Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

122 | 2015

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2013-2014)

Anthropologie religieuse

Anthropologie religieuse

Conférences de l'année 2013-2014

Renée Koch Piettre

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1324>

DOI : 10.4000/asr.1324

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 29-38

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Renée Koch Piettre, « Anthropologie religieuse », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 122 | 2015, mis en ligne le 08 septembre 2015, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1324> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1324>

Tous droits réservés : EPHE

Notre compte rendu s'attache à introduire rapidement, sur le thème anthropologique de la pudeur en Grèce ancienne, le contenu des conférences des deux années 2012-2013 (déjà présenté sous un angle plus général dans le précédent tome de l'*Annuaire*) et 2013-2014, et à ne développer qu'un petit nombre des dossiers abordés : *Aidôs* personnifiée ; l'*aidôs* chez Hésiode (plus longuement) ; les emplois d'*aidesthai* ; l'*aidôs* dans la supplication rituelle ; l'indécence : *aidôs* et prostitution en Grèce ancienne.

I. *Aidôs*, une figure de la Pudeur. Recherches grecques et comparées (suite)

Rappelons, à la suite de notre trop bref compte rendu de l'année 2012-2013, que ce qui nous importe dans l'approche de cette notion est moins d'opposer les « guilt cultures » et les « shame cultures » (A. W. H. Adkins)¹, que d'interroger l'*aidôs* comme un « fait social total » (M. Mauss) : nous montrons ainsi qu'un fait social peut être interrogé à partir de l'individu si l'on tâche de cerner avec exactitude le lieu où, en la personne, se construisent ensemble la conscience de soi, d'autrui et du monde, le respect social, et les valeurs culturelles qui soutiennent l'une et l'autre. Comme telle, la notion est simultanément centrale pour une recherche sur le sacré en Grèce². Elle conduit d'autre part à une recherche comparative sur la « pudeur » et sur sa centralité dans le système symbolique de multiples cultures, et peut-être de toutes.

I.1. Précisions sur l'année universitaire 2012-2013

Nous avons surtout examiné le riche matériel laissé par l'étude de Douglas Cairns, en nous concentrant d'abord sur l'épopée, la poésie archaïque et la tragédie athénienne : mais, contrairement à Douglas Cairns, nous avons insisté moins sur le sentiment d'*aidôs* (selon la définition qu'en donne Aristote lui-même) que sur le rôle social d'*aidôs*. Nous récapitulons ici, avec une insistance sur Hésiode, notre examen d'un petit nombre de ces dossiers, dont nous listons ici les principaux : représentations, allégories et cultes d'*Aidôs* ; *aidôs/aidoios* dans Hésiode ; les modalités de l'*aideisthai* ; la supplication des Danaïdes ; Euripide et l'*aidôs* de Phèdre et d'Hippolyte ; la *sôphrosunê* de Charmide.

1. A. W. H. ADKINS, *Moral Values and political Behavior in Ancient Greece, from Homer to the end of the Fifth Century*, New York 1972 ; *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford 1959.

2. Voir A. MOTTE, *L'expression du sacré dans la religion grecque*, dans J. RIES (éd.), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, III, Louvain-la-Neuve 1986 (*Homo Religiosus* 3), p. 109-256.

Dans le cadre de notre thématique, les vendredis 29 mars et 5 avril 2013, notre doctorante Adrienne Dimakopoulou a présenté un dossier intitulé « Pour une approche du chaudron (*lebés*) : de quelques obstacles anthropologiques ».

I.1.1. *Images, statues, allégories*

La meilleure entrée en matière nous a été fournie par l'image. Le motif de femmes ou de jeunes gens tout engoncés dans leur manteau rabattu sur la tête, parfois sans lien apparent avec le contexte de l'image, sert de clef de lecture de certaines scènes dans l'iconographie des vases et dénote le maintien attendu de ceux et celles à qui s'adresse l'amour masculin : timidité, embarras, réserve, où ce qui compte c'est précisément ce qui se cache et ne vaut que d'être ainsi caché et par là de se donner à désirer de façon privative³. L'amour se dissimule sous ce manteau (*φᾶρος*), le même qui protège la virginité et qui couvre ensemble dans le lit conjugal de chastes époux. Une illustration nous est fournie par la *Périégèse* de Pausanias, qui nous a préservé la mention de deux cultes d'Aidôs, l'un (3.20.10-11) que l'on peut du moins supposer de la présence d'une image, *agalma*, d'Aidôs dédicacée (*anathêma*, *anethêken*) par Icarios à quelque trente stades de Sparte sur la route de l'Arcadie, en souvenir du geste par lequel sa fille Pénélope, sommée par son époux Ulysse de choisir entre lui-même et son père, qui la poursuivait, se voila en signe d'attachement à son mari ; l'autre (I.17.1, cf. Hésychius s. v. Αἰδοῦς βωμός ; en *IG* III 367 il est question d'une prêtresse d'Aidôs) qui se déduit de la présence d'un autel d'Aidôs sur l'agora (?) d'Athènes (sur l'Acropole d'après Hésychius, « devant le sanctuaire », apparemment conjoint à un autel d'Apheleia, la « Simplicité » : deux attributs d'Athéna ?) : Pausanias rassemble en ce passage plusieurs autels dédiés à des allégories, Pitié, Aidôs, Rumeur, Effort, qui l'amènent à un éloge tout particulier de la piété des Athéniens, exprimée par les qualités morales ainsi divinisées.

C'est que l'*aidôs*, volontiers traduite par « pudeur », ne se limite pourtant pas au domaine de la sexualité. L'ampleur de son champ sémantique se découvre en particulier dans les poèmes hésiodiques, qui élaborent en raccourci, autour de cette notion, une véritable pensée religieuse fondée sur les valeurs sociales.

I.1.2. *Aidôs chez Hésiode*

Le corpus hésiodique présente neuf occurrences du substantif αἰδώς, dont six dans les *Travaux*, deux dans les fragments et un seul dans la *Théogonie*. Ce dernier poème par ailleurs qualifie fréquemment de l'adjectif αἰδοίη des héroïnes et divinités féminines, dans des séquences formulaires où nous avons cherché s'il serait possible d'opérer des distinctions subtiles entre les femmes et déesses les plus respectables ainsi qualifiées, et celles pour qui le poète sélectionne d'autres adjectifs. Ainsi les vers 16 et 17, dont chacun énumère deux déesses après un hexamètre entier consacré à Poséidon, n'accorde apparemment la qualité d'αἰδώς qu'à la seule Thémis, à côté d'Aphrodite « aux paupières qui tournent » (ἐλικοβλέφαρον), d'Hébé « à la couronne d'or » et de « la belle Dioné ». Cependant l'Aphrodite anadyomène en son apparition à Chypre est à la fois « vergogneuse et belle », αἰδοίη καλὴ θεός,

3. Voir G. FERRARI, « Figures of speech : the picture of Aidos », *Mètis* 5/1-2 (1990), p. 185-204.

digne du culte qu'elle suscite. Et si l'on n'est guère étonné de voir dite αἰδοίη une légitime épouse (ἄκοιτις, παράκοιτις), il est plus surprenant, mais d'autant plus significatif, qu'une jeune fille, *kouré* « aux paupières qui tournent et aux belles joues » (fr. 180, 13 W-M.) puisse être simultanément dite αἰδοίη et par là comparable avec la Justice, *Diké*, « rayonnante et vergogneuse pour les dieux qui habitent l'Olympe » (*Trav.* 257). Il faut croire que les paupières en question ne cherchent pas à aguicher, mais traduisent les yeux baissés ou détournés et le maintien modeste qui sied d'ordinaire à la gent féminine, cependant que les « belles joues » sont aussi le siège de la rougeur qui témoigne d'une vertu prompte à s'émouvoir dès qu'elle s'expose : or ces attitudes n'excluent pas le désir, au contraire elles l'appellent, comme en témoigne aussi le contexte érotique d'autres composés impliquant *blepharos*, la « paupière », dans les fragments d'Alcman. Avec l'exemple de *Diké*, la Justice, on voit par ailleurs que l'αἰδώς exprimé par le féminin αἰδοίη s'impose aux hommes comme aux dieux, à la fois comme expression de la décence pour les unes, et comme le recul du respect, pour les autres, devant celle dont tout le maintien exprime aussi la sollicitation du respect. Or, nous venons de voir que *Diké* est dite à la fois « rayonnante et vergogneuse » : le premier terme, κυδρή, se rattache au substantif κῦδος exprimant le rayonnement d'une force magique, divine⁴. Nous devons dès lors nous garder de banaliser la décence exprimée par αἰδοίη : dans un entre-deux entre la puissance d'attraction et une surnaturelle mise à distance, il y a dans l'αἰδώς un éclat qui en impose par la discrétion même et protège les trésors d'un soi naissant, quand ce soi ne s'éprouve et ne se révèle en tremblante épiphanie que sous le regard d'autrui : et nous croyons bien employer, avec « épiphanie », le terme approprié, car ce qui se montre c'est précisément cet invisible qui pour mieux luire se drape et se cache dans son manteau sur les images évoquées ci-dessus. *Aidôs* est ainsi la plus immédiate figure du divin et simultanément de la révérence qui s'y attache, *verecundia*, vergogne : nous choisissons ce mot comme la traduction française la plus appropriée. Pour revenir alors à notre énumération de quatre déesses au vers 16-17, nous suggérons que les qualités attribuées aux trois dernières ne sont que des déclinaisons de la qualité d'αἰδοίη énoncée pour la première : les « paupières qui tournent » développent le regard baissé et la décence du maintien, la « couronne d'or » dit l'éclat surnaturel du κῦδος (notons que *Déméter* est dite simultanément « à la belle couronne », εὐστέφανος v. 300), et la beauté, καλή, ne peut s'appliquer qu'à la dignité (voir les *kaloikagathoi* de l'Athènes classique). Et l'on comprend pourquoi l'αἰδώς est dans la *Théogonie* v. 92 le privilège d'un roi honoré par les Muses : « Quand il s'avance à travers l'assemblée ils cherchent à le rendre favorable comme un dieu (θεὸν ὧς ἱλάσκονται), du fait de sa vergogne de miel/par leur vergogne de miel (αἰδοῖ μελιχίη), et il brille auprès de la foule » : c'est un éclat qui s'impose par la douceur, mais une douceur, comme celle de l'ambigu Zeus Meilichios, toujours prête à verser en son contraire, l'inflexibilité du châtement, à chaque violation qui la transforme en honte. Qu'une décence aussi fortement exprimée puisse dès lors être

4. À comparer avec le bandeau de lumière des dieux en Mésopotamie, voir E. CASSIN, *La Splendeur divine*, Paris 1968.

transfigurée elle-même en une divinité n'a rien d'étonnant. L'inquiétante Némésis, la Justice divine, lui est à deux reprises étroitement associée comme un véritable bras armé (*Trav.* 200, cf. 192 : les deux figures divinisées, « leur beau corps – χρῶα καλόν – tout enveloppé de voiles blancs », quittent l'humanité de l'âge du fer et la laissent livrée au malheur ; au fr. 204, l. 82 W.-M., c'est la violence [βίη] exercée sur une jeune fille qui équivaut à abandonner l'une et l'autre, νέμεσιν τ' ἀπ[ο]θεῖτο καὶ αἰδῶ). Nous n'opposerons pas ces deux figures seulement comme l'objectif au subjectif⁵. Némésis est la gardienne et, en cas de viol ou d'attentat imminent, l'expression directe de cette puissance propre à Aidôs, qui maintient à la fois le lien et l'écart et dont la discrétion, si l'on peut dire, rassemble le propre comme dis-cret et le partagé (racine **nem*) en tant que borné par le respect pour autrui et venant d'autrui. Dans le *Bouclier*, v. 354, elle est relayée par la « puissance », δυνάμει, pour protéger le respect simultanément dû au roi Kéyx et éprouvé par lui, face à ses sujets et envers eux. L'αἰδῶς exerce ainsi une action triple : unifiante, pour le sujet en tant que corps-peau, χρῶς-frontière protectrice réagissant notamment par la rougeur à toute menace d'intrusion⁶ ; maintenant autrui à distance, par cet éclat qui émane d'elle (première objectivation, que le rite traduit en cette étrange couronne de lumière portée par les danseurs du *kalathiskos*, leur permettant d'incarner en même temps le flambeau, cosmique, des astres)⁷ ; et forçant autrui au respect réciproque (ébauche de subjectivation et objectivation secondes) qui maintient la loi et le lien social, prévenant ainsi toute offense et prompte à réagir publiquement, par la censure et la punition, à toute transgression qui ferait apparaître son contraire, la honte, ἀναιδείη : « la honte suit de près la vergogne », αἰδῶ δέ τ' ἀναιδείη κατοπάζη, lit-on au v. 324 des *Travaux*, où l'on apprend que l'αἰδῶς garantit aussi l'inviolabilité du serment (cf. Eschyle, *Euménides* 680 et 710), ce qui élargit son action à une dimension potentiellement cosmique : « Le soleil ne franchira pas ses limites », dit le fragment 94 d'Héraclite, sinon il fera surgir les Érinyes vengeresses de toute atteinte à ce qui, dans la nature, maintient le droit⁸.

Les commentaires les plus nombreux se sont attachés à la triple occurrence, en anaphore, d'αἰδῶς aux v. 317-319 des *Travaux*, dans la mesure surtout où le vers 317 qualifie de manière apparemment antiphrastique αἰδῶς de « non bonne », οὐκ ἀγαθή. L'αἰδῶς est pourtant appréhendée partout dans la tradition grecque comme une valeur positive. Que signifie cette exception ? Récemment revisité dans un

5. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1999, s.v. νέμω : νέμεσις signifierait « blâme collectif... associé avec une valeur sociale et objective à αἰδῶς, qui est subjectif. Voir aussi M. SCOTT, « Aidos and Nemesis in the works of Homer and their relevance to social and co-operative values », *Acta Classica* 23 (1980), 13-35.

6. Comparer éventuellement avec le « moi peau » de D. ANZIEU, *Le penser, du moi peau au moi pensant*, Paris 1994.

7. Voir d'excellentes illustrations et leur commentaire dans G. FERRARI, *Alcman and the Cosmos of Sparta*, Chicago 2008.

8. J'ai évoqué la dimension cosmique du serment dans « Inscrire un serment en Grèce ancienne : couper et verser », *Cahiers Mondes anciens* 1 (2010) : <http://mondesanciens.revues.org/112>.

article d'Anthony T. Edwards⁹, le débat présente les alternatives suivantes : ou bien l'on admet l'opposition entre une bonne et une mauvaise αἰδώς, semblable à celle qui oppose la bonne et la mauvaise Éris chez Hésiode (Lutte, cf. *Trav.* v. 11-41) ou les Érinyes blanches ou noires ; ou bien l'on construit l'adjectif avec l'infinitif qui suit (au prix d'une correction facile à justifier de κομίζει en κομίζειν), et l'on traduit « l'*aidōs* n'est pas bonne à accompagner l'indigence » (comme le fait M.L. West), en d'autres termes la fierté de la retenue serait mauvaise conseillère pour le mendiant, ce qu'exprime explicitement, en une construction similaire, *Odyssée*, 17.347. Il serait bon d'avoir quelquefois « toute honte bue », ainsi Télémaque se voit conseiller par Athéna de ne pas rougir, malgré son jeune âge, en abordant le vieux Nestor (*Od.* 3.14). Mais le parallèle avec *Trav.* 500, où αἰδώς est simplement remplacée par ἐλπίς, « l'espoir », dans le même vers formulaire, rend fragile cette reconstruction. Ce qui est en jeu dans le contexte, c'est l'opposition entre une richesse mal acquise, par le vol et la violence, suivie de blâme, ὄνειδος (v. 311) ou de répulsion (νεμεσῶσι v. 303, στρυγέουσιν v. 310) venant des dieux comme des hommes, et une richesse acquise par le travail honnête et pieux, une richesse bonne et qui mérite récompense (Déméter remplira les greniers...). Or αἰδώς peut conduire à préférer l' « audace », θάρσος, de la première pour éviter la honte de l'indigence, et automatiquement alors se muer en son propre contraire, ἀναιδείη. C'est en cela qu'elle serait « non bonne », en tant qu'elle se retourne en honte (cf. v. 324). Ce débat nous reconduit ainsi à l'idée que, si αἰδώς est toujours bonne, en revanche elle ne suffit pas à protéger de la honte, au contraire elle l'appelle comme la conséquence immédiate de sa propre transgression.

1.1.3. Le verbe αἰδέομαι

L'étude des emplois du verbe αἰδέομαι amenait Jean Rudhardt¹⁰ à distinguer sur ce plan des nuances temporelles indiquées par la syntaxe : l'*aidōs* devant une situation présente (αἰδέομαι + participe) s'oppose à l'*aidōs* qui se rapporte au passé tel que le sujet imagine qu'il pourra paraître dans l'avenir (construction avec μή + subjonctif, cf. les verbes de crainte) : Ulysse devant les Phéaciens cache ses pleurs dans un pli de son vêtement (*Odyssée* 8.86 : situation présente), mais la vergogne d'Hector s'alarme du triste renom qui s'attachera éventuellement à sa défaite devant les Grecs (*Iliade* 22.104-107). On ne peut cependant aller jusqu'à écrire comme le fait Rudhardt : « L'*aidōs* interdit à ceux qui l'éprouvent les conduites dont ils pourraient rougir. Loin de se confondre avec de la honte, elle les empêche de se mettre dans une situation honteuse » (§ 7). Cet interdit moral en effet n'empêche pas les destins de s'accomplir ni la honte de devenir réalité. Il ne s'exerce que dans l'imagination et l'appréhension, comme dans les constructions d'αἰδέομαι + conditionnelle ou d'αἰδέομαι + infinitif, exprimant la gêne devant une action qu'on éviterait ou se retient d'accomplir. Pris absolument ou accompagné d'un accusatif, αἰδέομαι

9. A. T. EDWARDS, « αἰδώς δ' οὐκ ἀγαθή : *Works and Days* 317-319 », *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 52 (2012), p. 1-20.

10. J. RUDHARDT, « Quelques remarques sur la notion d'*aidōs* », dans É. DELRUELLE, V. PIRENNE-DELFORGE (éd.), *Κῆποι : De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte* [en ligne], Liège 2001 : <http://books.openedition.org/pulg/1084> [consulté le 21 avril 2015].

exprime seulement une retenue devant la transgression de valeurs et d'interdits fondamentaux : l'atteinte à la solidarité familiale (même Athéna sur ce plan se retient de braver Poséidon ! *Odyssée* 6.328 sq.), à l'hospitalité (*Iliade* 9.639 sq.), au devoir de courage et à l'esprit de corps du soldat (e.g. *Iliade* 5.529 sq.), à ce qui mérite pitié (par exemple *Iliade* 11, 75 sq.) et d'une façon générale à tout ce que protège la justice des dieux (Eschyle, *Agamemnon* 937) : les rites et les objets du rite, les prières qui leur sont adressées, le serment, les hôtes et les suppliants (ainsi Ulysse arrivant chez le Cyclope, *Odyssée* 9.269-271 : « Aie de l'*aidôs* pour les dieux, cher ami ! Nous sommes des suppliants. Zeus est le Protecteur des suppliants et des hôtes, le Dieu hospitalier, qui accompagne les étrangers en les rendant dignes d'*aidôs* » (trad. J. Rudhardt). Les objets de cet *aidôs* sont moins les témoins potentiels de la honte, que les personnes requérant la retenue ou les objets qui évoquent ces personnes (ou divinités) en suscitant un fort sentiment de respect, un respect non pas conjoncturel (comme celui qui résulte de la distribution des *timai*, « honneurs ») mais essentiel – ainsi, notamment, le respect mutuel des parents et des enfants, de l'époux et de l'épouse, ou celui qu'appellent et qui requiert les dieux eux-mêmes.

I.2. Année universitaire 2013-2014

Nous avons notamment étudié l'*aidôs* sous l'angle de l'indécence, avec la paradoxale exhibition du corps et des *aidoia* : dans la comédie (d'Aristophane à Ménandre) ; dans la prostitution dont nous développons brièvement notre approche ci-après ; et dans le culte de Dionysos notamment (en nous concentrant sur les cultes de Lerne) ou de Déméter (signalons sur ce point un exposé de notre étudiante Emmanuelle Palermi sur Baubô).

Le 24 janvier 2014, une intervention d'Elisabeth Kouki, helléniste et psychanalyste, auteur d'une édition des *Discours sacrés* traduits et commentés en grec moderne, nous a offert, sous le titre « Aelius Aristide ou l'identité sous le signe de la providence », son approche d'une forme nouvelle d'exhibition du corps de l'orateur, exhibition présentée comme une apologie du dieu Asclépios, dans les *Discours sacrés* d'Aelius Aristide.

L'étudiante de Master 2 Louise Benkimoun a présenté deux bons exposés, l'un sur « Pudeur et impudeur dans les *Grenouilles* d'Aristophane. Pourquoi rire et non s'offusquer ? » (31 janvier 2014), l'autre sur « Indécence du rire chez Aristote : un des sens du rire chez les Grecs » (23 mai 2014).

1.2.1. La prostitution comique

Les sources sur la prostitution grecque sont nombreuses, depuis les poètes archaïques de l'invective, d'Archiloque à Hipponax jusqu'à la seconde sophistique, aux scholies et aux lexicographes, sans compter l'iconographie des vases ou l'archéologie, qui nous livre, mais rarement, de probables lupanars (d'ordinaire il n'y avait sans doute pas de distinction essentielle entre une échoppe artisanale ou une auberge, une taverne, une maison de jeu et un local de prostitution), ou encore l'épigraphie (par ex. SEG 42, 785) et les lamelles de défexion. Outre une lecture du discours du Pseudo-Démosthène, *Contre Néaira*, pour introduire *in medias res* (ce discours contient le détail de la vie d'une courtisane de haut vol)

et du *Contre Timarque* d'Eschine, nous nous sommes concentrés sur la comédie ancienne, moyenne et nouvelle¹¹, pour trois raisons : 1. La comédie veut faire rire, et l'on rit facilement aux dépens de quelqu'un : qu'est-ce qui suscite mieux le rire que l'obscénité, en elle-même quand il s'agit de ceux qui s'y livrent par définition, ou appliquée, pour les dénoncer ou les discréditer, à des personnages notamment politiques connus du public ? 2. Dans la mise en scène comme dans l'invective de l'ancienne comédie, la pornographie est de mise d'autant plus qu'elle s'intègre d'autorité dans le culte de Dionysos qui est l'occasion de ces spectacles. 3. D'autre part, à côté de questions de cuisine et de mangeaille, celle des lupanars et des courtisanes a abondamment nourri la comédie latine et fourni en citations de la moyenne ou de la nouvelle comédies, largement perdues par ailleurs, le livre 13 des *Deipnosophistes* d'Athénée (cf. 13.21 : « Ah ! Il en existe de ces drames, dont le titre porte le nom d'une courtisane. Je citerai la *Thalatta* de Dioclès, la *Corianno* de Phérécratès, l'*Antéia* d'Eunikos – ou de Philyllios – la *Thaïs* et la *Phanion* de Ménandre, l'*Opora* d'Alexis, la *Clepsydra* d'Euboulos. Soit dit en passant, la dernière de ces créatures fut ainsi surnommée parce qu'elle avait, dit-on, pour habitude de faire durer ses passes le temps qu'une clepsydre se vide »).

Il existait en Grèce une certaine porosité des frontières entre les divers statuts des femmes que nous appellerions faciles. Parmi ces statuts, on sait qu'il faut distinguer :

– la *pornê*, esclave dont le maître tire argent en vendant son corps, directement ou par maquereau/maquerelle interposé(e), eux-mêmes étant éventuellement esclaves ou affranchis ;

– l'*hétaira*, « compagne », que le même maquereau peut louer pour des services divers aux fêtes entre hommes (échansons, musicien(ne)s, danseurs/euses, prestations sexuelles), voire pour une durée définie plus ou moins longue, mais qui, une fois affranchi(e), peut aussi faire lui(elle)-même commerce des corps ou, en se vendant (ou, vieillie, en vendant sa fille), se faire payer directement par des cadeaux de luxe. Nous connaissons les noms de courtisanes célèbres, de Rhodopis à Laïs, Lamia, Phryné, Léontion. Notons du même coup que les femmes et filles respectables ne sont généralement connues que par le nom de leurs père, frère, époux ou fils, alors que nous connaissons les prostituées par leur nom, au point que le simple fait de nommer une femme par son nom personnel ou son surnom c'est jeter le soupçon sur sa légitimité citoyenne : les orateurs ne s'en sont pas privés.

– la *pallakê*, concubine, généralement achetée et installée à demeure chez son maître pour une vie maritale et l'organisation du service domestique, à ne pas confondre avec la *pseudohetaira* des comédies, qui se révèle providentiellement, au cours de la pièce, être en réalité une jeune fille de condition libre tombée en esclavage par accident. Il n'y a pas de masculin correspondant (malgré un *πάλλαξ* qui peut être de l'un et l'autre sexe).

11. Voir notamment l'ouvrage de M. M. HENRY, *Menander's courtesans and the Greek comic tradition*, P. Lang, Berne 1985.

Comme le dit le Pseudo-Démosthène, *Contre Néaira* 122 : « Nous avons des hétaires pour le plaisir, des concubines pour le soin quotidien de notre corps, des femmes pour nous donner des enfants légitimes et pour disposer d'une gardienne fidèle de notre intérieur. »

La prostitution relève ainsi de ces brutalités sociales que l'on tait d'ordinaire tout en les connaissant bien, mais que la comédie ancienne se plaît à nommer par bouffonnerie, ou qui font l'objet des cachotteries des personnages de la comédie nouvelle pour se trouver progressivement, chez Ménandre, exacerbées au fil de l'intrigue, puis providentiellement guéries dans le dénouement. Parmi ces brutalités, nous avons examiné le lexique spécifique¹² et nous nous sommes notamment penchés sur la *Samienne* de Ménandre.

Dans cette dernière comédie, concentrons-nous ici sur le moment célèbre, illustré par une mosaïque de Mytilène, où le vieux Déméas chasse sa *pallakē* Chrysis sans oser lui dire ce dont il l'accuse et qu'il croit savoir, c'est-à-dire qu'elle aurait séduit son fils adoptif Moschion et enfanté un fils du jeune homme. Dans sa colère et à part lui, il la traite de catin (v. 520), mais il doit se donner à lui-même du courage pour la chasser, ne se résout pas à en dire la vraie raison, n'invoquera, en guise de prétexte, que la non-exposition de l'enfant, et énumère ce qu'il lui laisse en l'expulsant : elle n'avait en arrivant chez lui que sa tunique de lin, aujourd'hui elle porte sur elle, cela va sans dire, les bijoux, *chrysia*, qu'évoque son nom, des vêtements de prix sans doute, et conserve aussi une vieille servante et le bébé ; en arrivant elle n'était rien, en partant elle garde des biens et elle pourra, en retrouvant ses semblables en ville, mesurer le bonheur perdu, mais aussi celui qui lui reste :

À la différence de toi, Chrysis, pour se faire dix drachmes seulement, d'autres courent les dîners et boivent du vin pur jusqu'à ce qu'elles en meurent, ou bien elles crèvent de faim, faute de le faire résolument et promptement. Tu le sauras mieux que personne, j'en suis sûr, et tu connaîtras ce que tu étais pour me manquer ainsi.

Ce qui est décrit là, c'est le sort des prostituées de bas étage. Déméas se console de sa dureté en pensant que Chrysis au moins, grâce à lui, aura un meilleur sort. Mais la pointe de l'affaire est dans la question de l'exposition de l'enfant. Ce qui est obscène, c'est avant tout la confusion des statuts sociaux. Chrysis serait coupable d'avoir en quelque sorte adopté son fils (*tout'aneilomên*, « j'ai soulevé cet enfant en signe de reconnaissance et de prise en charge »), au lieu de l'exposer, geste fréquent (voir le thème de l'enfant dans le chaudron). En tant que courtisane, même devenue maîtresse de maison (*pallakē*) elle reste une femme vénale, et la rencontre en une seule personne d'un double statut, celui de la courtisane qu'on entretient pour son plaisir, et celui de l'épouse qui vous donne des enfants légitimes, c'est un assemblage impossible à imaginer, qui ne peut s'exprimer que par cet oxymore, une « courtisane épouse » (v. 130, *gametên hetairan*). Là se situe la frontière théoriquement infranchissable, entre la prostituée, quel que soit son bonheur éventuel, et la citoyenne, *astê*.

12. Voir K. A. KAPPARIS, « The terminology of prostitution in the ancient Greek world », dans A. M. J. GLAZEBROOK, M. M. HENRY (éd.), *Greek prostitutes in the ancient Mediterranean, 800 BCE-200 CE*, Madison (WI)-Londres 2011, p. 222-255.

Or, dans la comédie de la *Samienne*, si peu d'années après le *Contre Timarque* et le *Contre Néaira*, cette frontière n'est déjà plus qu'un souvenir désuet – du moins Ménandre invite-t-il à le penser : l'obscénité n'est plus ce qu'elle était. Non que Déméas ait finalement dû consentir à adopter un bâtard de sa *pallakê*, – puisque cet enfant, finalement, se trouvera être son légitime petit-fils, il n'y faudra qu'un mariage le jour même. Mais c'est qu'il a déjà franchi le pas lui-même, et depuis longtemps, en adoptant un enfant qui, non moins que Chrysis, lui doit tout, et en qui il a si bien tenu à faire reconnaître son propre fils qu'il l'a, apprend-on dans le prologue, « inscrit sur la liste » des éphèbes (c'était le faire reconnaître comme citoyen à part entière), lui a permis de se distinguer par « sa chorégie et sa munificence », par des chiens et des chevaux, par la dignité de phylarque exercée « avec splendeur », *lamprôs*, en secourant ses camarades dans le besoin. En sorte que le jeune Moschion peut reprendre son père avec ces mots qui renversent tout l'édifice de l'autochtonie athénienne et de l'accès à la citoyenneté :

Mais lequel d'entre nous est un fils légitime ? Et lequel est un bâtard, s'il est né homme ? Car, question de naissance, un lignage en vaut un autre, à mes yeux... en toute justice, l'homme de naissance légitime c'est le vertueux ; le scélérat est bâtard de surcroît, et esclave aussi [...] (v. 233-234 et 236-239)

La philosophie sans doute est passée par là, pour un tracé entièrement nouveau des frontières de l'*anaideia* : une autre déclinaison de ce remaniement s'observerait dans les obscénités provocantes des Cyniques, que nous nous réservons d'aborder ultérieurement.

II. Cours de Master 2013-2014 : L'importance des sources antiques dans la naissance de l'anthropologie religieuse

Nous avons entamé un recueil des sources antiques dans la naissance et le développement de l'anthropologie religieuse vs histoire des religions, en exploitant les œuvres de Jean de Léry, Bossuet, Lafitau, De Brosses, Court de Gébelin, Baron d'Holbach, Benjamin Constant.