœurs ou croyances d'autres peuples, à diverses époques, qui enrichiront le propos : Hittites, Hindous, Parsis, voire

22. L. LEVY-BRUHL, *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris [1931] 1963 : voir p. 69, n. 28 (p. 433) : chez les Thonga d'Afrique du Sud, un défunt souille tous ses parents, même s'ils habitent à Johannesburg, soit à 500 ou 600 km. P. 221-222, n. 52 et 57 (p. 494) : évocation de peuples bantous et renvoi au chap. VIII, « Souillures et purifications ». J'ajouterai que le chapitre IX de l'ouvrage de Lévy-Bruhl est, lui aussi, d'un grand intérêt puisqu'il concerne la souillure liée au sang versé ; cette croyance existe chez de nombreux peuples premiers (p. 342-354).

23. Fr. STEINER, *Taboo*, Londres 1956, est un ouvrage de référence en anthropologie ; il est mentionné dans *Miasma*, par ex., p. 165, n. 38 (p. 471) ou p. 233, n. 156 (p. 502). Le destin de Franz Baermann Steiner n'est pas banal : juif de Bohême, il fuit les persécutions nazies, perdant tout, y compris le manuscrit d'un livre, et se réfugie en Angleterre ; de ses conférences à Oxford naîtra son unique ouvrage, posthume, *Taboo*, arrangé par les soins d'une de ses étudiantes, Steiner décédant en 1952 à l'âge de 43 ans.

24. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres 1966.

25. Cette conception est ramassée dans la formule suivante : « Les interdits ne font que tracer les contours du cosmos et de l'ordre social idéal », *De la Souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris [1971] 2001, p. 90. Un recueil d'articles (M. DOUGLAS, *Implicit Meanings*, Londres 1975), parfois cité dans *Miasma*, et des publications d'autres chercheurs nuancent les positions initiales sur la souillure : voir la longue note 101 p. 87 (p. 441), avec bibliographie. Robert Parker se démarque parfois de Mary Douglas (voir p. 88-89) et, dans la préface de l'édition de 1996 (p. 12-13), il souligne les apports théoriques nouveaux de l'anthropologie française sur la question de la souillure (Françoise Héritier et Alain Testart).

26. Nuer : par ex., p. 56, n. 25 (p. 427) : les rituels de purification témoignant d'une certaine perception du temps ; p. 96, n. 128 (p. 444) : sur l'indifférence aux tombeaux, rapprochée de la mentalité particulière des Spartiates en ce qui concerne les morts ; surtout p. 138-139 : le meurtre répand une souillure agissante et dangereuse au sein de la communauté. Dinka : par ex., p. 72, n. 42 (p. 435) : le suicide des prêtres âgés comme victorieux sur la mort, à la façon de héros grecs comme Œdipe ou Amphiaros ; p. 237, n. 8 (p. 503) : le « péché » établi comme cause d'une maladie. Voir aussi p. 238 et notes : la médecine religieuse pratiquée en Afrique centrale, avec les nganga (guérisseurs).

Hawaïens ou Eskimos²⁷, et je passe sous silence les fréquentes allusions, savantes ou triviales, à la sphère judéo-chrétienne²⁸. Car *Miasma* est un peu, à sa façon, un « livre-monde ». En vérité, une telle approche comparatiste, qui est adoptée quand la matière grecque s’y prête, trouve sa légitimité, me semble-t-il, dans la pensée d’Émile Durkheim, que Robert Parker cite à plusieurs reprises²⁹, mais dont il ne revendique pas explicitement l’héritage dans *Miasma*. En effet, dans un des ouvrages les plus marquants du sociologue, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* (1912), on lit ceci : « Puisque toutes les religions sont comparables, puisqu’elles sont toutes des espèces d’un même genre, il y a nécessairement des éléments essentiels qui leur sont communs »³⁰. Outre le constat de la permanence des éléments constitutifs d’une religion, Durkheim souligne avec force que « la religion est une chose éminemment sociale » et, quand il affirme que « les rites sont des manières d’agir qui ne prennent naissance qu’au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes »³¹, l’illustration la plus tangible est sans doute donnée, en ce qui concerne la Grèce, par les lois sacrées, lesquelles sont l’expression des instances souveraines d’une communauté désireuse de régler la vie religieuse ; précisément, les lois sacrées constituent une part importante de la documentation dans *Miasma*³². En outre, ce qui me paraît être au cœur du cheminement intellectuel de Robert Parker s’inscrit dans la voie tracée autrefois par Durkheim : les croyances religieuses, et particulièrement la croyance en la souillure, provoquent des réactions chez les individus et affectent d’une manière complexe leur comportement, de sorte que ce sont les aspects les plus divers de la vie sociale elle-même qui peuvent être marqués ou modifiés par ces croyances.

Mais ce n’est pas tout. Il reste à évoquer un aspect particulièrement original de l’ouvrage qui lui confère une dimension atemporelle : le recours à la littérature. Il arrive en effet que notre auteur, quittant l’austère chemin de l’*Altertumswissenschaft*, prenne la clé des champs, en apparence du moins, et jamais pour très longtemps. Cela commence dès les premières

27. Hittites : p. 55, n. 20 (p. 426) : rituels de purification en contexte militaire ; p. 237, n. 5 (p. 503) : lien entre « péché » et maladie. Hindous : p. 64 : impureté des castes inférieures ; p. 82, n. 89 (p. 440) et p. 84 : hygiène et souillures féminines ; p. 91, n. 112 (p. 442) : la souillure posant des barrières entre les hommes et les dieux. Parsis : p. 83 : purification des personnes en deuil et contagion du cadavre. Hawaïens : p. 289. Eskimos : p. 289 (d’après M. Douglas, *Implicit Meanings*) et p. 302, n. 2 (p. 526).

28. On notera l’usage assez fréquent du terme « péché » (*sin*) dans des contextes païens ou profanes (voir aussi chapitre 8).

29. Par ex., avec renvoi aux *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 227 : caractère non spécifique des rites ; p. 41, n. 34 (p. 423) : sur le terme grec *agos* ; p. 60, n. 60 (p. 429) : sur le calendrier agricole qui donne aux fêtes leur cadre, mais non pas leur signification symbolique ; p. 165 : sur la définition du sacré.

30. Paris [1912] 1990, p. 6.

31. *Ibid.*, p. 13.

32. Voir, par ex., p. 65-69 : une loi du V^e s. de Iulis (Kéos) concernant le deuil et la souillure du cadavre. Sur les difficultés que soulève l’appellation conventionnelle de « lois sacrées », voir R. PARKER, « What are sacred laws ? » dans Ed. M. HARRIS, L. RUBINSTEIN édés, *The Law and the Courts in Ancient Greece*, Londres 2004, p. 57-70 ; S. GEORGOUDI, « Comment régler les *theia pragmata*. Pour une étude de ce qu’on appelle « lois sacrées » », *Mètis* ns 8, 2010, p. 39-54.

lignes du chapitre 1, où une citation d'un des dialogues les plus difficiles de Platon, le *Sophiste*, est immédiatement suivie par la citation commentée d'un passage qui est tiré, étonnamment, des *Grandes espérances* de Charles Dickens³³. On goûte ainsi d'emblée à ce qui fait le sel de *Miasma* : une certaine relation de son auteur avec les grandes œuvres littéraires. En réalité, si celui-ci s'attarde sur les ablutions méticuleuses de l'avocat Jaggars chez Dickens, c'est pour prouver que la purification est bien la « science du tri » dont parle Platon. Par cet usage de la littérature, comme d'ailleurs aussi de l'ethnologie, la surprise, « ressort du nouveau » disait Apollinaire, est une esthétique que Robert Parker met au service de sa démonstration. De même, à propos de l'*Hippolyte* d'Euripide, quand Thésée apprend que son fils aurait violé son épouse Phèdre, le sentiment d'horreur qu'il éprouve et la puissance contaminante d'une telle souillure sexuelle sont rendus plus intelligibles grâce à des rapprochements précis avec des nouvelles ou romans du XIX^e siècle tels que *Le Duel* de Tchekhov, *L'Héritage Belton* d'Anthony Trollope, *Ainsi va toute chair* de Samuel Butler et *Tess d'Urberville* de Thomas Hardy³⁴. Mais qu'on ne s'y trompe pas : ici, c'est davantage Thomas Hardy qui aide à comprendre l'*Hippolyte* d'Euripide que l'inverse. Autrement dit, de l'Antiquité et du temps présent, selon les cas, l'un éclairera l'autre. Ce dialogue à grande échelle me paraît même s'imposer quand l'étude porte sur un sujet – comme la souillure – complexe et énigmatique qui traverse les siècles et franchit les frontières. Dans ces conditions, quand elle rejoint la modernité et la littérature, l'anthropologie historique touche véritablement à l'essentiel, c'est-à-dire à l'universalité. Robert Parker parvient à cela, sans abus ni cuistrerie, d'un pas libre et léger. Certes, quand il s'explique sur l'exploitation des textes littéraires par l'historien, il convoquera inévitablement Shakespeare dans toute sa splendeur³⁵. Mais, comme autant de modestes accroche-cœur, *Compagnie* de Samuel Beckett sera glissée dans une note, de même qu'une phrase bien tournée de Goethe ou de Bachelard, et *L'Étranger* d'Albert Camus se nichera dans une parenthèse, tous ces écrivains apportant à la prose académique le supplément d'âme qui lui fait sans doute défaut³⁶.

Il convient à présent d'essayer de donner une vue d'ensemble fidèle de *Miasma*. Le plan de l'ouvrage est thématique, ce qui permet de lire chacun des onze chapitres indépendamment³⁷.

L'introduction (p. 35-50) souligne que la souillure, phénomène omniprésent, irrationnel et variable dans ses manifestations, est impossible à définir, alors que son contraire, la pureté, est si clairement palpable que, souvent, l'être souillé sera dit *ou katharos* « non pur ». Toutefois, il ne s'agit pas de se livrer à une étude exhaustive du lexique de la souillure, avec son registre physique (la saleté) ou moral (*miaros* « souillé ») est une insulte fréquente contre tout type

33. P. 51-52.

34. P. 306-307.

35. P. 46.

36. Beckett : p. 77, n. 68 (p. 438). Goethe : voir *supra* n. 5. Bachelard : p. 220, n. 110 (p. 499). Camus : p. 87.

37. Par un souci pédagogique, mon exposé ne suivra pas nécessairement, au sein d'un même chapitre, l'ordre d'énonciation.

de canaille). Un tel examen a déjà été entrepris par Louis Moulinier dans un livre pionnier et riche, *Le Pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*³⁸. Robert Parker s'attachera plutôt à analyser « certaines situations de danger auxquelles s'applique souvent la métaphore de la souillure »³⁹ et retient particulièrement deux termes, même s'ils ne sont pas très fréquents, *miasma* et *agos* ; ceux-ci se recoupent partiellement et désignent la souillure comme danger religieux contagieux pouvant menacer une communauté. La différence majeure serait que le *miasma*, fortement attesté dans la tragédie, imprègne les individus tout en restant étranger aux dieux, alors que l'*agos*, dont la source est toujours un acte sacrilège – un meurtre dans un sanctuaire, par exemple – et qui est parfois une malédiction, suscite le châtement divin contre l'énagès, le « souillé »⁴⁰. La période considérée va de l'époque homérique au IV^e siècle, mais le regard se porte parfois plus loin. En réalité, la chronologie se dérobe et ne constitue pas un cadre de référence vraiment utile à l'analyse, une des raisons principales étant l'apparition intermittente de la souillure dans les sources. Il faut donc se garder de toute idée d'évolution : la faible présence de la souillure chez Homère et sa forte présence dans un genre, la tragédie, ne signifient pas que le nuage de la souillure s'est brusquement répandu sur la Grèce au V^e siècle : à la même époque, chez le poète Pindare ou chez l'historien Xénophon, par exemple, la souillure se fait discrète. En outre, l'exposition de la souillure du meurtre sur la scène tragique ne donne guère d'indications quant à la perception de la souillure par les spectateurs athéniens. Rien ne permet donc de dire que la souillure, avec ses dangers, marquerait en profondeur davantage une période qu'une autre, même s'il existe, dans la croyance, des variations temporelles et aussi des variations régionales (la pieuse Sparte craignait davantage la souillure que sa voisine Argos) ; mais l'état de la documentation n'autorise pas des certitudes.

Chapitre 1 (p. 51-62) : « Purifier, trier, séparer » – La purification (*katharmos*), dans ses formes sommaires ou élaborées, est un rite à valeur symbolique qui a pour but de trier, d'opérer une séparation ou une classification. Il en va ainsi de tous les bassins d'eau lustrale à l'entrée des sanctuaires destinés à purifier préalablement les fidèles, ou de bassins similaires délimitant l'agora d'Athènes : deux espaces séparés sont créés ; avant tout sacrifice, on procède à des ablutions ou aspersion diverses, ce qui détermine un espace rituel avec les participants qui y ont accès. À Athènes, avant toute réunion du Conseil ou de l'Assemblée, en guise de purification, on promène un jeune porc sacrifié autour de l'espace de réunion. Bien plus, la purification, en séparant des espaces – la démarcation principale est celle entre le sacré et le

38. Paris 1952. Je pense que ce livre a été injustement effacé du paysage intellectuel après le CR que J.-P. Vernant était censé en faire et qui s'est transformé en article *pro domo*, avec un art certain de dévaloriser un travail tout en l'utilisant (*Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris [1953-1954] 1974, p. 121-140). Je cite volontiers le jugement final de W.K.C. Guthrie dans sa recension du livre de Moulinier : « In short, this is a remarkably detailed study by a scholar with a highly developed critical sense » (CR 4, 1954, p. 235-237).

39. P. 38.

40. Le terme *miasma* n'est pas attesté chez les historiens Hérodote, Thucydide et Xénophon. Un *agos* frappe pendant des siècles la famille athénienne des Alcéméonides.

profane⁴¹ –, crée aussi ou recrée les communautés en les unifiant : communauté de fidèles, communauté politique et même communauté de soldats⁴². Exceptionnellement, la purification marquera le renouveau de la communauté panhellénique : en 479, après le passage dévastateur des Perses, Delphes ordonne aux Grecs d'éteindre partout le feu « souillé » par les Barbares avant d'allumer un feu « pur » pris à Delphes au foyer commun⁴³. En outre, la purification opère une classification qui est sélective, entre le haut et le bas, le meilleur et le pire ; un anneau de pureté entoure donc les participants à un sacrifice ou bien les citoyens rassemblés, à l'écart du reste, dans un lieu particulier ou/et lors d'un événement spécial imprégnés l'un et l'autre de ce qu'il faut appeler le sacré ; en conséquence, par son caractère d'élévation, « la purification est une manière de rendre palpable le métaphysique »⁴⁴. Cependant, les rituels de purification non seulement trient les espaces, mais encore rythment le temps des saisons et des fêtes, enlevant la saleté du passé et apportant l'espoir du renouveau. Ainsi, à Athènes, lors des Thargélies, les boucs émissaires sont expulsés d'Athènes ; lors des Plyntéries, les vêtements d'Athéna Polias et sans doute sa statue sont lavés, l'exigence de propreté étant dépassée par la signification symbolique (entrée dans une ère nouvelle) ; à Délos, une fois par mois, on sacrifie un porc pour purifier le temple d'Apollon. Dans les cultes privés aussi (Hécate), le temps est marqué par des purifications à jour fixe. En conclusion, la purification obéit à un principe de classification et d'ordre ; les purifications envisagées dans ce chapitre ne cherchent guère à écarter une souillure, mais à conférer un état de pureté au-dessus de la moyenne⁴⁵.

Chapitre 2 (p. 63-98) : « La naissance et la mort » – Dans toutes les cultures, les phénomènes naturels que sont la naissance et la mort apparaissent comme des impuretés. Ce sont même les deux formes d'impureté les plus mentionnées dans les sources grecques. Elles sont répugnantes particulièrement pour les dieux : Artémis, par crainte de la souillure de la mort, abandonne son favori Hippolyte agonisant⁴⁶, et naître ou mourir dans un sanctuaire est un sacrilège. Il en résulte une série de prescriptions, variables localement, sans norme panhellénique. En ce qui concerne la mort (p. 65-75), divers rituels sont destinés à purifier la maison du mort et les proches souillés au contact du cadavre, lequel est soigneusement préparé, exposé, puis transporté *extra muros*, loin des temples, jusqu'à la tombe. Beaucoup

41. La purification permet donc le passage du profane au sacré. Par là, une fois de plus, la pensée de Robert Parker me semble se rattacher à celle de Durkheim. « La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse » (É. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 50-51) ; de même, le sociologue souligne, comme Robert Parker, l'importance de la notion de séparation pour appréhender les rites : « Les êtres sacrés sont, par définition, des êtres séparés (...). Tout un ensemble de rites a pour objet de réaliser cet état de séparation qui est essentiel », la séparation s'entendant par rapport aux « êtres profanes » (*Ibid.*, p. 428).

42. Voir p. 55 : lustration de l'armée macédonienne.

43. Plut., *Arist.* 20.4.

44. P. 52.

45. À noter que la pureté n'est pas du tout un attribut particulier des dieux : ils règnent parce qu'ils sont puissants et immortels (p. 53). La pureté naît d'une forme de comportement chez les hommes.

46. Eur., *Hipp.* 1437 sq.

de sources mentionnent l'exclusion des sanctuaires, pour un certain nombre de jours, des personnes endeuillées, donc souillées à des degrés variables⁴⁷. L'intensité de la souillure du cadavre varie selon le statut passé du défunt et/ou les circonstances de la mort ; ainsi les enfants, souvent enterrés près de l'habitat, ne risquent guère de contaminer, ni, certainement, les soldats morts au combat, contrairement à un suicidé qui provoque une souillure très forte ; quant aux êtres exceptionnels, sauveurs ou fondateurs de leur cité, ils transcendent la mort et n'engendrent aucune souillure : leurs funérailles sont une fête et leur tombe est placée sur l'agora⁴⁸. Selon une loi non écrite, tout individu, même l'ennemi à la guerre, a droit à des funérailles. Un cadavre non enterré peut susciter un *miasma* si puissant qu'il provoque la colère divine⁴⁹, mais des sources montrent aussi, sans mention d'une peur de la souillure, que le droit aux funérailles relève autant de la justice et de l'humanité que de la piété. Néanmoins, dans des contextes de violences politiques, nombreux sont les morts laissés sans sépulture, expulsés, voire déterrés, et cet outrage fait au cadavre est ressenti comme un déshonneur⁵⁰ ; l'expulsion au-delà des frontières des cadavres des criminels en tous genres (malfaiteurs, pilliers de temple et aussi traîtres) signifie surtout un rejet symbolique de la cité, et non pas un éloignement d'une éventuelle souillure, les criminels ayant en quelque sorte perdu « leur potentiel de souillure »⁵¹. Cependant, l'exposition prolongée d'un cadavre est une pratique qui n'existe dans aucun État grec⁵². Examinons la naissance (p. 76-78). La femme enceinte, sur le point de changer d'être, est dans une position délicate ; rarement exclue des temples ou des rites, ou sur une courte durée (40 jours), elle ne transmet pas la souillure mais y est particulièrement exposée⁵³. En revanche, selon de nombreuses lois sacrées, une jeune mère souille pendant quelques jours le cercle des gens qui l'approchent ; cette souillure semble avoir disparu au moment des rites qui suivent la naissance (Amphidromies, par ex.).

Les Grecs évoquent toujours conjointement les souillures de la naissance et de la mort. Mais comment les perçoivent-ils ? Aucun texte avant le néoplatonisme ne fait référence à quelque démon maléfique comme chez les peuples premiers⁵⁴. Le *miasma* part toujours, avant de la dépasser, d'une saleté initiale : le cadavre pourrit et l'accouchée saigne. Pour autant, on ne peut pas accepter un rationalisme étroit selon lequel les prescriptions religieuses bizarres masqueraient souvent des principes hygiéniques. En vérité, les rites accompagnant la naissance et la mort en Grèce correspondent assez bien au schéma tripartite de tous les rites

47. Voir p. 67, n. 17 (p. 432).

48. C'est le cas encore en 213, quand meurt Aratos, stratège de la Ligue achéenne, honoré dans sa cité, Sicyone.

49. Soph., *Ant.* 998-1022 : le cadavre de Polynice étant à l'abandon, les dieux refusent les sacrifices.

50. Pour des exemples, voir p. 73, n. 47 (p. 435).

51. P. 74. L'expulsion du cadavre n'interdit pas que les proches arrangent éventuellement des funérailles, comme dans le cas de Phocion, condamné à mort pour trahison (Plut., *Phoc.* 37.3-4).

52. *Antigone* fait exception et la faute de Créon, qui abandonne le cadavre de Polynice aux oiseaux, est de refuser des funérailles à un ennemi mort sur le champ de bataille.

53. Eur., *IT* 1226-1229.

54. *Contra* : l'interprétation à succès de Rohde qui a été influencé par le comparatisme (p. 81, n. 86, p. 439).

de passage dégagé par Arnold van Gennep (séparation/transition/intégration)⁵⁵. Ainsi, le deuil figure la transition par excellence : le mort est en train de quitter les vivants pour devenir esprit et les proches plongés temporairement dans la mort s'apprêtent à revenir à la vie ; la peur de la souillure apparaît donc dans ces périodes intermédiaires à caractère métaphysique, quand le biologique (naissance, mort) fait irruption et qu'il faut des rites de purification pour restaurer l'ordre perturbé⁵⁶. Les souillures liées à la mort et à la naissance, qui ne créent jamais une chaîne de contamination⁵⁷, n'ont finalement qu'une seule conséquence pratique, du moins qui est attestée : l'exclusion des sanctuaires. Le personnel religieux, lui aussi, doit se tenir rigoureusement à l'écart de ce type de souillures. La particularité des Grecs est donc ici : la souillure crée une barrière non pas chez les hommes, mais entre les hommes et les dieux⁵⁸ ; il est indispensable d'écarter du sacré la naissance, la mort et la sexualité qui, avec les souillures les accompagnant, accentuent le fossé entre les hommes et les dieux maintenus dans leur splendide immortalité⁵⁹.

Le tableau présenté jusqu'ici est à peu près celui de l'Athènes du V^e siècle. Il en va autrement chez Homère (p. 92-95) : les cadavres ne provoquent pas une répulsion chez les dieux et seule existe la saleté physique, sans danger ou contagion, même si le respect des rites funéraires est impératif et exigé par les dieux. L'archéologie interpelle également (p. 96-98), la tendance historique étant de disposer les tombes à l'extérieur des zones d'habitation, avec deux exceptions notoires, Sparte et Tarente, mais il est difficile d'associer ces changements à de nouvelles croyances concernant la mort.

Chapitre 3 (p. 99-122) : « Les travaux d'Aphrodite » – Outre l'interdiction des rapports sexuels dans un sanctuaire, la nécessité de se purifier après un rapport avant d'entrer dans un temple, voire d'en être exclu un certain temps, est fortement attestée dans les lois sacrées⁶⁰. La morale n'entre pas en jeu : la sexualité, qui est une affaire privée, est tenue à l'écart du sacré, même si, par ailleurs, elle est présente chez les dieux et dans des fêtes très diverses. Le sexe, avec ses sécrétions, est embarrassant et sale, y compris, sans doute, dans la vie domestique⁶¹. Considérons la chasteté liée au culte (p. 103-114). Elle est parfois inscrite dans les manifestations religieuses. À Athènes, certaines fonctions rituelles échoient à des (très) jeunes filles, « porteuses de paniers » etc., mais c'est moins la pureté qui importe que l'appartenance à une classe d'âge. Les Thesmophories, dont les hommes sont exclus et qui mettent temporairement la sexualité de côté, sont « une fête de matrones pieuses et dévotes »

55. A. VAN GENNEP, *Les Rites de passage : étude systématique des rites, de la porte et du seuil, de l'hospitalité...*, Paris [1909] 1991.

56. Le besoin pressant de contrôle : c'est l'interprétation de Mary Douglas (voir *supra*).

57. Loi cathartique de Cyrène (p. 80).

58. En revanche, dans les sociétés premières, souvent, la préoccupation majeure est de protéger les hommes des souillures naturelles.

59. À l'opposé, le christianisme contrôle les processus naturels, particulièrement la mort (extrême-onction, funérailles à l'église etc.). C'est impensable dans la religion grecque.

60. Voir p. 99, n. 4 (p. 445).

61. Cet aspect n'apparaît cependant que chez Hésiode, *TJ* 733-734.

et les célébrantes sont appelées les « abeilles »⁶². En parallèle, en Phocide, le culte d'Héraclès dit « misogynne » exclut les femmes⁶³, tout comme, parfois, celui de Poséidon, Zeus ou Arès. S'agissant des participants à un culte, plus on s'approche du sacré, plus la pureté sexuelle est aiguë, et on exigera moins du simple fidèle que de l'officiant. Toutefois, dans le monde grec classique, la majorité des prêtres et prêtresses sont des personnes ayant une vie sexuelle normale et pratiquant tout au plus une chasteté temporaire liée au culte. À Athènes, par exemple, il est difficile d'identifier, à l'exception des prêtresses d'Artémis, un personnel religieux vierge⁶⁴. On remarque donc que la chasteté culturelle exprime principalement la division entre le profane, nécessairement sexuel, et le sacré, et qu'elle révèle aussi l'opposition entre les sexes et entre les statuts (mariés/non-mariés) ; cependant, même si la maîtrise de soi est une qualité, la chasteté n'est jamais conçue comme un idéal général. Quant à la morale sexuelle (p. 114-119), elle est diversement prise en compte dans l'Athènes classique ; seuls la femme convaincue d'adultère et l'homme qui s'est prostitué sont exclus de la vie religieuse, mais c'est en raison non pas de quelque danger surnaturel que représenterait leur souillure, mais de la condamnation morale de la société qui les exclut de la communauté civique en les frappant d'atimie⁶⁵. L'inceste, horreur suprême, particulièrement entre deux générations, engendre la pire des souillures. Le sang menstruel (p. 120-122), peu évoqué en dehors des textes médicaux, a des propriétés magiques (Aristote), mais, contrairement à ce qu'on remarque dans d'innombrables sociétés, il ne suscite pas la souillure, si ce n'est dans des lois sacrées tardives portant sur des cultes non grecs, et il n'est pas une menace pour l'homme⁶⁶.

Chapitre 4 (p. 123-157) : « Le sang versé » – La souillure liée à l'homicide est très inégalement représentée dans les sources. Elle apparaît de façon obsessionnelle dans les trois *Tétralogies* d'Antiphon, qui sont des plaidoiries fictives. Là, l'image courante du meurtrier « non pur quant à ses mains » ou *katharos tas cheiras*, c'est-à-dire ayant les mains souillées du sang de sa victime, a disparu. La souillure y est devenue le symbole de la colère de la victime ou d'esprits surnaturels⁶⁷ la représentant qui réclament impérativement vengeance contre le meurtrier et qui poursuivent tous ceux qui, comme les jurés, feraient obstacle à ce droit. Une telle conception démonique de la souillure – absente de la souillure liée à la naissance,

62. La croyance grecque de l'aversion des abeilles pour la sexualité est bien attestée ; les abeilles passent pour piquer sauvagement les adultères à cause de l'odeur qu'ils dégagent (p. 115).

63. Le prêtre d'Héraclès misogynne pratique l'abstinence sexuelle pendant l'année que dure son sacerdoce ; on choisissait d'habitude un vieillard (Plut., *De Pyth. Or.* 20.403-404). Cette situation est exceptionnelle.

64. Sur la Pythie, voir p. 113. Théonoé, dans l'*Hélène* d'Euripide, est une prêtresse vierge, qui plus est à vie : le cas est rarissime (p. 114).

65. Si le vocabulaire de la souillure est employé à leur sujet, c'est pour notifier que leurs actes « sales » ébranlent les fondements moraux de la société (p. 116).

66. Voir cependant le témoignage, unique, d'Hésiode : « Un homme ne doit pas non plus se laver dans l'eau où s'est baignée une femme : à cela aussi un châtement est attaché, temporaire, mais douloureux » (*TJ* 753-755) ; toutefois, la menstruation n'est pas évoquée explicitement.

67. *Palamnaios, alastôr, alitérios, prostropaios, miastôr* : ces termes désignent dans les *Tétralogies* et chez les Tragiques des êtres surnaturels ; en revanche, dans les autres sources, l'emploi est généralement figuré.

la mort ou la sexualité – est unique et ne trouve un parallèle relatif que dans la figure très particulière des Érinyes dans les *Euménides* d'Eschyle⁶⁸. Outre les *Tétralogies*, il faut noter le livre IX des *Lois* de Platon, qui dresse la liste détaillée des meurtres entraînant souillures, purifications et châtements à l'importance variable en fonction de l'intention et du statut social de la victime ou du meurtrier⁶⁹. Cependant, il est faux de croire que, dans la réalité, l'action du législateur a été dictée par la volonté de se protéger de la souillure et de ses craintes⁷⁰. La loi de Dracon et presque toutes les lois sur l'homicide ignorent la souillure⁷¹ ; le meurtrier souillant qui rôderait, impuni, est totalement absent d'Homère ou de Solon. C'est que la loi est née du besoin d'imposer un châtement pour le dommage subi. Néanmoins, il serait inexact de croire que la souillure liée au meurtre « s'est enroulée autour de la loi comme le lierre autour du chêne »⁷² ; elle serait plutôt, chez les Tragiques, Antiphon ou Platon, l'expression d'un sentiment de désordre après un acte non naturel, particulièrement dans la sphère familiale (parricide), et elle trouverait sa place la plus adaptée dans une société sans tribunaux, comme dans le mythe (*Orestie*), sans pour autant être une croyance primitive (rien ne le prouve). Dans les trois plaidoyers réellement prononcés par Antiphon qui nous restent, le contraste avec les *Tétralogies* est saisissant : les menaces surnaturelles ont disparu ; et, chez un orateur comme Lysias, l'impiété n'est qu'un argument rhétorique et la souillure pour meurtre est devenue obsolète. Quant à mesurer réellement la peur – exprimée le mieux par le langage de la souillure – qu'inspirait un meurtrier chez les gens, elle ne devait sans doute pas être plus forte, si la justice suivait un cours normal, que celle ressentie devant « les câbles à haute tension qui traversent nos villes »⁷³ ; le danger est surtout celui qu'encourt le meurtrier qui, à l'image d'Oreste, risque la folie.

Reste à évoquer le « silence d'Homère » (p. 148-153). Chez lui, le meurtrier, exilé, parfois poursuivi par la parenté de la victime, n'est pas souillé, comme le relèvent déjà les scholiastes⁷⁴, même si on a supposé, par hypothèse, que le rite de purification du meurtrier existe dans la société qu'Homère décrit, notamment quand le meurtrier arrive en suppliant auprès d'un roi étranger⁷⁵. Homère montrerait aussi une certaine complaisance envers des héros comme Oreste ou Œdipe, dont l'aspect monstrueux (parricide, inceste) est occulté. Certains savants,

68. Le grand souillé qu'est Œdipe n'est pas poursuivi par l'esprit vengeur de Laïos ; dans son cas, la souillure provient de la violation de l'ordre familial (p. 128).

69. P. 131-133.

70. D.M. MACDOWELL, *Athenian Homicide Law in the Age of the Orators*, Manchester 1963, est l'ouvrage de référence.

71. Pour l'exception dans le droit athénien, voir Démosthène, *C. Aristocrate* 72.

72. P. 134.

73. P. 146. Bel exemple de l'humour délicieux dont Robert Parker gratifie régulièrement le lecteur de *Miasma*.

74. Je pense que Robert Parker passe trop vite sur l'adjectif *miaiphonos* « souillé par le meurtre », appliqué plusieurs fois à Arès dans l'*Iliade* (p. 150).

75. Un argument *e silentio* est toujours faible. La première purification attestée d'un meurtrier se trouve dans l'Éthiopide d'Arctinos de Milet (VII^e s.). Achille, qui a tué Thersite, est purifié par un sacrifice à Apollon, Artémis et Léo. Robert Parker ne signale pas (p. 148) que le meurtre de Thersite provoque une *stasis* parmi les Achéens

pour expliquer un prétendu besoin de purification qui aurait été ressenti à partir du VII^e siècle (donc après Homère), postulent sans preuves solides une influence de Delphes en surestimant le rôle – assez peu attesté – d’Apollon purificateur. D’une manière générale, il est chimérique d’envisager la propagation d’une sagesse delphique ou de directives des prêtres de Delphes en matière de religion, voire de politique ; la « thèse delphique » est prouvée essentiellement par les mythes. Finalement, l’apparition de la souillure après Homère ne s’explique pas⁷⁶.

Chapitre 5 (p. 159-196) : « Le sacrilège » – Dès lors qu’on associe le sacré avec la pureté ou avec des termes y renvoyant (*hagnos, semnos*), on peut comprendre que beaucoup de sacrilèges, souvent minimes, nécessitaient une purification⁷⁷. Ces cas montrent que la souillure a un sens de diffusion : ici, les dieux ou les temples sont souillés, et non pas l’individu sacrilège, à l’inverse du meurtre, qui entraîne une souillure chez le meurtrier. Plus précisément, la souillure naît quand le respect qui entoure le sacré est violé et que l’interdit, intimement associé à la sacralité, est brisé. Mais le sacré ne se limite pas à la sphère religieuse : le respect dû aux dieux ne diffère pas du respect dû aux hommes, sinon en intensité, et le port de la couronne, symbole fort, donne à un individu un caractère sacré, donc inviolable et pur. « Le sacré relève donc moins d’une altérité absolue que de ce qui est intensément vénérable » (p. 167).

Considérons différentes catégories du sacré. 1) Le temps sacré existe (p. 168 *sqq.*). Dans les cités du Péloponnèse en particulier, l’*hiéromènia* (litt. « mois sacré »), associée à une fête, interdit l’activité profane et installe une oisiveté générale, provoquant ainsi le report des campagnes militaires. Le même terme désigne la trêve sacrée, généralement respectée⁷⁸,

(M. DAVIES éd., *Epicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen 1988, p. 47, l. 7-13) ; la purification d’Achille n’est donc pas dictée par la religion ou la morale, mais par le désir de restaurer l’ordre dans la communauté, ce qui correspond bien à la conception de la purification exposée au chapitre 1.

76. J’apporte un éclairage différent dans *La Mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*, Paris 2012. Partant de l’idée que le meurtre et la tuerie de masse, désignés invariablement par un même terme (*phonos*), ne sont pas perçus différemment par la conscience individuelle, je remets en cause l’opinion commune qui dit que le sang versé à la guerre ne souille pas (voir *Miasma*, p. 132) et j’essaie de prouver le contraire (*La Mort rouge*, p. 55-65) et de mettre en avant que l’*Illiade*, déjà, révèle des traces de l’existence de la souillure à la guerre (p. 106-120). « En conséquence, si le point de départ est Homère, il faut admettre que la souillure liée à la tuerie sur le champ de bataille affleure dans la sensibilité grecque en premier et que la souillure liée à l’homicide, posthomérique, se manifeste par conséquent en second dans la succession historique. Et que la seconde puisse naître de la première n’est pas à exclure, si l’on admet que la conscience de tuer – répercutée par la littérature qui transmet l’expérience humaine universelle –, c’est peut-être d’abord la conscience de tuer un ennemi à la guerre parce que cette expérience est vécue, en comparaison de l’assassinat, par un grand nombre de personnes » (*La Mort rouge*, p. 125). Plus tard, et assez tôt, commence une autre histoire : quand l’idéologie étatique invite le soldat-citoyen à tuer pour la patrie, elle s’efforce d’effacer des consciences toute trace de souillure, et cela pour les siècles à venir. – J’ajoute que, si l’on admet la thèse du « silence d’Homère », celui-ci n’existerait, finalement, que pour la question de la souillure ; car toutes les grandes questions, sans exception, qui agitent ultérieurement la civilisation grecque figurent, au moins à l’état embryonnaire ou discrètement, dans les poèmes homériques, et la souillure fait partie de ces grandes questions.

77. Pour des exemples tirés de lois sacrées, voir p. 160, n. 6 (p. 469) : par ex., être entré dans tel sanctuaire en portant des souliers de cuir. Pour les sacrilèges spectaculaires, toute purification est impossible.

78. Argos se distingue à plusieurs reprises en manipulant le calendrier religieux pour des raisons militaires.

liant, lors des *Eleusinia* attiques et des quatre grands festivals panhelléniques, l'État hôte et les États participants. Cependant, lors des fêtes locales, il arrive souvent que l'ennemi viole la trêve sacrée. À Athènes, la perception du temps sacré est plus subtile : l'activité militaire, notamment au loin, n'est pas suspendue, ni celle du petit commerce ou du bâtiment, alors que tribunaux et organes politiques ne siègent pas ; la violence, même légale (saisies, exécutions), est proscrite⁷⁹. Dans le monde grec, la fête doit représenter le temps de la paix et de l'amitié au sein de la communauté. 2) L'espace sacré (p. 173 *sqq.*). La terre sacrée, propriété des dieux, doit en théorie rester pure de souillure (naissance, mort, sexualité). À l'époque classique, elle se divise en deux parts, l'une louée et cultivée, l'autre, plus proche du sanctuaire et laissée complètement en friche⁸⁰. Cette dernière est à l'origine de deux conflits fameux. En effet, la mise en culture de l'*orgas* sacrée d'Éleusis par les Mégariens provoque une vive réaction d'Athènes (décret contre Mégare), et la guerre du Péloponnèse se profile inexorablement ; au IV^e siècle, la mise en culture de la plaine sacrée de Cirrha, à côté de Delphes, provoque les 3^e et 4^e guerres sacrées, le prétendu sacrilège étant manifestement un prétexte à des manœuvres politiques. 3) Images et mobilier sacré (p. 179 *sqq.*). Une abondante documentation montre comment, en 415, en pleine guerre, le sacrilège de la mutilation des Hermès, associé à la parodie des Mystères, a provoqué chez les Athéniens une angoisse qui a pris l'allure d'une hystérie religieuse doublée de peurs politiques irrationnelles, Alcibiade passant pour vouloir détruire la démocratie. Les pilliers de temple sont mis au ban de la société et, dans les guerres entre Grecs, le sac d'un sanctuaire de l'ennemi n'est pas en usage, encore moins s'il est panhellénique. À ce titre, l'action en 356 des Phocidiens est un coup de tonnerre : victimes, certes, des décisions de l'Amphictyonie, ils occupent le sanctuaire de Delphes dont ils fondront ensuite les trésors pour battre monnaie et payer des milliers de mercenaires. Toutefois, en temps de guerre, emprunter par nécessité l'argent d'un temple ou même fondre des offrandes est une pratique qui ne scandalise pas, du moins s'il s'agit de sanctuaires de la cité⁸¹. 4) Sacralité diverse (p. 185 *sqq.*). Le prêtre, « sorte de temple ambulante », détient l'inviolabilité ; Alexandre réduit les Thébains en esclavage, sauf les prêtres et quelques autres⁸². Les rituels sont soumis à une multitude de règles et d'interdits (exclusion de telle catégorie de personnes ; conditions de pureté ; vêtement ; mode de sacrifice ; objets interdits)⁸³, mais le lien le plus affirmé entre le sacré et l'interdit apparaît dans les rituels où le secret était de mise (mystères d'Éleusis, Thesmophories), et les tribunaux athéniens punissaient l'impiété⁸⁴. 5) La supplication (p. 189 *sqq.*) présente la particularité d'être une forme remarquable d'instrumentalisation de

79. L'exécution de Phocion en pleine fête religieuse souille la cité (Plut., *Phoc.* 37.2).

80. Délos présente une particularité : l'île est déclarée sacrée et sans tombe, de sorte qu'un habitant de Délos ne peut pas mourir sur sa propriété ; l'exigence de pureté s'étend donc au domaine privé.

81. Périclès envisage cela au début de la guerre du Péloponnèse (Thuc. 2.13.3-5).

82. Plut., *Alex.* 11.12.

83. Robert Parker ne fait qu'effleurer un sujet énorme.

84. L'intéressante question de la sortie du rituel (désacralisation) se pose. Car le sacré a deux sens, celui de protéger le divin du profane et celui, aussi, de protéger les hommes de la sacralité des dieux. Les Grecs donnent peu d'éléments de réponse (p. 188-189).

l'inviolabilité du sacré.⁸⁵ Déjà présent chez Homère, le droit des suppliants, garanti par Zeus, se renforce à l'époque classique parce qu'un autel sert généralement de refuge : le suppliant, en théorie, bénéficie donc d'une sacralité absolue qui permet tous les abus et qui embarrasse autrui⁸⁶. Nombreux sont les exemples historiques de suppliants écartés, parfois par ruse, de l'autel, puis mis à mort, particulièrement dans un contexte de guerre, extérieure ou civile⁸⁷. Cette brutale violation du sacré entraîne, selon certaines sources, une souillure qui nécessite une forme de purification⁸⁸. 6) Le serment (p. 193), autre institution sociale garantie par Zeus, instaure un lien inviolable entre individus ou entre États, toute paix conclue se « jurant » ; parjurer provoque la destruction de sa propre descendance ; la gravité du serment fait que beaucoup en abusaient pour tromper. 7) Le héraut (p. 195), inviolable, protège même les membres de l'ambassade qu'il accompagne en temps de guerre⁸⁹.

La croyance en la souillure maintient la distinction catégorielle entre les hommes et les dieux. Si les hommes et les dieux n'ont pas à être confondus, c'est qu'il en va de l'existence des dieux, lesquels fondent l'ordre social ; car qui bafoue la religion méprise et les dieux et les lois. Bien plus, l'*aidôs*, qui est respect et retenue envers les dieux, est aussi la garantie d'un monde humain et juste.

Chapitre 6 (p. 197-211) : « Malédictions, famille et société » – Les serments s'accompagnent généralement d'imprécations formulant des malédictions contre le parjure qui est frappé par un *agos* (descendance monstrueuse, récoltes détruites etc.)⁹⁰. À Athènes et dans d'autres cités, imprécations ou malédictions publiques et officielles, dirigées contre des sacrilèges ou divers criminels présents ou virtuels, ont une efficacité plus grande que la malédiction divine⁹¹. La malédiction peut aussi être portée par le père contre ses enfants, les parents (surtout âgés) devant être protégés des outrages, et, dans le mythe, les Érinyes sont les gardiennes de l'autorité familiale ; l'imprécation est parfois pour l'humble la possibilité d'obtenir justice, à l'image du Béotien Skédasos⁹². L'idée que Zeus châtie les malfaiteurs, notamment les

85. Voir l'excellente étude de J. GOULD, « *Hiketeia* », *JHS* 93, 1973, p. 74-103.

86. On comprend donc que l'acropole d'Athènes était surveillée : c'était pour éviter que des esclaves fugitifs ne s'y installassent (p.191, n. 217, p. 483).

87. Abondantes références p. 192, n. 224 (p. 483).

88. Pour que soit effacée la souillure (*agos*) provoquée par la mort de Pausanias suppliant, l'oracle de Delphes ordonne aux Spartiates d'ériger deux statues de bronze en l'honneur d'Athéna (Thuc. 1.134.4).

89. Sur le châtement des Spartiates, 60 ans plus tard, pour avoir tué les hérauts envoyés par Darius en 490, voir Hdt. 7.133-137 ; Hérodote y voit une action divine.

90. Voir le serment de Platées.

91. Notons cependant que, dans les célèbres imprécations de Téos (vers 470), qui souhaitent la mort d'un certain nombre d'individus (et celle de leur descendance) pour des torts graves qu'ils commettraient envers la cité, aucune infraction proprement religieuse n'est mentionnée. En conséquence, il me semble excessif de penser que les imprécations publiques plongent le délinquant dans l'*agos* : un maudit n'est pas exactement un souillé, même si les deux figures sont proches ; Robert Parker montre d'ailleurs son embarras (« le danger religieux qu'il représente n'est manifestement pas le plus important », p. 201).

92. Les deux filles de Skédasos avaient été violées, puis tuées et jetées dans un puits par deux jeunes Spartiates hôtes de leur père ; Skédasos s'était alors rendu à Sparte pour réclamer justice auprès des éphores, des

parjures, ou, à défaut, leurs descendants innocents, est ancienne (Hésiode, Solon) ; bien plus, quand la faute héritée est un crime de sang, la souillure contamine la race, comme l'illustre la tragédie (Tantalides, Labdacides), et les enfants commettent les mêmes crimes que les parents, la malédiction venant parfois se surajouter (Œdipe maudit ses fils). Il est à noter que Platon s'oppose à l'idée d'une transmission de la culpabilité, à une exception près⁹³. Dans la réalité, la seule famille souillée qui soit attestée est celle des Alcéméonides, et le châtement hérité frappe surtout la descendance des tyrans, haïs du peuple, ou des auteurs de crimes politiques subversifs. À l'inverse, à Athènes, l'innocence s'hérite aussi, à l'image des descendants des tyrannoctones Harmodios et Aristogiton, exemptés de taxes de génération en génération.

Chapitre 7 (p. 213-234) : « La maladie, l'ensorcellement et leurs purificateurs » – L'épilepsie – la « maladie sacrée » – est, comme la folie, la maladie qui se prête le mieux à la purification, et le rationnel Hippocrate stigmatise les « mages, purificateurs, prêtres mendiants, faussaires » qui « purifient les épileptiques avec du sang, comme s'ils étaient souillés »⁹⁴. En réalité, les purificateurs des V^e-IV^e s., proches d'Empédocle, sont partiellement les héritiers des prestigieux devins-guérisseurs de l'époque archaïque tels que Mélampous ou Épiménide, dont ils conservent la fonction qui ressemble le plus à une manipulation magique spectaculaire. Au reste, la *katharsis* des organes malades est d'une importance centrale dans le corpus hippocratique et le bain chaud y est un traitement courant⁹⁵ ; le médecin hippocratique et le purificateur se ressemblent donc par un même idéal de pureté, physique chez l'un, métaphysique chez l'autre, et, par exemple, le traitement de la folie par l'hellébore leur est commun. Toutefois, voir l'épilepsie comme une maladie sacrée présente une anomalie : l'épileptique a le sentiment qu'il y a eu intrusion dans son corps d'un élément à la fois impur et divin, donc que les dieux deviennent impurs, ce qui suppose l'existence de démons impurs⁹⁶. Autre originalité de l'épilepsie : si les maladies traitées par les purificateurs proviennent d'actes porteurs de souillure (folie du meurtrier), il n'en est rien pour l'épilepsie, la souillure étant dans la maladie elle-même. Quant à la contagion, selon les croyances populaires, elle provient soit de phénomènes comme la naissance, la mort, le sang versé (cf. *supra*), soit de situations

rois et même de la population, en vain, et il avait lancé des imprécations avant de se suicider. Peu de temps après, les Lacédémoniens furent punis par les Thébains à Leuctres, dans la plaine où se trouvait la tombe des jeunes filles (je m'inspire de la version longue de la légende transmise par Plutarque, *Amatoriae narrationes* 773B-774D). Ce type de récit, note Robert Parker (p. 204), avec une malédiction émanant d'une seule personne qui provoque un désastre militaire, est très rare. J'ajoute cependant que jamais aucune autre bataille que Leuctres (371) n'a été accompagnée d'autant de présages divers et variés, d'après R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, Paris 1979, p. 51.

93. Dans les *Lois* 759c, un candidat à une prêtrise devra être « pur de meurtre » ainsi que son père et sa mère.

94. Hippocrate, *La Maladie sacrée* (références p. 214, n. 3, p. 491). On lira G. LANATA, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Rome 1967, utile également pour le chapitre suivant.

95. Sur la médecine hippocratique comme prolongement des pratiques traditionnelles, voir les travaux d'Owsei Temkin, Walter Artelt et Fridolf Kudlien cités p. 218-219, n. 32 et 33 (p. 493).

96. Hippocrate, pour condamner le charlatanisme, considère le problème sous un autre angle : si la maladie est « sacrée », vouloir la guérir par la purification est un acte impie ; en outre, il est impensable que la divinité, qui est pureté, puisse souiller le corps de l'homme, qui est corruption (p. 221).

indésirables (contact fortuit avec un fou, un malchanceux, un être immoral etc.) dont on se protège par une formule ou un crachat (en voyant un fou ou un épileptique) sans qu'on pense à une souillure véritable ou à une infection menaçante⁹⁷. La maladie est finalement comme une intrusion dangereuse, et la purification est à voir « comme une tentative de restauration de l'intégrité d'une personne après une incursion étrangère » (p. 225). Quant à l'ensorcellement, il est imputé à Hécate et un fragment d'un mime de Sophron donne des éléments d'une cérémonie d'exorcisme. Les techniques des purificateurs sont souvent les mêmes que dans d'autres contextes, notamment l'encerclement symbolique⁹⁸, avec utilisation d'éléments cathartiques tels que l'eau, essentielle, et aussi la boue, le feu, le soufre brûlé, parfois la poix, ainsi que le laurier, cher aux Olympiens, et d'autres plantes servant d'*alexipharmaka* comme la scille, aux nombreuses vertus. Le rite s'accompagne d'incantations. La souillure est censée être dissoute ou absorbée par transfert et, s'il y a des résidus souillés, on les jette au loin ou on les laisse aux carrefours ; les croyances concernant un pouvoir positif de la souillure des déchets corporels appartiennent à la magie noire ou, plus tard, à la médecine populaire de l'Antiquité tardive.

Chapitre 8 (p. 235-253) : « Les maladies et la vengeance des dieux » – Les maladies graves subies par l'homme sont incontrôlables, inexplicables et détestables « car le sage Zeus leur a refusé la parole »⁹⁹ ; en conséquence, partout dans le monde on a établi un lien de cause à effet entre la maladie et le « péché » ou tel délit : la médecine pourra servir, mais la guérison dépendra d'un dieu ou d'un esprit à apaiser pour la faute commise. Néanmoins, chez les Grecs, cette conception est mal attestée ; Homère, malgré la présence fréquente de la colère divine, et Hésiode, avec la boîte de Pandore, ont une conception de la maladie qui est plus fataliste que morale (p. 240-241). Au V^e siècle, le rationalisme hippocratique triomphant, qui hérite pourtant de nombreuses méthodes des guérisseurs si décriés¹⁰⁰, semble avoir non pas supprimé, mais occulté la médecine religieuse vraisemblablement (?) populaire et rurale, si l'on met à part la documentation concernant le culte d'Asclépios. Chez Hérodote, cependant, la maladie est parfois le châtimeur d'un crime (Phérette¹⁰¹, le roi fou Cléomène), de même que dans la tragédie (Tantalides), mais la maladie de l'Athénien de la rue avait-elle la même cause que celle des grands ou des héros du mythe ? Dans un autre registre littéraire (fragment d'Aristophane), le chœur des Héros, assimilés aux ancêtres, affirme envoyer diverses maladies – de la toux à la démence – à toutes les canailles. Si l'on examine certains textes du V^e siècle concernant les causes du dérèglement mental, les explications sont variables et une dualité

97. Aucune loi sacrée attestée n'interdit aux malades l'accès des sanctuaires.

98. Dès qu'un rite a un certain prestige (le sacrifice, par ex.), on y a recours dans toutes les situations ; É. Durkheim, déjà, avait noté le caractère non spécifique des rites (p. 227).

99. Hes., *TJ* 104.

100. L'étude décisive est celle de G.E.R. LLOYD, *Magic, Reason and Experience : Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge 1979.

101. Vivante, Phérette, la mère d'Arcésilas III de Cyrène, grouillait de vers ; les dieux la châtaient parce que, après le siège et la prise de Barkè, elle s'était vengée à l'excès contre ses habitants (Hdt. 4.205).

se dessine : 1) des divinités centrales punissent pour une faute morale ou religieuse tel grand personnage (Artémis, Arès et Athéna frappant Ajax de folie) ; 2) plus souvent, des divinités marginales ou des esprits néfastes s'emparent sans motif moral d'individus ordinaires ou de femmes (Pan, Hécate et les corybantes frappant Phèdre dans *Hippolyte* ; Hécate et d'autres chez les purificateurs de *La Maladie sacrée* ; intervention démonique chez Aristophane et Ménandre ; les corybantes entraînant les femmes dans le ménadisme). Au IV^e siècle, dans les inscriptions rapportant les cures miraculeuses d'Asklépios à Épidaure grâce à la technique de l'incubation, on ne trouve aucune trace de faute ; dans un contexte où médecine hippocratique et médecine divine se complètent, la maladie semble due au hasard¹⁰². Des tablettes de plomb à Dodone demandent à l'oracle la guérison d'une maladie, mais les réponses nous sont inconnues. Il faut noter aussi qu'un malade aurait eu du mal à proclamer que son état provenait peut-être d'un parjure ou d'un sacrifice oublié, bien que l'idée d'une anxiété pesant sur la conscience soit discrètement présente chez les Grecs depuis Homère. En résumé, à toutes les époques, quatre attitudes de la divinité expliquent, selon les cas, la maladie : la divinité punit qui commet le mal ; elle fait respecter les droits des dieux ; elle rend les événements inévitables ; elle est l'élément maléfique qui frappe les hommes sans souci de la justice. Et que la maladie dépendait, en un mot, du hasard a certainement favorisé l'éclosion de la médecine hippocratique matérialiste. [L'ensemble de ce chapitre suppose qu'on adopte un point de vue religieux large en considérant les malades comme des gens souillés, ce qui apparaît inégalement dans les sources.]

Chapitre 9 (p. 255-276) : « Purifier la cité » – Après la maladie qui affecte un individu (chapitre 8), il s'agit d'expliquer les maux qui frappent une communauté, à l'image de Thèbes dans *Œdipe Roi* (perte des récoltes, stérilité des femmes, peste). Dans le mythe et dans l'histoire, il est courant d'attribuer le malheur commun ou le trouble social à des individus jugés menaçants qui, à la façon du *pharmakos* rituellement expulsé, font office de bouc émissaire¹⁰³. Deux types de personnes se dessinent. D'une part, des gens au bas de l'échelle sociale ou politique : le querelleur Thersite, le fabuliste Ésope, qui était esclave ; à Athènes les marchands de blé profitant des crises¹⁰⁴, surtout les sycophantes, dont les Trente voulaient purifier la cité. D'autre part et principalement, à toute époque, des chefs, sur qui toute la culpabilité est concentrée et qui incarnent la figure du roi coupable : Agamemnon, en détenant Chryséïs, provoque la peste du début de l'*Illiade* ; chez Hésiode, l'injustice des rois anéantit

102. *Contra* : certaines inscriptions lydo-phrygiennes en grec des II^e et III^e s. ap. J.-C. : la maladie y apparaît comme un châtement pour des fautes généralement rituelles, commises par le malade ou l'un de ses proches, que le patient devait confesser pour pouvoir guérir (p. 252 et n. 110, p. 510).

103. Le développement consacré au *pharmakos* n'est pas heureux ; l'examen des sources ne permet pas de dire que le *pharmakos* est « un scélérat » (p. 256) ; V. Gebhard, dont la monographie sur le sujet est décisive et que Robert Parker cite pourtant dans sa bibliographie, dit exactement le contraire, à juste titre : « Auch kann keine Rede sein, dass Verbrecher die Rolle von Pharmakoi spielten » (*Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen*, Amberg 1926, p. 44 ; cf. p. 33 et 40). Le *pharmakos*, partout où il est attesté, est un pauvre hère.

104. On risquait souvent la mort dans la profession (Lysias, *Contre les marchands de blé* 20).

la prospérité générale¹⁰⁵ ; à la période historique, ce sont les stratèges athéniens et les rois spartiates, condamnés au premier désastre pour des crimes maléfiques et invisibles que sont la corruption et la trahison¹⁰⁶ ; en Sicile, Denys l'Ancien fait perdre aux siens toutes les batailles parce qu'il serait « un profanateur de sanctuaires »¹⁰⁷. Si l'on se place dans une perspective spécifiquement religieuse, on constate qu'un grand nombre de malheurs publics sont expliqués, dans les mythes étiologiques et aussi dans l'histoire, chez Hérodote particulièrement, par la violation des droits des dieux. Par exemple, la peste de 430 à Athènes, imputée à Apollon, serait due au fait que l'île sacrée de Délos avait été souillée par les morts qui y avaient été ensevelis¹⁰⁸. Mais il existe aussi une part de fatalisme qui amène à renoncer à chercher un bouc émissaire ou une explication au malheur qui frappe la cité : Périclès poussait à accepter « ce qui vient des dieux » *ta daimonia*¹⁰⁹.

Chapitre 10 (p. 277-299) : « Pureté et salut » – Platon, pour qui l'âme est souillée pendant son séjour dans le corps, envisage la purification comme un véritable mode de vie et la pureté comme une voie de salut¹¹⁰. Le philosophe s'inspire, semble-t-il, des Mystères d'Éleusis, Petits (à Agrai) et Grands (à Éleusis), au cours desquels la purification par l'abstinence, le jeûne et les ablutions diverses constituent les indispensables préliminaires à l'initiation solennelle proprement dite. Dans la religion, privée ou officielle, de Dionysos, les allusions à une « vie pure » ou à la pureté des initiés sont difficiles à interpréter, et les cultes initiatiques privés sont influencés par les croyances pythagoriciennes et orphiques (p. 281-284). Les règles de vie des Pythagoriciens, qui trouvent un parallèle dans les préceptes simples et parfois curieux enseignés par Hésiode aux paysans¹¹¹, sont connues à travers les *akousmata* (ou *symbola*) de la tradition¹¹² ; ces règles de conduite, appliquées à un groupe restreint, respectent les oppositions de l'univers (hommes/dieux ; sacré/profane ; vivants/morts) et – véritable innovation – rendent systématiques des interdits qui n'étaient qu'occasionnels dans la religion traditionnelle et qui tournent autour de deux pratiques essentielles : l'abstinence, dans des domaines variés, et le refus, lié à la métempsycose, de manger de la chair animale. Toutefois, il n'apparaît pas clairement que ces pratiques visaient à la purification qui, dans l'interprétation néo-platonicienne

105. Hes., *TJ* 238-247.

106. La comparaison avec les procès en sorcellerie (p. 264) me semble pertinente, tant l'élément irrationnel est un facteur important dans les innombrables procès en eisangélie intentés contre les stratèges à Athènes.

107. Diod. 14.69.2.

108. Diod. 12.58.6 (Thucydide ne dit rien de tel).

109. Thuc. 2.64.2.

110. Voir divers dialogues (*Phédon*, *Cratyle*, *République*, *Lois* etc.) avec références p. 277-278, n. 1-6 (p. 517).

111. Hes., *TJ* 724-759 : ces avertissements, dans des domaines insignifiants (se laver, boire, uriner etc.), avec menace éventuelle d'un danger religieux, sont destinés à éviter des gestes impurs qui sont proches des *miasmata* de l'époque classique, alors même que le vocabulaire de la souillure est absent d'Hésiode ; les vers 740-741 sont tout à fait uniques : « Qui traverse un fleuve sans avoir lavé ses fautes et ses mains attire sur lui le courroux des dieux, qui plus tard lui infligeront des souffrances » (voir le commentaire p. 287-288).

112. Cités d'après l'édition établie par F. BOEHM, Berlin 1905. Peut-être faut-il consulter celle de M. Giangiulio, Milan 2000 (*non vidi*).

de Pythagore, est la clé du salut¹¹³ ; la musique et surtout l'activité intellectuelle, qui purifie le corps au profit de l'âme, permettaient également la purification ; il est en revanche certain qu'il n'y avait pas de rite particulier de purification physique et que le pythagorisme se définit par un mode de vie recherchant l'harmonie. Empédocle, de son côté, enseigne dans ses *Katharmoi* à se purifier des souillures, particulièrement du cannibalisme inhérent aux sacrifices animaux, pour libérer l'âme et accéder à la rédemption ; des conceptions identiques se retrouvent dans les lamelles d'or orphiques qui promettent le salut à la fois grâce à un mode de vie où le végétarisme tient une place centrale et grâce à un rituel initiatique mal connu. Conclusions concernant le pythagorisme et l'orphisme : le cannibalisme, conçu comme la pire souillure, s'applique à l'acte le plus sacré de la religion traditionnelle ; l'ascétisme grec, qui naît avec ces deux courants, fait de la purification, qui était jusque-là occasionnelle, un idéal de vie, et le salut est recherché davantage par la voie de la pureté que par celle de la justice, même si quelques indices invitent à penser que ces doctrines contenaient aussi des préceptes moraux.

Chapitre 11 (p. 301-313) : « Scènes de la tragédie » – Quelques exemples tirés de la tragédie permettent de voir la flexibilité de la notion de souillure. Le caractère contagieux de la souillure est parfois ignoré : chez Euripide, Pylade, par amitié, méprise la souillure d'Oreste et Thésée ne craint pas le malheureux Héraclès¹¹⁴ ; mais, chez Sophocle, le généreux Thésée garde cependant ses distances avec Œdipe¹¹⁵. Pour l'esprit éclairé qu'est Euripide, les Érinyes pourchassant Oreste sont réduites à la mauvaise conscience et la souillure est identifiée à la culpabilité¹¹⁶. Ainsi, par métaphore, la souillure exprimera aussi l'horreur morale et la répugnance, comme dans l'*Hippolyte* d'Euripide, et aucune eau lustrale ne saurait effacer cela. La souillure peut, comme avec l'infanticide Médée, être niée¹¹⁷ ou, au contraire, être douloureusement reconnue : Héraclès cache sa tête au soleil et Œdipe se crève les yeux sans que l'on sache pourtant si ces attitudes expriment une culpabilité intérieure ou une honte face au monde (ou les deux). Les héros souillés ne sont pas totalement rejetés : Thésée et Pylade aident avec courage Œdipe et Héraclès dans leur détresse, mais la stigmatisation sociale est forte et concerne aussi les proches, comme les enfants d'Œdipe ; ainsi, la réaction du Chœur d'Œdipe à Colone à la vue du malheureux Œdipe est faite de peur, d'agressivité et, plus tard, de curiosité. Certes, avec le temps, le dégoût de lui-même – donc la souillure – a diminué chez Œdipe, qui peut se dire « pur au regard de la loi », mais la souillure l'habite toujours au point de l'empêcher de toucher Thésée, son sauveur¹¹⁸.

Épilogue (p. 315-320) – « Ce livre n'a pas retracé une histoire » parce que la représentation de la souillure est marquée davantage par la continuité que par la transformation. Il en va de même après le IV^e siècle. Toutefois, la figure du meurtrier souillé s'estompe, le meurtre

113. Les néo-platoniciens Porphyre et Jamblique ont écrit chacun une *Vie de Pythagore*.

114. Eur., *Or.* 792-794 et *HF* 1214-1234.

115. Soph., *OC* 1132-1134.

116. Eur., *Or.* 396 et 75-76.

117. Eur., *Med.* 1363-1372.

118. Soph., *OC* 548 et 1132-1134.

devenant une forme de délinquance parmi d'autres. Le distique au-dessus du portail du temple d'Asclépios à Épidaure, très populaire après le IV^e siècle, mérite qu'on s'y attarde : « Seul un pur (*hagnos*) peut entrer dans le temple aux doux parfums. La pureté consiste à avoir l'esprit pur (litt. à penser *hosia*) ». Ainsi, la pureté rituelle (*hagneia*) et les actions vertueuses (*hosia*), deux exigences distinguées dans la tradition, se confondent ici, comme d'ailleurs chez beaucoup d'auteurs classiques, et même déjà chez Homère¹¹⁹. En conséquence, l'âme aussi peut être souillée¹²⁰. Plus tard, à la période hellénistique, par le contact avec les cultes orientaux et égyptiens, on assiste à un accroissement des abstinences rituelles, mais le distique d'Épidaure garde toute sa force. Outre la continuité, il faut souligner également la diversité de la thématique et renoncer à élaborer une théorie générale de la souillure ou à considérer cette dernière, comme on a pu le faire dans le passé, comme une catégorie homogène unique ; car la souillure exprime métaphoriquement et symboliquement une infinité de choses. Les croyances de la culture grecque au sujet de la souillure résultent non pas d'un sens de la culpabilité, mais plutôt d'un idéal d'ordre à préserver : naissance, mort et sexualité portent la souillure parce qu'elles perturbent la vie civilisée ; folie, maladie, mauvais sort, inceste, cannibalisme etc. sont des intrusions contre-nature, voire bestiales ; le corps social subit lui aussi des attaques, dont la plus violente est le meurtre, qui brise les familles et la vie en société. Et l'origine véritable de l'exigence de pureté, c'est le respect dû aux dieux qui protègent l'hospitalité, la supplication et le serment, institutions essentielles de la vie civilisée ; en respectant rituels religieux et domaines sacrés, l'homme est apte à vivre en société¹²¹.

Miasma se clôt par huit annexes, courtes pour la plupart¹²², par une postface qui est la traduction d'une contribution de 2018, « *Miasma* : Old and New Problems »¹²³, et par divers index déjà évoqués plus haut.

Une fois le livre refermé, une fois que s'est lentement dissipé ce sentiment d'admiration que provoque la contemplation d'un chef-d'œuvre, on ne peut s'empêcher d'éprouver une sorte de frustration. Celle-ci porte non pas sur la signification ou l'interprétation de la souillure, mais sur sa nature même. Car comment qualifier un phénomène qui rend compte d'une réalité si diversement représentée et ressentie ? Peut-on se résoudre à y voir seulement, comme le pense Robert Parker, une métaphore ? L'obstacle à une réponse ne réside pas, comme on pourrait le croire, dans cette hybridité permanente qui fait que la souillure est inséparable de la pureté et que l'on ne pense jamais l'une sans l'autre ; car, après tout, par exemple, le vrai n'existe que parce que le faux existe aussi. L'obstacle est plutôt dans une sorte de dissymétrie entre souillure

119. Eumée se demande comment il pourrait encore prier Zeus s'il lui arrivait de tuer son hôte (*Od.* 14.404-406).

120. « L'âme du méchant est impure » (Platon, *Lois* 716e).

121. La négation de telles conceptions sur la pureté et la souillure est le propre des philosophes cyniques.

122. 1 « Dire le "tabou" en grec » ; 2 « La loi cathartique de Cyrène » (27 p.) ; 3 « Sur les prescriptions de type "Entrer pur de" dans les lois sacrées » ; 4 « Animaux et nourriture » ; 5 « Le statut rituel du meurtrier légitime à Athènes » ; 6 « Le rituel de purification de l'homicide » ; 7 « L'exil et la purification du meurtrier dans les mythes grecs » (23 p.) ; 8 « Dieux spécifiquement liés à la pureté ».

123. Publié dans *Purity and Purification...* (voir *supra* n. 13).

et pureté ; alors que le vrai et le faux sont reconnaissables en tant que concepts s'affrontant à armes égales, il n'en va pas de même pour la souillure et la pureté telles que les Grecs les entendent. En effet, à lire Robert Parker, l'une, la souillure, assez peu ancrée dans le concret (mains, sécrétions...), traduit nettement un trouble métaphysique ou moral ; l'autre, la pureté, semble être à peu près partagée entre, d'une part, une nature physique, tangible à travers les innombrables rituels de purification, et, d'autre part, une intériorité faite de piété et de droiture morale. La difficulté surgit donc parce que, souvent, souillure et pureté ne sont pas sur le même plan. Considérons par exemple le cadavre : la souillure métaphysique qu'il provoque chez les proches sera effacée grâce à des prescriptions rituelles codifiées dont la nature physique est bien perceptible. Ainsi, un changement d'état intérieur – la sortie de la sphère immatérielle de l'impur – s'opère par la matérialité d'un rite (deuil, ablutions, abstinence etc.) : ce schéma, assez fréquemment observé dans *Miasma*, montre que la relation d'opposition entre souillure et pureté est de l'ordre de ce qu'il faut appeler la magie. Dans ces conditions, pour en revenir à la question de la nature même de la souillure, l'embarras est grand. J'ai suggéré que la souillure pourrait être ce que Lucien Lévy-Bruhl, parlant de la mentalité prélogique des peuples premiers, appelle une « préliaison », qui est un mécanisme mental reliant tout phénomène sensible à une force mystique invisible ; il en irait ainsi de l'esprit vengeur du mort souillant la cité tel qu'il se manifeste dans les *Tétralogies* d'Antiphon¹²⁴. Émile Durkheim, quant à lui, développe un point de vue très différent et se démarque nettement des idées de Lévy-Bruhl¹²⁵. Pour lui, la pensée logique a toujours existé dans toutes les sociétés, quelles qu'elles soient, et la pensée logique commence avec les concepts. Durkheim définit les concepts non pas comme des idées générales¹²⁶, mais comme, « avant tout, des représentations collectives »¹²⁷, communes, pouvant être universelles et exprimant la conscience du groupe ; et il se trouve que la logique et les concepts se mettent d'abord en place dans la religion – par exemple le concept d'une divinité – et que la religion est à l'origine de la pensée scientifique. Je ne trahis donc pas la démarche de Durkheim en disant que la souillure chez les Grecs serait peut-être à appréhender comme un concept, au sens que le sociologue donne à ce terme. De son côté, l'auteur de *Miasma* estime que « la souillure est une métaphore immensément flexible que l'on peut appliquer à bien des sphères différentes »¹²⁸, ce qui est une façon de reconnaître que la souillure est sans doute davantage ou peut-être même autre chose qu'une métaphore. Mais qu'en sait-on exactement ? La leçon de Parker est, tout bien pesé, socratique.

124. B. ECK, *op. cit.*, p. 237-239 ; L. LÉVY-BRUHL, *La Mentalité primitive*, Paris [1922] 1960, p. 47-50.

125. É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris [1912] 1960, p. 616-627.

126. *Contra* : Lévy-Bruhl cité par É. DURKHEIM (*op. cit.*, p. 626) : le concept est considéré comme idée générale et il est inconnu des « sociétés inférieures » (*sic*).

127. P. 622 ; voir aussi p. 625 : « les concepts expriment la manière dont la société se représente les choses ».

128. Postface de 2018, p. 412.

REVUE DES ÉTUDES ANCIENNES
TOME 122, 2020 N°2

SOMMAIRE

ARTICLES :

Denis ROUSSET, <i>Les Locriens de l'Est et les Phocidiens de la guerre du Péloponnèse au début de l'époque hellénistique</i>	389
Aynur-Michèle-Sara KARATAS, <i>Greek cults and their sacred laws on dress-codes: The laws of Greek sanctuaries for clothing, colour, and penalties against misbehaviour</i>	445
Alcorac ALONSO DÉNIZ, <i>Le mois macédonien Ἀὐδναῖος et les fêtes d'hiver pour Perséphone *Ἄφ(ι)δνά « Invisible », « Obscure »</i>	489
Carlos HEREDIA CHIMENO, <i>La actividad consular de bíbulo ante la transgresión constitucional: ¿reacción o restauración?</i>	509
Christine HOËT-VAN CAUWENBERGHE, <i>Afficher le spectacle en Gaule Belgique : l'Énéide de Virgile au théâtre de Vendeuil-Caply (vicus des Bellovaques)</i>	535

CHRONIQUE

Nicolas MATHIEU <i>et al.</i> , <i>Chronique Gallo-Romaine</i>	561
--	-----

LECTURES CRITIQUES

Bernard ECK, <i>Relire Miasma ou la leçon de Parker</i>	565
Comptes rendus	589
Notes de lectures	675
Liste des ouvrages reçus	677
Table alphabétique par noms d'auteurs	683
Table des auteurs d'ouvrages recensés	687