

Pratiques alimentaires et civilisation : les rapports de l'alimentation et de la religion dans la Rome antique

Csernel C.

Nutrition et alimentation

Paris : CIHEAM
Options Méditerranéennes; n. 29

1975
pages 81-88

Article available on line / Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://om.ciheam.org/article.php?IDPDF=CI010628>

To cite this article / Pour citer cet article

Csernel C. **Pratiques alimentaires et civilisation : les rapports de l'alimentation et de la religion dans la Rome antique**. *Nutrition et alimentation*. Paris : CIHEAM, 1975. p. 81-88 (Options Méditerranéennes; n. 29)



<http://www.ciheam.org/>
<http://om.ciheam.org/>

Claire CSERNEL

Pratiques alimentaires et civilisation : les rapports de l'alimentation et de la religion dans la Rome Antique

Dans les formes archaïques de civilisation, la religion pénètre la vie entière de la société, elle en fournit jusque dans les détails la justification théologique, mythologique et souvent philosophique. Ainsi en est-il des pratiques alimentaires dans la Rome antique, qui trouvent leur origine dans le sacrifice aux dieux, celui-ci étant suivi selon le rite d'un repas. Le mode d'alimentation des Romains dépendait donc des aliments que l'on trouvait bon d'offrir en sacrifice. Dès lors, le sacrifice, et par là-même le repas sacrificiel, et du même coup le mode d'alimentation des Romains, reflètent le type de rapport établi entre les dieux et les hommes, autrement dit une certaine conception de la vie humaine.

Or c'est à travers les deux sortes de sacrifices possibles — à savoir le sacrifice sanglant et le non-sanglant — que se définit le type de rapport établi entre les dieux et les Romains. Tandis que le sacrifice non-sanglant, tel qu'on pouvait le pratiquer dans la représentation mythique de l'Age d'Or où l'on vit encore comme les dieux, souligne le lien qui unit les dieux et les hommes, au contraire le sacrifice sanglant marque la séparation définitive entre les hommes et les dieux : il les oppose dans l'acte même qui cherche à les unir, il souligne leur disparité radicale de statut.

Par conséquent, selon qu'on se conforme à l'une ou l'autre forme de sacrifice, on adopte une attitude qui s'accorde avec une certaine conception de la vie humaine. Le régime alimentaire qui en découle alors, en l'occurrence carné ou non-carné, traduit, par toute la symbolique des éléments religieux qui s'y rattachent, des idéologies philosophiques et même politiques; politiques, comme en Grèce au ^ve siècle av. J.-C., où l'alimentation végétarienne des Pythagoriciens constituait un véritable engagement vis-à-vis de la cité; philosophique comme à Rome avec la secte néopythagoricienne.

LE SACRIFICE NON-SANGLANT ET LES PRATIQUES PÉRIPHÉRIQUES SUPERTITIEUSES

Si le sacrifice sanglant, postérieur au sacrifice non-sanglant, s'est par la suite généralisé, il n'en reste pas moins que certaines fêtes religieuses ont conservé leur statut originel sous forme de libations

et que même certaines sectes religieuses — comme les néo-pythagoriciens — se sont conformés à ce type de sacrifice non-sanglant au moment où le sacrifice sanglant avait justement pris le plus d'extension. Comment faut-il comprendre cette fidélité ou ce retour à une manière initiale d'honorer les dieux, telle qu'elle apparaît dans la représentation mythique de l'Age d'Or? Alors que le sacrifice sanglant institué par Prométhée marque la différence fondamentale de statut entre les dieux et les hommes, le sacrifice non-sanglant, en n'impliquant aucun meurtre et en respectant la nature, tend à resserrer les liens entre les dieux et les hommes, à établir entre eux une commensalité authentique.

Les aliments utilisés dans cette forme de culte étaient précisément ceux que nous retrouvons dans les libations. On y recourrait aussi bien dans le culte domestique que pour les rites célébrés dans les sanctuaires publics : dans chaque maison, au début du repas ou entre le premier et le second service, on allait porter au foyer et jeter dans le feu une partie des aliments; dans les temples et les sanctuaires, on pratiquait ces libations soit en même temps qu'on immolait une victime, soit isolément.

Les produits que les fidèles offraient à l'occasion de ces libations pouvaient recouvrir diverses formes : solides comme le miel, les gâteaux, les œufs, les plantes, les fruits et les aromates; liquides comme le vin, le lait, l'huile.

Les aliments liquides

On trouve par exemple une description de libation de vin dans l'*Enéide* de Virgile où Ascagne offre du *merum* c'est-à-dire du vin pur, et également du lait (1).

Le vin pouvait aussi servir à faire des gâteaux et des bouillies (2). Quant au lait (*lac*), on utilisait plutôt celui de vache que celui de chèvre. Le lait avait une grande importance dans les cultes ruraux et le culte des morts, car à la campagne, le lait, surtout celui de vache, reste l'élément le plus fondamental de la nourriture. On en offrait dans les cultes très anciens de Rumira et Cumina (3) ainsi qu'à des fêtes de bergers (*Parilia*). On y mêlait parfois du miel (surtout dans le culte des morts et des divinités sous-terraines), ou de la farine pour obtenir une bouillie. On

(1) VIRGILE, *En.*, V, v. 77-79.

(2) PAULY-WISSOWA, *Real-Enc.*, p. 586; et J. ANDRÉ, dans *la Cuisine à Rome*, p. 164 sqq, qui nous donne la manière dont on produisait ce vin.

(3) PLUTARQUE, *Quest. Rom.*, 278 C.

préparait également des fromages ou des gâteaux de fromage.

Il arrivait aussi que l'on mélangeât de l'huile à du vin ou du lait. L'huile équivalait à notre beurre.

Les aliments solides

Parmi les produits solides, on offrait quelquefois du miel en rayons (*mel*). Il tenait lieu de sucre mais on le considérait comme un don en soi. Lui-même était mélangé parfois à de l'eau ou du lait. On préparait aussi beaucoup de bouillies et de gâteaux de miel qui étaient réservés surtout aux divinités chtoniennes (*favi*).

Enfin certains gâteaux étaient spécialement préparés pour les cérémonies religieuses suivant les prescriptions rituelles (4). Ces gâteaux étaient appelés *liba* c'est-à-dire gâteaux sacrificiels, et étaient consommés après l'offrande par les fidèles, les prêtres et leurs assistants.

Le *libum* était fabriqué sous la surveillance des pontifes, par des *fictores* spécialement chargés de ce soin (5). On y employait la meilleure farine (*far*, *ador*, *farina*, *sili-ginea*, *similago*). On y mêlait d'après Servius, de l'huile et du miel, d'après Ovide du miel, d'après Caton l'Ancien, du fromage et un œuf (6). Les *liba* étaient soit simplement déposés sur l'autel pendant la cérémonie religieuse, soit brûlés par le feu. Plusieurs espèces différaient par la forme : le *pastillum*, *libum* rond; le *testuatium* ne se préparait plus à la fin du 1^{er} siècle av. J.-C. que lors de la fête de Mater Matuta (c'était une galette de pâte appliquée sur une huile chauffée); la *turunda* était en forme de boulette; la *spira*, gâteau sacré en spirale; le *janual* offert à Janus; etc.

Il faut noter en passant que les œufs, s'ils servaient à la confection de ce *libum* sans que par leur adjonction on commette une impiété, constituaient en eux-mêmes une offrande aux libations. Dans les cultes exotiques surtout, on se purifiait par les œufs. Et il est certain que les œufs ayant servi aux lustrations faisaient partie des « dîners » servis à Hécate dans les carrefours.

Or cette vertu purifiante de l'œuf provient de ce qu'il était un microcosme, un germe de vie et un symbole de vie universelle. A cet égard, il suffit de penser à la place que tenait l'œuf dans les croyances orphiques : l'œuf cosmogonique (7).

Plantes alimentaires et aromates

Outre ces sortes d'offrandes que nous venons de citer, on offrait aussi et surtout, pour les libations, des produits agricoles et des aromates. Ces produits agricoles sont principalement les céréales et les fruits.

Dans le code alimentaire tel que l'envisage M. DÉTIENNE dans les *Jardins d'Adonis*, l'échelle des végétaux se divise en nourriture réservée aux dieux, en aliments destinés aux hommes, et en pâture pour les animaux. Et à cet axe vertical qui va des dieux aux bêtes sauvages en passant par les hommes, correspondent les plantes solaires, chaudes,

sèches voire brûlées, incorruptibles et parfumées, c'est-à-dire les aromates réservés comme nourriture aux dieux; en position médiane, les plantes qui répondent à la vie normale des hommes civilisés, c'est-à-dire les céréales, plantes cultivées où s'équilibrent le sec et l'humide et qui constituent une forme de nourriture spécifiquement humaine; enfin, les plantes d'en bas, froides, humides et crues, proches de la mort et de la mauvaise odeur, et qui constituent la pâture des bêtes sauvages. Les céréales, entre la crudité humide des herbes, pâture d'animaux, et la sécheresse imputrescible des aromates, aliments divins représentent la position médiane, la norme humaine.

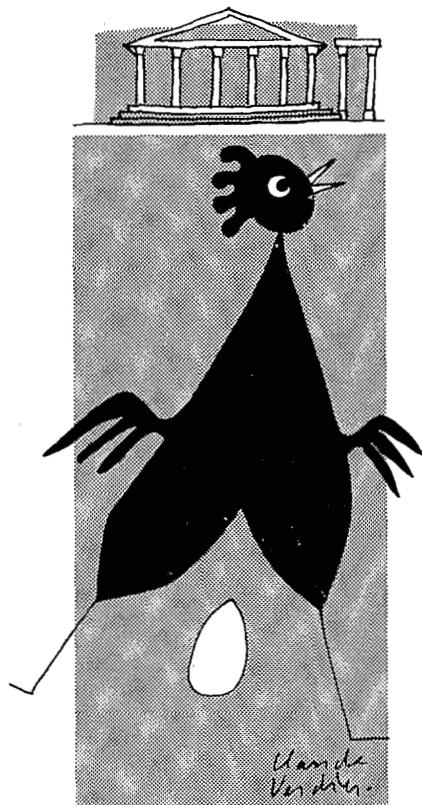
On peut citer comme céréales le blé (*far*, *spicae*), l'orge, le millet. Ces bouillies étaient parfois offertes en sacrifice (8) : le *frumen* et la *puls fitilla*, faite de millet.

A l'origine, la bouillie était faite essentiellement de farine d'amidonner (*farra-tum*), de millet mais aussi de féculé et même de pain. C'était d'ailleurs la base de l'alimentation des campagnes et même des classes pauvres urbaines, mais la farine pilée avant chaque repas était loin d'être pure. Ces bouillies se faisaient à l'eau et au lait, et étaient considérées comme très nourrissantes. Mais elles étaient dédaignées par les riches. On faisait aussi de la bouillie d'orge (*polenta*).

Par ailleurs, on utilisait les céréales pour faire des pains de diverses sortes : le pain de farine d'amidonner qui était porté par la mariée; le pain d'orge; le pain de millet; et parfois un pain fait de fèves ou de glands du chêne; le pain de châtaignes mangé par des femmes lors des jeûnes rituels, conserve le souvenir d'un usage ancien que rappellent aussi les galettes faites encore de nos jours en Corse.

Dans cette catégorie de produits agricoles considérés comme prémices, fruits de la terre, parlons également des fruits offerts en sacrifice. Les figues riches en force de vie; les olives; le raisin; les pommes; les baies (*baccæ*); les grenades, fruit chtonien; les dattes qui sucent les plats. Parmi les fruits secs qui représentent les énergies durables, on trouve les glands du chêne, les noix (9), les châtaignes, les amandes, que l'on croquait avant de boire pour prévenir l'ivresse.

Or les céréales et les fruits sont précisément les aliments qui fournissent le cadre logique où le repas sacrificiel non-sanguant peut s'inscrire à la place qui lui revient : en position médiane, entre le cru et le brûlé, le pourri et l'imputrescible, le bestial et le divin. Le repas sacrificiel non-sanguant est donc en homologie complète de statut avec les céréales qui, entre les herbes froids et humides, et les aromates chauds et desséchés, représentent la vie proprement civilisée, le mode d'existence des hommes fixés à la terre qu'ils doivent cultiver par le travail agricole pour en tirer leur subsistance. Cette vie proprement civilisée se trouve elle-même à égale distance de la bestialité sanguinaire des animaux sauvages se dévorant tout crus les uns les autres, et de la pure félicité des Immortels, qui jouissent sans rien faire de tous les biens, comme c'était encore le cas pour les hommes à l'époque mythique de l'Age d'Or, avant que soit institué



(4) Cf. DAREMBERT *Op. Cit.*, p. 1238; cf. J. ANDRÉ, *Op. Cit.*, p. 214.

(5) Cf. DAREMBERT, *Art. Libum*, p. 1238; cf. VARRON, *De Ling. Lat.*, VII, 4, 4.

(6) Cf. DAREMBERG, *Op. Cit.*, p. 1238; cf. G. CATON, *De re rust.*, LXXV.

(7) Cf. ORPHÉE et la Religion Grecque de W. K. C. GUTHRIE. — Paris, 1956, Ed. Payot, p. 95.

(8) Cf. J. ANDRÉ, *la Cuisine à Rome*, p. 63.

(9) Cf. VIRGILE, *Buc.*, VIII, v. 29-30.

Photo Anderson - Viollet



Mosaïque de Pompéi (Musée de Naples) : Chat tuant une perdrix

par la faute de Prométhée le sacrifice sanglant (10) qui a marqué la séparation définitive de la race humaine et de celle des dieux.

Dans ce cas, la contestation religieuse du sacrifice sanglant, du meurtre des animaux domestiques, de la nourriture carnée, vise à instituer un régime alimentaire de type plus ou moins végétarien qui doit, à la limite, combler le fossé séparant les hommes des dieux, et par conséquent, effacer cette distance insurmontable que le sacrifice sanglant aurait, à l'origine, instituée.

C'est précisément le but que se propose d'atteindre la secte néopythagoricienne en remplaçant le sacrifice sanglant par un genre de vie et un mode de nourriture susceptibles de rétablir avec les Immortels cette communauté d'existence, cette complète commensalité qui existait autrefois, avant la faute commise contre Zeus par Prométhée et dont le sacrifice sanglant, dans sa forme présente, garde le souvenir.

Dans cette perspective, l'offrande et la consommation d'aromates (11), nourriture des dieux, représentent l'idéal, idéal auquel les hommes doivent nécessairement renoncer, selon le culte officiel, ou idéal qu'ils doivent s'efforcer d'atteindre, selon la secte néo-pythagoricienne. Les aromates désignent donc la part proprement divine, celle que les hommes, alors même qu'ils lui ménagent une place dans leur rite alimentaire, ne sauraient véritablement s'assimiler, et qui reste étrangère et extérieure à leur nature. Aux hommes revient comme nourriture le corruptible et le

périssable, alors qu'aux dieux revient comme nourriture la fumée, la senteur des parfums, les aromates imputrescibles dont les hommes ne peuvent se contenter. Le rite sacrificiel, qui associe précisément les hommes et les dieux, consacre donc l'impossibilité d'accéder directement au divin, d'établir avec lui une commensalité authentique.

Représentant la part des dieux, c'est-à-dire une super-nourriture que les hommes ne peuvent que désirer sans y avoir eux-mêmes accès, les aromates ont une vertu pleinement positive dans le sacrifice. En ce sens, laisser dans le sacrifice le champ libre aux aromates pour qu'ils l'occupent tout entier, à l'exemple d'Empédocle, en Grèce, substituant au bœuf prêt à être immolé de petites figurines d'aromates que les convives se partageront au lieu de manger leur morceau de grillade, c'est détruire le sacrifice sanglant en le faisant se dépasser lui-même. Du côté du végétarisme, de l'ascèse, de la purification intérieure, les hommes cherchent à développer leurs ressources spirituelles pour monter eux-mêmes vers les dieux, pour les rejoindre en dépassant dans la tension d'un effort intérieur les limites de l'ordinaire nature humaine.

Les principales plantes aromatiques

Les aromates les plus courants étaient l'encens (*thus*) et la myrrhe (*costum*)? le thym, le romarin, le laurier, les rameaux

(10) J. P. VERNANT, in l'Introduction aux *Jardins d'Adonis* de M. DETIENNE (p. XXXVII) fait le récit du mythe de la fondation par Prométhée du sacrifice sanglant.

(11) Cf. M. DETIENNE, *Op. Cit.*, p. 71 sqq

Le néo-pythagorisme était — comme le démontre J. Carcopino — un syncrétisme religieux. Les adeptes « puisaient de toutes parts dans les croyances de leur époque, mais sans s'assujettir à aucune; et, par une réflexion savante, ils en avaient dégagé une doctrine et une liturgie également électives. De ces abstractions voulues, ils ont composé une religion ésotérique où les vieux mythes et les rites vénérables avaient été détournés et combinés pour les besoins d'une nouvelle théosophie. C'est du moins, l'impression que laisse d'eux la visite de leur sanctuaire; c'est celle que ressentirent, en entrant sous leurs voûtes, la plupart des érudits et qu'à précisée le grand savant qui s'est acquis l'honneur de les avoir du premier coup reconnus et désignés. Par une de ces intuitions qui jaillissent comme un éclair, mais dont l'énergie est accumulée pendant des années d'études et de méditation, M. Franz Cumont a d'emblée dénoncé en eux des sectateurs de ce pythagorisme qui, dans les derniers siècles avant notre ère, avait accaparé l'orphisme et qui, ressuscité, ou mieux, surexcité dans Rome, à la fin de la République, par l'activité du Sénateur P. Nigidius Figulus, ne cessa point de recruter des adeptes sous les premiers empereurs ».

(12) OVIDE, *Fastes*, I, 75-76.

(13) M. DETIENNE, *Op. Cit.*, p. 74.

(14) Cf. DAREMBERT, *Op. Cit.*, Art. Lustratio, p. 1409.

(15) M. DETIENNE, *Op. Cit.*, p. 141 sq.

(16) OVIDE, *Fastes*, IV, v. 867-870.

(17) Cf. M. DETIENNE, *Op. Cit.*, p. 95 : « Alors que l'odeur des viandes grillées apparaît comme le signe le plus sensible de l'état de partage originel, alors que, dans son trajet vertical, le fumet sacrificiel ne fait que dénoncer la distance qui sépare radicalement le monde des hommes du monde des dieux les fumigations d'encens et de myrrhe représentent pour les Pythagoriciens un type de sacrifice où des super-nourritures établissent entre les hommes et les dieux une authentique commensalité ».

(18) Cf. J. CARCOPINO, *Virgile et le mystère de la IV^e églogue*, Paris, L'Artisan du Livre, 1943, p. 30.

(19) Cf. J. CARCOPINO, *Bas. Pyth. de la P. Maj.*, p. 198 : *Cic., Timée*, fr. I.

de pin, les rameaux d'olivier, le myrte, le safran (12).

Examinons leurs caractéristiques individuelles.

Remarquons d'abord que pour le *thym* (θυμος), toute une série de mots faisant partie du vocabulaire technique du sacrifice ont pour racine commune *thu* (13), racine qui donne l'idée de fumer, brûler. Les termes les plus anciens utilisés à l'époque homérique sont dérivés de cette racine, ce qui laisse supposer que le thym serait par excellence l'aliment des sacrifices les plus anciens où il apparaîtrait comme l'espèce arbustive la plus apte à produire de la fumée; cette fumée ayant pour rôle de servir d'intermédiaire entre les dieux et les hommes.

Bien souvent une vertu purifiante est accordée à certaines espèces végétales comme au *laurier* et à l'*olivier*. Comme Apollon tuait les êtres malfaisants, le laurier éloignait les influences pernicieuses. Il passait même pour éloigner la foudre; c'est pourquoi Pline dénonçait comme un outrage de les brûler. Le laurier purifiait par lui-même à l'état de rameaux. D'ailleurs Apollon ne voulait pas d'autres balais pour son temple de Delphes (14).

En outre l'olivier remplaçait le laurier dans le culte des divinités chtoniennes et les rites funèbres. La figue avait du reste un rôle analogue.

Quant au *myrte*, il est consacré à Vénus et Plutarque pense que c'est la raison pour laquelle les dames romaines, qui parent avec grand soin de toutes sortes de plantes et de fleurs les chapelles domestiques de la bonne déesse, n'y portent jamais de myrte pour se conserver pures; de plus elles donnent le nom de lait au vin qu'elles offrent et pendant le sacrifice elles font sortir de la maison non seulement leur mari mais en général tous les hommes.

Nous pourrions inclure dans le lot des aromates la *menthe* (15) parce qu'elle est un condiment apprécié pour relever divers aliments, mais celle-ci garde toutefois un statut spécial : elle est en effet abortive. La menthe refroidit l'organisme, elle n'est plus qu'une herbe crue parmi les autres végétaux « froids et humides » comme la laitue. Par conséquent, le statut botanique de la menthe oscille entre le plan des aromates et celui de l'herbe humide et froide. Mais de cette façon, il ne semble pas que la menthe ait été souvent utilisée au cours des sacrifices.

Mais de tous ces aromates, ce sont sans nul doute l'*encens* et la *myrrhe* qui ont tenu la plus grande place dans les sacrifices non-sanglants et qui ont été adoptés par la secte pythagoricienne. Ces aromates sont de nature à répondre aux exigences religieuses de la secte car leur bonne odeur (σῶδρα) est un élément constitutif de la nature des dieux, un signe de leur condition surnaturelle. Et nous savons que certains pythagoriciens ne se nourrissaient que d'odeurs et d'effluves de même qu'Epiménide ne se nourrissait que de plantes sauvages comme la mauve et l'asphodèle (16). Cela nous fait ainsi comprendre à quel point les nourritures aromatiques de certains vivants plus qu'humains répondent aux sacrifices d'encens et de myrrhe en usage chez les Pythagoriciens.

Ainsi, dans les sacrifices, quand les hommes laissent monter la fumée de la myrrhe et de l'encens, ne font-ils, d'une certaine façon, que retourner vers le monde des dieux les substances qui sont apparentées de la manière la plus intime aux puissances d'En-Haut (17).

En outre, l'encens et la myrrhe sont les dons les plus agréables aux dieux, parce qu'une fois consumés dans les flammes, les aromates leur appartiennent tout entiers et leur sont laissés sans partage. C'est ici que s'énonce clairement la différence entre la fumée des aromates et celle des sacrifices.

LES NEO-PYTHAGORICIENS

Sans nous attacher outre mesure au sacrifice sanglant à Rome qui nous est déjà plus ou moins connu, bornons-nous à considérer le sacrifice non-sanglant qui garde bien plus d'attraits (pour nous), en examinant de plus près les usages de la secte néo-pythagoricienne qui ne pratiquait pas ou rarement le sacrifice sanglant. Ainsi nous nous rendrons mieux compte de la valeur des aliments utilisés dans ces circonstances.

La diffusion du néo-pythagorisme ne pouvait mieux se produire dans une société saturée de civilisation et de luxe où une prédication d'austérité et de renoncement redoublait d'efficace et d'attraits. Après les guerres étrangères, les discordes civiles, les disettes, les fatigues, les calamités de toutes sortes qui épuisent et accablent les hommes, s'est répandue au 1^{er} siècle av. J.-C., par référence à l'Age d'Or, la croyance en un rajeunissement périodique du vieil univers « dans tous les milieux de la société romaine que n'avaient entamés ni le scepticisme de la nouvelle académie, ni le matérialisme d'Epicure. Chez les Stoïciens, elle faisait partie intégrante de leur système » (18).

Cet espoir de renouvellement infaillible du monde, c'est ce que les Pythagoriciens appelaient la μετακόσμησις. Au 1^{er} siècle av. J.-C., à la fin de la République, le néo-pythagorisme qui en fait est teinté d'Orphisme — comme le laissent croire les bas-reliefs de la Basilique de la Porte Majeure — est à son apogée à Rome. Les adeptes en sont une élite intellectuelle qui se réunissait dans les lieux privés comme cette Basilique fondée par Nigidius Figulus. Celui-ci professait le pythagorisme comme une foi et s'était assigné d'en faire refluer à Rome, non seulement les idées mais les disciplines et le culte (19).

Varron, par exemple, uni à Nigidius a demandé à être enterré selon la coutume des pythagoriciens dans un cercueil de terre cuite sur un lit de feuilles de myrte, d'olivier et de peuplier noir.

Les interdits alimentaires des néo-pythagoriciens

Par référence aux œuvres des écrivains de l'époque qui s'intéressaient à cette tendance — comme la IV^e *Eglogue* de Virgile, la XVI^e *Epode* d'Horace, le *De Natura Rerum* de Lucrèce —, il apparaît que

trois types de produits végétaux — les céréales, les plantes « sauvages » telles que la mauve et l'asphodèle, les aromates tels que l'encens et la myrrhe — traduisent dans le pythagorisme un même refus absolu de manger de la viande. Les aromates sont sans conteste la forme la plus contraire au sacrifice sanglant, « à la fois parce qu'il sont à l'antipode du fumet sacrificiel dont l'odeur paraît se confondre avec la leur dans le sacrifice traditionnel de la cité, et parce que, loin de marquer la différence entre Mortels et Immortels, ils instaurent dans la commensalité retrouvée la communication la plus sûre entre les hommes et les dieux (20).

La consommation de chair animale

Que, dans ce groupe social, le problème des nourritures soit fondamental, cela apparaît clairement dans la controverse qui oppose les historiens les mieux informés du pythagorisme, sur le point de savoir si Pythagore et ses disciples mangeaient ou non de la chair animale. Suivant Timée de Tauroménium, Pythagore aurait refusé toute consommation de viande et tout sacrifice sanglant. Au contraire, Aristoxène admet que les Pythagoriciens toléraient de manger de jeunes chevreaux ou des cochons de lait.

Si les Romains du néo-pythagorisme n'étaient pas aussi farouchement hostiles au fait de sacrifier et de manger de la viande que les Grecs du ^ve siècle av. J.-C. — comme le porte à croire les indices retrouvés dans la Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure (21) — toujours est-il qu'entre autres interdictions alimentaires, le sacrifice du bœuf laboureur n'était pas admis. Il a en effet toujours figuré parmi les interdits.

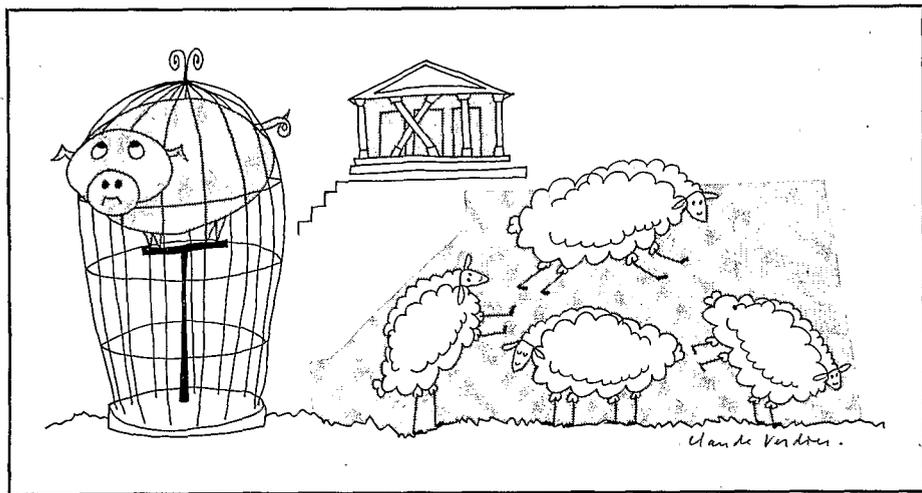
C'est la doctrine de la métempsychose seule qui justifie aux yeux des Pythagoriciens ce refus de consommer la chair du bœuf. Dans un exposé de Sextus Empiricus, emprunté à une source stoïcienne (*adv. math.* IX, 27) (22) les Pythagoriciens et Empédocle enseignent que les animaux sont parents de l'homme tout comme nous le sommes des dieux, parce que les âmes de tous les êtres sont des parcelles de l'âme universelle. Tuer un animal, c'est donc se rendre coupable d'une injustice, d'une impiété, d'un crime.

Cependant, pour les Pythagoriciens d'Aristoxène, c'est-à-dire les Acousmatiques, ceux qui consentent parfois à manger de la viande, s'opère un partage entre deux types de victimes sacrificielles. Certaines viandes sont licites, d'autres sévèrement interdites.

Ce partage n'est pas fait au hasard. Le ^{XV}e livre des *Métamorphoses* d'Ovide explicite les raisons mythiques et religieuses qui fondent cette classification. Pythagore, dans un discours, retrace brièvement l'histoire de l'humanité : après l'Age d'Or où les hommes se contentaient des produits purs que leur procurait la terre, le premier sacrifice sanglant concerna les bêtes sauvages, considérées comme nuisibles, que l'on pouvait tuer mais pas manger (23). Et ce n'est que dans un deuxième temps que vint le sacrifice des animaux domestiques. Pythagore établit alors une distinction très

nette entre les victimes coupables et les victimes innocentes. Les premiers animaux domestiques considérés comme coupables et qui ont mérité la mort furent le porc et le bouc. Le porc, parce qu'ayant mangé les semences et ruiné les cultures, est l'ennemi de Déméter; le bouc, parce qu'ayant mangé la vigne et détruit les raisins, a offensé Dionysos. A ces deux victimes coupables s'opposent deux autres, parfaitement innocentes, qui ne méritaient en aucune manière le sacrifice : le mouton et le bœuf laboureur. Le premier donne aux hommes la laine et le lait, le second est le plus proche compagnon de travail de l'homme. Par conséquent, tuer le bœuf, c'est « égorger le laboureur », dit Pythagore et la fin de son discours constitue une véritable plainte pour l'âme du bœuf laboureur.

Par ailleurs, ce partage entre le porc et la chèvre d'un côté, le bœuf de labour et le mouton de l'autre, s'opère selon le degré de domestication, c'est-à-dire en fonction de la distance plus ou moins grande qui sépare ou rapproche l'animal de l'homme.



Si les porcs et les chèvres sont les plus sauvages des bêtes domestiquées — si l'on peut dire — et celles qui vivent le plus à l'écart des hommes, au contraire le mouton et le bœuf sont les plus « familiers » des animaux domestiqués. Le bœuf laboureur, en particulier, faisait partie de *οἶκος* grecque et il habitait sous le même toit que le laboureur (24). Par conséquent, dans cette classification pythagoricienne des bêtes de sacrifice, le critère de domestication joue un rôle prépondérant : le porc et la chèvre ont été sacrifiés parce que leur caractère nuisible allait de pair avec leur nature à moitié sauvage.

Cependant, si la première restriction imposée à la consommation des viandes de sacrifice est de ne manger que la chair des animaux reconnus coupables et nuisibles, la seconde est de ne consommer que les parties les moins « vitales » de ces victimes, autrement dit de s'abstenir du cœur, de la matrice et de la cervelle, morceaux que les Pythagoriciens appellent le « siège de la vie » (25).

Citons, en guise d'illustration, l'anecdote que raconte Athénée au sujet du sacrifice offert par Empédocle après une victoire olympique à la course de chars. « Disciple de Pythagore, d'après cette légende, Empé-

(20) Cf. M. DETIENNE, *Op. Cit.*, p. 95-96.

(21) Si Nigidius Figulus — dont nous avons déjà eu l'occasion de parler — a écrit un traité d'extispicine (*De Extis* cf. Aulu-Gelle, *N.A.*, XVI, 6, 12 « *Nigidius in libro quem de extis composuit...* »), « c'est qu'il était habitué à voir fumer les chairs des bêtes sacrifiées sur les autels du culte pythagoricien qu'il avait organisé dans la ville, et dont les traditions se sont maintenues dans la basilique de la Porte Majeure. Non seulement on a relevé dans le pavement de la cella, près de la porte, les traces d'un autel dont la forme épousait celle d'une peau de bête jetée sur le sol, mais les ossements qui ont été exhumés de l'abside et de l'atrium proviennent d'immolations auxquelles l'autel a servi et appartiennent à des animaux dont les pythagoriciens, partisans du sacrifice sanglant, ont admis ou ordonné la mise à mort ». Cf. CARCOPINO, *Bas. de la Porte Majeure*, p. 236.

(22) Cf. A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, Champion, 1915, p. 39.

(23) Cf. OVIDE, *Métamorphoses*, XV, v. 103-110.

(24) HÉSIODE dans *les Travaux et les Jours*, 405, dit ceci : « Ayez d'abord une maison (*οἶκος*, au sens d'habitation), une femme (*γυναῖκα* : achetée, non pas épousée) et un bœuf de labour (*βούν ἀροτήρα*) ». Pour Hésiode, les trois termes sont sur le même plan : ils forment les composantes de l'unité d'exploitation élémentaire, l'*οἶκος* au sens large.

(25) Parole de Plutarque rapportée chez A. GELLE, IV, 11.



Pompéi (Casa detta del Cenacolo) : Sacrifice

docte s'abstenait de toute nourriture carnée. Pour satisfaire à l'usage qui imposait aux vainqueurs des jeux l'offrande et le sacrifice d'un bœuf, il eut recours à un expédient mémorable : il fit façonner un bœuf de myrrhe, d'encens et d'aromates les plus précieux qu'il répartit entre tous les assistants à la manière rituelle ».

Non seulement cette légende confirme que les pratiques alimentaires constituent un langage à travers lequel le groupe marginal des Pythagoriciens traduit ses orientations et révèle ses contradictions, mais encore que cette métamorphose du bœuf en substances aromatiques ne se limite pas à reprendre le contraste entre deux types de sacrifices — sanglant et non-sanglant ; elle pousse à l'extrême l'antithèse entre le fumet sacrificiel des viandes et la fumée de la myrrhe en suggérant que celle-ci se dégage de l'offrande même qui devait produire celui-là. En outre, c'est encore une preuve que les aromates tiennent lieu pour la secte pythagoricienne de nourriture idéale ayant le privilège de conjoindre les hommes et les dieux.

La fève

Outre l'interdiction de consommer la chair du bœuf laboureur, la fève était également strictement bannie du régime alimentaire (26). Non seulement les membres de la secte refusaient d'en manger, mais ils éprouvaient à l'égard de cet aliment une véritable horreur pour une série de raisons convergentes que leur tradition

développait longuement. Il faut noter que les Pythagoriciens eux-mêmes ne comprenaient plus très bien les raisons d'être de cette ancienne interdiction.

La première est d'ordre botanique : seule de toutes les plantes la fève possède une tige dépourvue de nœuds, (*ἀγόνιστον*) particularité qui fait de la fève un moyen de communication privilégié entre l'Hadès et le monde des hommes.

Les fèves à la tige creuse sont le lieu de passage où s'opère continuellement l'échange des vivants et des morts. Cette conception est assez grossière et primitive pour être très ancienne. Cette plante est donc sacrée d'abord parce qu'elle sert aux âmes à sortir de l'Hadès, ensuite parce qu'elle peut contenir les âmes des morts qui y passent :

« *Quoniam mortuorum animae sint in ea* » (27).

C'est encore par conséquent la doctrine de la métempsychose qui détermina cette règle d'abstinence. Si le retour à la vie terrestre s'opère par les fèves, celles-ci contiennent les âmes des morts, et donc, c'est un crime d'en manger.

Mais à cette première raison, les Pythagoriciens en ajoutent d'autres, qui prolongent la première, et accusent dans la fève le mélange de vie et de mort. La fève est identifiée à un organe sexuel : en effet, une fois germée elle prend la forme soit d'une tête d'enfant, soit d'un sexe féminin, soit d'une tête d'homme ou encore de sang.

Ces étranges constatations qui tendent à prouver l'identité de la fève et la généra-

(26) Sur la fève : M. DETIENNE *Op. Cit.* 96-100. Cf. également A. DELATTE, *Et. sur la littér. pyth.*, p. 37, p. 292-293.

(27) PLINE, *H. N.*, 18, 118.

tion sont à mettre en relation avec certaines représentations cosmogoniques pythagoriciennes qui font de la fève le premier être vivant.

D'après cette cosmogonie, deux traits se dégagent : tout d'abord que la fève appartient à l'ordre du putréfié et du pourri. Or cette légumineuse, évoquant la pourriture et étant identifiée à un organe sexuel, représente dans le système de valeurs des Pythagoriciens le pôle de la mort (28), de la mort des renaissances nécessaires, à l'opposé de la vie véritable, réservée aux dieux immortels dont le corps n'est pas fait de sang et de chair, mais demeure incorruptible, comme les aromates et les substances parfumées.

Le deuxième trait qui se dégage de la cosmogonie dont nous venons de faire le récit est que la fève apparaît comme étant un double de l'homme. Par conséquent, manger la fève, c'est comme répandre le sang de l'homme. La manducation de la fève trouve ici sa signification la plus profonde : elle est synonyme d'allélophagie.

Salomon Reinach considère que l'interdiction de manger des fèves est secondaire : le tabou primitif interdisait de les tuer parce qu'elles étaient considérées comme vivantes (29).

On allègue également comme raisons de l'interdiction d'en manger qu'elles servaient à voter et que Pythagore voulait éloigner ses adeptes des luttes politiques. En outre, elles risquaient de provoquer des flatuosités de sorte qu'elles pourraient gêner la méditation des sages. Toujours est-il que dans le système alimentaire des Pythagoriciens, l'interdiction de manger des fèves se place sur le même plan que celle de consommer de la viande car elles se réfèrent toutes deux à la théorie de la métempsychose. Le refus de manger des fèves vient renforcer celui de faire des sacrifices sanglants. De plus, si la manducation de la viande se situe à l'opposé des supernourritures telles que les aromates, la mauve et l'asphodèle, et les céréales pures, la manducation de la fève l'est encore plus pour deux raisons : « d'une part, avec sa tige sans nœuds, la fève établit avec l'En-Bas et le monde des morts la même communication directe que les aromates instituent de leur côté avec l'En-Haut et le monde des dieux; d'autre part, la fève appartient à l'ordre du pourri aussi nettement que les aromates font partie de l'ordre du sec et du brûlé.

Les autres interdits alimentaires

Parmi les animaux dans lesquels les âmes se réincarnaient, figurait le *chien*, semble-t-il, d'après une vieille légende déjà rapportée par Xénophane (*Diog. Laërce* VIII, 36). Pythagore, passant à côté d'un homme qui battait son chien, reconnut tout à coup à la voix de cet animal que l'âme d'un de ses amis s'était réincarnée en lui (30). Par conséquent, il était sans doute interdit aux Pythagoriciens grecs de manger du chien. Mais il ne me semble pas qu'il en ait été de même dans la secte néo-pythagoricienne de Rome puisque l'on a retrouvé un squelette de chien au pied de la cathédrale de la Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure (31). Les



néo-pythagoriciens considéraient au contraire le chien comme une bête nuisible à l'humanité. L'injure suprême était « porco cane ». Le flamme de Jupiter n'avait non plus le droit de le toucher, ni de le nommer (32). De plus, le chien n'est pas prohibé chez Diogène Laërce, Porphyre et Jamblique.

Ainsi il est clair qu'à l'époque où la basilique fut fondée, l'évolution au départ de laquelle le chien était un ami de Pythagore et au terme de laquelle il était détesté, semble être terminée.

Cette restriction faite, il reste incontestable que le *coq blanc*, lui, était respecté. Le motif invoqué d'après Jamblique (V. P. 147) est qu'il est consacré au Soleil et même à la Lune qui, dans les croyances acousmatiques sont considérés comme le séjour des Bienheureux. Diogène Laërce le confirme : « Pythagore comprenait dans ses défenses celle de manger d'un coq blanc, par la raison que cet animal est sous la protection de Jupiter; que la couleur blanche est le symbole des choses bonnes; que le coq est consacré à la lune et indique les heures » (33). On connaît par ailleurs le caractère funéraire du coq. Les fouilles récemment exécutées à Locres, en plein domaine du Pythagorisme, ont mis au jour une quantité considérable de bas-reliefs archaïques de terre cuite; dans la plupart des scènes funéraires qui y sont représentées figure un coq, soit comme personnage de la scène, soit comme offrande au mort. En conséquence, il semble que le coq et spécialement le coq blanc a été considéré comme l'animal par-

(28) C'est pourquoi le père de famille les jette aux Lémuries.

(29) S. REINACH, *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, Leroux, 1909, p. 46.

(30) A. DELATTE, *Étude sur la littérature pythagoricienne*, Paris, Champion 1915, p. 289.

(31) J. CARCOPINO, *La Basilique Pythagoricienne de la Porte Majeure*, p. 237.

(32) Cf. note 8.

(33) Cf. DIOGÈNE LAËRCE, VIII, 34. A. DELATTE, *Et. sur la Litt. Pyth.*, p. 290, sur le Coq blanc.

ticulièrement consacré aux métempsychoses humaines.

Certains poissons étaient l'objet d'un respect superstitieux de la part des Acousmatiques (34). Le principe général qui déterminait les abstinences de poissons est également la croyance à la métempsychose. Ces poissons sont consacrés aux dieux infernaux à cause de leurs rapports avec les âmes des morts. La doctrine de la métempsychose qui explique les abstinences de tous les animaux doit s'appliquer au cas spécial de ces poissons; les Acousmatiques croyaient donc que l'âme humaine pouvait se réincarner dans leur corps.

Aristote les désigne d'ailleurs par leurs noms : le rouget; le mélanure; le mullet de mer (A. GELLE IV, 11, 13); l'ortie de mer (AULU-GELLE, *ibid.*).

Ajoutons que Diogène Laërce complétait cette liste d'abstinence en mentionnant les *aufs* et les animaux *ovipares* (35), et que certaines sectes s'abstenaient de prendre du *sel* au repas car beaucoup de superstitions y étaient liées. La salière attire la protection des dieux et la renverser entraîne la calamité, la mort, le deuil.

A ces interdictions alimentaires, il convient d'ajouter certains tabous propres à la secte pythagoricienne et en particulier l'application du précepte attribué à Pythagore, qu'il ne faut pas rôtir le bouilli, le bouilli étant plus civilisé que le rôti.

Il semble, d'après cette étude, que le régime alimentaire carné en relation avec le sacrifice sanglant, qui tendait à établir entre les hommes et les dieux une barrière, a mené les Romains à la luxure et correspond à une période de corruption. Au contraire le régime végétarien en relation avec le sacrifice non-sanglant, qui aspirait à rapprocher les dieux et les hommes, révèle un désir de retour à une Nature pure et proche de l'homme dans laquelle l'élément divin était immanent.

Or il est étrange de constater qu'à notre époque, en France en tout cas, où évidemment il n'y a plus de question religieuse qui intervienne dans l'alimentation, sévit une campagne d'anti-pollution concernant les produits alimentaires. C'est-à-dire que nous tentons de revenir à une alimentation plus saine, à des produits dits « biologiques » dans la production desquels n'est intervenu aucun engrais chimique. Et ceux qui préconisent ce type d'alimentation sont le plus souvent végétariens.

Il est donc curieux de voir que toute volonté de « purification » dans le régime alimentaire, tout désir de retour à une alimentation plus saine, se traduise par le végétarisme. Même si aucune motivation religieuse n'entre plus en jeu, même si la question de tuer un être vivant dans lequel l'âme peut se réincarner n'est plus d'actualité et n'intervient plus, le phénomène reste de même nature.

Et au fond, si les pratiques alimentaires étaient chez les Grecs étroitement liées aux idéologies politiques, philosophiques et religieuses, et si par la suite chez les Romains elles étaient surtout étroitement liées aux idéologies philosophiques et religieuses, du moins chez nous ne sont-elles liées qu'aux idéologies politiques et philosophiques, voire économiques mais pas religieuses. Il s'effectue donc au cours du temps une sorte de chassé-croisé entre les

idéologies, le caractère politique étant pour ainsi dire absent chez les Latins mais se retrouvant chez les Grecs et à notre époque, le caractère religieux étant absent de notre époque et se retrouvant chez les Grecs et les Latins; seul le caractère philosophique subsiste.

Nous pouvons alors nous demander si finalement nous ne refaisons pas la même démarche que celle des néo-pythagoriciens, si nous n'aspirons pas à un nouvel Age d'Or. Le caractère cyclique que les Anciens attribuaient au déroulement des siècles était donc la représentation mythique d'un phénomène inéluctable, d'un besoin profond de retour à une Nature simple et pure, qui ne disparaîtra jamais. Non seulement cette représentation mythique était la manifestation de ce besoin profond, mais encore les Romains présentaient ainsi son caractère inévitable. Verrons-nous donc bientôt reflourir un semblant d'Age d'Or ?

(34) Cf. DIOGÈNE LAERCE, *id.* : Pythagore interdisait « certains poissons, lesquels, consacrés aux dieux, il ne convenait pas plus de servir aux hommes, qu'il était à propos de présenter les mêmes mets aux personnes libres et aux esclaves ».

(35) Cf. DIOGÈNE LAERCE, VIII, 33.