

"Alimentation et santé dans la Grande Grèce", in Alfredo Musajo
Somma (ed.), *Medicina in Magna Graecia - The Roots of our
Knowledge*, Bari 2004, pp. 49-79.

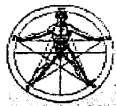
by María José García Soler

More Info: Book published on the occasion of the 39th International Congress on the History of
Medicine - 39ème Congrès International d'Histoire de la Médecine - 39° Congresso
Internazionale di Storia della Medicina, Bari and Metaponto (Italy), September, 5-10, 2004.
Publication Date: 2004

7493

GARCIA SOLER, M. J.

2004



39th International Congress on the History of Medicine
39^{ème} Congrès International d'Histoire de la Médecine
39° Congresso Internazionale di Storia della Medicina



MEDICINA IN MAGNA GRAECIA THE ROOTS OF OUR KNOWLEDGE

Edited by Alfredo Musajo-Somma, M.D.



under the patronage of the University of Bari



UNIVERSIDAD EUSKAL HERRIKO
DEL PAÍS VASCO UNIBERSITATEA

María José García Soler

ALIMENTATION ET SANTÉ DANS LA GRANDE GRÈCE

L'histoire de la Grande Grèce est fortement liée aux origines d'une des grandes branches de la médecine dans l'antiquité, la diététique, qui comprenait beaucoup plus de la simple alimentation et qui était considérée par les anciens un moyen de maintenir la santé voire de la recouvrer, avec une finalité non seulement thérapeutique mais aussi prophylactique. Bien que les principes de la diététique grecque nous soient surtout connus par les traités hippocratiques (ce qui nous place au V^e siècle av. J.-C.), il est, toutefois, fort probable, que ceux-ci reprennent des traditions antérieures. On présente d'habitude comme les précurseurs des règles diététiques, les pythagoriciens et les entraîneurs de gymnastique, qui prêtent beaucoup d'attention à l'alimentation et les habitudes quotidiennes pour des raisons très différentes (un idéal de pureté pour les uns, la recherche de la meilleure performance sportive pour les autres) bien que des traditions, comme nous aurons l'occasion de le voir, les font se retrouver. De plus, il ne faut pas oublier l'existence en Grande Grèce de quelques importantes écoles médicales, comme celle de Crotone, célèbre par ses médecins depuis une époque très ancienne. Hérodote¹ attribue à Dèmokèdès, qui devint gendre de Milon, la haute réputation dont cette école jouissait. Son origine remontait jusqu'au VI^e siècle av. J.-C. et elle était indépendante du cercle pythagoricien, même s'il est probable qu'il y est eu une influence mutuelle.

¹ III 125 et 131. Dans la citation des œuvres anciennes, on a utilisé les abréviations du *Greek-English Lexicon*, de Henry George Liddell et Robert Scott (Oxford, Clarendon Press, 1940⁹), et du *Oxford Latin Dictionary* (Oxford, Clarendon Press, 1968).

Lorsqu'il s'agit d'étudier la nourriture dans la Grande Grèce, immédiatement devant nous apparaît la société fondée par Pythagore, qui eut une grande importance au sud de la péninsule Italique et qui se caractérise par des formes de vie et, surtout, d'alimentation très particulières. La figure de Pythagore est arrivée jusqu'à nos temps entourée d'éléments légendaires qui en font presque un personnage mythique, bien que les preuves de son existence réelle sont claires. Ces traits légendaires commencent à apparaître dans Hérodote, se consolident avec l'Académie et l'Ecole péripatéticienne et atteignent des sommets à l'époque impériale avec les néopythagoriciens et aux néoplatoniciens. Nombreux sont les témoignages sur Pythagore et le Pythagorisme, mais ils sont, pour la plupart, tardifs, de l'époque impériale avancée², et se montrent souvent contradictoires ou peu crédibles, si bien qu'il est difficile de déterminer les bases et même la nature de la société qu'il créa. En outre, les apocryphes fleurissent, stimulés par la nécessité de remplir les lacunes causées par le manque de textes pythagoriciens, déjà dans l'antiquité.

Les commencements de l'Ecole sont associés à l'arrivée de Pythagore de son Samos natal en Grande Grèce et à son installation à Crotone, une colonie achéenne, vers 530 av. J.-C., après plusieurs années de voyages et de contacts avec la Thrace, l'Asie Mineure et l'Égypte, d'abord auprès de son maître Phérécyde de Syros, puis, plus tard, seul. L'image que la tradition offre de cet événement montre le philosophe comme un homme public, un éducateur qui, avec ses discours, obtenait la sympathie des auditeurs qui venaient en grand nombre pour l'écouter. Ses enseignements n'étaient pas réservés à un cercle restreint d'acolytes, mais à la population dans son ensemble³. Il y a une longue tradition qui attribue à Pythagore et aux pythagoriciens un important rôle politique, non seulement sur le territoire de Crotone, mais aussi sur tout le long de l'Italie méridionale, même si les sources ne parlent pas d'une participation directe dans le gouvernement des *poleis*. Il apparaît, en revanche, comme inspirateur de législations en diverses villes du sud de la Péninsule, par exemple celles qui

² Sur le problème des sources anciennes cf. W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol. I.: *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid, Editorial Gredos, 1991, pp. 161-170 [*A History of Greek Philosophy*, volume I. *The Earlier Presocratics and the Pythagorean*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962], et Bruno Centrone, *Introduzione ai pitagorici*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1996, pp. 12-23.

³ Centrone, *op. cit.*, p. 30. Alberto Gianola, *Il sodalizio pitagorico di Crotone*, Bologna, Ditta Nicola Zanichelli, 1904, p. 4 [Cosenza, Walter Brenner Editore, 1990].

furent élaborées par Charondas de Catane ou Zaleukos et Timokharès de Locres, identifiés comme des pythagoriciens⁴. Néanmoins, il n'y a pas de traces montrant que son influence ait donné lieu à des constitutions différentes de celles du type aristocratique traditionnel⁵. En outre, il existe un courant fort critique, attesté au IV^e siècle, qui présente les pythagoriciens comme des tyrans⁶. Cependant, Platon⁷ attribue à Pythagore une activité éducative orientée vers une dimension privée. En outre, des données le présentent aussi, à l'inverse, comme une espèce de gourou et font de l'association pythagoricienne une secte religieuse assez exclusive, l'appartenance à celle-ci étant incompatible avec une activité politique ou publique.

Quelques années avant l'arrivée de Pythagore, vers la moitié du VI^e siècle av. J.-C., il y a des conflits entre les colonies achéennes et ioniennes et une alliance composée par les villes de Crotone, Sybaris et Métaponte qui culminèrent par la destruction de Siris. Plus tard, ce fut à Crotone de subir une défaite près du fleuve Sagra face à la colonie doriennne de Locres, qui avait été attaquée pour avoir essayé d'aider Siris. Selon Justin⁸, après cet échec les Crotoniates auraient tourné le dos à l'exercice des armes, qu'ils considéraient responsables de leur situation, et se seraient adonnés à une vie facile sans la présence de Pythagore, qui se servit de son ascendant pour reconduire la cité vers l'austérité et la vertu. L'arrivée du philosophe à Crotone contribua à la restauration morale de la ville⁹. Pendant des années, son prestige et autorité augmentèrent et Diodore de Sicile lui attribue même un rôle important dans le conflit avec Sybaris, qui culmina à la bataille du fleuve Traentes, vers 510, et se traduisit par la destruction de la ville¹⁰. A partir de ce moment, Crotone assume un rôle hégémonique et

⁴ Cf. Aristoxène de Tarente, fr. 17 Wehrli; Porphyre, *VP* 21; Jamblique, *VP* 33-34, 129-130, 267.

⁵ Diogène Laërce (VIII 3) affirme que les disciples de Pythagore "en nombre de 300 administraient tellement bien la politique que la constitution fut presque une aristocratie". Cf. Adolfo J. Domínguez Monedero, *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*, Madrid, Editorial Síntesis, 1991, pp. 246-247.

⁶ Théopompe, *FGrH* 115 fr. 73. Diogène Laërce, VIII 39. Cf. Centrone, *op. cit.*, pp. 44-45.

⁷ *R.* 600a-b.

⁸ *XX* 4, 1-7.

⁹ Marcel Detienne, "La cuisine de Pythagore", *Archives de Sociologie des Religions* 15, 1970 [= "Cuisine"], pp. 146-147. Centrone, *op. cit.*, pp. 26-27.

¹⁰ Diodore de Sicile, XII 9, 2-10, 1.

vit une période de suprématie économique et politique, mais des conflits internes commencent à se produire¹¹, d'après certains, à cause de l'opposition à la distribution au *demós* de l'ancien territoire de Sybaris; ils traduisent au final par la prise d'assaut de l'école de Pythagore, des incendies et des séditions (vers la moitié du V^e siècle av. J.-C.). Des révoltes antipythagoriciennes se produisirent, qui s'étendirent par la suite à d'autres villes de la Grande Grèce. Sur les étapes de ce conflit, il y existe une grande incertitude chronologique et même ses motivations ne sont pas claires, mais la tradition est, pour les grandes lignes, concordante¹². Guthrie propose comme une cause plausible une opposition politique à l'ultra conservatisme des pythagoriciens, renforcée par la méfiance que la nature étrange et secrète de leurs doctrines éveillait.

Si tous s'accordent pour présenter la ville de Crotone comme le siège de l'Ecole, on peut avoir une idée de diffusion du phénomène pythagoricien grâce à la liste qu'offre Jamblique (VP 267): aux côtés des Crotoniates, apparaissent aussi des adeptes de Métaponte, Sybaris, Tarente, Rhégion, Locres et quelques autres villes du sud de l'Italie et de Sicile, même si beaucoup de noms ne sont pas liés à la premier âge de l'Ecole. Après les révoltes, le mouvement s'éteint pratiquement, mais les sources parlent d'une renaissance à Rome et en autres lieux aux premiers temps de l'Empire. Le seul centre de la Grande Grèce, où le pythagorisme reprend, est Tarente, grâce à Archytas, vers le commencement du IV^e siècle av. J.-C.¹³ Quelques pythagoriciens apparaissent également à Athènes, où leur caractère et leur façon de vie nous sont connus par le biais de la comédie – ils deviennent un type comique, une espèce de vagabond sale et mort de faim¹⁴.

Le pythagorisme présente pour le spécialiste, justement à cause des problèmes que posent les sources anciennes, une complexité remarquable.

¹¹ Selon Timée (FGrH 566 fr. 44), c'est justement ce moment-là quand les Crotoniates se donnent à la vie luxurieuse.

¹² Guthrie, *op. cit.*, pp. 176-178. Centrone, *op. cit.*, pp. 32-43. Maria Timpanaro Cardini (ed.), *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, 1958, pp. 6-8.

¹³ Cf. K. von Fritz, "Pythagoreer", dans August Friedrich von Pauly-Georg Wissowa (eds.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. XXIV, Stuttgart, Alfred Druckenmüller Verlag, 1963, cc. 214-219; Marcel Detienne, *La muerte de Dionisos*, Madrid, Taurus Ediciones, 1983 [= *Dionisos*], p. 124 [*Dionysos mis à mort*, Paris, Éditions Gallimard, 1977]. Centrone, *op. cit.*, pp. 46-52.

¹⁴ Alexis, frs. 201, 5-6 et 223, 7-17 Kassel-Austin. Antiphane, fr. 158 Kassel-Austin. Aristophane, frs. 9 et 10 Kassel-Austin. Cf. Antonio Melero Bellido, *Athènes y el pitagorismo (Investigación en las fuentes de la comedia)*, Salamanca, Universidad, 1972, pp. 65-70.

Selon des auteurs sur lesquels on se fonde, il peut être interprété comme un mouvement religieux, presque une vraie secte, comme un parti, comme une école philosophique ou comme une école scientifique dotée d'un intérêt dans le domaine des mathématiques. Il est évident qu'avec ses coutumes, ses préceptes et ses tabous, il a une nature fortement religieuse et, qu'en même temps, son influence sur les événements politiques est bien attestée; mais il est difficile de se décider pour un seul des aspects que montre la tradition, qui souvent nous donne des témoignages divers, voire contradictoires¹⁵.

Une partie importante de ses traits plus caractéristiques est en rapport avec la nourriture, de telle façon qu'on a presque soutenu qu'il était possible de reconnaître un pythagoricien à sa manière de manger. Le tabou imposé par Pythagore qui interdisait la consommation des fèves et même le contact avec sa plante est bien connu; il a été aussi posé la question de savoir si les pythagoriciens étaient végétariens ou non et s'ils l'étaient, dans quelles conditions. Quelques témoignages concernant le cercle de l'Ecole signalent un type de vie austère et presque ascétique, que reflètent déjà les épreuves longues et difficiles d'admission¹⁶. Les candidats devaient se soumettre d'abord à un examen "physionomique"; puis, il passait trois ans pendant lesquels on déterminait leur aptitude pour l'étude de la philosophie et la pureté de leurs intentions; une fois surmonté cette période, ils devaient encore passer une étape de cinq années où, après avoir fait don de leurs biens à la communauté, ils avaient la possibilité d'accéder aux enseignements du maître sans jamais le voir en personne. S'ils surmontaient cette dernière période d'épreuve, alors seulement ils devenaient "ésotériques" et pouvaient voir le maître et parler avec lui¹⁷.

¹⁵ Cf. Marcel Detienne dans *Filosofia e scienze in Magna Grecia: Atti del V convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 10-14 ottobre 1965*, Napoli, Arte tipografica, 1966 [= *Filosofia e scienze*], p. 150; Centrone, *op. cit.*, pp. 5-7.

¹⁶ Cf. Jamblique, *VP* 71-74.

¹⁷ Gianola, *op. cit.*, p. 13. E.L. Minar Jr., "Pythagorean communism", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 75, 1944, p. 39. Antonio Melero, "Pythagorica", *Emerita* 39, 1971, p. 428. Selon Centrone (*op. cit.*, p. 77), la description de Jamblique reflète un mode de vie marginal difficile à mettre en rapport avec l'influence politique du Pythagorisme. Il remarque aussi qu'elle présente des parallèles avec l'organisation d'écoles philosophiques ultérieures et il montre son étonnement devant la possibilité d'une association tellement bien articulée dans la Grande Grèce du VI^e et du V^e siècle av. J.-C.

Bien qu'il n'y ait pas non plus dans ce cas unanimité des sources, de divers degrés devaient exister parmi les disciples de la secte. La classification la plus étendue et la mieux attestée distingue entre les appelés *akousmatikoi* et les *mathematikoi*, qui avaient des possibilités d'accès aux enseignements du maître fort différentes et aussi des niveaux d'exigence différents quant au respect des préceptes pythagoriciens concernant la vie en commun et la nourriture. Les *akousmatikoi* étaient des simples auditeurs qui pouvaient accéder à quelques leçons du maître, limitées à une connaissance générique, sans ne jamais être admis en sa présence et sans pénétrer dans les mystères du culte. Les *mathematikoi* étaient disciples directs du maître, des hommes de science auxquels l'accès à la doctrine la plus importante était réservé¹⁸. Centrone fait remarquer que cette distinction se trouve seulement dans les sources tardives et souligne même que quelques auteurs mettent en doute son existence réelle. D'autre part, G.S. Kirk et J.E. Raven considèrent que la division est postérieure à la mort de Pythagore, bien que Porphyre¹⁹ l'attribue au fondateur même de l'Ecole. Guthrie aussi pense qu'il est peu probable qu'elle existait avant la seconde moitié du V^e siècle av. J.-C., moment où elle aurait été favorisée par la dispersion géographique de l'Ecole.²⁰

Un autre aspect discuté, déjà mentionné est celui de la mise en commun des biens, qui a conduit d'aucuns à parler de "communisme pythagoricien"²¹. Sur cet aspect, nous avons quelques informations chez Diogène Laërce, Jamblique et dans un scholie à *Phèdre* 279c de Platon, qui prennent comme source le fragment 13 de *Timée* de l'auromenium, dans lequel le dicton attribué à Pythagore "communes les choses des amis" est commenté²². Centrone²³ se doute que, dans les auteurs tardifs, on est en train de projeter un modèle d'organisation postérieure, avec une fausse

¹⁸ Jamblique, *VP* 72, 80-81, 87-88. Porphyre, *VP* 37. Cf. Gianola, *op. cit.*, pp. 12-13; Daniel A. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1984, pp. 47-48.

¹⁹ *VP* 37.

²⁰ Centrone, *op. cit.*, p. 81. G.S. Kirk et J.E. Raven, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Madrid, Editorial Gredos, 1970, p. 320 [*The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966]. Guthrie, *op. cit.*, p. 189.

²¹ Sur ce sujet cf. Minar, *art. cit.*

²² Diogène Laërce, VIII 10. Jamblique, *VP* 71-72.

²³ *Op. cit.*, pp. 74-75.

interprétation du proverbe, qui, en principe, n'empêcherait pas nécessairement une communion matérielle de biens physiques.

Quoi qu'il soit, il semble que cette mise en commun s'accorde bien dans le cadre d'une société de type pythagoricien, avec ses modèles d'éducation collective, comme les repas communautaires ou *syssitiai*, les exercices physiques et la formation musicale. Sur le plan individuel, il y a une recherche de la pureté, parce que l'âme peut accéder à la connaissance et obtenir le salut seulement dans cet état. Sur le plan collectif, les repas en commun font partie d'un type de rapports sociaux qui prend un aspect très proche de l'ancienne camaraderie militaire fondée sur l'égalité réciproque, avec des analogies remarquables avec des sociétés, telles que la crétoise ou la spartiate²⁴. Tant les exercices physiques (course, saut avec des poids, lutte, pugilat sans adversaire...²⁵) que la réglementation de la nourriture et la culture de la musique assument une finalité de purification. Grâce à l'exercice physique, le corps se fait plus résistant aux aléas, aux privations et aux maladies. La musique possède même des propriétés thérapeutiques, pour la guérison des passions de l'âme, et on disait qu'"elle contribuait en grande mesure à la santé, si elle est employée d'une façon appropriée"²⁶.

Les prescriptions alimentaires, placées sous le signe de la frugalité, sont un des traits les plus remarquables du comportement des pythagoriciens, encore à l'époque de Plutarque²⁷, où les tabous alimentaires faisaient reconnaître un disciple de Pythagore. Elles sont également mises en avant dans des œuvres écrites à Athènes entre le dernier tiers du V^e et le IV^e siècle av. J.-C., dans des fragments de la Comédie Ancienne et spécialement de la Comédie Moyenne, avec des auteurs comme Aristophane, Alexis et Antiphane, qui créent le type comique du Pythagoricien en prenant le modèle des disciples établis à Athènes²⁸. Sanchis Llopis pense que les frag-

²⁴ Detienne, "Cuisine", p. 146.

²⁵ Jamblique, *VP* 97.

²⁶ Jamblique, *VP* 164, cf. 110-114. Platon aussi (*R.* 404e) donne beaucoup d'importance à la musique comme partie de la formation des gardiens de sa république, mise en rapport avec la gymnastique: "La simplicité de la musique rend l'âme tempérante, et la simplicité dans la gymnastique rend le corps sain".

²⁷ *Quaest. conv.* 728d-730f.

²⁸ Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Éditions Gallimard, 1972 [= *Adonis*], pp. 77-78. Melero Bellido, *Atenas y el pitagorismo*, pp. 56-63 et 69-70. Sandra Novo Taragna, "Alessi e il pitagorismo (fr. 223 K.-A.)", dans *Voce di molte acque: miscellanea di studi offerti a Eugenio Corsini*, Torino, S. Zamorani, 1994, pp. 119-

ments de la Comédie Moyenne reflètent le style de vie des *akousmatikoi*, de ceux qui maintenaient l'aspect plus mystique du pythagorisme et se prêtaient mieux à une ridiculisation comique. Les "pythagorisans" de la comédie se caractérisent par l'extrême austérité de leur régime alimentaire, composé par des légumes, du pain d'orge, des figues sèches et de l'eau²⁹.

Les préceptes de Pythagore donnent l'impression d'être motivés principalement par la recherche de la pureté rituelle plus que de la santé, même si une des possibles origines de la diététique comme partie de la médecine a été associée à cette école. Jamblique³⁰ exprime tout cela très clairement:

"On dit que les pythagoriciens, parmi les sciences, honoraient spécialement la musique, la médecine et la mantique [...] De la médecine adoptaient la spécialité de la diététique et ils étaient extrêmement précis en ce domaine. D'abord, ils essayaient de comprendre les signes de l'équilibre de boissons, aliments et repos; après, sur la préparation de l'apporté, ils furent presque les premiers à tenter de la pratiquer et de la régler."

Ce concept d'équilibre est une des bases fondamentales sur lesquelles s'affirme la conception diététique ancienne, même si c'est seulement dans les traités hippocratiques (en particulier *Du régime*, *Du régime des maladies aiguës*, *Du régime salutaire* et *De l'aliment*) que la diététique trouve sa première formulation en qualité de branche de la médecine appliquée à la santé³¹. Les théories physiologiques sur la nature humaine sont fortement liées aux théories cosmologiques du VI^e et du V^e siècle av. J.-C., puisqu'on y établit des parallèles entre les éléments constitutifs de l'homme et ceux du monde. Les quatre éléments définis par Empédocle (l'air, l'eau, le feu

127. Jorge L. Sanchis Llopis, "Los pitagóricos en la Comedia media: parodia filosófica y comedia de tipos", *Habis* 26, 1995, pp. 67-82. Olimpia Imperio, "La figura dell'intellettuale nella commedia greca", dans Giuseppe Mastromarco *et alii* (eds.), *TESSERE. Frammenti della commedia greca: studi e commenti*, Bari, Adriatica Editrice, 1998, pp. 122-123.

²⁹ Alexis, fr. 27, 202 et 223 Kassel-Austin. Antiphane, fr. 133, 158 et 225, 7-8 Kassel-Austin. Aristophane, fr. 10, 3 et 12, 7-8 Kassel-Austin.

³⁰ VP 163. Cf. 244.

³¹ James Longrigg, *Greek Medicine. From the Heroic to the Hellenistic Age: A Source Book*, London, Duckworth, 1998, p. 155, et "Presocratic Philosophy and Hippocratic Dietetic Therapy", dans Ivan Garofalo-Alessandro Lami-Daniela Manetti-Amneris Roselli (eds.), *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum, Atti del XI^e Colloquio Internazionale Hippocraticum. Pisa 25-29 settembre 1996*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1999, pp. 48-49.

et la terre) trouvent une correspondance dans l'homme avec les quatre humeurs (le sang, le flegme, la bile jaune et la bile noire) et leurs caractéristiques respectives de humide chaud, humide froid, sec chaud et sec froid. Les composants élémentaires sont le feu, qui est chaud et sec, et l'eau, qui est froide et humide. Et les aliments possèdent les mêmes qualités que les éléments qui composent l'homme (chaud, froid, sec, humide). Une santé parfaite est le résultat du mélange correct de ces substances et de l'harmonie entre les qualités de ces humeurs³². Le propos de la médecine diététique est de prévenir, de découvrir quelles sont les conditions qui présentent un risque pour l'organisme, ainsi que de proposer un régime fondé sur un rapport compensateur entre l'alimentation et l'exercice, deux facteurs qui provoquent des effets contraires³³.

Dans le cas des pythagoriciens, l'intérêt pour la nourriture est plus profond, puisqu'ils cherchent à éviter tout ce qui peut produire des perturbations dans le corps et dans l'âme. Ils pensent que "tout aliment provoque une disposition déterminée. Voilà pourquoi connaître et décider quelle nourriture consommer et en quelle quantité réclame un grand savoir"³⁴. Dans ce sens, ils se préoccupent même des changements de poids, qu'ils mettent en rapport avec les changements d'état d'esprit, qu'ils essayent d'éviter rigoureusement³⁵. C'est pour cette raison que Pythagore rejetait tous les aliments qui causent un dérangement, alors qu'il recommandait de consommer ceux qui, au contraire, stabilisent et maintiennent l'état du corps³⁶.

La plupart des aliments sont classés en espèces, parmi lesquelles certaines sont comestibles et d'autres sévèrement interdites. Dans les repas en commun, qui se passaient en silence, il était défendu de prendre des aliments superflus et injustes: parmi les premiers, le vin; parmi les autres, n'importe quelle chose animée. Jamblique³⁷ explique plus clairement ces aspects faisant remarquer que, pendant la journée, ils ne buvaient pas du

³² Hippocrate, *Nat.hom.* 4.

³³ Hippocrate, *Vict.* I 2, 2.

³⁴ Jamblique, *VP* 208.

³⁵ Jamblique, *VP* 196: "En effet, ils s'appliquaient à ce que leur corps demeurât <toujours> dans le même état, et non pas tantôt décharné, tantôt grassouillet, car ils considéraient cela comme le signe d'un mode de vie déréglé. De même aussi, touchant l'esprit: ils n'étaient pas tantôt abattus, mais leur joie était calme et sereine".

³⁶ Jamblique, *VP* 106.

³⁷ *VP* 97-98. Cf. Diogène Laërce, VIII 19.

vin et comme petit-déjeuner ils se nourrissaient avec du pain, du miel ou des rayons. Toutefois, dans le repas qui avait lieu à la tombée du jour, ils prenaient du vin, du pain d'orge, du pain de froment, des légumes et quelque viande d'animaux sacrifiés (*thusima*)³⁸, tandis que le poisson était peu fréquent parce qu'il y en avait quelques uns qui n'étaient pas considérés aptes pour la consommation. Selon Plutarque³⁹, "aucun poisson est approprié pour être immolé et offert en sacrifice". Dans ce même sens, Porphyre conseille l'abstinence "du rouget, de l'ortie de mer et de presque tous les autres produits de la mer", aux quels Diogène Laërce ajoute les œufs et les animaux qui les produisent⁴⁰. Jamblique dans le *Protreptique* (21, 4 y 13) inclut parmi les préceptes pythagoriciens celui de s'abstenir de la bogue, "parce qu'elle appartient aux dieux chtoniens"⁴¹, et du rouget.

Ce refus est assez curieux, étant donné que les sources montrent très clairement que le poisson et les fruits de mer étaient les aliments préférés des gourmands grecs, qui leur consacrent des éloges ardents et sont capables de payer pour les acquérir des prix prodigieux. Ce serait peut-être leur caractère même d'article de luxe, capable de soulever des passions, qui a incité à s'en maintenir loin. Un des poissons plus appréciés était le rouget, interdit dans divers contextes religieux. Les initiés aux mystères d'Eleusis, la prêtresse de Héra à Argos et le prêtre de Poséidon à Leptis devaient aussi

³⁸ Porphyre, VP 34. Diogène Laërce, VIII 19. Cf. Jean Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1966, p. 139: "que l'on peut sacrifier et consommer".

³⁹ *Quaest. conv.* 729c.

⁴⁰ Porphyre, VP 45 (cf. Athénée, VII 308c). Diogène Laërce, VIII 33. Les oiseaux de basse-cour étaient interdits aussi dans les mystères d'Eleusis (cf. Porphyre, *Abst.* IV 16). Dans les *Propos de table* (635e), Plutarque explique la croyance orphique et pythagoricienne que dans l'œuf il y a l'origine de la vie, bien qu'il remarque aussi, à travers un de ses personnages, un épicurien, que "ces gens-là, en jouant sur les mots, nommaient fèves les œufs, à cause de la grosseur, signifiant qu'il n'y a nulle différence entre manger les œufs et se nourrir des animaux qui les pondent". Frederick J. Simoons (*Plants of Life, Plants of Death*, Madison, Univ. of Wisconsin Press, 1998, p. 206) se appuie sur la explication de Plutarque au sujet du refus des œufs et ajoute que sa consommation était interdite pour les orphiques aussi à cause de leur conception de l'œuf cosmique, d'où proviennent les êtres humaines et tout le monde (cf. Aristophane, Av. 693-702). Sur la signification de l'œuf dans la pensée orfrique cf. Paolo Scarpi (ed.), *Le religioni dei misteri*, vol. I: *Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 2002, pp. 629-630.

⁴¹ Plutarque (*de lib. ed.* 12d) dit, en revanche, que le précepte de s'abstenir de la bogue (*melanouros*, lit. "queue noire") signifie "ne pas fréquenter des hommes à l'âme noire". Cf. Diogène Laërce, VIII 19.

s'en abstenir⁴². Est aussi connu le rejet du poisson dans quelques sanctuaires où l'on pratiquait l'*incubatio*, quand le dieu se mettait en contact avec ses fidèles au travers des rêves. A propos de la consultation de celui de Trophônios à Lébadéia (Béotie), Cratinos présente comme des aliments exclus de la diète sacrée le rouget, qui, dans la *Clef des songes* d'Artémidore, est associé à des malheurs pour les esclaves et les délinquants (bien qu'il soit un bon signe pour les femmes sans enfants), comme la pastenague et la bogue⁴³. Il est possible que l'explication du refus du rouget coïncide avec celle que Jamblique donne quant à la bogue, à cause de ses liens avec le monde infernal, vu qu'elle était un poisson consacré à Hécate⁴⁴, une déesse associée au sang; Simoons ajoute, en outre, le fait qu'il est un poisson de couleur rouge⁴⁵. D'autre part, le rouget n'hésite pas à se nourrir de cadavres et il apprécie les aliments immondes et malodorants⁴⁶.

Chez quelques auteurs grecs, nous trouvons des témoignages sur des tabous semblables portant sur la consommation de poisson en Égypte. Selon Hérodote, il n'était pas permis aux prêtres égyptiens de manger du poisson et Plutarque ajoute que, même à son époque, cette coutume persistait, ce qu'il justifie par le désir de pureté⁴⁷. Cette remarque est sans doute importante, car des auteurs nous informent sur d'autres traits communs entre la doctrine pythagoricienne et les usages de la classe sacerdotale égyptienne. Cependant, il faut remarquer que l'abstinence de poisson n'existe pas seulement chez ce peuple; elle se rencontre chez les syriens, où

⁴² Élien, *NA* IX 65. Porphyre, *Abst.* IV 16. Plutarque, *Quaes. conv.* 730d, *de sollert. anim.* 983f.

⁴³ Cratinos, fr. 236 Kassel-Austin. Artémidore, II 14. Giulio Guidorizzi, "Tabù alimentari e funzione onirica in Grecia", dans Oddone Longo - Paolo Scarpi (eds.), *Homo Edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo (Atti del Congresso "Homo Edens" realizzato dalla Fiera di Verona il 13-14-15 aprile 1987)*, Milano, Diapress/Documenti, 1989, p. 173.

⁴⁴ Cf. Athénée, VII 325a; Mélanthios, *FGrH* 326 fr. 2; Apollodore d'Athènes, *FGrH* 244 fr. 109a.

⁴⁵ Simoons, *op. cit.*, p. 416. Melero Bellido, *Atenas y el pitagorismo*, pp. 60-61. Matteo Pellegrino, "La triglia nell'antichità classica tra realtà quotidiana e funzione segnica", dans María José García Soler (ed.), Times Charin. *Homenaje al Prof. Pedro A. Gainzaín*, Vitoria-Gasteiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad del País Vasco, 2002, pp. 193-199.

⁴⁶ Cf. Élien, *NA* II 41.

⁴⁷ Hérodote, II 37, 4 (cf. Plutarque, *de Is. et Os.* 353c). Plutarque, *Quaes. conv.* 729a-c.

elle devient un cliché littéraire, souvent présent dans les œuvres d'auteurs grecs et romains⁴⁸.

Le tabou des fèves est probablement un des préceptes les plus connus de l'école pythagoricienne et il a été longuement traité, déjà depuis l'antiquité, par des spécialistes, qui ont essayé d'en donner des explications de tout type, d'un point de vue philosophique, religieux et moral voire, plus récemment, scientifique⁴⁹. Une partie des difficultés provient du fait qu'il n'y a pas d'informations de première main sur la formulation même du tabou. Les témoignages les plus anciens appartiennent à l'époque romaine, au I^{er} siècle av. J.-C., et, si nous voulons rester exclusivement au cadre des sources grecques, nous devons attendre le II^e siècle ap. J.-C., parce que les références antérieures ne nous sont parvenues qu'à travers la tradition indirecte. Comme résumé du point de vue ancien, même s'il ne les reprend pas toutes, nous pouvons citer un fragment d'Aristote, transmis par Diogène Laërce, où l'on dit que Pythagore:

"proscrivait les fèves soit parce qu'elles ont la forme de testicules; soit parce qu'elles ressemblent aux portes de l'Hadès, car seules elles ont une tige dépourvue de nœuds; soit encore parce qu'elles corrompent, ou parce qu'elles ressemblent à la nature de l'univers, ou encore à cause de l'oligarchie, car elles servent pour le tirage au sort⁵⁰".

⁴⁸ Plutarque, *Quaest. conv.* 730d. Cf. Walter Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1983, pp. 205-206; Antonia Marchiori, "Between Ichthyophagists and Syrians: Features of Fish-eating in Athenaeus' *Deipnosophistae* Books Seven and Eight", dans David Braund-John Wilkins (eds.), *Athenaeus and his World. Reading Greek Culture in the Roman Empire*, Exeter, University of Exeter Press, 2000, pp. 335-337.

⁴⁹ Pour une révision approfondie des sources anciennes cf. Olck, "Bohne", dans August Friedrich von Pauly-Georg Wissowa (eds.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. III/1, Stuttgart, Alfred Druckenmüller Verlag, 1897, cc. 619-620; Armand Delatte, "Faba Pythagorae cognata", dans *Serta Leodiensia. Mélanges de philologie classique publiés à l'occasion du centenaire de l'indépendance de la Belgique*, Liège, Vaillant / Paris, Carmanne & Champion, 1930, pp. 33-57; Mirko D. Grmek ("La légende et la réalité de la nocivité des fèves", *History and Philosophy of the Life Sciences* 2, 1980 [= "Légende et réalité"], pp. 62-80).

⁵⁰ Aristote, fr. 194 Rose. Diogène Laërce, VIII 34. Plutarque, dans *De l'éducation des enfants* 12e, donne une explication similaire à celle du tirage au sort, "au sens de ne pas s'occuper des affaires publiques, car les votes par lesquels on mettait fin aux magistratures se faisaient autrefois à l'aide de fèves". Guthrie (*op. cit.*, p. 182) soutient que son caractère artificiel est clair et c'est une explication qui jamais eut une grande diffusion ni une importance décisive dans l'École.

Une telle variété de causes met en relief qu'on ne connaissait pas le motif précis de l'interdiction. Toutefois, il est clair qu'il est très ancien, étant donné que la première mention apparaît dans un hexamètre d'Empédocle d'Agrigente (fr. 141 Diels-Kranz), au V^e siècle av. J.-C. Aucune explication ne vient de l'Ecole elle-même, parce que ce tabou est resté bien protégé sous le silence et le secret, qualités essentielles des pythagoriciens et respectées même vis-à-vis des familiers ou des amis⁵¹. Timpanaro Cardini⁵² soutient que le secret avait le but d'éviter la diffusion des doctrines les plus difficiles et les plus divergentes de l'avis commun parmi les étrangers ou les individus pas suffisamment préparés. Il est certain que, comme Guthrie⁵³ l'a remarqué, ce silence pythagoricien représente un problème très important pour connaître la doctrine de l'Ecole, parce que le fait qu'il faille se servir de rumeurs peut emmener des omissions et des déformations. Dans le cas du tabou des fèves, le secret conduit à une conséquence extrême⁵⁴ et pour cette raison les motivations qui l'appuient n'ont pas pu être pénétrées d'une façon acceptable.

Quelques unes des explications des anciens font penser à une base religieuse, liée à la doctrine de la métempsychose, que défendait Pythagore, selon laquelle les âmes des hommes se réincarnent en d'autres personnes ou passent à un autre être animé, en accord avec leur valeur⁵⁵. Dans ce sens, Colin Spencer⁵⁶ met cette interdiction en rapport avec le temps que Pythagore passa en Égypte, où il eut l'occasion de se mettre en contact avec les prêtres, auxquels, raconte Hérodote⁵⁷, il n'était même permis les

⁵¹ Alexis, fr. 201, 6 Kassel-Austin. Porphyre, VP 19. Jamblique, VP 193-194. Porphyre, VP 19. Diogène Laërce, VIII 10. Athénée de Naucratis, VII 308c-d. Lucien, *Vit. Auct.* 3. Plutarque, *de curios.* 519c. Clément d'Alexandrie, *Strom.* V 9, 59. Grégoire de Nazianze, *or.* XXVII 10.

⁵² *Op. cit.*, p. 6.

⁵³ *Op. cit.*, pp. 151-153.

⁵⁴ Jamblique (VP 192-194) raconte une anecdote sur Myllias de Crotona et sa femme Timycha de Sparte. Saisis par Denys de Syracuse, Myllias affirma que, avant de dire pour quoi les pythagoriciens ne marchaient pas sur les fèves, il préférerait le faire lui-même. Sa femme se coupa la langue avec les dents pour ne pas révéler le secret sous la torture.

⁵⁵ Cf. Xénophane, fr. 6 Gentili-Prato; Porphyre, VP 19, 44, et *Antr.* 19; Aristote, *de An.* 407b 19-26.

⁵⁶ *The Heretic's Feast. A history of vegetarianism*, Hanover, NH-London, University Press of New England, 1995. Sanchis Llopis aussi (*art. cit.*, p. 74), prenant Hérodote comme point de départ, pense que cette prohibition est d'origine égyptienne.

⁵⁷ II 37, 5.

voir, "car ils considèrent qu'elle est un légume impur". Spencer souligne aussi la relation existant entre *iwryt*, le nom de la plante, et *iwr*, qui signifie "générer", "concevoir", une association qui, à son avis, aurait conféré à la plante un aspect sacré. Il faut faire remarquer, toutefois, que la documentation égyptienne montre clairement que tant la culture des fèves que leur utilisation étaient quelque chose de commun et l'archéologie a relevé son emploi comme offrande funéraire dans des tombeaux⁵⁸. Simoons⁵⁹ considère, malgré tout, qu'Hérodote, en traitant sur le tabou des fèves en Égypte, offre des détails qui font penser que peut-être, concernant aux prêtres, son récit est correct et il propose comme explication justement le lien avec les morts. Diodore de Sicile, de son côté, dit seulement que quelques égyptiens refusaient de les manger⁶⁰.

L'interdiction de la consommation de fèves existait aussi dans plusieurs endroits du monde grec, dans un cadre religieux, ainsi à Eleusis et dans quelques sanctuaires où l'on pratiquait l'*incubatio*⁶¹. Dans celui de Amphiaraos, à Oropos, on les rejetait parce qu'elles provoquent des rêves troublés⁶². Selon

⁵⁸ Victor Loret, *La flore pharaonique*, Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1975, pp. 93-94 [Paris, Ernest Leroux, Éditeur, 1892]. Andrews, *loc. cit.* Grmek, "Légende et réalité", pp. 70-71, et *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale. Recherches sur la réalité pathologique dans le monde grec historique, archaïque et classique*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1983 [= *Maladies*], p. 314.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 212.

⁶⁰ I 89, 4. Le tabou des fèves est présent dans d'autres cultures aussi. Ainsi, Mirko D. Grmek ("Légende et réalité", p. 69) trouve des idées similaires dans l'ancienne philosophie de l'Inde et ajoute qu'on a dit que la tradition de l'Ayurveda impose à la personne qui participe aux cérémonies sacrées l'abstention de fèves. Alfred C. Andrews aussi ("The Bean and Indo-European Totemist", *American Anthropologist* n.s. 51, 1949, p. 277) fait référence aux conceptions de l'Inde et affirme que, dans sa propre époque, il était possible de trouver des restrictions de ce type en Afrique. D'après Claude Lévi-Strauss (*La minada distante*, Barcelona, Argos Vergara, 1984, pp. 222-223 [*Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983]), elles existaient également dans des peuples primitifs de l'Amérique du Nord.

⁶¹ Pausanias, I 37, 4 (cf. VIII 15, 3). Porphyre, *Abst.* IV 16. F. Lenormant, "Eleusina", dans Ch. Daremberg-E. Saglio (eds.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, vol. II/1, Paris, Hachette, 1896, p. 558. Burkert, *op. cit.*, p. 285. Guidorizzi, *art. cit.*, p. 173. Simoons, *op. cit.*, pp. 202-204.

⁶² Cf. Pline, XVIII 118; Dioscoride, I 105; Plutarque, *Quaes. conv.* 734f; Clément d'Alexandrie, *Strom.* III 3, 24; *Geoponica*, II 35, 4. Olck, *art. cit.*, cc. 618-169. Comme Grmek ("Légende et réalité", p. 82; *Maladies*, p. 323) l'a remarqué, "les fèves contiennent, en concentration assez élevée, le lévodopa (L-dopa), substance utilisée aujourd'hui dans le traitement de la maladie de Parkinson. L'administration de cette substance augmente la quantité de la dopamine, précurseur de la noradrénaline, dans le système nerveux central,

Artémidore⁶³, elles sont un indice de discorde et cet auteur affirme qu'elles étaient exclues de n'importe quel cérémonial religieux ou lieu sacré. D'après Cicéron⁶⁴, elles produisent un grand gonflement, qui s'oppose à la tranquillité de l'âme et à la recherche de la vérité, d'où le tabou pythagoricien.

Il est aussi attesté de l'horreur des fèves dans la tradition orphique⁶⁵, établie dans la Grande Grèce avant l'arrivée du philosophe et avec laquelle le pythagorisme a, en outre, quelques autres éléments communs, liés principalement à l'idée de l'immortalité de l'âme et de sa transmigration. Melero Bellido⁶⁶ identifie comme des traits communs aux deux sectes la pratique d'un certain mode de vie particulier, l'existence d'interdictions alimentaires et une notion de pureté portée à l'extrême. Ils partagent, en outre, l'importance accordée au secret, présente aussi aux rituels d'Eleusis⁶⁷.

Quelques explications parlent d'une origine commune des fèves et de l'être humain; elles sont rapportées, par exemple, par Porphyre⁶⁸:

"Quand au début l'origine de l'univers et la genèse des êtres étaient en désordre, que beaucoup de germes étaient ensemble réunis et semés en terre, qu'ils y pourrissaient ensemble, peu à peu il se fit une genèse et une discrimination des animaux qui naissaient et des plantes qui poussaient ensemble, si bien que de la même pourriture les hommes se formèrent et la fève bourgeonna".

C'est de là que vient, d'après cet auteur, la croyance pythagoricienne que la consommation de la plante pouvait être considérée une sorte de cannibalisme⁶⁹. Un point de vue similaire apparaît reflété dans un vers pythagoricien transmis par Plutarque⁷⁰ et par beaucoup d'autres auteurs,

ce qui peut provoquer des insomnies, des cauchemars, voire des hallucinations, accroître la tension nerveuse et stimuler l'activité sexuelle".

⁶³ I 68.

⁶⁴ *Div.* I 30, 62. Cf. Jamblique, *VP* 106.

⁶⁵ Plutarque, *Quaes. conv.* 635e. Grégoire de Nazianze, *or.* XXVII 10. *Geoponica*, II 35, 8.

⁶⁶ *Athènes y el pitagorismo*, pp. 11-12.

⁶⁷ *Papyrus de Derveni*, cc. VII 2-5, 9-10, XXI 12-13. Pausanias, I 38, 7. Tertulien, *adv. Val.* I 1-13. Sur le rapport entre l'Orphisme et le Pythagorisme, cf. W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London, Methuen, 1952, pp. 216-221.

⁶⁸ *VP* 44.

⁶⁹ *VP* 43: "Il conseillait de s'abstenir des fèves comme s'il s'agissait de viande humaine". Detienne, "Cuisine", p. 154; *Adonis*, pp. 97-99; *Dionisos*, p. 117. Simoons, *op. cit.*, p. 201.

⁷⁰ *Quaes. conv.* 635e.

qui soutenait que "C'est crime égal de manger des fèves et les têtes de ses parents". Selon Eustace⁷¹, c'est à travers les fèves que les âmes retournent à la terre. Cela a été mis en rapport avec l'affirmation d'Aristote⁷² que c'est la seule plante qui a une tige sans nœuds (*agonaton*), raison pour laquelle elle devient le lieu de passage où se produit l'échange entre les vivants et les morts⁷³. Pline soutient qu'elles contiennent les âmes des défunts et il y a des témoignages de l'usage à Rome des fèves, en particulier des noires, dans des fêtes et rituels concernant aux morts, comme les *Parentalia* (13-21 février), où l'on honorait les ancêtres, et les *Lemuria* (9, 11 et 13 mai)⁷⁴. Celle-ci pourrait être l'explication de l'interdiction pour le *flamen dialis*, à qui n'était pas permis ni manger des fèves ni en toucher ni en parler jamais, parce que un prêtre de Jupiter ne pouvait pas être contaminé par leur contact, même verbalement⁷⁵.

Le péripatéticien Aristoxène de Tarente⁷⁶ (IV^e siècle av. J.-C.), qui représente une tentative de rationaliser les doctrines pythagoriciennes, les épurant de la composante superstitieuse, ne croit pas à l'interdiction, et assure, au contraire, que les fèves auraient été les légumes préférés de Pythagore. L'équivoque découlerait d'une mauvaise interprétation du vers d'Empédocle, "Malheureux, très malheureux, ne touchez pas aux fèves", où, en réalité, il se ferait allusion de façon métaphorique aux testicules et, par extension, aux plaisirs du sexe⁷⁷. En fait, d'après Andrews⁷⁸, la conviction

⁷¹ *ad Il.* III 518.

⁷² Fr. 195 Rose, dans Diogène Laërce, VIII 34.

⁷³ Cf. Porphyre, *Autr.* 19.

⁷⁴ Pline, XVIII 118. Ovide, *Fast.* II 533-82 (sp. 576) et V 419-492 (sp. 436-440). Festus, s.v. "Fabam". Cf. Delatte, *art. cit.*, pp. 38-40; Simoons, *op. cit.*, p. 206.

⁷⁵ Pline, XVIII 119. Aulu-Gelle, X 15, 13. Festus, *loc. cit.* Plutarque, *Quaes. rom.* 286e. Cf. E. Lenormant, "Faba", dans Ch. Daremberg - E. Saglio (eds.), *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, vol. II/2, Paris, Hachette, 1896, p. 947; Carlos García Gual, "Dieta hipocrática y prescripciones alimenticias de los pitagóricos", dans Aurelio Pérez Jiménez - Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *Dieta mediterránea. Comida y hábitos alimenticios en las culturas mediterráneas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2000, p. 53. Gillian Riley, "Beans for the Dead", dans Harlan Walker (ed.), *Feasting and Fasting. Oxford Symposium on Food and Cookery 1990*, London, Prospect Books, 1991, pp. 173-174.

⁷⁶ Fr. 25 Wehrli. Cf. Aulu-Gelle, IV 11, 4-5.

⁷⁷ Cf. Aulu-Gelle, IV 11, 9-11.

⁷⁸ *Art. cit.*, p. 279. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.* III 3, 24; Porphyre, *VP* 44; Lucien, *Vit. Auct.* 6. Delatte (*art. cit.*, pp. 42-43) reprend les singulières expériences des pythagoriciens qui essayaient de prouver l'identité de la fève et de la génération, la mettant en rapport avec le sang et le sexe.

que les fèves ne devaient pas être mangées par qui désirait porter une vie pure probablement vient de la conception du pouvoir générateur, en liaison avec le sexe et pas avec la mort. Lydus attribue aux fèves un effet aphrodisiaque et Plutarque suggère que la flatulence des fèves stimule le désir⁷⁹.

Plus récemment, on a ajouté des explications qui examinent la question d'un point de vue scientifique et mettent en rapport l'interdiction avec une maladie à base génétique, le favisme. Il s'agit d'une forme de décomposition des globules rouges qui se déclenche à cause de la consommation de fèves fraîches par des individus qui présentent une déficience héréditaire d'activité de l'enzyme glucose 6-phosphate déshydrogénase (G6PD), intervenant dans la dégradation du glucose. Le tableau clinique pour une intolérance favique est défini par Grmek⁸⁰ comme une "réaction ictéro-hémoglobinurique aiguë", qu'il décrit de cette façon:

"Dans les heures qui suivent le contact alimentaire avec les fèves crues, une gastro-entérite se déclenche avec de violentes douleurs abdominales, suivie d'une hémoglobinurie (les urines peuvent devenir noires), d'une anémie, d'accès de fièvre et d'un ictère modéré. Ces symptômes disparaissent au bout d'une semaine, mais la crise laisse derrière elle une anémie qui peut durer plusieurs mois. Les réactions légères se traduisent par un état de malaise général avec céphalée et nausée. L'hémoglobinurie peut être, dans environ un cas sur douze, tellement violente qu'elle provoque la mort par anoxémie ou par insuffisance rénale aiguë."

L'aire de diffusion de cette tare génétique comprend les régions méridionales de l'Italie, la Sicile, la Sardaigne, la Grèce, la péninsule d'Anatolie et la côte africaine méditerranéenne. Étant donné qu'elle coïncide partiellement avec la zone où les principales communautés pythagoriciennes se sont établies, plusieurs auteurs ont proposé le favisme comme la cause finale du tabou de la consommation des fèves. Sont aussi attestés des réactions dues à la simple exposition au pollen de la plante, dans lesquelles on a vu le motif de l'interdiction pythagoricienne même de s'approcher d'un champ de fèves⁸¹.

⁷⁹ Lydus, *de mens.* IV 42. Plutarque, *Quaes. rom.* 286e.

⁸⁰ "Légende et réalité", pp. 97-98, et *Maladies*, p. 336.

⁸¹ Jamblique (VP 190-191) raconte le cas d'un groupe de pythagoriciens, attaqués par des soldats de Denys de Syracuse, qui préférèrent mourir au lieu de se sauver fuyant à travers un champ de fèves. Il existe d'autres légendes où c'est Pythagore même le protagoniste de faits pareils (cf. Diogène Laërce, VIII 39, 45. *Suda*, s.v. "Pythagoras").

Il a été remarqué, cependant, que cette maladie a été décrite seulement dans les dernières décennies du XIX^e siècle et il n'y a pas de témoignages de son existence dans les textes médicaux anciens. La première mention d'un cas de favisme a été donnée par Manuel Pereira de Mira Franco en 1843 et sa reconnaissance comme une maladie et sa description clinique rigoureuse sont dues à quelques médecins siciliens: Antonio Minà La Grua (1856), Di Pietra Leone (1858) et Mulè Bertolo (1873)⁸². Comme Grmek⁸³ – peut-être le chercheur qui a étudié le mieux la possible liaison entre la maladie et le tabou pythagoricien – l'a souligné, d'après les textes médicaux les fèves seraient un aliment commun et, bien qu'ils offrent des témoignages de la connaissance du lathyrisme dans l'antiquité, il n'y a rien qui permet de supposer qu'ils avaient pu établir un rapport causal entre le légume et la maladie. Toutefois, cela n'exclut pas que l'existence de cas de favisme puisse remonter jusqu'à la Grèce ancienne, même si la liaison n'était pas reconnue. D'autre part, Grmek rappelle que notre documentation sur le pythagorisme est de seconde main et n'informe que très pauvrement à propos du savoir réel des premiers pythagoriciens.

Il met aussi en relief l'importance des rapports mythologiques entre les fèves, le sang et la mort et il pense que l'interdiction pouvait être liée avec les accidents hémolytiques⁸⁴. Il signale comme un des symptômes les plus frappants de cette maladie l'hémoglobinurie et que, parfois, le favisme peut aboutir à une mort subite, voire, comme ce chercheur la qualifie, "spectaculaire". Quelques autres auteurs ont accueilli chaleureusement l'hypothèse du favisme comme la seule raisonnable pour expliquer le tabou pythagoricien de la consommation des fèves. C'est le cas de Robert S. Brumbaugh et Jessica Schwartz ou de T.H.D. Arie, qui affirme que, bien qu'il ne soit pas possible de prouver que Pythagore subissait de favisme, les faits, à son avis, s'accordent avec cette théorie⁸⁵. Toutefois, d'autres préfèrent suivre une ligne de type anthropologique, comme Delatte, qui soutient que les explications anciennes forment un ensemble cohérent si elles sont examinées d'un point de vue totémique, idée qui a été refusée

⁸² Giuseppe Russo, "Il favismo in Sicilia", *Rivista pediatrica siciliana* 22, 1967, p. 318. Grmek, "Légende et réalité", pp. 87-89, et *Maladies*, pp. 328-329.

⁸³ "Légende et réalité", pp. 80-85, et *Maladies*, pp. 322-326.

⁸⁴ *Maladies*, p. 353.

⁸⁵ Robert S. Brumbaugh-Jessica Schwartz, "Pythagoras and Beans: a medical explanation", *Classical World* 73, 1980, pp. 421-422. T.H.D. Arie, "Pythagoras and Beans", *Oxford Medical School Gazette* 2, 1959, pp. 75-81.

par Andrews, même s'il considère partiellement réussie cette façon d'aborder la question. D'autre part, Detienne⁸⁶ souligne que, dans le système pythagoricien, la fève évoque la pourriture et pour cela représente le pôle de la mort, opposée à la vraie vie. Cependant, la plupart des chercheurs pensent que l'interdiction de la consommation de fèves doit être examinée à partir de plusieurs perspectives et y voient un mélange de raisons religieuses, éthiques, médicales et sociales⁸⁷. Le favisme ferait partie des explications possibles, sans en exclure d'autres.

Le point de vue de Simoons est particulièrement intéressant⁸⁸; il refuse cette théorie, acceptée en général, selon lui, avec peu de sens critique. Il trouve difficilement acceptable l'idée que les anciens soient arrivés à l'association entre la maladie et les fèves et s'étonne du silence hippocratique, s'ils l'avaient connue. A propos du fait que le tabou des fèves se soit imposé sur une région où les cas de favisme sont fréquents, il pense que, comme une telle interdiction atteint aussi des zones fort lointaines, c'est tout simplement une coïncidence. D'autre part, il fonde ses conclusions sur des études épidémiologiques des endroits associés à Pythagore et à son école, la Grande Grèce, mais aussi l'île de Samos, où la tradition place son origine, et d'autres régions de la Grèce. Il part de ces travaux pour affirmer que les témoignages montrent que l'incidence est relativement basse, d'autant plus si on prend note que tous les individus qui présentent la déficience congénitale ne développent pas la maladie. A son avis, les motivations magico religieuses sont suffisamment raisonnables pour expliquer le tabou.

Un autre aspect de l'alimentation pythagoricienne qui a été longuement discuté, depuis le IV^e siècle av. J.-C., jusqu'à un point tel que l'on trouve des positions difficilement conciliables et même opposées, c'est celui de la consommation de la viande. La situation est d'autant plus compliquée, que le débat se fonde sur les deux auteurs anciens considérés les meilleurs connaisseurs du pythagorisme, Timée de Tauromenium⁸⁹, l'historien le plus important du monde grec occidental, point de départ de la tradition d'un Pythagore qui rejette le sacrifice sanglant et la consommation de viande, et Aristoxène de Tarente, musicologue proche à la communauté pythagoricienne de Phliunte, qui, en décrivant leurs repas en

⁸⁶ "Cuisine", p. 154.

⁸⁷ Cf. John Scarborough, "Beans, Pythagoras, Taboos and Ancient Dietetics", *Classical World* 75, 1981-82, pp. 355-358. García Gual, *art. cit.*, pp. 56-59. Guidorizzi, *art. cit.*, p. 174.

⁸⁸ *Op. cit.*, pp. 221-249.

⁸⁹ *FGrH* 566 fr. 147. Cf. Mnésimaque, fr. 1, 1-2 Kassel-Austin.

commun, évoque la viande d'animaux sacrifiés (*thusima*). Cette ligne est suivie aussi par Jamblique et par Porphyre, qui font référence à la possibilité de manger certains types de viande dans les repas communautaires que les adeptes prenaient à la tombée du jour⁹⁰.

Cependant, il y a une forte tendance à associer Pythagore avec le végétarisme strict, en refusant la version d'Aristoxène à cause du rationalisme de l'auteur, qui aurait essayé de forger l'image d'un Pythagore dégagée de ces composantes légendaires⁹¹. Selon Dombrowski⁹², le végétarisme pythagoricien se fonde sur des croyances religieuses en rapport avec la métempsycose, des raisons de santé, puisque la diète végétarienne est plus saine que la carnivore, et des considérations éthiques, quand on identifie de quelque manière le sacrifice sanglant et la consommation en viande comme équivalents à un meurtre⁹³. Cette position radicale, partagée par les pythagoriciens du rang les plus élevés, aurait poussé Pythagore, selon Eudoxe de Knidos⁹⁴ à éviter même le contact avec les cuisiniers et les chasseurs, en les considérant des criminels.

⁹⁰ Pour une révision des sources sur l'interdiction de manger de la viande cf. Guthrie, *op. cit.*, pp. 184-187.

⁹¹ Carmelo Fucarino, *Pitagora e il vegetarianismo*, Antonio Giannone Editore, pp. 60-61, 71: "Le sue deduzioni in questo argomento specifico, come in altri, sono viziate da eccessivo criticismo e per ciò da respingere". Pour les auteurs comiques du IV^e siècle le rejet de la consommation d'êtres animés est un des traits plus caractéristiques de ceux qui apparaissent qualifiés comme *Pythagorizontes*, "pythagorisans". Cf. Alexis, fr. 223, 1-3 Kassel-Austin; Antiphane, fr. 133, 1-2 Kassel-Austin; Mnésimaque, fr. 1, 1-2 Kassel-Austin.

⁹² *Op. cit.*, pp. 37-45.

⁹³ Jamblique, *VP* 68 et 107. Diogène Laërce, VIII 13. García Gual (*art. cit.*, p. 59) parle seulement de raisons éthiques et Catherine Osborne ("Ancient Vegetarianism", en John Wilkins-David Harvey-Mike Dobson (eds.), *Food in Antiquity*, Exeter, University of Exeter Press, 1995, pp. 217-224) voit dans le refus de la viande une motivation surtout symbolique.

⁹⁴ Fr. 325 Lasserre (cf. Porphyre, *VP* 7). L'allusion aux cuisiniers peut être facilement expliquée si nous pensons que, à l'origine, c'étaient eux qui effectuaient les sacrifices, divisaient en morceaux la victime et préparaient après sa viande pour être consommée par les présents. En fait, avec le même mot *mágeiros* on nommait le cuisinier et le boucher (cf. Platon, *Euthd.* 301c). Sur les fonctions du *mágeiros* cf. Guy Berthiaume, *Les rôles du mágeiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden, E. J. Brill / Les Presses de l'Université de Montréal, 1982. D'autre part, comme Jean Casabona (*op. cit.*, p. 329) l'a souligné, "la langue [grecque] n'a pas, pour rendre l'idée de "abattre (une bête de boucherie)", d'autres verbes que ceux qui signifient "sacrifier" ou "immoler". La mise à mort d'une victime se faisait donc, normalement, selon les rites du sacrifice; elle était un acte religieux, toujours plus ou moins solennel".

Dans ce sens, le refus de l'alimentation carnivore va de pair avec l'interdiction de sacrifier des animaux aux dieux. En fait, Diogène Laërce parle même de la défense du sacrifice sanglant en lui-même et de son remplacement par des offrandes pures et simples, principalement des céréales et des aromates: pour les premiers, blé, orge, millet ou farine d'orge et figurines en pâte; pour les autres, encens et myrrhe⁹⁵. Ce même type d'offrandes se trouve dans Porphyre⁹⁶, mais il ajoute que, sporadiquement, on pouvait présenter aux dieux des poulets et de petits cochons. Cet auteur raconte aussi qu'une fois Pythagore sacrifia un bœuf, mais en pâte, en remerciement de la découverte de son théorème⁹⁷. Dans le cas d'Empédocle aussi, il est attesté l'offrande d'un bœuf de miel et farine⁹⁸. L'interdiction de consommer de la viande devait heurter nécessairement avec la religion publique, fondée sur le sacrifice sanglant. Comme Detienne⁹⁹ l'a signalé, "refuser de manger de la viande ne peut être une forme d'originalité purement individuelle ou simplement gastronomique: c'est rejeter d'un coup tout un système de valeurs véhiculées par un certain mode de communication entre les dieux et le monde des hommes"¹⁰⁰. Selon Centrone¹⁰¹, les allusions à des sacrifices d'animaux en pâte pouvaient représenter une forme de respect à la religion publique.

Cependant, Jamblique¹⁰² nous apprend un certain adoucissement de ces préceptes pour d'autres pythagoriciens de rang inférieur, ceux "dont la

⁹⁵ Diogène Laërce, VIII 22. Jamblique, VP 54, 150 (cf. Plutarque, *Numa* VIII 15). Alexis, fr. 201, 1-3 Kassel-Austin. Cf. Detienne, "Cuisine", p. 149; *Adonis*, p. 88; *Dionisos*, p. 118. On trouve ici de nouveau un autre point en commun avec les orphiques, qui maintenaient une position radicale vers la consommation de viande. D'après Platon (*Lg.* 782c-d), dans sa description de la façon de vie ancienne, qu'il identifie avec celle orphique, on ne se faisait pas de sacrifices d'animaux, mais on portait aux dieux des gâteaux et du fruit avec du miel et d'autres offrandes pures, sans contaminer de sang les autels. Cf. Aristophane, *Ra.* 1032; Euripide, *Hipp.* 952-954; Plutarque, *Sept. Sap.* 159c.

⁹⁶ VP 36.

⁹⁷ Diogène Laërce, VIII 12. Toutefois, Athénée de Naucratis (X 418f), quand il présente Aristoxène comme source, fait référence à ce fait sans douter qu'il agissait d'un animal réel. D'autre part, il affirme que Pythagore ne s'abstenait pas de manger de la viande.

⁹⁸ Diogène Laërce, VIII 53. Athénée de Naucratis, I 3e.

⁹⁹ *Adonis*, p. 86.

¹⁰⁰ Cf. Detienne, "Cuisine", p. 148, où il renvoie à l'œuvre de Dario Sabatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965.

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 87.

¹⁰² VP 109. Il affirme aussi (VP 85) qu'il est permis de consommer des victimes sacrificielles parce que, seulement dans elles, l'âme d'un homme ne peut pas entrer. Cf. Jamblique, VP 150. Plutarque, *Quaes. conv.* 728e et 729c. Athénée de Naucratis, VII 308c.

vie n'était pas strictement pure, religieuse ou philosophique"; il leur était consenti de manger de la viande de victimes sacrificielles, bien qu'avec des limitations et quelques périodes d'abstinence. Ainsi, il était expressément interdit de manger le cœur, le cerveau et la matrice, peut-être en rapport avec la croyance qu'ils étaient l'origine de la reproduction et de la vie¹⁰³. Par une pareille raison, on refusait la consommation des œufs et des animaux qui les produisent. Ils ne pouvaient pas non plus manger la viande de n'importe quel animal, mais il y avait une classification en animaux "coupables" et animaux "innocents", dont on peut trouver l'explication au livre XV (vv. 110-126) des *Métamorphoses* d'Ovide. Les premiers, le porc et la chèvre, ennemis de Déméter et de Dionysos et destructeurs des cultures de céréales et de la vigne¹⁰⁴; les autres, le bœuf de labour, symbole de la civilisation lié à l'agriculture, et le mouton, qui donne généreusement du lait et de la laine¹⁰⁵. D'autre côté, la prohibition de tuer comprendrait tous les animaux qui ne sont pas nuisibles pour l'homme¹⁰⁶. Celle-ci serait, en fait, d'après Plutarque¹⁰⁷, la raison qui justifie l'interdiction de consommer du poisson. Aristoxène se fait l'écho de ces préceptes, même s'il les présente d'une façon différente, en relativisant le caractère de la doctrine pythagoricienne. Ainsi, parmi les espèces qui ne pouvaient pas être sacrifiées, il nomme uniquement le bœuf de labour et le mouton et affirme que Pythagore se nourrissait de chevreaux et de cochons et qu'il aimait tous les types de viande sauf celles de mouton et de bœuf¹⁰⁸.

En réalité, selon Detienne¹⁰⁹, dans la double attitude face à la consommation de la viande et le sacrifice sanglant, on peut voir deux orientations de l'école pythagoricienne, l'une intransigeante, l'autre de

¹⁰³ Aristote, fr. 194 Rose. Jamblique, *VP* 109. Porphyre, *VP* 45 (dans § 43 les parties interdites sont: rognons, testicules, moelle, pattes et tête). Diogène Laërce, VIII 19. Athénée de Naucratis, II 65f. Plutarque, *de lib. ed.* 12e. Aulu-Gelle, IV 11, 11-12. Cf. Simoons, *op. cit.*, p. 198.

¹⁰⁴ Dans l'*Odyssée* (XVIII 29), le porc est appelé *leiboteires*, "mange récoltes". Et, dans un fragment de Platon comique (27 Kassel-Austin), il y a l'interdiction de tuer n'importe quel animal, à l'exception du porc, seulement parce que sa viande est bonne et il n'est pas utile pour une autre chose.

¹⁰⁵ Cf. Porphyre, *Abst.* III 19; Hésiode, *Op.* 405. Detienne, "Cuisine", pp. 155-157; *Adonis*, pp. 100-109.

¹⁰⁶ Jamblique, *VP* 99.

¹⁰⁷ *Quaes. conv.* 730a-b.

¹⁰⁸ Fr. 25, 28 et 29a Werhli. Cf. Diogène Laërce, VIII 20; Aulu-Gelle, IV 11, 1.

¹⁰⁹ "Cuisine", pp. 147-148; *Adonis*, pp. 85-86; *Dionisos*, pp. 116-117.

rejet modéré, qui seraient en rapport la première avec la recherche du salut et de la purification individuelle, avec la renonciation au monde, et la seconde avec la réforme de la cité, avec un intérêt plus politique.

Cette tension entre les deux types de diète est soulignée à l'extrême par une comparaison entre les récits sur le végétarisme de Pythagore et les anecdotes alimentaires rapportées à l'un des représentants les plus éminents de la société pythagoricienne, Milon de Crotone¹¹⁰. La tradition raconte que le premier cénacle pythagoricien est établi justement dans la maison de Milon, qui maintient avec le philosophe un étroit rapport qui est scellé, selon les coutumes aristocratiques, par son mariage avec la fille du maître. En qualité de membre d'une des familles les plus importantes de la ville, il y occupe une position particulièrement de choix¹¹¹ et accomplit les fonctions de prêtre d'Héra Lacinienne, divinité poliaide de Crotone qui, d'après la légende, entretient avec Héraclès, mythique fondateur de son sanctuaire, d'étroits liens culturels. Pour cette raison, dans la bataille qui les opposa aux Sybarites, il conduisit les Crotoniates paré à la façon du héros, avec une peau de lion sur le dos et une massue à la main¹¹².

Milon est connu aussi comme un des athlètes les plus réputés de l'antiquité, vainqueur six fois aux jeux Olympiques, la première quand il était encore un adolescent, en 540. Il obtint aussi de nombreuses victoires aux jeux Pythiques, Isthmiques et Néméens entre 532 et 516¹¹³. La légende et l'histoire s'accordent jusqu'au point qu'il y a une grande quantité d'histoires sur ce personnage où sa force énorme¹¹⁴ et son démesuré appétit sont mis en relief. Ses principaux exploits alimentaires ont été transmis par Athénée de Naucratis¹¹⁵, qui, après avoir parlé de la voracité d'Héraclès, raconte que, selon Théodore de Hiérapolis, Milon mangeait d'habitude dix kilos de viande et une quantité égale de pain et qu'il buvait presque dix litres de vin. Il reprend aussi l'anecdote selon laquelle, une fois, à Olympie,

¹¹⁰ Cf. Modrzejewski, "Milon", dans August Friedrich von Pauly-Georg Wissowa (eds.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. XV/2, Stuttgart, Alfred Druckenmüller Verlag, 1932, cc. 1672-1676.

¹¹¹ Hérodote, III 137, 5. Jamblique, *VP* 104. Strabon, VI 1, 12.

¹¹² Diodore de Sicile, XII 9, 5-6. Cf. Detienne, "Cuisine", pp. 145-146, et *Filosofia e scienze*, pp. 151-152.

¹¹³ Pausanias, VI 14, 5. Violaine Vanoyeke, *La naissance des Jeux Olympiques et le sport dans l'antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 2004², pp. 81-82.

¹¹⁴ Pausanias, VI 14, 6-7. Strabon, VI 1, 12. Aristote, fr. 520 Rose, *EN* 1106b 3.

¹¹⁵ X 412e-f.

il chargea sur ses épaules un taureau de quatre ans, le porta durant un tour du stade et finalement le mangea, lui seul, en un jour. Comme Detienne¹¹⁶ l'a souligné, cette gloutonnerie, qui pourrait être considérée un trait tout simplement anecdotique, est en réalité intimement liée à son rôle dans la cité et à sa condition héracléenne, dérivée de sa fonction de prêtre d'Héra Lacinienne. C'est ainsi que le appétit démesuré et carnivore de Milon acquiert toute sa signification.

D'autre part, il faut ne pas oublier la dimension athlétique de Milon, car les sources attribuent une voracité similaire aux sportifs en général. Comme Jan Bazzant l'a montré¹¹⁷, cette gloutonnerie pourrait aussi répondre à un but idéologique, puisqu'il faut la rattacher de nouveau, mais d'une manière différente, à la figure de Héraclès, lutteur mythique et grand mangeur, qui représente pour les grecs le modèle de l'athlète idéal dans les temps les plus anciens et particulièrement au VI^e siècle av. J.-C. A cette époque, les représentations des athlètes accentuent les aspects relatifs à la force physique, les boxeurs et les lutteurs étant les types les plus fréquents.

Toutefois, il convient d'ajouter que le personnage d'Héraclès est traité par la comédie grecque d'une façon parodique. La première image de grand mangeur apparaît dans le sicilien Epicharme et on la retrouve aussi dans *Paix*, *Guêpes* et *Grenouilles* d'Aristophane¹¹⁸, où il se montre pris par les requêtes de son ventre. Il y a moins d'exemples dans les œuvres d'autres auteurs contemporains de ce comique, mais ils sont très clairs dans la Comédie Moyenne et Nouvelle¹¹⁹. D'autre part, il est impossible de ne pas se rappeler ici du mode de vie des héros de l'*Illiade*, représentants d'une race spéciale, de loin supérieure à celle des hommes communs par sa force et sa valeur, les défenseurs de la patrie. C'est pour cette raison qu'ils occupent une position de prestige dans la communauté, qui est évidente jusque dans la manière de se nourrir: leur diète consiste essentiellement en beaucoup de viande rôtie (pas bouillie), en pain et en vin du plus doux. La fréquente présence de la viande semble avoir très peu à voir avec la situation réelle du public d'Homère, mais elle s'explique par son caractère de symbole d'appartenance à un statut social élevé, d'une

¹¹⁶ *Adonis*, p. 84.

¹¹⁷ "On the Gluttony of Ancient Greek Athletes", *Listy filologické* 105, 3, 1982, p. 130.

¹¹⁸ Epicharme, fr. 18 Kassel-Austin. Aristophane, *Paix* 741, *Guêpes* 60, *Grenouilles* 62-63.

¹¹⁹ Strattis, fr. 12 K.-A. Archippos, fr. 10 K.-A. Eubulos, fr. 6 K.-A. Alexis, fr. 140 K.-A. Cf. Athénée, X 411a-412b. J. Wilkins, *The Boastful Chef. The discourse of food in ancient Greek Comedy*, Oxford, University Press, 2000, p. 94.

façon similaire à ce qui probablement se passait pour les spectateurs des compétitions et les sportifs.

Le modèle des héros est possible, bien qu'il s'agisse de guerriers et pas d'athlètes. En fait, Platon¹²⁰ établit une comparaison pareille quand il parle de la diète des gardiens de sa république idéale, car ils "sont des athlètes voués à une lutte importante entre toutes", mais, d'autre part, il propose un type d'alimentation plus proche de celle des héros homériques que de celle des athlètes contemporains.

On a déjà cité le cas de Milon de Croton, mais Athénée de Naucratis¹²¹ montre des exploits gastronomiques semblables à propos de Théagénès de Thasos et de Astyanax de Milet. Cet auteur soutient qu'il ne faut pas s'étonner du fait que ces hommes furent de grands mangeurs, puisqu'"à tous ceux qui participent aux compétitions athlétiques, à côté des exercices gymnastiques, on apprend aussi à manger en abondance".

La diète des athlètes se caractérise par la démesure, par la grande quantité de nourriture qu'ils sont obligés de consommer, mais aussi par le fait que, dans cette alimentation excessive, la viande prend une position centrale. Curieusement, la tradition attribue à Pythagore l'introduction de la diète carnée en substitution de la précédente, composée de lait, fromage et figues sèches. D'après Porphyre¹²², "le philosophe fut le premier à supprimer le régime ancien et à faire donner de la viande aux sportifs à l'entraînement; il découvrit ainsi que cet aliment était d'une efficacité exceptionnelle pour donner de la vigueur". Ce même auteur¹²³ signale comme premier bénéficiaire des conseils de Pythagore l'athlète samien Euryménès, qui "vainquit malgré sa petitesse beaucoup d'adversaires de haute taille et triompha à Olympie" et qui fut, suivant le conseil de Pythagore, "le premier à manger chaque jour une quantité déterminée de viande, qui fortifia son corps". Pausanias¹²⁴, en revanche, attribue cette modification dans

¹²⁰ R. 403e-404e.

¹²¹ X 412d-e, 413a-c.

¹²² *Abst.* I 26.

¹²³ *VP* 15.

¹²⁴ VI 7, 10. Jane M. Renfrew, "Food for Athletes and Gods. A Classical Diet", dans Wendy J. Raschke (ed.), *The Archaeology of the Olympics. The Olympics and other Festivals in Antiquity*, Madison, Univ. of Wisconsin Pr., 1988, p. 175. Valérie Visa-Ondarçuhu, *L'image de l'athlète d'Homère à la fin du V^e siècle avant J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 277. Pierre Villard, "Le régime des athlètes: vivre avec une santé excessive", dans Jean-Nicolas Corvisier-Christine Didier-Martine Valdher (eds.), *Thérapies, médecine et démographie antiques*, Arras, Artois Presses Université, 2001, p. 160.

la diète, consistant en une ample introduction de protéines, au coureur Dromeus de Stymphale, vainqueur aux jeux Olympiques en 480. Diogène Laërce¹²⁵ reprend la notice sur Euryménès, bien qu'il doute que le Pythagore signalé par les sources soit le philosophe à cause du contraste que cela impliquerait par rapport à l'alimentation végétarienne. Dans la même ligne, Jamblique¹²⁶ affirme que le spécialiste en gymnastique et créateur d'une diète carnée pour les athlètes fut Pythagore fils de Eratoclès, et pas le philosophe, fils de Mnésarque. Walter Burkert¹²⁷ pense que la tradition peut avoir comme origine l'homonymie avec le sculpteur Pythagore de Rhégion, l'auteur de la statue de Dromeus.

Une chose est sûre, indépendamment du rôle plus ou moins important du philosophe, c'est que, au VI^e ou au V^e siècle av. J.-C., la diète caractéristique des sportifs est fortement carnée, dans le but de leur apporter vigueur et endurance. Nous connaissons aussi l'importance des athlètes des colonies occidentales depuis la moitié du VI^e siècle jusqu'à l'époque hellénistique, attestée par la littérature, l'archéologie et l'épigraphie¹²⁸. La fin de la période archaïque est marquée tout particulièrement par les athlètes de Crotone, à commencer du pugiliste Daippos, qui obtint la victoire aux jeux Olympiques de 672 av. J.-C. D'après Violaine Vanoyeke, ces victoires seraient influencées par les pythagoriciens et leur idéal de vie hygiénique; Gianni Iacovelli exprime le même point de vue, quand il explique les triomphes par le soin particulier que les Crotoniates accordaient à leur santé, et il met les membres de la secte en rapport avec la diététique associée au sport, qui intègre le rejet de n'importe quel excès (alimentaire comme sexuel) et de n'importe quelle émotion violente¹²⁹. En

¹²⁵ VIII 12. Dombrowski, *op. cit.*, p. 43. Villard, *art. cit.*, pp. 160, 163.

¹²⁶ VP 25.

¹²⁷ *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1983, p. 102 [*Homo Necans*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1972]. Pausanias, VI 7, 10. Pythagore de Rhégion est un des plus célèbres sculpteurs du V^e siècle av. J.-C. Pline (XXXIV 59) dit qu'il "fut le premier à rendre les tendons et les veines ainsi que la chevelure avec une plus grande exactitude". Selon Diogène Laërce (VIII 47), il se distinguait par le rythme et la symétrie.

¹²⁸ Strabon, VI 1, 12. Cf. Luigi Todisco, "Atleti italiani e sicelioti", *Annali della Facoltà di Lettere di Bari* 40, 1997, pp. 29-73 (sp. 36-39).

¹²⁹ Violaine Vanoyeke, *op. cit.*, pp. 81-82. Gianni Iacovelli, "Icco di Taranto. Medicina e sport nella cultura della Magna Grecia", dans Antonio Caprara-Francesca Galli-Marcello Scalzo (eds.), *Alétes - Miscellanea per i settant'anni di Roberto Caprara*, Massafra, Archeogruppo, 2000, pp. 275.

fait, comme une des possibles causes de la décadence sportive de Crotone vers la moitié du V^e siècle, on a avancé la crise du régime pythagoricien.

Au moins depuis l'époque de Platon, nous connaissons l'existence de la figure de l'éducateur physique qui prépare les athlètes dans un but sportif ou médical. C'est justement dans son activité qu'on a proposé de placer une des possibles origines de la diététique comme branche de la médecine. Le plus célèbre est Hérodicos, originaire de Mégare et établi à Sélymbrie, qui vécut entre le 460/450 et le 390/380 av. J. C.¹³⁰. Il commença sa carrière comme *paidotribes* et, affecté par une maladie chronique, conçut une nouvelle méthode de soins associant gymnastique et médecine, qui lui permit d'atteindre un âge avancé, mais tellement sévère, qu'il ne put jouir de la vie¹³¹. D'après l'auteur hippocratique d'*Epidémies*¹³², il exagérait dans la pratique de ces idées, car il aurait même tué des malades fiévreux à force de longues promenades, de séances de lutte et de bains de vapeur. Et Platon¹³³, qui exprime en général un point de vue assez critique à l'égard de l'utilité de la diététique, dit à propos d'Hérodicos qu'"il fit un mélange de gymnastique et de médecine qui servit à tourmenter d'abord et surtout son inventeur, puis beaucoup d'autres après lui". Néanmoins, il est vrai qu'il semble avoir été l'initiateur d'une méthode hygiénique naturelle en appliquant l'expérience acquise dans la palestre avec un but thérapeutique¹³⁴.

Avec des activités semblables à celles de Hérodicos, mais moins célèbre que lui, nous trouvons la figure d'Iccos de Tarente, que Jamblique¹³⁵ inclut dans sa liste de pythagoriciens. C'est à lui probablement qu'on peut attribuer le mérite d'avoir fixé les bases d'une diététique sportive rationnelle¹³⁶. Il n'y a pas beaucoup de notices à propos d'Iccos et elles sont, en général, assez tardives, raison pour laquelle ce personnage nous est peu

¹³⁰ Alberto Jori, «Platone e la "svolta dietetica" della medicina greca. Erodico di Selimbria e le insidie della *technè*», *Studi Italiani di Filologia Classica* 86, 1993, p. 158. Villard, *art. cit.*, p. 164.

¹³¹ Platon, *Prt.* 316d-e.

¹³² VI 3, 18.

¹³³ *R.* 406a-b.

¹³⁴ Roberto Patrucco, *Lo sport nella Grecia antica*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1972, pp. 52-53. Visa-Ondarçuhu, *op. cit.*, pp. 270-272.

¹³⁵ *VP* 267.

¹³⁶ J. Jürhner, "Gymnastik", dans August Friedrich von Pauly-Georg Wissowa (eds.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. VII/2, Stuttgart, Alfred Druckenmüller Verlag, 1912, cc. 2049, 2054. Patrucco, *op. cit.*, p. 53. Villard, *loc. cit.*

connu. Selon Pausanias, il vainquit au pentathlon aux jeux Olympiques et eut aussi une place remarquable aux jeux Isthmiques¹³⁷; tout cela lui conféra une haute considération de son vivant comme après sa mort. Il est difficile de le situer chronologiquement, mais d'après le témoignage de Platon il serait né avant Hérodocos. Étienne de Byzance¹³⁸ le situe aux temps de l'Olympiade 77 (472 av. J.-C.), même si les chercheurs ne s'accordent pas là dessus.

A part ses triomphes comme athlète, Iccos est connu comme entraîneur de gymnastique, *gymnastes*; il est selon Pausanias, le meilleur de son époque¹³⁹. Le terme, au début et en accord avec son étymologie, indiquait celui qui s'occupait de la préparation physique, mais plus tard sa signification s'élargit jusqu'à comprendre jusqu'à l'entraîneur sportif, qui combine un but athlétique et un but médical, suivant les nouvelles théories sportives du V^e siècle av. J.-C. Étienne de Byzance et Eustace¹⁴⁰ parlent de lui comme *iatros*, bien que Iacovelli pense qu'il faut prendre avec prudence cette notice, même sans exclure une action directe ou indirecte d'Iccos sur la conservation de la santé des athlètes qui s'en remettaient à lui. Cependant, Visa-Ondarçuhu remarque les liens étroits que le *gymnastés* maintient avec le médecin, "quand il ne lui est pas assimilé". Quant au point de vue d'Iccos, il propose un régime diététique fondé sur la tempérance physique et psychique avant la compétition, manifestée par l'abstinence des rapports sexuels et la continence alimentaire, une diète simple et frugale¹⁴¹. Eustace fait référence à ce régime avec l'expression *Deipnon Ikkou*, "à cause de l'austère de la vie de celui-là".

Dans le développement de la diététique, outre les pythagoriciens et quelques personnages comme Iccos et Hérodocos, il y a le un rôle très important¹⁴², bien qu'indirect, de l'un des plus célèbres représentants de l'école médicale de Crotone, Alcmeon. Sa chronologie pose des problèmes

¹³⁷ Pausanias, VI 10, 5. Platon, *Lg.* 840a. Élien, *NA* VI 1.

¹³⁸ S.v. *Taras*. Cf. Iacovelli, *art. cit.*, p. 263.

¹³⁹ Pausanias, *loc. cit.* Cf. Platon, *Prt* 316d; Lucien, *Hist. Conscr.* 35; Thémistios, *Soph.* p. 290a Harduin.

¹⁴⁰ Étienne de Byzance, *loc. cit.* Eustace, *ad Il.* p. 610, 28, et *ad Dionys. Per.* 376 (*Geografi Graeci minori* II, p. 285, 14 Müller).

¹⁴¹ Hippocrate, *Prorrh.* II 1 et 4. Platon, *Lg.* 839c-840a. Élien, *loc. cit.*, et *VH* XI 3. Cf. Visa-Ondarçuhu, *op. cit.*, p. 280.

¹⁴² Timpanaro Cardini (*op. cit.*, p. 155) n'hésite pas à qualifier Iccos et Heródico de "alcmeonici".

difficiles à résoudre, comme l'a souligné Guthrie¹⁴³, qui le fait contemporain d'Empédocle. Quelques auteurs tardifs le présentent comme un pythagoricien¹⁴⁴, mais il s'agit de témoignages assez douteux. De l'avis de Guthrie¹⁴⁵, l'inclusion dans ce groupe pourrait être due à une certaine ressemblance entre quelques-unes de ses théories avec celles de cette école, même s'il montre une remarquable indépendance de pensée. D'autre côté, Aristote¹⁴⁶ le place hors de la sphère pythagoricienne. Néanmoins, on ne peut pas parler d'unanimité parmi les spécialistes: Iacovelli n'hésite pas à l'inclure dans cette école, Grmek affirme que "dans sa définition de la maladie il offre l'expression des idées pythagoriciennes sur le mal comme une perte l'équilibre" et Wellmann fait allusion à lui comme "angeblich persönlicher Schüler des Pythagoras"¹⁴⁷.

Il peut être considéré le premier médecin qui montre l'influence de la philosophie ionienne naturelle sur cette discipline. En fait, il s'intéressa aussi à la nature de la connaissance, à la cosmologie, à la astrologie et à l'immortalité de l'âme¹⁴⁸. Sa conception de la santé du corps comme le résultat d'une relation compensée entre les pouvoirs (*dunameis*) qui le composent est particulièrement intéressante; cette théorie, qui obtint une grande influence, est une des bases sur lesquelles la diététique ancienne se fonde. Selon Alcmeon¹⁴⁹, "la santé se maintient par les droits égaux (*isonomia*) des forces, de l'humide, du sec, du froid, du chaud, de l'amer, du sucré, etc., tandis que le règne exclusif (*monarchia*) chez eux produit la maladie. Le règne exclusif de l'un des opposés est compteur... La santé, c'est le mélange des qualités en proportion juste". À partir d'idées comme celles-ci et des idées relatives à l'âme, il a été identifié quelques fois comme disciple de Pythagore, bien que ce philosophe ne parle pas de équilibre mais d'harmonie, de l'harmonie des sphères dans le monde céleste et de l'harmonie des fonctions organiques dans le corps humain.

¹⁴³ *Op. cit.*, pp. 323-325, 338-339.

¹⁴⁴ Diogène Laërce, VIII 83. Jamblique, *VP* 104, 267.

¹⁴⁵ *Op. cit.*, p. 323. Cf. Kirk-Raven, *op. cit.*, p. 327.

¹⁴⁶ *Metaph.* 986a 22 y 27.

¹⁴⁷ Iacovelli, *art. cit.*, 268. Grmek, *Maladies*, p. 69. E. Wellmann, "Alkmaion", dans August Friedrich von Pauly-Georg Wissowa (eds.), *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. I/2, Stuttgart, Alfred Druckenmüller Verlag, 1894, c. 1556.

¹⁴⁸ Cf. Guthrie, *op. cit.*, pp. 325-338.

¹⁴⁹ Fr. 24 Diels-Kranz, cité par Aëtius, V 30, 1.

Cette rapide revue des sources anciennes nous a permis de constater l'importance que l'alimentation avait acquise dans la Grande Grèce. A côté des célèbres tables de Sybaris, paradigme du luxe dans l'antiquité, mais aussi cliché enraciné dans la culture européenne, il existe une tendance vers ce qu'on pourrait appeler, peut-être avec une liberté excessive, une "diète scientifique", associée soit à un idéal de pureté, comme dans le cas des pythagoriciens, soit au désir d'obtenir les meilleures performances sportives possibles. Ces deux courants, qui semblent fort éloignés dans leur principe, se rencontrent au sud de la péninsule Italique pour nous offrir quelques uns des premiers exemples du développement de la diététique, qui joua tant d'importance dans l'antiquité comme un instrument de santé.

