

Le pur et l'impur Jean-Pierre Vernant

DANS **MYTHE ET SOCIÉTÉ EN GRÈCE ANCIENNE (2004)**, PAGES 123 À 142

ARTICLE

Dans l'étude qu'il a consacrée au pur et à l'impur dans la pensée grecque, L. Moulinier a voulu aborder ces notions sans aucun esprit de système, en se gardant de les interpréter d'après nos propres conceptions ou en fonction d'idées attestées chez d'autres peuples^[2]. Selon lui, si l'on s'en tient aux seules données grecques, force est d'y reconnaître une diversité qui décourage toute théorie d'ensemble. Son travail cherche moins à unifier et expliquer les faits qu'à suivre, à travers les textes, les rites, le vocabulaire, et jusque dans la philosophie de Platon, les hésitations d'une pensée complexe, multiple et qui risque de nous apparaître parfois presque contradictoire.

1

L'étude de L. Moulinier est historique ; elle va des origines à la fin du IV^e siècle. Pour les origines, nous sommes, selon l'auteur, réduits au témoignage d'Homère et d'Hésiode. Ni l'archéologie ni la linguistique ne peuvent apporter de lumière sur la place de la souillure et de la purification dans les formes les plus anciennes de la religion, chez les Crétois et chez ces groupes indo-européens qui s'installèrent en Grèce au cours du II^e millénaire. En particulier, il n'y aurait rien à tirer de l'étymologie du mot ἄγος ; et le doublet ἄγος-ἄγος qui, soulignant le lien de l'impur et du sacré, paraissait établir l'origine proprement religieuse de la notion de souillure, n'existerait pas en réalité. Il faut donc s'en tenir aux textes et les interpréter sans idée préconçue sur ce qu'a pu être une religion grecque primitive. Or chez Homère précisément, la souillure n'a rien que de parfaitement positif. Elle est une saleté, une tache matérielle, de sang, de boue, de crasse, de sueur. On la lave avec de l'eau. L'homme est pur quand il est propre. Il n'y a point d'autres souillures que la saleté. La propreté physique déborde d'ailleurs le domaine du corps. La tache qui le salit, flétrit l'individu et l'enlaidit : elle entame son être intime, sa personne sociale et morale. Elle

2

lui interdit aussi d'entrer en contact avec les dieux l'homme doit se laver avant les actes du culte. Mais L. Moulinier ne semble voir dans cette obligation religieuse qu'un trait de courtoisie à l'égard des êtres divins. Cependant, il note qu'Homère distingue deux sortes de lavage, dont l'un, rituel, avec l'eau lustrale, χέρνιψ, est, d'après une scholie, destiné « à faire autant que possible ressembler l'homme au dieu^[3] ». Ne serait-ce pas que la propreté physique se présente d'emblée comme une valeur religieuse ? L'auteur ne paraît pas le penser : pour l'essentiel, la recherche de la propreté traduirait un souci d'hygiène^[4]. Le témoignage d'Hésiode, à ses yeux, confirme celui d'Homère. L'énumération, dans les *Travaux*^[5], des multiples interdits rituels, si proches en leur pittoresque de la religion populaire, s'inspirerait du même état d'esprit positif : pour aborder la divinité, l'homme doit se débarrasser, par un lavage et un nettoyage, de la saleté physique. Simplement, chez Hésiode, cette propreté cultuelle prend plus nettement valeur morale comme témoignage d'obéissance à la volonté des dieux.

Après les origines, L. Moulinier examine l'état des notions à la période archaïque. On sait comment se pose le problème : y a-t-il, au cours des VII^e et VI^e siècles, surgissement d'une conception nouvelle de la souillure ? C'est alors que nous trouvons en effet attestée l'idée de la souillure du meurtrier et de l'impureté de la mort, apparemment absente au temps d'Homère. L'auteur fait le bilan des nouveautés qu'apporte cette période. D'abord des gestes cathartiques : sacrifices purificateurs, spécialement du meurtrier, rite du φάρμακος, expulsion des cadavres et des auteurs de sacrilèges hors des sanctuaires ; ensuite des personnages purificateurs du type d'Épiménide ; aussi des mots nouveaux εὐαγέως ἀγής ἐναγής ἀμίαντος ; enfin, une extension des mots anciens qui prennent un sens plus moral et s'appliquent à des objets plus abstraits : une cité peut être souillée. De cet ensemble de pratiques et d'idées nouvelles, faut-il conclure, comme le pensait Glotz, que c'est à cette époque seulement que se constitue la notion religieuse de la souillure, pour répondre dans une période de crise à un besoin de justice non satisfait ? Très honnêtement, l'auteur ne pense pas pouvoir accepter cette thèse, pourtant conforme à la position qu'il a prise au départ. Il note qu'au V^e siècle, les Grecs feront remonter toutes les souillures, y compris celle du meurtrier, jusqu'aux époques les plus lointaines. Il souligne, à juste titre, qu'à l'époque classique comme au temps d'Homère, la souillure continue à être conçue très matériellement. C'est toujours une tache qu'efface le sacrifice purificateur. Simplement cette matière, devenue plus subtile, pénètre désormais des êtres nouveaux : par exemple le cadavre. Enfin, le silence d'Homère n'a pas valeur de preuve. La souillure du meurtrier a pu faire son entrée dans la littérature à une date tardive.

À partir du V^e siècle, notre information sur le rituel se fait plus précise. L. Moulinier étudie les diverses circonstances où s'imposent des purifications religieuses : à la naissance de l'enfant, après l'accouchement de la femme, avant un sacrifice aux dieux, à la mort, et même au retour de certains anniversaires de mort, enfin et surtout en cas de meurtre. Les souillures atteignent les hommes, les familles, les

cités, les lieux saints, les dieux mêmes. À la multiplicité des types de souillure correspond une grande diversité des formes de rituel : il n'y a pas un sacrifice, mais des sacrifices cathartiques. Les lustrations utilisent l'eau mais aussi le feu, le soufre, des plantes comme l'oignon de scille ou la figue, les incantations, le sang de la victime, etc. Les jeux et les danses peuvent avoir aussi valeur purificatrice. Ce foisonnement de formes marque-t-il, dans la sensibilité religieuse du Grec, une hantise de souillure ? On l'a supposé. L'auteur ne le croit pas. Dans la religion officielle, la recherche de la pureté ne joue qu'un rôle secondaire : elle est un moyen, une préparation, jamais une fin. En dehors des pratiques superstitieuses, l'effort religieux s'est plutôt attaché à mettre un terme aux souillures en fixant, sans exigences trop sévères, pour certaines le temps de leur durée, pour d'autres les rites et les réparations nécessaires. La souillure d'ailleurs ne s'étend pas à tous les domaines. La femme n'apparaît jamais comme un être impur, pas même, selon l'auteur, qui est sans doute trop affirmatif, lorsqu'elle est enceinte ou au moment des règles. L'acte sexuel légitime n'est pas une impureté. En résumé, on pourrait dire que la polymorphie des rites va de pair avec un esprit général de réserve et de pondération. C'est dans le cas de la mort, surtout de la mort violente et spécialement de l'homicide, que la communauté se sent menacée par la souillure et que se manifeste une sorte d'angoisse de sa contagion. En acceptant de rester en contact avec le meurtrier, en ne lui refusant pas l'accès aux sanctuaires, aux lieux publics, au territoire, chacun prend sur soi la souillure du meurtre et c'est la patrie tout entière qui se trouve finalement atteinte et corrompue. La souillure est bien ici un *μίασμα*, une puissance de contagion qui exige de la cité une vigilance inquiète.

Après celle des rites, l'étude des mots et des intentions qui s'y expriment devrait nous permettre de mieux préciser la nature de ce miasme dangereux. Mais là encore, L. Moulinier nous met en présence d'une diversité qui déconcerte. La souillure du meurtre, comme par le passé, reste attachée à l'image du sang qui jaillit de la blessure, tache les bras du coupable et en fait l'« homme aux mains impures ». Mais ce n'est pas la seule image. La tache, outre les mains et le corps, atteint l'esprit, τὰς φρένας, et peut même se confondre avec la personne du meurtrier. Oreste dira, non qu'il a effacé les souillures au long de ses voyages, mais qu'il s'est usé lui-même au contact des maisons et des chemins^[6]. Le miasme se purifie toujours par un lavage, mais il se « consume » aussi, il « s'endort », il se « disperse ». Il est une tache, et encore une « chose qui vole », un « poids », une « maladie », un « trouble », une « blessure », une « souffrance ». Il y a plus : jusqu'ici, sous la diversité des symboles, il s'agissait toujours d'un état appartenant au meurtrier. Or nous savons qu'au V^e siècle sa souillure s'arrête à la frontière de son pays. Dès qu'il cesse de fouler la terre de sa cité, le coupable peut se retrouver pur, comme s'il laissait sa souillure derrière lui attachée aux lieux que hantait la victime. La souillure ne paraît plus résider dans la personne du meurtrier, mais chez le mort, dans sa colère, dans sa soif dangereuse de vengeance. Purifier l'impureté ne consisterait pas à laver la tache du coupable, mais à apaiser le ressentiment du défunt. De fait, quand, avant de mourir, la victime a pardonné, renonçant à la vengeance, le meurtrier est « pur » du meurtre.

Autre difficulté : qu'on rattache la souillure au sang sur les mains du coupable ou au désir de vengeance chez le mort, on ne voit pas qu'elle ait un quelconque rapport avec l'intention criminelle. Elle en a cependant. Sans parler de la distinction entre meurtre « volontaire » et meurtre « involontaire », il y a des cas de meurtre qui ne paraissent avoir entraîné aucune impureté. Démosthène nous dit que demeure pur, καθαρός, celui qui tue dans certaines conditions : par accident au cours des jeux, à la guerre quand on a pris un ami pour un ennemi, lorsqu'un homme abat un traître, un aspirant à la tyrannie ou celui qui outrage sa femme, sa mère, sa sœur, etc. D'où vient qu'en dépit de la mort violente et du sang versé, il n'y ait pas de souillure ? C'est, précise Démosthène, que l'intention, διάνοια, n'était pas mauvaise et l'acte conforme aux lois. L. Moulinier pense même que les meurtres imputables au seul hasard, les ἀτυχήματα, devaient être eux aussi exempts de toute souillure : exigeaient seuls une purification ceux qui paraissaient impliquer une intention déjà fautive. Aussi la pure « malchance », dans une affaire d'homicide, pouvait-elle être invoquée à la décharge de l'accusé pour le libérer de la souillure du sang répandu. L'important, dira le chorège d'Antiphon, est d'avoir sa conscience pour soi, de n'avoir commis aucune faute, et si un malheur est arrivé, qu'il soit dû au hasard, τύχη, non à l'injustice, ἀδικία^[7].

Mais nous voilà devant un nouveau paradoxe. Cette même malchance sera interprétée à d'autres moments, comme la preuve d'une souillure : elle dénoncera chez celui qui joue de malheur la présence d'une impureté criminelle. Bien plus, souillure, malchance, malheur peuvent apparaître comme des aspects d'une même réalité. L'impureté du meurtrier se confond avec le malheur qu'il attire sur lui et autour de lui. Et un accusé, pour prouver son innocence, arguera du fait qu'il n'est jamais arrivé rien de malencontreux au navire sur lequel il a voyagé^[8]. La fatalité, qui tout à l'heure déchargeait l'homicide de sa responsabilité et de sa souillure, l'accable maintenant : elle n'est rien d'autre que la souillure même poursuivant le coupable et s'attachant à ses pas.

À travers les mots, pas plus qu'à travers les rites, nous ne saisissons donc une notion simple et univoque de la souillure. Elle se présente comme une tache matérielle, et aussi bien comme un être invisible. Elle est à la fois objective et subjective, une réalité extérieure à l'homme et intérieure à lui. Elle apparaît en même temps cause et conséquence : ce qui déclenche un fléau et le fléau qu'elle cause. Elle appartient au meurtrier, elle est le meurtrier lui-même ; elle appartient tout autant à la victime, elle est son esprit de vengeance. Comment comprendre une pensée aux aspects si contradictoires ? L'auteur ne croit pas nécessaire de supposer chez les Grecs des structures de pensée différentes des nôtres. L'esprit humain reste le même. Simplement il faut se garder de chercher une unité logique dans des représentations où s'exprime d'abord un tourment : la souillure est dans tout ce vers quoi se porte l'inquiétude. L. Moulinier ajoute cependant une remarque qui nous paraît toucher à l'essentiel, mais qu'il formule sans y insister et sans en saisir les implications : la souillure, dit-il, bien qu'inséparable des réalités matérielles n'en a pas moins une

« existence surnaturelle ». Mais si elle joue ainsi sur deux plans, traduisant dans le monde visible la présence d'une « puissance de l'au-delà », ne faut-il pas reconnaître en elle la nature d'une force religieuse ? Or non seulement L. Moulinier a voulu, au départ, la réduire à une notion, qui nous paraît étroite, de saleté physique, mais son livre est dans l'ensemble dirigé contre les théories qui se sont efforcées de replacer la notion de souillé, avec ses aspects contradictoires, dans le contexte d'une pensée religieuse.

Cette orientation apparaît clairement dans le chapitre qui traite des rapports de la souillure avec les dieux et avec le sacré. L'auteur y critique d'abord l'idée, souvent reprise depuis Rohde, que les souillures seraient, pour les Grecs, des puissances religieuses du type δαίμων : fortes d'esprits malfaisants qui, par vengeance, susciteraient et propageraient les impuretés. Purifier les souillures consisterait alors à apaiser leur colère ou à obtenir contre eux le secours des dieux. On trouve bien dans la tragédie, objecte L. Moulinier, la croyance à des personnages de cette espèce, les ἀλάστορες ou les ἀλιτήριοι dont parle le pseudo-Antiphon dans les *Tétralogies*. Cependant, cette conception reste assez strictement limitée au drame. Elle n'est attestée ni chez les historiens, ni chez les comiques, ni chez les orateurs. Elle ne traduit pas la pensée commune, c'est une vue de poète ou de théoricien d'une doctrine nouvelle. Pour le Grec au contraire, la souillure est inséparable de réalités matérielles, comme le sang et la saleté, ou d'êtres concrets, comme le coupable et le cadavre. De même, la purification s'opère par des opérations matérielles de lavage ou de combustion, non par des actions sur des esprits. L. Moulinier examine ensuite la théorie selon laquelle le souillé, par certains de ses aspects, serait proche du sacré. Là encore sa thèse est toute négative. Les notions de sacré et de souillé lui paraissent indépendantes l'une de l'autre : contrairement à ce qu'écrivait Eugen Fehrle^[9], il n'y aurait aucun lien entre les racines ἄγ- et ἄγ-. L'auteur groupe ainsi en deux séries séparées, parfaitement distinctes, d'une part autour d'ἄγος les termes ἐναγής et ἐναγίζειν qui se rapportent à la notion de souillure, d'autre part autour d'ἄγνός et ἄγιος les termes ἀγίζειν, καθαγίζειν, ἐξαγίζειν, qui se rapportent à l'idée du divin, comme pur, propre et saint. Entre ces deux séries, il n'y aurait ni contact, ni glissement, ni interférence, pas plus qu'il n'y a de parenté sémantique, entre ἄγος-souillure et ἄγνός-ἄγιος, qualité du divin ou de ce qui peut entrer en contact avec lui. On se trouve donc en présence, « non d'une ambiguïté, même primitive, du sacré et de l'impur, mais bien au contraire d'une parenté profonde du sacré, du pur, du moral^[10] ».

Mais ici un problème se pose : la souillure par excellence, c'est, à l'époque classique, semble-t-il, la mort ; or, elle a manifestement un caractère sacré. Le mort est en même temps impur et consacré. Il y a donc, à côté du sacré essentiellement pur, un sacré « radicalement impur ». L'auteur constate le fait, qui reste, dans la perspective où il s'est placé, inexplicable. Il n'y a pas d'ailleurs des dieux du sacré pur, et d'autres du sacré impur : des olympiens auxquels iraient les prières et les sacrifices, et des chtoniens, dieux de punition et de malheur aux rites apotropaiques. Les mêmes

dieux, suivant les moments, les circonstances ou les lieux, règnent sur les souillures ou ne se plaisent qu'à la pureté. Quelle est la signification de ces faits ? L. Moulinier y voit seulement le témoignage d'une contradiction, dans le sacré et chez les dieux, entre l'idéal et la réalité. L'idéal du Grec, tel que le révèle l'étude des termes désignant la pureté, c'est que le pur se confond avec le juste et le sacré. La réalité, c'est que les dieux, parents du pur, mais « trop humains », peuvent eux aussi se tromper, fauter, haïr et se souiller comme les hommes. La réponse de l'auteur ne paraîtra pas très pertinente. Les dieux ne se contentent pas de se souiller comme les hommes : ils règnent sur les souillures, ils les envoient. C'est le même Apollon qui est guérisseur et cause de maladie, qui purifie et qui souille. Ce double aspect pourra bien apparaître, à une certaine date, comme une contradiction entre l'idéal et la réalité, par exemple quand l'auteur du *Mal sacré* protestera contre l'idée que les souillures viennent des dieux, mais, à d'autres moments ou dans d'autres milieux, il traduit la présence, dans le divin, de deux qualités opposées, senties comme complémentaires. Au terme du travail de L. Moulinier, le problème des rapports de la souillure avec les dieux, de la « parenté » entre l'impur et le sacré, reste, nous semble-t-il, entièrement posé.

Certes, il faut féliciter L. Moulinier d'avoir voulu mener son analyse du pur et de l'impur en respectant la complexité des faits et sans céder aux simplifications théoriques. Mais peut-être a-t-il lui-même, d'une autre façon, simplifié. D'abord, en ce qui concerne les origines. Il était intéressant de montrer qu'un état du corps comme la propreté pouvait avoir valeur religieuse. Encore aurait-il fallu marquer la diversité des plans sur lesquels jouent les notions, pour nous purement positives^[11], de saleté et de propreté, et d'en souligner les implications religieuses. Chez Homère déjà la « saleté » du sang ne se réduit pas à une simple tache matérielle : après qu'on l'a lavée et effacée avec de l'eau, il est encore nécessaire d'en purifier la souillure, *κακά*, avec du soufre^[12]. De même, si elle n'est qu'une crasse salissant les mains du meurtrier, pourquoi appelle-t-elle le malheur sur lui et autour de lui, pourquoi frappe-t-elle de stupeur, *θάμβος*, les habitants d'une maison dont il franchit le seuil^[13] ? Et si le terme *ἀπολυμαίνεσθαι*, au vers 314 du chant I de *l'Iliade*, désigne le lavage d'une saleté physique, sans idée d'une souillure religieuse, pourquoi les Grecs, leurs ablutions terminées, doivent-ils encore jeter dans la mer les *λύματα*, c'est-à-dire les eaux polluées ? L'opération n'a pas de sens s'il ne s'agit que d'eaux sales. Elle s'éclaire si l'on pense qu'au terme du serment par lequel Agamemnon se voue à la vengeance divine en cas de parjure, le corps du verrat sacrifié, chargé d'une puissance religieuse redoutable, est lui aussi jeté à la mer^[14]. Certes, il est bien exact qu'en général Homère manifeste à l'égard de la souillure un état d'esprit très positif. Il faut même parler, dans ce domaine comme en d'autres, d'un parti pris positif qui veut ignorer certains aspects de la pensée religieuse. De sorte que les exemples qui laissent transparaître la valeur religieuse de la souillure n'en sont que plus significatifs. Les prescriptions des *Travaux*, chez Hésiode, nous paraissent également incompréhensibles si l'on s'en tient à une interprétation étroite de la saleté. La souillure matérielle ne s'y définit pas en fonction d'un souci d'hygiène, mais par rapport à une conception religieuse du monde. Hésiode nous dit qu'au festin des

dieux il ne faut pas détacher le sec du vert, sur la tige à cinq branches, avec le fer noir ; en d'autres termes, qu'il ne faut pas se couper les ongles. Mais pourquoi les ongles, plus que d'autres parties du corps, seraient-ils sales ? Ne peut-on les laver eux aussi ? Hésiode nous dit encore qu'il ne faut pas montrer près du foyer ses parties éclaboussées de sperme. Ainsi le sperme serait sale. Mais L. Moulinier pense que les règles, chez les femmes, ne le sont pas^[15]. Et il se réfère ailleurs fort justement, à Empédocle et à Aristote, selon lesquels le même sperme, γονή, est fait de ce qu'il y a dans l'homme et dans le monde de plus pur, καθάρως^[16]. Les choses ne sont donc pas si simples. Pour Hésiode, il est défendu aussi de se laver dans l'eau où s'est baignée une femme. Saleté ? L'explication de L. Moulinier ne rend pas même entièrement compte des exemples qui lui paraissent plus favorables : il est défendu d'uriner à la source et à l'embouchure des fleuves, parce que dit, l'auteur, l'urine est sale. Mais il est défendu également de s'y baigner.

La saleté, au sens où l'entend L. Moulinier, ne permet pas de comprendre ce que le Grec appelle souillure. Ce n'est pas une notion simple qui puisse se suffire à elle-même et se définir par soi. L. Moulinier raisonne comme si le sale était une propriété de certaines choses, une sorte de qualité absolue dont l'évidence s'imposerait en toute circonstance. Le sang serait sale, la poussière serait sale. Ils ne le sont pas toujours. Le sang qui circule dans le corps de l'homme n'est pas sale. Il est la vie en lui. Mais répandu sur le sol, sur les mains du meurtrier, sur le cadavre de la victime, il les salit, il les souille. Pour quelles raisons ? Serait-ce, dans un sens tout positif, qu'il y fait tache, qu'il les recouvre ? Mais un onguent, un fard, ou même un vêtement, couvrent le corps : il ne le salissent pas. Et le sang de la bête sacrifiée qui coule sur l'autel ne le salit pas — au contraire, il le consacre. Si le sang apparaît comme une saleté et comme une souillure, c'est que, répandu dans certaines conditions (spécialement le sang mêlé à la poussière, τὸ λύθρον), il signifie le meurtre, la mort, et qu'il appartient ainsi à un domaine du réel opposé à la vie, dangereux pour les vivants. La poussière et la boue sur le corps humain sont bien des λύματα ; il faut les laver avant de s'adresser aux dieux. Car la terre est faite pour recouvrir les cadavres, et la poussière que répand sur sa tête le parent du défunt marque son accointance avec le monde de la mort. Par contre, pour les Selles, ces prêtres de Dodone dont l'activité sacerdotale exige un contact permanent avec les puissances de la terre, c'est de se laver les pieds qui fait l'objet d'un interdit rituel^[17].

La saleté « physique » au sens d'Homère et d'Hésiode ne se comprend donc elle-même que dans le cadre d'un système religieux de pensée. Une « salissure » apparaît comme un contact contraire à un certain ordre du monde en ce qu'il établit une communication entre des réalités qui doivent demeurer bien distinctes. Contact d'autant plus dangereux qu'il s'agira de réalités plus puissantes. De ce point de vue, le texte d'Hésiode prend tout son sens. Il ne faut pas se couper les ongles au festin des dieux parce que l'ongle, détaché sur le corps à la limite du sec et du vert, est dans l'homme une chose morte et comme telle souille la divinité. La « saleté » de l'ongle consiste dans son impureté par rapport aux dieux. Le sperme n'est pas sale en lui-

même ; mais il souille le feu du foyer : Hestia, divinité virginale, doit, comme Artemis ou Athéna, se tenir à l'écart de tout contact sexuel^[18]. La femme n'est pas sale en elle-même, mais, pour l'homme, il peut être dangereux de se baigner dans la même eau qu'elle. Enfin, la source et l'embouchure, le point où le fleuve sort de terre et celui où il rentre dans la mer, sont des réalités spécialement dangereuses dont l'homme doit éviter le contact. Il les traite avec respect ; il n'urine pas dans leur eau, de même qu'il s'abstient de le faire pendant la nuit, domaine des dieux. Il ne s'y baigne pas non plus. Dans tous ces exemples, le dégoût physique de ce qui est senti comme sale traduit en même temps la crainte religieuse d'un contact interdit.

La position de l'auteur nous paraît discutable sur un autre point encore. Les souillures, nous dit-il dans sa critique de Rohde, ne sont pas des δαίμονες invisibles ; ce sont au contraire des réalités très concrètes, et les purifications des opérations toutes matérielles. La question est-elle si simple ? Même si la souillure paraît en général inséparable des réalités visibles — et ce n'est pas toujours le cas — elle se situe au-delà des êtres concrets qui la manifestent. Elle a un caractère surnaturel. Et la purification, à travers des opérations matérielles, vise à produire un résultat sur un autre plan que celui de ses effets sensibles. En se versant sur les mains de l'eau lustrale avant un acte de culte, on veut bien se rendre propre, mais en un sens qui dépasse le lavage corporel ordinaire. En bref, il s'agit de réalités et d'opérations qui ont une valeur symbolique. Or l'auteur les interprète, de façon étroite au niveau des êtres concrets qui les incarnent comme des signes et non au niveau des significations qu'elles tirent, à d'autres étages de la pensée, de leur rapport avec l'ensemble des forces religieuses.

L'argumentation de L. Moulinier contre la conception démonique de la souillure nous semble faussée par la méconnaissance de ce caractère symbolique. Prenant au pied de la lettre certaines formules de Rohde^[19], il se représente le δαίμων comme une sorte de génie bien individualisé, entièrement distinct des réalités concrètes auxquelles l'homme a affaire dans son expérience de l'impur. Or ce qui définit, dans la pensée religieuse, ce type de pouvoir surnaturel que désigne le terme δαίμων, avec le pluriel indéfini δαίμονες et l'emploi du neutre δαιμόνιον, c'est qu'en opposition aux personnages divins conçus comme extérieurs à notre monde, ils restent peu concentrés, agissant de façon diffuse et sans figure bien nette au niveau même de la vie des hommes. Dans la stylisation propre à la tragédie, le δαίμων pourra, nous l'avons vu, prendre parfois une forme de réalité plus indépendante et s'animer d'une vie propre ; à d'autres moments, il sera plus directement rattaché aux grands dieux personnels : on y verra un châtement divin. Mais en général, comme l'écrit L. Gernet, le δαίμων n'est rien « qu'un état des choses humaines où, pour la pensée religieuse, s'atteste un *numen* »^[20]. Il est donc bien exact que les souillures apparaissent incarnées dans des êtres concrets ; telle tache de sang, tel criminel, tel cadavre ; mais ce que traduit la notion de δαίμων, c'est la présence, en tous ces êtres en tant qu'ils souillent, d'une puissance surnaturelle dangereuse. Notons d'ailleurs que même les dieux personnels qu'on se représente comme extérieurs au monde doivent bien se

manifester dans des réalités concrètes, et que, pour entrer en rapport avec eux, souvent les hommes utilisent aussi des objets et des opérations matériels. Mais si le Grec promène, baigne, vêt une statue, s'il manipule dans le rite des objets sacrés, s'il appelle le tonnerre Zeus et le feu Héphestos, dirons-nous que le dieu, dans ces cas, n'est plus distingué des choses matérielles ? Concentré ou diffus, transcendant ou immanent, le divin n'est jamais saisi que dans ses manifestations. Il est vrai que jamais non plus il ne se confond entièrement avec ce qui manifeste sa présence. En lui, il reste toujours au-delà de lui. Simplement, la distance peut apparaître plus ou moins grande.

Si nous insistons sur le caractère symbolique de la souillure, c'est qu'il permet de mieux comprendre comment, malgré la diversité des formes qui la traduisent, elle peut garder son unité, en ne se confondant entièrement avec aucune. De même, son aspect de force religieuse la rapproche d'autres réalités du même type, où se retrouvent des structures de pensée analogues. Pour reprendre une formule de L. Gernet, l'ὄβρις et l'ἄτη sont en même temps des puissances de malheur, hors de l'homme et en lui, le malheur lui-même, le crime, son principe, ses conséquences et son châtement^[21]. Parlerons-nous, pour expliquer ces aspects de syncrétisme, d'une logique de la participation ? La formule serait-trop générale. Mais nous dirons que, dans cette pensée religieuse, la catégorie de l'action semble autrement dessinée que chez nous. Certains actes, contraires à l'ordre religieux du monde, recèlent en effet une puissance néfaste qui déborde de beaucoup l'agent humain ; l'homme qui commet ces actions se trouve pris lui-même dans la force qu'il a déclenchée. Au lieu d'émaner de l'agent comme de sa source, l'action le déborde et l'enveloppe, l'englobant dans une puissance qui comprend, en même temps que lui, une successions d'actes plus ou moins étendus dans le temps et ce sur quoi il agit. L'« efficace » de la souillure couvre ainsi un champ d'action dont les parties et les moments apparaissent solidaires les uns des autres. En cas de meurtre, par exemple, le miasme s'incarne dans tous les êtres ou objets que le crime met en rapport : le meurtrier, l'arme, le sang, la victime ; si le crime a un caractère directement sacrilège, l'impureté, sous la forme d'un λοιμός, pourra même s'étendre à tout un territoire : terre infertile, troupeaux inféconds, enfants monstrueux. Ce qui se trouve objectivé dans la puissance du δαίμων, c'est donc le système, plus ou moins large, des relations humaines, sociales et cosmiques, que l'atteinte sacrilège à l'ordre a perturbé. Originellement, c'est ce désordre même que la souillure manifeste à travers la diversité de ses formes concrètes. Il est enfin un dernier point sur lequel nous ne croyons pas pouvoir accepter la thèse de L. Moulinier. Il a raison d'indiquer qu'il n'y a pas de sacré en général, mais des sacrés, pur et impur, différents suivant qu'il s'agit des dieux, de la cité, des morts. Mais là encore, ne simplifie-t-il pas en niant tout aspect d'ambiguïté du sacré et du souillé chez les Grecs ?

Depuis la publication de son livre, un article de MM. P. Chantraine et O. Masson a repris le problème sur le terrain philologique : il aboutit à des conclusions différentes^[22]. Contre L. Moulinier qui ne croit pas à l'existence d'un ancien ἄγος,

doublet d'ἄγος, les auteurs montrent que les composés en -αγής ne peuvent s'apparenter à ἄγος signifiant souillure : ils doivent être rapprochés sémantiquement d'ἄγιος ; ils expriment un rapport avec le domaine redoutable du divin. C'est évident pour εὐαγής, lequel n'a manifestement rien à voir avec la souillure et qui signifie qu'on se trouve dans de bonnes conditions par rapport à l'agos. Ce l'est aussi pour ἐναγής dont la signification est opposée au précédent. Le mot ne désigne pas l'état de ceux qui sont souillés, mais de ceux qui sont pris dans l'agos, au pouvoir de l'agos. La construction ἐναγής + le génitif d'une divinité n'a pas le sens de : souillure du dieu, mais de : au pouvoir du dieu. Dans *Œdipe roi* (656-7), ἐναγής équivaut sensiblement à ἔνορκος. Être ἔνορκος, c'est se trouver sous le coup de la puissance immanente à l'objet sur lequel le serment a été prêté. De même, par l'imprécation qu'il prononce contre lui-même, Créon s'est voué à une puissance redoutable : il lui appartient désormais, mais, du même coup, se trouve protégé contre les atteintes profanes. Enfin, dans *Les Suppliantes* (122), l'adjectif est pris en bonne part : il désigne des offrandes consacrées à la divinité. Le verbe ἐναγίζειν ne signifie pas, comme le dit L. Moulinier, se comporter en ἐναγής, c'est-à-dire en homme souillé par la mort d'un proche. Le mot se rapporte bien au sacrifice chthonien, pour les morts et les héros, mais avec le sens indiqué par Stengel de « tabu facere ». Il s'agit de libations liquides ou de sang directement offerts aux dieux infernaux, « versés dans le monde sacré ». Enfin, ἄγος lui-même ne peut se comprendre que si son sens de souillure est rattaché à la notion plus large de sacré interdit, domaine dangereux pour l'homme. Dans la formule du serment des Grecs avant Platées : « Qu'il y ait pour les parjures un ἄγος », le terme désigne la puissance dangereuse que le parjure doit redouter. À côté de sa valeur de sacrilège, le terme garde un reflet de sa parenté avec ἄγιος : dans *Les Choéphores* (155) et dans *Antigone* (775), il ne s'agit pas d'une souillure sacrilège, ni non plus, comme l'interprète L. Moulinier, de l'impureté propre à la victime d'un sacrifice expiatoire, mais d'un acte en accord avec le monde divin. Hésychius explique le terme ainsi : ἄγος, ἄγνισμα, θυσία^[23]. De façon plus générale, l'ambivalence d'ἄγος, sentie par les anciens, est attestée dans l'article ἄγος de la *Συναγωγή* et le lexique de Photius, et surtout dans *Et. Magnum* (12, 26) et Eustathe, *ad Iliade* (13, 56, 55-60)^[24].

Si nous passons maintenant aux termes de la seconde série, nous constatons encore que certains d'entre eux spécialement ἀγίζειν, fournissent argument en faveur de l'existence d'un ancien ἄγος, et que, pour l'ensemble, ils ne peuvent être isolés des termes de la première série. Le rapport entre καθαγίζειν et ἐναγίζειν est manifeste : ils signifient l'un et l'autre une consécration complète, par le feu pour le premier, par des libations pour le second, ἐξαγίζειν ne veut pas dire : exclusion du sacré, mais livrer complètement au sacré, ἐκ indiquant l'achèvement de l'action. Eustathe peut donc rapprocher ἐξάγιστος de ἐναγής : souillé, maudit, entièrement au pouvoir de l'agos. Mais le même terme peut aussi prendre la valeur opposée de très saint, très sacré comme les ἐξάγιστα dont parle *Œdipe à Colone* (1526). Nous retrouvons ici encore l'ambivalence. Enfin, les valeurs d'ἀγνός et ἄγιος ne sont pas fondamentalement différentes de celle d'ἄγος. Elle traduisent dans le sacré les aspects de défense, d'interdit. C'est la même notion qu'ἄγος, avec cependant cette nuance : ἀγνός et ἄγιος

marquent la distance, la barrière à ne pas franchir, le mystère à respecter ; ἄγος, la même puissance religieuse quand elle s'empare des hommes et les livre à la divinité. Les deux premiers termes ont plutôt rapport à ce qui rend le divin, en tant que tel, intouchable ; le dernier, à ce qui possède l'homme quand il touche au sacré. Il n'y aurait donc pas deux séries indépendantes, mais un ensemble sémantique avec des polarités qui s'exprimeraient de façon générale dans l'opposition ἄγος- ἄγνός, mais qui se retrouveraient aussi, plus ou moins accusées, au niveau de chacun des termes. L'étymologie de cet ensemble serait en liaison avec ἄζομαι : la crainte respectueuse à l'égard du sacré.

Dans cette interprétation, la notion de souillure se trouve mise en rapport avec un des caractères du sacré : son aspect redoutable. On comprend mieux ainsi qu'il puisse y avoir des réalités surnaturelles qui se présentent à la fois comme des souillures et comme des formes de sacré. Dans une des perspectives de la pensée religieuse, la « pureté » d'une puissance divine se mesure en effet au nombre et à la rigueur des interdits qui la protègent. Dans le temps même que cette pureté se renforce, se multiplie, dans les rapports du dieu avec les hommes, les occasions de souillure sacrilège. Mais au terme de cette progression, les deux pôles opposés du pur et du souillé se rejoignent et se confondent. À la limite, apparaît pur ce qui est entièrement interdit, c'est-à-dire ce avec quoi l'homme vivant ne doit jamais entrer en contact. Un sacré parfaitement pur peut donc être pour nous totalement abominable puisque tout rapport avec lui prendra la forme d'une souillure nous livrant à son *agos*. Les puissances de la mort sont bien de ce type : pour l'homme, la souillure par excellence ; en elles-mêmes, les χθόνιοι δαίμονες ἄγνοί, dont parle Eschyle^[25], ou Ἰὼνὴ Perséphone. Entrer en contact direct avec la mort, c'est être si totalement envahi par la souillure qu'on s'en trouve du même coup libéré, souillant les hommes encore vivants, mais soi-même définitivement exclu de la vie profane et « consacré ». Les morts souillent les vivants, la Mort les consacre. Lorsque la souillure est si totale qu'elle envahit l'être entier, sans rien laisser en dehors d'elle, elle n'est plus souillure mais sacré. Dans certains cas, la logique du sacrilège ne sera pas très différente. Quand Tirésias voit ce qu'il est interdit aux hommes de voir : Pallas nue au bain, la mort prend ses yeux ; mais cette souillure sur son visage n'est rien d'autre que la force religieuse qui le qualifie comme devin : aveugle à la lumière, il verra l'invisible. La souillure peut donc apparaître parfois comme l'envers d'une qualité religieuse positive, l'effet d'une force surnaturelle sur ce qui n'a pas une dignité religieuse suffisante pour la recevoir. On comprend donc que les souillures soient susceptibles de recéler une vertu religieuse : que le même sang, la même poussière qui souillent puissent consacrer, que les linges tachés de sang menstruel, les vêtements des femmes mortes en couches puissent être consacrés à Ἰὼνὴ Artémis, que les ossements d'un mort, d'un criminel, d'un sacrilège, qu'un être abominable comme Œdipe ou le *pharmacos* puissent être source de bénédictions pour une contrée : il suffit de trouver les moyens d'utiliser cette puissance religieuse en la tournant du bon côté^[26].

Cette idée de l'utilisation du sacré, grâce à un système de rites et de prescriptions qui règlent son insertion dans le monde humain, traduit une autre exigence de la pensée religieuse. S'il n'y avait pas d'autre moyen d'entrer en contact avec le divin que ces cas limites où l'homme perd en lui, l'organisation religieuse de la vie terrestre serait impossible. C'est à cette notion différente d'un sacré utilisable et utilisé que paraît se rapporter le terme *ιερός*, comme *ἄγος* à celle d'un sacré possédant l'homme, et *ἄγνός*, au moins à l'origine, à celle d'un sacré interdit dans son double aspect : dangereux par rapport à l'homme, et par rapport à soi pur de tout contact profane.

À cette interprétation, L. Moulinier opposera l'objection qu'il formule déjà contre Williger : si *ἄγος* se réfère à la crainte religieuse qu'inspire le divin, comment peut-il avoir aussi la valeur exactement inverse : ce avec quoi on peut sans danger entrer en contact — non plus l'interdit mais le permis^[27]. On notera que la même évolution sémantique se retrouve pour le mot *ὅσιος* : appliqué aux mystères, il garde un sens fort, mais il en vient à désigner par opposition aux *ιερά* les intérêts profanes de la cité. C'est que dans la religion olympienne, où l'accent est mis essentiellement sur l'organisation régulière des rapports de l'homme avec le divin, la notion de sacré se trouve comme « exténuée et intellectualisée »^[28]. Mais on peut, de plus, saisir à travers le fonctionnement même de la pensée religieuse et dans l'ambiguïté des notions qu'elle utilise, certaines raisons internes de cette évolution. Le rapprochement du même épisode dans *Les Suppliantes* et dans *Œdipe à Colone* montre comment l'esprit s'oriente dans des directions opposées suivant qu'il envisage l'*ἀγνεία* par rapport au divin et au consacré ou par rapport à ce qui ne l'est pas. Au début de la première tragédie, les Danaïdes, réfugiées sur un tertre saint devant l'autel commun d'Argos, se consacrent en suppliantes aux dieux de la cité. Assises ἐν ἄγνῳ, elles se trouvent séparées et protégées du monde mieux que par un rempart. Mais quand Œdipe et Antigone, devant Athènes, se reposent assis dans le bois sacré des Euménides, le lieu saint, dont on les somme d'ailleurs de sortir, est appelé *χῶρος οὐχ ἄγνός πατεῖν*. L'*ἀγνεία* protégeait les suppliantes consacrées ; elle repousse Œdipe et le charge de souillure. Le même lieu saint peut donc être *ἄγνός* par rapport à soi ou à des êtres consacrés, et *οὐχ ἄγνός* par rapport à l'action d'un profane. Si nous nous plaçons maintenant à l'autre terme du rapport, envisageant l'*ἀγνεία* dans l'homme, le même jeu de notions relatives nous montre comment elle est amenée à prendre une valeur opposée à sa signification originelle d'interdit. Pour les suppliantes, l'*ἀγνεία* est une qualité positive que leur confère la sainteté du lieu et qui les rend elles-mêmes, « intouchables ». Mais pour Œdipe, l'*ἀγνεία* consisterait, au contraire en une vertu toute négative d'absence : le respect d'un interdit. Comme il passe outre, sa souillure sacrilège, au même titre que la pureté des Danaïdes, le tient à l'écart des autres hommes : c'est alors qu'il devient lui aussi « intouchable ». Le Coryphée refusera de s'approcher de lui tant qu'il n'aura pas purifié sa souillure. Consécration et sacrilège sont deux qualités positives qui, avec des valeurs opposées, produisent des effets analogues. Par contre, la « pureté » d'Œdipe, sans lui conférer aucun caractère de consécration, rendrait seulement licite son commerce avec les autres hommes : il serait *ἄγνός* par rapport à eux en ce sens qu'il ne risquerait pas de

les souiller. Le mot prend ici la valeur de contact permis. C'est cette qualité purement négative de ἄγνός qui domine dans l'emploi du verbe ἀγνεύειν : il ne signifie, en général, ni purifier, ni consacrer, mais seulement : se tenir à l'écart de la souillure. Il est caractéristique que l'expression soit utilisée indifféremment dans deux directions opposées : pour le sacré qui se tient à l'écart de la souillure, mais aussi pour le souillé qui se tient à l'écart, du sacré ; ainsi dira-t-on du meurtrier ou de la femme en couches qui respectent les interdits rituels afférents à leur souillure : ἀγνεύει.

L'objection de L. Moulinier ne nous paraît donc pas décisive. Dans la perspective que nous indiquons, on comprendrait peut-être comment, suivant les moments et les niveaux, les rapports du souillé et du sacré peuvent revêtir des aspects très différents. Le travail de l'auteur apporte beaucoup pour une analyse historique du pur et de l'impur dans la multiplicité de leurs formes concrètes. Nous croyons cependant qu'il était nécessaire de replacer cette évolution dans le cadre de la pensée religieuse. L. Moulinier ne nous semble pas avoir bien vu qu'une pensée religieuse constitue un système où les notions se définissent et se transforment en fonction les unes des autres, qu'elle est une symbolique dont les formes de logique ne sont sans doute pas exactement les nôtres.

NOTES

- [1] Ce texte a paru dans *L'Année sociologique*, 1953-1954, Paris, p. 331-352.
- [2] L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV^e siècle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1952, in-8°, 450 p.
- [3] L. MOULINIER, p. 28.
- [4] « Les héros d'Homère aiment l'hygiène », écrit-il, p. 26.
- [5] HÉSIODE, *Travaux*, 724-60 ; L. MOULINIER, p. 33-37.
- [6] ESCH., *Eum.*, 238-9. Cf. L. MOULINIER, p. 183.
- [7] ANTIPHON, *Choreute* ; cf. L. MOULINIER, p. 192.
- [8] ANTIPHON, *Hérode*, 82-83.
- [9] E. FEHRLE, *Die kullische Keuschheit im Altertum*, 1910.
- [10] L. MOULINIER, p. 296.
- [11] Sont-elles même, pour nous, si positives et simples ? Pourquoi la graisse ou le fard sur le visage d'une femme ne sont-ils pas des saletés ?
- [12] *Odys.*, XXII, 439 et 480. Sur les valeurs religieuses du terme κακόν et de ses dérivés, cf. L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, p. 241-2 et 245.
- [13] *Il.*, XXIV, 480 sq. L. MOULINIER, p. 31 sq.

- [14] *Il.*, XIX, 267.
- [15] L. MOULINIER, p. 34, 64-70, 162-64.
- [16] *Ibid.*, p. 163 et note 13.
- [17] « Il faut, dit L. Moulinier, que les Selles soient des gens bien étranges pour qu'ils ne se lavent pas les pieds » (p. 28). Les Selles ont encore comme obligation rituelle de dormir couchés directement sur le sol (SOPH, *Trach.*, 1166), prescription qui n'est ni plus ni moins étrange que la première ces deux rites utilisent, semble-t-il, un symbolisme analogue. Il est vrai que, si on admet que « la souillure c'est la saleté même », on ne peut que trouver « bien étrange » une qualification religieuse qui consiste à garder les pieds sales.
- [18] Même si, comme on l'a montré, Hestia se trouve, dans certains de ses aspects, spécialement en rapport avec la vie sexuelle.
- [19] L. MOULINIER, p. 260-270. L'auteur s'appuie sur certaines formules, contestables, de Rohde. Mais L. GERNET écrit très clairement que les δαίμονες « n'ont pas de figures individuelles », « la notion de δαίμων est celle d'une réalité divine impersonnelle », « les Kères, Erinnyes (associées au δαίμων, *Od.*, II, 134-5), sont bien moins des « esprits » particuliers que des manifestations de cette réalité divine, spécialement conçue comme néfaste ». *Recherches*, p. 316 et 317.
- [20] L. GERNET, *Recherches*, p. 317.
- [21] L. GERNET, *Recherches*, p. 321.
- [22] P. CHANTRAINE et O. MASSON : « Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs : la valeur du mot ἄγος et de ses dérivés », *Sprachgeschichte und Wortbedeutung*, Festschrift Albert Debrunner, 1954.
- [23] Cf. L. MOULINIER, p. 16.
- [24] CHANTRAINE et MASSON, *art. cit.*, et L. MOULINIER, p. 250 *sq.*
- [25] *Les Perses*, 628.
- [26] L. MOULINIER, p. 272 *sq.*
- [27] *Ibid.*
- [28] Cf. L. GERNET, *Le Génie grec*, p. 230.

AUTEUR

Jean-Pierre Vernant (1914-2007), helléniste, fondateur du Centre Louis-Gernet, a été professeur au Collège de France. Il est l'auteur de très nombreux ouvrages sur l'Antiquité dont, aux Éditions La Découverte, *Mythe et pensée chez les Grecs* et, avec Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*.

Mis en ligne sur Cairn.info le 02/06/2020



SUIVANT 

Pour citer cet article

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte © La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Cairn.info | Accès via Université de Paris