

ABSTINENCE ET MARGINALITÉ

ABSTINENCE AND MARGINALITY

PHILIPPE BORGEAUD
UNIVERSITÉ DE GENÈVE
philippe.borgeaud@unige.ch

RÉSUMÉ

Cet essai aborde la question de l'abstinence de nourriture carnée, qui suppose de renoncer aux sacrifices animaux organisés aux frais de la cité. Cette abstinence constituerait-elle une sorte d'hérésie, d'un point de vue grec antique finalement comparable au point de vue moderne ?

ABSTRACT

This essay addresses the question of abstinence from meat, which implies the renunciation of animal sacrifices organised at the expense of the city. Does this abstinence constitute a kind of heresy, from an ancient Greek perspective ultimately comparable to the modern point of view?

MOTS CLÉS

Castrats ; Hérésie ; Individu ; Marginalité ; Orphiques ; Personne ; Tolérance ; Végétarisme.

KEYWORDS

Castrates; Heresy; Individual; Marginality; Orphics; Person; Tolerance; Vegetarianism.

Fecha de recepción: 03/06/2023

Fecha de aceptación: 08/03/2024

ABORDER LA QUESTION DE L'ABSTINENCE EN GRÈCE ANCIENNE oblige à mesurer, d'une manière générale, la difficulté qui surgit dès qu'on veut opposer ce que serait une norme coutumière, une « normalité », en l'occurrence celle d'une coutume alimentaire, à ce que dicterait le choix individuel d'adhérer à une norme alternative, en l'occurrence l'abstinence de nourriture carnée. On serait tenté d'appeler, en grec, un tel choix *haíresis*, « hérésie ». Mais ce mot est lourd de connotations chrétiennes.

Du point de vue de l'orthodoxie chrétienne, l'hérésie est un choix erroné, une déviation, une déviance. « C'est bien parce qu'un courant se proclame orthodoxe que les courants concurrents peuvent être accusés d'hérésie. Sans opinion correcte, pas de choix déviant ».¹

Ceci dit il faut rappeler que le mot grec « *haíresis* » a changé de sens au moins deux fois. Au II^e siècle de notre ère avec le penseur chrétien Justin, il devient un instrument de rejet, après avoir été, hors christianisme, le signe (positif) d'un choix, philosophique d'abord; puis il change de statut une seconde fois, quand il passe d'une condamnation purement interne limitée à la communauté des chrétiens orthodoxes, à un argument du droit public (*ius publicum*), concernant l'ensemble des citoyens, à partir de l'arrivée au pouvoir de Constantin et à la faveur de la christianisation de l'Empire sous Théodose I^{er}.²

Il n'est pas question d'adopter, fût-ce *grosso modo*, le troisième sens, celui qui est devenu habituel, pour interroger avec cet outil anachronique le monde pré- ou

1. Brouwer, 2015, p. 10.

2. Cf. Le Boulluec, 1985. Pour un exposé synthétique, Le Boulluec, 2015.

non-chrétien. Mais on peut légitimement se demander s'il y eut des formes de rejet analogues, ou au moins comparables à l'hérésie moderne, antérieurement (ou extérieurement) à l'hérésie chrétienne.

Il faut, bien sûr, tenir compte des spécificités propres à chaque terrain d'observation, à chaque culture, avant de se demander si les concepts de norme et d'hérésie sont exportables.³

La religion grecque a été définie, voici trente ans, comme « religion-de-la-cité » (*polis religion*).⁴ C'est à dire comme un ensemble de rites traditionnels gérés par les cités. On a reproché à cette vision de la *polis religion* de postuler un système trop cohérent, sans faille, à la mode durkheimienne ou structuraliste. Certains ont souligné les limites de cette apparente perfection : la religion grecque, quand on l'observe de près, est aussi marquée par l'improvisation ; il y a place pour des nouveautés, des cultes d'origine étrangère, des règles introduites au cours de l'histoire ; il n'y a pas de théologie fixe, c'est un système ouvert, non clos sur lui-même.⁵ Et surtout, on en débat depuis quelques années, que dire d'un système où l'individu n'aurait pour ainsi dire aucun choix ?⁶

Comme l'a bien dit ou redit récemment John Scheid, cette question entraîne celle de savoir ce qu'un individu peut décider, dans une culture où la personne au sens chrétien du terme n'existe pas. Scheid se réfère bien sûr à Jean-Pierre Vernant, qui avait affirmé qu'on ne peut parler, aux âges archaïque et classique, de « personne » dans le sens d'un être humain singulier, autonome, conscient de soi, de sa singularité et de son unicité.⁷ Il s'avère toutefois qu'il y a là une complexité qui interdit tout jugement trop tranché.

Les Grecs archaïques et classiques ont certes une expérience d'eux-mêmes autrement organisée que la nôtre, celle d'un champ ouvert à des forces multiples. Cela signifie que l'être humain est engagé dans une action ou une situation où il n'est pas l'agent exclusif de son action. Catherine Darbo-Peschanski que cite Frédérique Ildefonse, appelle cela « l'acte réparti ».⁸

3. Terrier, 2018.

4. Sourvinou-Inwood, 1990.

5. Versnel, 1990-1993 ; Kindt, 2009. Cf. Bremmer, 2010.

6. Du point de vue romain, la question a été lancée par Jörg Rüpke (2011). John Scheid y a répondu de manière critique : cf. en dernier lieu Scheid, 2023.

7. Scheid, 2023, pp. 31 et 35-36. Nicole Belayche pose la question en étudiant les documents qui permettent d'évaluer la tension entre autorités rituelles civiques ou patentées (dans les bourgs de Lydie et de Phrygie) et la réalité des expériences religieuses « individuelles », dans le colloque organisé par Vinciane Pirenne-Delforge au Collège de France les 29 et 30 juin 2023, sur « La notion de *polis-religion* à l'épreuve des normes et de l'autorité religieuses ».

8. Darbo-Peschanski, 2008 ; cf. Ildefonse, 2022, p. 81.

On est très loin de la conception occidentale dominante (mais qui toutefois est loin d'être exclusive) de la personne. L'individu abrite en lui-même une multitude d'instances, comme l'intellect ou le démon.

Les Grecs vivaient, dans une large mesure, dans une ontologie proche de ce que les ethnologues d'aujourd'hui appellent une ontologie de l'immanence.⁹ On aurait tort de croire que ceux qui partagent une ontologie de ce type n'ont pas de conscience de soi autonome ou individuelle. Une abondante littérature ethnographique démontre l'importance de l'individu dans les sociétés longtemps dites « primitives ». David Graeber et David Wengrow, dans leur *Dawn of Everything*, citent Paul Radin, qui avait remarqué que les Winnebago des Grands Lacs étaient loin d'être dépourvus de capacité critique, et même de scepticisme, et qu'ils avaient une tolérance exceptionnelle pour les excentricités individuelles.¹⁰

L'excentricité, toutefois, ne signifie pas autonomie. L'individu abrite en lui une multitude d'instances. Il n'est pas seul auteur de ses actes. Et surtout il n'est pas exclusivement tourné vers l'intérieur. Il existe en fonction des autres, sous le regard des autres. C'est un être social, autant qu'immergé dans le monde, un monde lui-même animé. Le sujet, dans ce contexte, apparaît comme un champ ouvert à des forces multiples. Cela signifie qu'il est engagé dans des actions dont il n'est jamais l'agent exclusif. Mais cela ne l'empêche pas de revendiquer une certaine originalité.

Dans ces conditions, l'abstinence de nourriture carnée, qui supposerait de renoncer aux sacrifices animaux organisés aux frais de la cité, constituerait-elle une sorte d'hérésie, d'un point de vue grec antique qui serait finalement comparable au point de vue moderne ?

Quand on parle d'abstinence dans le monde grec ancien on pense d'abord à un philosophe du III^e siècle de notre ère, néoplatonicien et anti-chrétien, Porphyre, qui rédigea un vaste traité *Sur l'Abstinence*, adressé à un collègue coupable à ses yeux d'avoir changé de diète et abandonné le végétarisme pratiqué dans l'école de Porphyre. Il est vrai qu'on ne parlait pas de « végétarisme » à son époque, mais d'abstinence de nourriture carnée. Pour certains philosophes, qui se réclamaient de Pythagore et d'Empédocle, il fallait en effet ne pas manger de nourritures carnées. Le faire équivalait à devenir impur. La référence à Empédocle et Pythagore, comme celle qui se fera à Orphée, nous conduit sur un terrain où de grands penseurs de l'époque impériale se penchent sur des textes anciens de nature poétique, qu'ils lisent comme les Évangélistes lisaient la Bible hébraïque, pour y découvrir des « figures » de leurs propres doctrines.

9. Sahlins, 2022, pp. 70-71.

10. Graeber & Wengrow, 2021, pp. 128-130.

L'impureté, disait Porphyre, consiste à mêler le même à son contraire. La pureté (l'*agneía*) est rejet (*apóthesis*) et abstinence (*áphexis*) du multiple et des contraires (*tôn pollōn kai enantiōn*). Elle revient à s'isoler dans le maintien strict de ce qui est conforme à notre être.

Les prescriptions de type alimentaire, dans cette vision que l'on pourrait qualifier de puritaine sont homologues aux prescriptions sexuelles : on condamne les unions hétéro ou homo-sexuelles, et même des pollutions nocturnes. La peur du contraire s'étend aux genres et entraîne, enfin, la peur de l'autre, de l'étranger.¹¹

Le prêtre égyptien chaste et s'abstenant de nourriture carnée, offre un modèle imaginaire de pureté : il évite même de manger certains poissons du Nil, de crainte qu'ils ne viennent de l'extérieur des frontières, en remontant le fleuve depuis la mer. Tel est l'aboutissement, l'expression extrême, au III^e siècle de notre ère, d'une réflexion plus ancienne décrite en son temps (IV^e siècle avant notre ère) par Théophraste disciple d'Aristote, critiquant la pratique des sacrifices sanglants, en renvoyant au motif du végétarisme attribué aux enseignements d'Orphée, Pythagore et Empédocle.

Il circulait, depuis au moins l'époque d'Aristophane (V^e siècle avant notre ère), un ou des poèmes attribués à Orphée qui condamnaient en effet le meurtre des animaux, et par conséquent le sacrifice sanglant, constitutif des religions antiques. On en a souvent retenu que cet interdit caractérisait un mouvement contestataire (l'« orphisme »), puisque la pratique du sacrifice animal est inscrite, en Grèce comme à Rome, au cœur du politique.

Orphée, disent quelques textes, refusait le meurtre. Mais cela signifie-t-il une condamnation de la pratique du sacrifice animal ? Et que font réellement ceux qui se réclament d'Orphée ? On se heurte ici au dossier ouvert par Dario Sabbatucci et Marcel Detienne. Dario Sabbatucci, le premier, en 1965, a considéré que l'abstention de viande, « réelle ou légendaire », chez les Orphiques s'opposerait à la pratique rituelle du sacrifice aux dieux, telle que Prométhée l'avait instituée (Hésiode, *Théogonie* 553-557), qui consistait à consommer la chair des victimes en ne laissant aux Immortels que le fumet des graisses et des os brûlés sur l'autel. L'abstention orphique, insiste Sabbatucci, serait absolue et non pas occasionnelle, alors que la consommation de viande sacrificielle (considérée comme la seule occasion de manger de la viande)

11. On me pardonnera de reprendre ici parfois littéralement, mais par la force des choses, et pour aller plus loin, des données factuelles concernant les interdits alimentaires qui furent exposées et développées dans Borgeaud, 2013. Voir encore Alexander Polyhistor chez Diogène Laërce (VIII 33), qui renvoie aux Pythagoriciens, systématiquement confondus avec les orphiques, pour ce souci cathartique d'éviter le sexe. Et aussi Jamblique, *Protr.* XXXVIII 17.

serait occasionnelle, voire rare, mais obligatoire elle aussi. En refusant de consommer ces chairs, les orphiques, ces « mystiques », auraient donc renoncé au monde.¹²

Marcel Detienne, à partir de 1972, développe un argument comparable.¹³ Selon lui, « celui qui choisit de vivre à la manière orphique (celui qui adopte le *bíos orphikós*), se présente d'abord comme un individu et comme un marginal ; c'est un errant », coupé du monde politique de la cité, un évadé. Ce qui le désigne comme orphique, c'est d'abord sa manière de manger, en s'abstenant du meurtre, conformément à l'enseignement d'Orphée.¹⁴ Le comportement de tels individus prendrait place dans un système de groupes contestataires caractérisé par le refus de la cité et de ses valeurs :

« Refus prononcé tantôt par des individus plus ou moins isolés comme les Orphiques ou les Cyniques, tantôt par des sectes ou des groupes plus ou moins organisés comme les Pythagoriciens ou les fidèles de Dionysos. Qu'ils se veuillent un antisystème ou qu'ils soient une protestation contre la cité, ces quatre mouvements – Pythagorisme, Orphisme, Dionysisme, Cynisme – constituent un ensemble à quatre termes dont chacun renvoie en miroir une image du système politico-religieux dans laquelle le cannibalisme (extrême de la sarcophagie, *sarkophagia*) est marqué tantôt positivement, tantôt négativement ».¹⁵

Alors que Prométhée le médiateur, en inventant le sacrifice et la cuisson des chairs, avait justifié l'alimentation carnée, ces contestataires s'évadent du système en s'échappant tantôt vers le haut, avec le végétarisme des Pythagoriciens et des Orphiques, tantôt vers le bas, avec l'omophagie (le manger cru) dionysiaque, et enfin le cannibalisme considéré comme possible et sans problème par les cyniques.

Ce dossier, aujourd'hui, nous paraît bien théorique, et l'on ne parle plus guère en termes de « sectes » de ces « alternatifs » qui auraient systématiquement subverti la *thusia* (le sacrifice) par le haut (les orphiques) ou par le bas (les cyniques). La réalité en ce qui concerne le rejet du sacrifice sanglant est en effet complexe. Et l'existence même d'une mouvance orphique est sujette à caution.

La question de l'abstinence, d'ailleurs, peut se poser en dehors de toute considération sectaire. Il suffit de s'adresser, pour comprendre cela, au moraliste Plutarque, un auteur d'autant plus capital qu'il fut prêtre à Delphes et dut par conséquent veiller

12. Sabbatucci, 1965 [1982], p. 68.

13. Detienne, 1972.

14. Detienne, 1977, p. 169.

15. Detienne, 1977, p. 139.

à l'accomplissement de sacrifices. Sa pensée évolue, entre jeunesse et âge mûr, d'une apologie du végétarisme à l'appel à une diète raisonnablement carnivore.

Dans une œuvre de jeunesse, le traité *De esu Carnium* (traduit par Amyot, contemporain de Montaigne, en *Est-il loisible de manger chair ?*), il soutient un propos clairement végétarien, développé sous l'angle religieux et philosophique, et non pas (ou très peu) sous l'angle diététique. Les arguments de cette première approche sont fortement émotionnels :

« Vous me demandez pour quelle raison Pythagore s'abstenait de manger de la chair de bête ; mais moi, je vous demande avec étonnement quel motif ou plutôt quel courage eut celui qui le premier approcha de sa bouche une chair meurtrie, qui toucha de ses lèvres les membres sanglants d'une bête expirante, qui fit servir sur sa table des corps morts et des cadavres, et dévora des membres qui, le moment d'auparavant, bêlaient, mugissaient, marchaient et voyaient ? Comment ses yeux purent-ils soutenir l'aspect d'un meurtre ? comment put-il voir égorger, écorcher, déchirer un faible animal ? comment put-il en supporter l'odeur ? comment ne fut-il pas dégoûté et saisi d'horreur quand il vint à manier l'ordure de ces plaies, à nettoyer le sang noir qui les couvrait ? ». ¹⁶

Dans les *Préceptes pour veiller à la santé* (le *De tuenda sanitate praecepta*, une œuvre de maturité) la position de Plutarque est devenue beaucoup plus nuancée : le calice de vin et l'odeur des chairs rôties appartiennent à des fêtes où menace l'excès, certes. Mais il serait absurde de ne pas profiter, quand l'occasion s'en présente, d'une nourriture rare et coûteuse, comme la mamelle de laie (ou de truie), les champignons italiques ou la focaccia de Samos.

En vérité, une diète absolument parfaite et scrupuleuse rendrait le corps fragile. Elle étoufferait aussi l'enthousiasme de l'âme. La viande, les œufs, les fromages, les figues sèches sont des « nourritures consistantes et très nourrissantes » (des nourritures solides, *sterea sitia*) : il est bien difficile de pouvoir toujours s'en abstenir... mais leur consommation doit être modérée. L'attention de Plutarque se porte aussi sur les effets négatifs de la nourriture carnée (lourde, indigeste). Donc le mieux serait de s'en abstenir... théoriquement du moins. En pratique, Plutarque fait l'apologie de la modération et du juste milieu. La position de ce penseur sensible à la souffrance des animaux est fondamentalement anti-rigoriste et indulgente.

Considérée dans le cadre large et diversifié des prescriptions culturelles, dont elle relève, la condamnation de la « sarcophagie » rejoint d'autres interdits alimen-

16. Plut., *De esu carnium* 993a. Je cite la vieille traduction de Ricard reprise dans <https://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/usageviandes.htm>.

taires et aussi non alimentaires. Ces interdits peuvent porter non seulement (quand ils sont alimentaires) sur les animaux, mais aussi sur des végétaux, fèves, oignons, ail surtout, parfois menthe ou grenade. Ils apparaissent le plus souvent réservés à des moments exceptionnels ou à des individus séparés des autres.¹⁷

Les attestations de végétarisme (ou plutôt, faudrait-il dire, de refus de la sarco-phagie), sont rarissimes en dehors d'Empédocle et de la tradition pythagoricienne. Il y en aurait sept, toutes relatives au mode de vie d'Orphée (au *bíos orphikós*), dont cinq seulement sont explicites. Mais on ne peut pas distinguer en ce petit dossier ce qui renverrait à une pratique réelle ou à une pratique supposée.¹⁸

Quand on se tourne vers la tradition pythagoricienne, difficile à distinguer de l'orphique, on voit affirmé que la viande était rarement consommée par Pythagore lui-même (selon Porphyre, *Vit. Pyth.* 34) ; mais on ne dit pas qu'il n'en mangeait jamais, même s'il arrive que l'on dise qu'il s'abstenait de fèves autant que de chairs humaines... et qu'il recommandait encore d'autres abstinences, par exemple à peu près tous les produits de la mer (Porph., *Vit. Pyth.* 43-44).

Il s'agit donc d'interdit précis, portant soit sur quelques représentants d'une espèce animale (certains poissons, les boeufs de labour, les moutons) ; soit sur quelques organes particuliers (matrice, ou cœur) ; soit enfin sur un végétal parfois assimilé à de l'animal, la fève.

S'adressant aux membres de la communauté pythagoricienne, ces interdits permanents présupposent une diète par ailleurs tout à fait normale, et qui n'est pas végétarienne.¹⁹ Il n'est pas question non plus d'un état de pureté constant. Mais d'un état passager, lié à la pratique des rites.²⁰

Porphyre dit pourtant que l'abstinence de viande doit être absolue. Pour cela il désire s'appuyer, entre autres, sur un passage des *Crétois* d'Euripide :

« Je mène une vie pure depuis le jour depuis que je suis devenu un initié (*mústēs*) de Zeus de l'Ida, bouver de Zagreus aux courses nocturnes, ayant accompli les repas de viande crue, et brandi les torches pour la Mère sur la montagne, avec les Courètes, sanctifié

17. Wächter, 1910 ; Arbesmann, 1929 ; Hausleiter, 1935 ; Parker, 1983, pp. 358-363 ; Grottanelli, 1991.

18. Casadio, 1990, p. 297.

19. Cf. (explicite sur ce point) Gell., IV 11, 11-13.

20. Diogène Laërce, auteur des *Vies des philosophes*, s'amusa à composer un petit poème où il loue Pythagore de n'avoir pas obligé les autres à respecter les mêmes interdits que lui. La pratique néoplatonicienne n'est pas, elle non plus, tout d'une pièce : c'est ainsi que Porphyre (*De abst.* II 2 et 53) préconise une attitude végétarienne qui puisse satisfaire les lois de la cité ; Marinos (*Vie de Proclus* 19) précise que Proclus observe la diète végétarienne tout en respectant l'usage des sacrifices sanglants, sans toutefois manger de la viande, se contentant d'y toucher. Cf. Bruit Zaidman, 2001, p. 208.

(*hosiotheís*), j'ai été appelé Bacchant. Portant des vêtements tout blancs, je fuis la procréation des mortels et sans effleurer les sépulcres des morts, je m'abstiens de consommer les nourritures qui ont été vivantes » (Trad. Jouan François & Herman Van Looy).

Les « hommes saints », commente Porphyre en parlant des *bácchoi* crétois d'Euripide, ont un mode de vie correspondant au souci d'une pureté consistant à ne pas se mêler avec son contraire. Les érudits modernes ont cru reconnaître en cette évocation des initiés crétois les adeptes de pratiques végétariennes comparables à celles que l'on a attribué à l'ascèse orphique, le *bíos orphikós*. Mais il convient de remettre ce passage des *Crétois* d'Euripide dans le contexte de la pièce d'Euripide. Il n'en reste que quelques fragments. Pour en reconstituer l'intrigue on peut toutefois s'appuyer sur les données mythographiques habituelles (Hygin notamment). Les initiés crétois interviennent dans l'action pour trouver une issue au problème posé par la naissance du minotaure ; ils viennent au service du palais, et s'adressent directement à Minos. Le roi pense que de cet enfant monstrueux est le fruit d'une action coupable de son épouse Pasiphaé, alors qu'il en est lui-même responsable, n'ayant pas sacrifié comme il l'aurait dû, à Poséïdon, le taureau marin auquel la reine s'est unie. Les initiés appelés à la rescousse se présentent comme des êtres à part, exceptionnels. On les pressent capable d'une lucidité étrangère à Minos. On les dit menant une vie pure, depuis le moment de leur initiation. Cela signifie le respect sans relâche, définitif, d'une abstinence à la fois du sexe et du meurtre (fût-ce d'un animal). Alberto Bernabé²¹ a fait remarquer que la contradiction entre cette pureté revendiquée et le manger cru dont les mêmes initiés font état (l'« omophagie », la dévoration d'un animal capturé et déchiré dans une chasse sauvage), n'est qu'apparente. L'omophagie, dans cette évocation, représenterait un rite de passage transgressif, accompli une seule fois, et suite auquel l'abstinence la plus rigoureuse devient la règle.

On peut comparer, avec A. Bernabé, cet imaginaire des pratiques d'initiation crétoises à une autre évocation, tiré de l'*Hippolyte* du même Euripide (952-957), où il est question cette fois d'Orphée. Thésée invective son fils Hippolyte, dont il pense qu'il a voulu séduire Phèdre, son épouse, belle-mère d'Hippolyte :

« Te voilà donc, un homme au-dessus du commun, qui fréquente les dieux ? Toi, vertueux ? Toi, pur de toute faute ? (...) Continue donc à t'exhiber, à célébrer le pain que tu manges, toi qui ne touches à rien qui ait vécu. Avec Orphée pour maître (Ορφέα ἄνακτα ἔχων) donne-toi pour un initié. Vénère les obscurités des livres (litt. : la fumée de ces

21. Bernabé Pajares, 2016.

nombreux écrits : πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνός). Tu es pris sur le fait » (Trad. Marie Delcourt légèrement modifiée).

Le roi d'Athènes assimile la vie ascétique de son fils, qui prétend se tenir à l'écart des femmes, à un mode de vie caractérisé par la chasteté et l'abstinence de viande, ainsi que par la référence à des livres. Ce dernier trait vise un comportement étranger à la religion civique, normalement basée sur l'oralité.²² Thésée définit ainsi son fils comme un être a-social, un déviant, dont il faut que la cité se méfie comme elle devrait se méfier des charlatans qui usent de livres et se réclament d'Orphée. Il l'accuse d'être un de ces végétariens extatiques que les Athéniens rencontraient dans leur ville au temps d'Euripide, des marginaux méprisables, que A. Bernabé compare à des hippies sous le regard de la loi incarnée par Thésée.

Alors que ces individus sont objet d'opprobre, les initiés crétois, qui mènent une vie d'abstinence apparemment comparable, sont évoqués par le même Euripide en des termes positifs. Cela indique, d'après A. Bernabé, que la cité d'Athènes, à laquelle s'adresse Euripide, pourrait admettre l'intervention à son service de marginaux utiles (des purificateurs), tout en condamnant la présence en son sein de potentiels contestataires qui auraient fondamentalement le même comportement.

L'état de pureté découlant du respect de prescriptions absolues n'est pas souhaité de tout le monde. Du point de vue de la cité ce ne peut être qu'une condition rituelle conjoncturelle, exceptionnelle. Observer tous les jours de telles règles reviendrait pour un citoyen à sortir du périmètre normal de la « piété » (*eusebeia*) pour revendiquer (au mieux) un statut de spécialiste, ou pour rejoindre (au pire) le monde louche de la « superstition » (*deisidaimonía* ; cf. Théophraste, *Caractères* 16).

On pourrait comparer cela avec l'attitude romaine envers les Galles de Cybèle. Au terme d'une analyse systématique des sources, Françoise Van Haepere a pu conclure que le statut de ces castrats marginaux n'était pas sacerdotal, mais leur dévotion à la déesse était tolérée et pouvait accompagner certains moments des rites publics. Les galles ne font pas partie des structures officielles du culte à Rome, même s'ils peuvent y participer. Dès la République, ils forment une sorte de « communauté » qui se réunit, et peut-être même vit, à l'ombre du sanctuaire de la *Mater Magna*, où l'on entend résonner leurs cymbales et tambourins, ainsi que leurs voix stridentes. Les cérémonies qu'ils accomplissent sont clairement distinguées des cérémonies réservées aux citoyens romains. En théorie donc, aucun citoyen ne devrait être galle. Mais rien n'interdit de penser que certains le sont devenu, s'excluant par

22. Pour les livres, cf. Platon, *République* 364e (OF 573 I).

là-même de leurs droits et privilèges de classe. Objet de moquerie et de rejet, la condition de galle pouvait offrir, dans les termes de F. Van Haeperen, un espace d'expression difficilement accessible ailleurs, susceptible d'attirer des individus désireux de construire et de vivre une identité genrée marginale.²³

Pour conclure en reprenant la question initiale, on entrevoit bel et bien, dans ces excentricités préchrétiennes, quelque chose qui ressemble à de l'hérésie. Mais il s'agit alors d'une hérésie tolérable, qui porte moins sur des doctrines que sur des modes de vie. Dans le monde préchrétien, choisir l'écart ou l'incongru ne revient pas à s'opposer à une doctrine ou à une règle de comportement reconnues comme représentant *la seule vérité*. En l'absence de dogmes dictés par une autorité transcendante, l'excentricité consiste plus simplement à s'écarter d'une norme sociale habituelle ou conventionnelle. Ce qui peut être toléré, dans une certaine mesure.

23. Van Haeperen, 2019, pp. 35-36.

BIBLIOGRAPHIE

- Aubri, Gwenaëlle & Ildefonse, Frédérique (éds.) 2008. *Le moi et l'intériorité*. Paris : Vrin.
- Arbesmann, P. Rudolf (1929). *Das Fasten bei den Griechen und Römern*. Giessen : Töpelmann.
- Bernabé Pajares, Alberto (2016). Two Orphic Images in Euripides: *Hippolytus* 952-957 and *Cretans* 472 Kannicht. *Trends in Classics*, 8, pp. 183-204.
- Borgeaud, Philippe (2013). Greek and Comparatist Reflexions on Food Prohibitions. In Frevel & Nihan, 2013, pp. 261-287.
- Bremmer, Jan (2010). *Manteis*, Magic, Mysteries and Mythography. Messy Margins of Polis Religion? *Kernos*, 23, pp. 13-35.
- Brouwer, Christian (2015). Hérésies. Une construction d'identités religieuses. In Brouwer, Dye & Van Rompey, 2015, pp. 9-13.
- Brouwer, Christian, Dye, Guillaume & Van Rompey, Anja (éds.) (2015). *Hérésies. Une construction d'identités religieuses*. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Bruit Zaidman, Louise (2001). *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*. Paris : La Découverte.
- Casadio, Giovanni (1990). I *Cretesi* di Euripide e l'asceti orfica. *Didattica del Classico*, 2, pp. 278-310.
- Darbo-Peschanski, Catherine (2008). Deux acteurs pour un acte. Les personnages de l'*Illiade* et le modèle de l'acte réparti. Dans Aubri & Ildefonse, 2008, pp. 241-254.
- Detienne, Marcel (1972). Ronger la tête de ses parents. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6, pp. 231-246.
- Detienne, Marcel (1977). *Dionysos mis à mort*. Paris : Gallimard.
- Graeber, David & Wengrow, David (2021). *Au commencement était... Une nouvelle histoire de l'humanité*. Paris : Les liens qui libèrent.
- Frevel, Christian & Nihan, Christophe (éds.) (2013). *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*. Leyde : Brill.
- Grottanelli, Cristiano (1991). Carni proibite (a cominciare dal bue). *Scienze dell'Antichità*, 5, pp. 335-350.
- Hausleiter, Johannes (1935). *Der Vegetarismus in der Antike*. Berlin : Töpelmann.
- Ildefonse, Frédérique (2022). *Le multiple dans l'âme*. Paris : Vrin.
- Kindt, Julia (2009). Polis Religion. A Critical Appreciation. *Kernos*, 22, pp. 9-34.
- Le Boulluec, Alain (1985). *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II^e-III^e siècles)*. Paris : Études augustiniennes.
- Le Boulluec, Alain (2015). L'hérésie selon le code théodosien. In Brouwer, Dye & Van Rompey, 2015, pp. 15-26.
- Murray, Oswyn & Price, Simon R.F. (éds.) (1990). *The Greek City. From Homer to Alexander*. Oxford : Clarendon.
- Parker, Robert (1983). *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford : Oxford Academic.

- Rüpke, Jörg (2011). Lived Ancient Religion. Questioning “Cults” and “Polis Religion”. *Mythos*, 5, pp. 191-203.
- Sabbatucci, Dario (1965 [1982]). *Essai sur le mysticisme grec* (Trad. Jean-Pierre Darmon). Paris : Flammarion.
- Sahlins, Marshall (2022). *The New Science of the Enchanted Universe. An Anthropology of Most of Humanity*. Chicago : Chicago University Press.
- Scheid, John (2023). *Les Romains et leurs religions. La piété au quotidien*. Paris : Éditions du Cerf.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (1990). What is Polis Religion? In Murray & Price, 1990, pp. 295-322.
- Terrier, Mathieu (2018). L'hérésie. Un concept transposable ? *Archives de sciences sociales des religions*, 184, pp. 143-156.
- Van Haeperen, Françoise (2019). *Étrangère et ancestrale. La Mère des dieux dans le monde romain*. Paris : Éditions du Cerf.
- Versnel, Henk S. (1990-1993). *Inconsistencies of Greek and Roman Religion, I-II*. Leyde : Brill.
- Wächter, Theodor (1910). *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*. Giessen : De Gruyter.