



## « Faire des choses que l'on ne peut pas nommer ». Fellation et cunnilingus en Grèce ancienne

*"Doing things that cannot be named". Fellatio and cunnilingus in Ancient Greece*

Edoarda Barra

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/clio/9584>

DOI : 10.4000/clio.9584

ISSN : 1777-5299

### Éditeur

Belin

### Édition imprimée

Date de publication : 1 mai 2010

Pagination : 53-78

ISSN : 1252-7017

### Référence électronique

Edoarda Barra, « « Faire des choses que l'on ne peut pas nommer ». Fellation et cunnilingus en Grèce ancienne », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], 31 | 2010, mis en ligne le 28 mai 2010, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/clio/9584> ; DOI : 10.4000/clio.9584

---

## « Faire des choses que l'on ne peut pas nommer ». Fellation et cunnilingus en Grèce ancienne

Edoarda BARRA

« Amour platonique », « lesbien », « pédérastique », autant d'expressions qui se réfèrent à la Grèce ancienne mais n'ont pas grand chose à voir avec, respectivement, les théories de Platon, l'homosexualité féminine ou la pédérastie en Grèce ancienne. L'amour décrit dans les dialogues de Platon était loin d'être purement spirituel, les pratiques « lesbiennes » n'avaient rien à voir avec l'homosexualité féminine mais se référaient à une sexualité orale<sup>1</sup> et la pédérastie grecque n'avait pas pour but – du moins dans les discours “indigènes” – le plaisir de l'adulte, mais l'éducation de l'enfant. Les fonctions attribuées dans l'Antiquité à la sexualité sont loin d'être, pour nous, aussi transparentes que nous le pensons souvent : selon Diotime, la savante de Mantinée qui instruit Socrate aux choses de l'amour<sup>2</sup>, les relations pédérastiques ne sont pas stériles puisqu'elles permettent d'« engrosser » l'âme<sup>3</sup>. Quant aux adultes, hommes et femmes, les médecins hippocratiques leur prescrivaient le coït afin de tempérer l'humidité du corps<sup>4</sup>. C'est pourquoi, dans le discours *Contre Nééra* (122), lorsque le plaideur élabore, pour les Athéniens du IV<sup>e</sup>

---

<sup>1</sup> Hésychius (Latte 1953) : *s.v.* λεσβιάζειν πρὸς ἄνδρα στοματεύειν ; cf. Gentili 1973 ; Giangrande 1973 ; Komornicka 1976.

<sup>2</sup> Platon, *Le Banquet* : 201 d (Vicaire 1992).

<sup>3</sup> Platon, *Le Banquet* : 209 a (Vicaire 1992).

<sup>4</sup> Cf. *Du Régime* : II, 58, 2 (Joly 1967) : « Le coït amaigrit, humecte et échauffe ; il échauffe à cause de l'exercice et de la sécrétion d'humidité ; il amaigrit par l'évacuation et il humecte par ce qui reste dans le corps de la fonte (des chairs) produite par l'exercice » ; cf. aussi *Nature de la femme* (Joly 1967) : 7, 16, 18.

siècle av. J.-C., un classement schématique des types de femmes et de leur bon usage, il est question de *pallakai*, une catégorie de femmes avec lesquelles les relations étaient censées avoir un but thérapeutique. Quant aux deux autres sortes de femmes, les *bétairai* et les *gunai*, seules les premières servaient au plaisir tandis que les secondes étaient destinées à la reproduction légitime. Cette division entre « femmes de plaisir » et « mères reproductrices » – dont l’aspect normatif a été maintes fois souligné<sup>5</sup> – avait des conséquences non seulement politiques – seuls les enfants des secondes pouvaient accéder à la légitimité – mais aussi culturelles puisque toutes les divinités n’étaient pas accessibles à toutes les femmes. C’est par ailleurs ce qui est reproché à la fille de Nééra : d’avoir participé aux rites en l’honneur de Dionysos<sup>6</sup>. À ces rites secrets et sacrés, dont on ne pouvait même pas entendre entièrement les formules de serment<sup>7</sup>, seules pouvaient participer les femmes légitimement mariées et, qui plus est, vierges, *parthenoi*, lors du mariage<sup>8</sup>.

Les pratiques sexuelles que l’on cherche ici à repérer, à savoir la fellation et le cunnilingus, apparaissent dans la documentation de manière allusive, par le biais de sous-entendus, double-sens et jeux de mots que seule une analyse minutieuse permet de saisir. En effet, comprendre les règles qui encadraient les pratiques sexuelles se révèle une tâche difficile puisque ces dernières ne sont pas isolées dans une sphère spécifique qui serait la “sexualité”, mais qu’elles apparaissent dans des sources diverses, allant du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. au VI<sup>e</sup> siècle de notre ère et appartenant à des genres littéraires variés – épopées, comédies, discours d’orateurs, traités philosophiques, épigrammes, commentaires savants (scholies), notices de lexicographes et même écrits des Pères de l’Église. Compte tenu de la rareté des sources pour l’Antiquité en général et pour cette thématique en particulier, le chercheur n’a parfois d’autre choix que de prendre en considération

---

<sup>5</sup> Davidson 1998 : 73-74 (citant J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, F. Maspéro, 1974, p. 47).

<sup>6</sup> *Contre Nééra* : 73 (Gernet 1992 [1960]) : « Elle a accompli, au nom de la cité, les rites traditionnels à l’égard des dieux, des rites nombreux, sacrés et indicibles (*aporréta*) ».

<sup>7</sup> *Contre Nééra* : 78-79 (Gernet 1992 [1960]).

<sup>8</sup> *Contre Nééra* : 75 (Gernet 1992 [1960]).

toute la documentation disponible, quitte à laisser de côté les questions chronologiques. Le présent article assume cette démarche et développe une approche qui sera donc résolument anthropologique.

Les deux termes, fellation et cunnilingus, sont d'ailleurs latins, signe de la difficulté à isoler ces pratiques dans les sources grecques où elles sont désignées par le même verbe *arrêtopoeîn*, littéralement « faire des choses que l'on ne peut pas nommer ». Cela révèle que la sexualité orale était taboue, ce que Florence Dupont et Thierry Eloi ont montré pour le monde romain<sup>9</sup>, ce qui ne signifie pas, pour autant, que fellation et cunnilingus doivent être mis sur le même plan. De manière générale, les Grecs utilisaient souvent, pour désigner les pratiques sexuelles, des périphrases<sup>10</sup> ou bien des verbes dérivant du nom des habitants de certaines villes auxquels on attribuait des pratiques « obscènes »<sup>11</sup>. Le verbe *lesbiazein* en particulier, « faire à la manière des lesbiens », désigne la pratique de la fellation<sup>12</sup>.

Ce qui est surtout très étonnant pour nous, Modernes, est que la fellation soit attribuée à la déesse protectrice du mariage légitime. Selon certains témoignages que l'on examinera plus loin, le philosophe stoïcien Chrysippe avait donné une interprétation allégorique d'une peinture exposée dans un lieu de culte consacré à Héra sur laquelle la déesse était représentée en train de prodiguer une fellation à son époux. Et le philosophe d'interpréter cette image comme une allégorie de la matière absorbant le *logos spermatikos* pour engendrer le cosmos. Quant au cunnilingus – dont l'« invention » est attribuée par Aristophane au musicien Ariphradès – il n'est pas dépourvu de vertu, ne serait-ce que dans le monde des rêves, puisque, selon Artémidore (II<sup>e</sup> siècle de notre ère), rêver de cette pratique sied

<sup>9</sup> Dupont & Eloi 2001 : 164-200.

<sup>10</sup> Ainsi, par exemple, le coït est désigné par l'expression *theïon chrêma* (Archiloque, fr. 196a éd. West, v. 15) ou *theïon pragma* (Platon, *Le Banquet*, 206 c), à savoir « affaire divine ».

<sup>11</sup> Cf. l'expression « faire à la manière des Lacédémoniens » qui signifie, d'après le lexicographe Hésychius (s.v. *λακωνίζειν*) « avoir des relations pédérastiques », tout comme l'expression « faire à la manière des Chalcidiens » (cf. Hésychius, s.v. *χαλκιδίζειν*) ; quant à l'expression « faire à la manière des Corinthiens », elle signifie, encore d'après Hésychius (s.v. *κορινθιάζειν*), se livrer à la prostitution.

<sup>12</sup> Boehringer 2007 : 61-63.

bien aux orateurs, aux sophistes aux trompettistes et à tous « ceux qui gagnent leur vie par les moyens de la bouche »<sup>13</sup>.

Sans prétendre pouvoir donner une interprétation générale de ces pratiques sexuelles orales dans l'Antiquité grecque, je voudrais surtout m'attacher ici à repérer leurs occurrences dans la documentation grecque du VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. au VI<sup>e</sup> siècle de notre ère pour tenter de comprendre quelles significations elles pouvaient revêtir tout en posant la question de savoir si, compte tenu des contextes différents, cette perception différait suivant qu'il s'agissait de fellation ou de cunnilingus.

### Les deux virginités : le haut et le bas

Chez les Grecs, l'âge tendre d'une jeune fille – pas plus que celui des garçons – ne la mettait à l'abri des atteintes des adultes : selon l'orateur du *Contre Nééra*, la courtisane accusée en public d'avoir fait passer ses enfants pour légitimes exerçait déjà le métier d'hétaïre<sup>14</sup> alors qu'elle n'était pas encore nubile. La première question est donc de savoir à quel type de pratique érotique pouvaient s'adonner les toutes jeunes filles recrutées dans les maisons de plaisirs. La façon dont le poète comique Aristophane évoque la virginité des *hetairai* laisse penser que la sexualité orale était une pratique qui, chez les jeunes courtisanes, précédait la pénétration vaginale. Dans un fragment, tiré de *La Vieillesse*, l'un des personnages demande : « Est-ce que toi, vieillard, tu aimes les hétaires qui tombent de l'arbre (τὰς δρυπεπεῖς ἑταίρας), ou (les préfères-tu) “vierges en bas” (ὑποπαρθένους), à la chair ferme comme les olives qui marinent dans la saumure ? »<sup>15</sup>.

Dans ces vers, les *hetairai* semblent être réparties en deux catégories : celles qui sont mûres comme les fruits « qui tombent de l'arbre » (δρυπεπεῖς), et celles qui sont vertes « comme les olives que l'on fait mariner » (ἀλμάδας ὡς ἐλάας) ; ces dernières sont dites *hupoparthenoi*, adjectif qui, d'après le dictionnaire de référence Lidell-

<sup>13</sup> *La Clef des Songes* : I, 79 (Pack 1963).

<sup>14</sup> *Contre Nééra* : 22 (Gernet 1992 [1960]).

<sup>15</sup> Aristophane : fr. 140 (Kassel & Austin 1983-2001) = fr.141 (Kock 1880-1988).

Scott-Jones<sup>16</sup>, signifie *all but maiden*, « tout sauf vierge ». Quelle opposition Aristophane trace-t-il ? À l'opposition suivant le critère de l'âge, le poète ajoute celui de la « virginité ». Comment comprendre que seules les jeunes soient dites « tout sauf vierges » ? Cela signifierait-il que les plus âgées sont, elles, vierges ? Comment interpréter ce préfixe *hupo-* associé au terme « vierge » ? Doit-on supposer que les hétaires plus jeunes étaient des « sous-vierges » par rapport aux femmes plus âgées ? Une autre interprétation, celle que j'ai adoptée, consiste à traduire *hupoparthenoi* par vierges « d'en bas », comme s'il existait différents niveaux de virginité. Je ne suis donc pas l'interprétation de Giulia Sissa (selon laquelle la virginité n'a rien à voir avec la question de l'hymen et de la défloration sexuelle et désigne en général une classe d'âge) ni celle de Claude Calame, pour qui la *parthenia* désignerait un statut non marital<sup>17</sup>. À les en croire, les hétaires du fragment d'Aristophane seraient simplement qualifiées de « vierges » en raison de leur jeunesse ou de leur statut matrimonial. Pourtant, dans une épigramme tardive de Paul le Silentiaire (VI<sup>e</sup> siècle de notre ère), transmise parmi les épigrammes érotiques de *l'Anthologie Palatine*, il est dit d'une jeune fille – sans doute une hétaire – qu'elle ne consacre que la moitié de son corps à Aphrodite. L'autre moitié restant dans le domaine d'Athéna.

J'ai ses seins dans mes mains, contre ses lèvres mes lèvres et, dans ma rage (λυσσῶων), je me pais (βόσκομαι) de son cou d'une blancheur éclatante. Mais je n'ai pas encore eu mon Aphrodite tout entière (οὐπω δ' ἄφρογένειαν ὅλην ἔλον) et je m'efforce toujours à poursuivre une vierge (παρθένον) qui me refuse son lit. C'est qu'elle s'est donnée moitié à la déesse de Paphos, mais moitié aussi à Athéna (ἤμισυ γὰρ Παφίη, τὸ δ' ἄρ' ἤμισυ δῶκεν Ἀθήνη), et moi, entre les deux, je me consume (αὐτὰρ ἐγὼ μέσσοσ τήκομαι ἀμφοτέρων)<sup>18</sup>.

Entre Athéna et Aphrodite, l'hétaire chantée par Paul le Silentiaire n'a pas choisi : elle embrasse, elle se laisse caresser les seins, mordre le cou, mais elle refuse à la *persona loquens* une relation sexuelle « tout entière ». Le sexe de la jeune fille restant sous la protection de la déesse vierge, Athéna, son statut est tout à fait comparable, à mon

<sup>16</sup> Liddel-Scott-Jones 1996 : s.v. ὑποπάρθενος.

<sup>17</sup> Sissa 1987 : 21 ; Calame 1996 : 141.

<sup>18</sup> *Anthologie Palatine* : V, 272 (Waltz & Guillon 1960).

avis, aux hétaires d'Aristophane. Elles ne sont pas « tout sauf vierges », ce sont plutôt des « demi-vierges » : elles sont encore « vierges d'en bas » et ont déjà perdu « la virginité d'en haut ». À ce propos, l'insulte que, selon l'historien Polybe, Timée avait lancée à Démocharès, neveu de Démosthène, mérite d'être citée : « en invoquant le témoignage d'un obscur auteur comique »<sup>19</sup>, il accusait le stratège d'avoir été « un prostitué d'en haut » (ἡταιρηκέναι μὲν τοῖς ἄνω μέρεσι τοῦ σώματος)<sup>20</sup>. Que signifie cette expression qui, bien entendu, doit être comprise ici comme une pure invective rhétorique ? À quel genre de pratiques fait-elle allusion ? À un simple échange de baisers ? Le fait est qu'en s'y livrant, Démocharès, d'après Timée, avait contaminé son haleine, puisqu'il le jugeait « indigne de souffler sur le feu sacré ». Or, dans la culture romaine que Polybe connaît bien, ce qui corrompt l'haleine est précisément une pratique sexuelle buccale, la *fellatio* et, pire encore, celle qui est imposée de force (l'*irrumatio*), pas un baiser<sup>21</sup>.

Pour les hétaires d'Aristophane, « vertes » et « à la chair ferme », il me semble que « la virginité d'en bas » désigne une réalité physique, la non-défloration du sexe. Peut-on alors affirmer que le terme *parthenia* recélait uniquement une notion d'âge ou un statut matrimonial ? Je ne le crois pas puisque, en l'espace d'une nuit, une jeune fille pouvait passer du statut de *korè* (terme parfois synonyme de *parthenos*) à celui de *gunè*. Dans sa *Vie de Démocrite*, Diogène Laërce (III<sup>e</sup> siècle de notre ère) rapporte une anecdote très intéressante à ce sujet. Un jour, le philosophe reçut la visite d'Hippocrate, accompagné d'une jeune servante. Le premier jour, Démocrite la salua ainsi : « Bonjour, jeune fille, *korè* ». Le jour suivant : « Bonjour, femme, *gunè* ». Nul besoin d'examen gynécologique ; un seul regard avait suffi au philosophe pour connaître la vérité : la jeune fille avait été déflorée pendant la nuit<sup>22</sup>.

Dans les représentations grecques, on distingue donc deux types de pratiques érotiques, selon la région du corps concernée. La

<sup>19</sup> Cf. Archedicus : fr. 4 (Kassel & Austin 1983-2001).

<sup>20</sup> Polybe : XII, 13 (Pédech 1961).

<sup>21</sup> Dupont & Eloi 2001 : 197-199 ; 164 (pour l'*irrumatio*).

<sup>22</sup> Diogène Laërce : IX, 42 (Marcovich 1999-2002).

*parthenia* ne désigne pas l'absence de contact érotique, mais, au moins dans le cas des hétaires d'Aristophane, l'absence de pénétration vaginale. Or, parmi les pratiques sexuelles, la fellation n'était pas réservée aux courtisanes – les hétaires jeunes ou vieilles – si l'on en croit son attribution à Héra qui, par ailleurs, n'avait pas attendu son mariage pour découvrir la sexualité avec Zeus.

### La sexualité pré-nuptiale

Au chant XIV de *l'Iliade*, Héra veut venir en aide aux Achéens malgré l'interdiction de Zeus. Elle médite alors une ruse : employer les armes de la séduction afin que Zeus, après lui avoir fait l'amour, soit pris par un doux sommeil réparateur. C'est à cette fin que, après avoir revêtu toute la panoplie de la séduction – beaux vêtements, bijoux, parfum d'ambrosie – elle sollicite l'aide d'Aphrodite en lui demandant la *philotês* et l'*bimeros*, l'amour et le désir, avec lesquels Aphrodite « dompte les immortels et les hommes mortels ». Aphrodite ne peut pas les refuser à « celle qui se couche entre les bras de Zeus », et elle lui donne aussi sa ceinture bariolée, un ruban où résident tous les enchantements. Sûre et certaine de pouvoir endormir l'œil toujours vigilant de Zeus, la déesse se rend enfin au sommet de l'Ida où elle parvient à ses fins : dès qu'il voit sa femme, Zeus est saisi par le même désir que la première fois, lorsqu'ils s'étaient rencontrés à l'insu de leurs parents :

L'assembleur des nuées, Zeus, l'aperçoit, et à peine l'a-t-il aperçue que l'amour enveloppe son âme prudente, un amour tout pareil à celui du temps où entrés dans le même lit, ils s'étaient unis d'amour, à l'insu de leurs parents (οἷον ὅτε πρῶτόν περ ἑμισγέσθην φιλότητι, εἰς εὐνήν φοιτῶντε, φίλους λήθοντε τοκῆας)<sup>23</sup>.

C'est ainsi que nous apprenons qu'Héra, la divinité même du mariage légitime, a échappé à la vigilance parentale pour coucher avec Zeus. Mais les amours clandestines du couple n'ont rien d'une escapade, d'un écart de conduite, si l'on considère qu'à Sparte, par exemple, les jeunes époux avaient coutume de se rencontrer en

---

<sup>23</sup> *Iliade* : XIV, vv. 293-6 (Mazon 1992 [1937]).

cachette<sup>24</sup>, et qu'une scholie mentionne des rencontres érotiques clandestines pré-nuptiales à Samos, sur les lieux-mêmes de la première rencontre entre Zeus et Héra<sup>25</sup>. Pris par la même envie irrésistible que la première fois, Zeus déclare désirer son épouse plus qu'aucune femme du catalogue – celles avec lesquelles il l'a si souvent trompée – et il lui demande de faire l'amour tout de suite, par terre. Héra feint de ne pouvoir accepter – en plein jour, n'importe qui parmi les dieux pourrait la voir – et elle lui propose de se rendre dans la chambre nuptiale. Mais Zeus la rassure : une nuée d'or protégera le couple divin des regards indiscrets. Enfin, ils s'allongent et la terre, mouillée par la rosée, se couvre de fleurs (*Iliade*, XIV, vv. 342-351).

Les vers de la *Dios apaté* ont suscité de nombreuses critiques et exégèses. Parce qu'ils mettent en scène une divinité incapable de dominer ses passions au point de ne pouvoir attendre la chambre nuptiale, lieu légitime de l'union sexuelle entre époux, Platon les bannissait de son État idéal comme un exemple de poésie indigne de faire partie du patrimoine culturel<sup>26</sup>. Quant à Plutarque (I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles après J.-C), il reproche à Héra une toilette peu convenable pour une femme mariée : qu'elle se lave, soit, car il ne s'agit là que de soins de propreté, « mais lorsqu'elle met ses agrafes d'or et ses boucles d'oreilles finement travaillées, lorsqu'elle a recours, pour finir, au charme magique du ruban, c'est à un excès de recherche que nous avons affaire, et à une affectation peu convenable à une épouse

---

<sup>24</sup> Plutarque : *Vie de Lycurgue*, 15, 8 (Flacelière 1964) : « Et, dans la suite, il faisait toujours de même : il passait le jour et la nuit avec ses camarades et venait chez sa jeune femme à la dérobee et avec précaution ; il craignait et aurait rougi d'être aperçu par quelqu'un de la maison. De son côté, sa femme usait d'adresse et l'aidait à ménager des occasions pour se réunir sans être vus. Et ce manège durait longtemps, si bien que le mari avait parfois des enfants avant d'avoir vu sa femme en plein jour » ; cf. aussi Hermippos : frag. 6 (Müller 1883) cité par Athénée, 555c et, sur ce dernier passage, cf. Meillier 1984.

<sup>25</sup> Erbse 1969-1988 : *Sch. T ad Il.* XIV 296 : « Certains disent qu'à Samos, à l'insu des parents, Zeus déflora Héra ; pour cette raison, les Samiens qui demandaient en mariage les jeunes filles, par émulation avec la déesse, couchent avec elles en cachette ; ensuite ils célèbrent publiquement les sacrifices du mariage ».

<sup>26</sup> Platon : *République*, 390 c (Chambry 1981 [1932]).

honnête »<sup>27</sup>. Dans le souci – ô combien légitime ! – de « sauver la moralité » d'Homère, des allégoristes ont su déceler dans la toilette d'Héra un sens caché : la déesse serait le symbole de l'Air qui se fait plus pur pour rencontrer l'éther-Zeus<sup>28</sup>. Parmi les Modernes, certains ont donné à ces vers une interprétation tout aussi “allégorique” : Héra représenterait Gaia, la Terre<sup>29</sup>, et Zeus, tout naturellement, Ouranos, le Ciel<sup>30</sup> ; ces vers seraient ainsi le vestige d'un mythe archaïque, le mariage sacré entre Terre et Ciel. Mais plus intéressante pour mon propos est l'interprétation allégorique que Chrysippe, philosophe qui succède à Cléanthe en 232 av. J.-C. à la tête des stoïciens, a donnée d'un tableau représentant le couple divin.

### Une fellation divine

Ce tableau dont nous ignorons la date et qui était exposé, selon les sources, ou à Argos ou à Samos – en tout cas dans un centre très important du culte d'Héra –, représentait une hiérogamie, une union sacrée, si originale que Diogène Laërce a mis en doute son existence. De ce tableau nous ne saurions rien si Chrysippe n'en avait donné une interprétation allégorique critiquée par Diogène Laërce :

Il y a des auteurs qui s'en prennent à Chrysippe sous prétexte qu'il aurait tenu dans ses écrits bien des propos obscènes et indicibles (ὡς πολλὰ αἰσχροῦς καὶ ἀρρήτως ἀναγεγραφότος). En effet, dans l'ouvrage sur les anciens physiologues, il décrit de façon obscène (αἰσχροῦς) une représentation des rapports entre Héra et Zeus, disant vers les lignes 600 ce que personne ne répéterait sous peine de se souiller la bouche (μολύνειν τὸ στόμα). Il décrit en effet, à ce qu'on rapporte, cette histoire de la façon la plus obscène (αἰσχροτάτην), même s'il en fait l'éloge comme porteur d'un enseignement physique (εἰ καὶ ἐπαινεῖ ὡς φυσικὴν) ; elle convient en effet davantage à des prostituées qu'aux dieux. De plus on ne la trouve pas répertoriée chez les historiens de la

<sup>27</sup> *Propos de table*, 693 b (Fuhrmann 1972).

<sup>28</sup> Plutarque : *Comment lire les poètes*, 19 (Sirinelli & Philippon 1987) : « La toilette d'Héra, dirigée contre Zeus, et les sorcelleries du ruban, ils veulent en faire une purification de l'air lorsqu'il s'approche de la matière ignée ».

<sup>29</sup> Motte 1971 : 104.

<sup>30</sup> Boedecker 1984 : 56.

peinture, ni chez Polémon, ni chez Hypsicrate, pas même chez Antigone, mais il l'a inventée lui-même<sup>31</sup>.

Quel était le sujet de ce tableau qui a suscité tant d'indignation chez Diogène Laërce ? Clément Romain, que la tradition catholique considère comme le quatrième évêque de Rome (fin du I<sup>er</sup> siècle après J.-C.) nous l'explique : « Chrysisse, dans les *Lettres érotiques*, rappelle aussi un tableau d'Argos, dans lequel Héra mouillait son visage au sexe de Zeus (πρὸς τῷ τοῦ Διὸς αἰδοίῳ φύρῳ τῆς Ἥρας τὸ πρόσωπον) »<sup>32</sup>. Que pouvait faire une telle image dans un lieu consacré de surcroît non pas à Aphrodite, la déesse de la sexualité, mais à Héra ? La sexualité orale jouait-elle un rôle dans les rituels d'initiation au mariage ?

Cette question mérite d'autant plus d'être posée qu'à cette image embarrassante s'ajoute l'embarras d'un des auteurs qui constitue, par ailleurs, une source très importante concernant un rite de préparation au mariage. Dans un passage du troisième livre des *Origines*, Callimaque (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) relate en effet une coutume rituelle de l'île de Naxos qui veut que la jeune fille passe la nuit, la veille de son mariage, avec un enfant *amphithalés*, c'est-à-dire dont les parents sont en vie. En voulant expliquer l'origine de ce rite, Callimaque mentionne Héra mais, au lieu de l'habituel excursus étiologique à sa façon, nous trouvons de la réticence :

La jeune fille avait partagé son lit avec un jeune garçon, conformément au rite qui veut que la fiancée passe la nuit précédant ses noces avec un garçon *amphithalés*. En effet, on dit qu'une fois Héra... chien, chien, retiens-toi, cœur impudent, car toi tu serais capable de chanter des choses impies<sup>33</sup>.

Le poète interrompt sa narration comme si le fait de raconter le récit étiologique du rituel de l'enfant *amphithalés* comportait une impiété. Quel peut bien être ce récit « impie » concernant Héra qu'il refuse de chanter ? Quel est le rapport entre ce récit « interdit » et le rite pré-nuptial dont il est en train d'expliquer l'origine ?

<sup>31</sup> Diogène Laërce : VII, 187-8 (Arnim 1903-1905 : II, 1071).

<sup>32</sup> Clément Romain, *Homélies* : V, 18 (Arnim 1903-1905 : II, 1072).

<sup>33</sup> Callimaque : fr. 75 (Pfeiffer 1949).

Il est difficile, pour nous, de saisir les significations de ces non-dits, surtout à partir d'une documentation si elliptique et éparpillée dans le temps. Irons-nous jusqu'à dire que les jeunes fiancées de Naxos pratiquaient une fellation initiatique sur des jeunes garçons ? Certainement pas, en tout cas rien ne permet de l'affirmer. En revanche ce qui est certain, c'est qu'à propos d'Héra il y a bien quelque chose que l'on ne peut pas dire et qu'à Naxos le mythe étimologique d'un rituel pré-nuptial était tabou.

Fort heureusement, nous pouvons verser au dossier une autre pièce, tout aussi allusive, sur les pratiques sexuelles de Zeus et Héra, et qui me semble éclairer la signification du tableau décrit par Chrysippe tout en expliquant les silences de Callimaque. Il s'agit d'un poème que Sotadès (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) a composé à l'occasion du mariage, en 277 ou 274 av. J.-C., de Ptolémée Philadelphie avec sa sœur Arsinoé II. Ce mariage a aussi inspiré Callimaque ainsi que Théocrite (III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) qui, dans l'idylle XVIII, compare Ptolémée et sa sœur à Zeus et Héra. Comme Roberto Pretagostini l'a montré<sup>34</sup>, en comparant les noces pharaoniques au mariage de Zeus et d'Héra, Sotadès est toutefois bien loin de faire l'éloge du couple des souverains. En effet, affirme-t-il en évoquant leurs rapports sexuels, « [Ptolémée] poussait l'aiguillon dans un trou impie (εἰς οὐχ ὀσίην τρουμαλιήν τὸ κέντρον ὄθει) »<sup>35</sup>. Ptolémée n'a pas du tout apprécié cette attaque qui reste pour nous allusive et Sotadès en a payé le prix : d'après Plutarque<sup>36</sup>, le poète fut emprisonné et, selon Athénée (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle de notre ère), il fut capturé par un satrape de Ptolémée qui l'enferma dans une caisse de plomb qu'il jeta à la mer<sup>37</sup>. On comprend bien alors le silence que Callimaque s'est imposé, lui qui choisit après avoir cité l'incipit du poème de Sotadès<sup>38</sup> de ne pas raconter de choses impies (οὐχ ὀσίη) à propos des dieux. Ce qui est intéressant, c'est que Callimaque et Sotadès utilisent la même expression, mais tandis que le dernier parle de « trou *impie* » où Zeus-

<sup>34</sup> Pretagostini 1984 : 147.

<sup>35</sup> Sotadès : fr. 1 (Powell 1925).

<sup>36</sup> *De l'éducation des enfants*, 14 (11 A) (Sirinelli & Philippon 1987).

<sup>37</sup> Athénée : XIV, 620 e-621 (Meineke 1859).

<sup>38</sup> Cf. Sotades : fr. 16 (Powell 1925)

Ptolémée pousse son « aiguillon », Callimaque se tait comme si raconter le récit étiologique dont il est question équivalait à commettre une *impiété*. Sotadès, le malheureux poète du « blâme », croyait pouvoir utiliser le mythe des noces de Zeus et d'Héra pour attaquer Ptolémée mais, pour avoir dit l'ineffable, il a subi un châtement que Plutarque ne désapprouvait pas.

Pourquoi Sotadès faisait-il allusion au mythe de Zeus et d'Héra ? Ce n'est pas, selon moi, uniquement à cause de leurs relations incestueuses, car Sotadès n'aurait dévoilé là aucun secret, mais plus probablement à cause des pratiques sexuelles "innommables" que l'on attribuait aux deux divinités. Par ailleurs, Plutarque, dans la *Vie de Périclès*, évoque une comédie de Cratino (V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) malheureusement perdue, où le poète attaquait Périclès et Aspasia en les comparant à Zeus et Héra. De cette comédie, intitulée *Les Chirones*, Plutarque cite cette insulte :

Et la Sodomie (Καταπυγούση) alors enfante pour toi Héra-Aspasia, concubine (παλλακίην) au regard de chienne (κυνώπιδα)<sup>39</sup>.

Contrairement à Kock<sup>40</sup>, je ne pense pas que Cratino traitait Aspasia « d'Héra au regard de chienne » pour insinuer que ses rapports avec Périclès étaient de nature incestueuse. S'il donne à l'hétaïre la plus célèbre d'Athènes le sobriquet d'Héra, de la même façon que d'autres auteurs la surnommaient Omphale ou Hélène, c'est parce que l'épouse de Zeus, selon une tradition dont seuls les poètes « du blâme » pouvaient se faire l'écho, ne ressemblait en rien à une femme « prude ».

Les différents fragments cités ne laissent à mon avis aucun doute : le tableau dont Chrysippe donnait une interprétation allégorique s'inspirait directement d'une version du mythe des noces de Zeus et d'Héra dans laquelle la déesse de l'union conjugale présentait une image de l'éros que l'on aurait volontiers reléguée aux coupes où satyres et ménades sont représentés dans toutes sortes de postures érotiques. Sans les fragments de Cratino et Sotadès, jamais on n'aurait pu imaginer l'existence de récits concernant le mariage de

<sup>39</sup> Cratino : fr. 259 (Kassel-Austin 1983-2001) = fr. 241 (Kock 1880-1888).

<sup>40</sup> Kock : 1880-1888, *ad locum*.

Zeus et d'Héra dans lequel les amours du couple n'ont rien d'« édifiant » ; sans l'interprétation allégorique de Chrysippe, jamais on n'aurait songé que les amours de Zeus et d'Héra puissent avoir une quelconque relation avec la sexualité orale. Mais la façon dont Callimaque s'autocensure ou les allusions de Pausanias à des « récits interdits »<sup>41</sup> qu'il refuse de révéler à ses lecteurs, montrent que, si l'on n'écrivait pas sur le mariage de Zeus et d'Héra, ce n'était pas parce qu'il n'y avait rien à écrire, mais plutôt parce qu'il ne fallait pas commettre l'impiété de révéler des récits concernant les faits et gestes des dieux que seuls les initiés étaient censés connaître, de divulguer un mythe qui était secret et devait le rester.

En effet, dans le traité *De l'éducation des enfants* (10 c – 11 a), Plutarque écrit : « Et si les Anciens nous ont enseigné les cérémonies d'initiation (τὰς μυστηριώδεις τελετὰς), c'est, me semble-t-il, afin que nous y prenions l'habitude de nous taire et transférons la crainte que nous inspirent les dieux à la loyauté que nous devons aux secrets humains ». C'est dans ce contexte que Plutarque cite Sotadès : « Pour avoir déclaré, après le mariage de Philadelphie avec sa sœur Arsinoé : “Vers un trou impie tu pousses ton aiguillon”, Sotadès pourrit bien longtemps en prison et paya son bavardage intempestif d'un châtement que l'on ne peut pas désapprouver (τῆς ἀκαίρου λαλιᾶς οὐ μεμπτὴν ἔδωκε δίκην) ; pour faire rire les autres, il pleura lui-même longtemps ».

Si j'ai choisi de mettre le fragment de Sotadès et celui de Callimaque en relation avec l'image de la fellation dont parlait Chrysippe, c'est parce que seule celle-ci m'a semblé digne de la punition approuvée par Plutarque. Quel que puisse être le « trou impie » de la déesse, la bouche, comme pourrait le faire croire le témoignage de Chrysippe, ou l'anus, comme pourrait le faire penser le fragment de Cratinos, quelles que puissent être les raisons de cette impiété, il est important de remarquer que le mariage de Zeus et d'Héra faisait l'objet de récits qui nous échappent. Des récits ayant trait à la déesse du mariage légitime devaient sans doute être connus

---

<sup>41</sup> Pausanias : II, 17, 4 (Rocha-Pereira 1989).

de toute femme mariée<sup>42</sup>, mais aucun auteur n'aurait pu impunément les mettre par écrit.

### Une interprétation allégorique

En laissant planer sur le tableau l'ombre du doute, Diogène Laërce n'était certainement pas de bonne foi. Il n'ignorait pas, en effet, qu'autour des dieux circulaient de vieux récits « interdits », que lui-même faisait remonter au poète mythique Orphée. Dans le prologue des *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Diogène Laërce refuse d'accorder aux Orphiques le titre de philosophes pour des raisons de “moralité” :

Ceux qui veulent attribuer aux étrangers cette invention (*scil.* de la philosophie), citent encore pour preuve le Thrace Orphée, qu'ils présentent comme l'un des plus anciens philosophes ; mais, pour ma part, j'ignore s'il faut appeler philosophe un homme qui a dit sur les dieux de telles choses, ni la manière dont on peut définir celui qui, sans retenue, inflige aux dieux toutes les passions des hommes, même les turpitudes que rarement certains ont osé commettre avec l'organe de la voix (*αἰσχροουργούμενα τῷ τῆς φωνῆς ὄργάνῳ*)<sup>43</sup>.

Parce que les dieux des Orphiques se servent de « l'organe de la voix »<sup>44</sup> pour des actions qu'il n'ose même pas nommer, Diogène Laërce refuse à Orphée le titre de philosophe. Parce qu'une déesse qui pratique une fellation n'est pas “philosophiquement correcte”, malgré les efforts de Chrysippe, il met en doute l'existence du tableau et jette le discrédit sur le chef de file du stoïcisme.

Pour ma part, malgré l'indignation de Diogène Laërce, je ne pense pas que le tableau soit une invention stoïcienne, ni « l'œuvre d'un peintre doué d'une fantaisie grivoise »<sup>45</sup>, ni le fruit de « l'imagination

<sup>42</sup> Cf. Théocrite : *Idylles* XV (*Les Syracusaines* ou *Les femmes à la fête d'Adonis*), v. 64 (Legrand 1925) : « Les femmes savent tout, même comment Zeus s'est marié avec Héra ».

<sup>43</sup> Diogène Laërce : I, 5 (Marcovich 1999-2002).

<sup>44</sup> Cf. l'interprétation donnée par Walter Burkert à l'expression *αἰδοῖον κατέπιπεν* du Papyrus de Derveni : Zeus « but » le phallus de Kronos (Burkert 2001 : 96).

<sup>45</sup> C'est l'avis de Félix Buffière : « Il s'agissait d'un tableau exposé à Samos inspiré sans aucun doute de la fameuse scène homérique de l'Ida, mais où la fantaisie grivoise de l'artiste avait quelque peu forcé la note » (Buffière 1973 : 152).

salace des *ciceroni* »<sup>46</sup> mais, comme Arthur B. Cook l'a supposé<sup>47</sup>, une image cultuelle associée à un mythe et à un rituel que nous ignorons, où la sexualité orale devait tenir sans doute une place et un rôle qui ont été négligés<sup>48</sup>. Pour saisir la représentation que les Grecs se faisaient du mariage, il faudrait tenir compte des relations entre le champ d'action d'Héra et celui des autres dieux, y compris celui d'Aphrodite<sup>49</sup>, ne pas se voiler la face devant le tableau exposé dans son lieu de culte représentant Héra prodiguant une fellation à son époux, ni ignorer le fragment de Sotadès qui lui coûta si cher et l'insulte que Cratinos adresse à Aspasia. Mais, surtout, il faut tenir compte de l'autocensure des "informateurs". Pour qui sait l'entendre, le silence de Callimaque est des plus éloquentes : il veut dire que le mariage de Zeus et d'Héra était un « discours interdit », *logos aporrétos*, un tabou qu'aucun auteur n'aurait pu mettre par écrit sous peine d'être taxé d'impiété. À l'instar des Baruya<sup>50</sup>, même les Grecs avaient leurs "tabous", difficiles à saisir pour les anthropologues "de bibliothèque" que nous sommes car, à l'évidence, des tabous, les sources ne parlent pas.

Si Chryssippe par le tableau représentant Zeus et Héra dans ses œuvres, c'est dans le but de justifier cette image et le mythe qui l'avait inspirée contre tous ceux qui y voyaient une obscénité. Pour trouver

---

<sup>46</sup> « Puisque les Stoïciens sont sûrs d'avance que mythes et poésie disent vrai, il ne leur reste qu'à les mettre à la torture pour les faire cadrer avec cette vérité ; l'allégorie sera ce lit de Procuste. Ils ne reculèrent devant rien. On montra à Chryssippe, un beau jour, une peinture où l'imagination salace des *ciceroni* voulait reconnaître Junon infligeant à Jupiter un agréable traitement qu'on ne peut honnêtement nommer ; Chryssippe sut y reconnaître une allégorie de la matière absorbant la Raison spermatique afin d'engendrer le cosmos » (Veyne 1983 : 75).

<sup>47</sup> Cook 1940 : vol. 3 (2), 1027, n. 5 : « Il est probable que ces images n'étaient pas de simples *libidines*, mais qu'elles avaient une signification religieuse ».

<sup>48</sup> Cf., par exemple, Detienne 1981 : 68 : « À travers Héra, dans la représentation que les Grecs se font du mariage, il y a comme un refus de ce que désignent les *aphrodisia* – désir et jouissance – au nom du contrat et des engagements qui assurent à la femme le statut d'épouse légitime ».

<sup>49</sup> Cf., par exemple, Pausanias : III, 13, 9 (Rocha-Pereira 1989), qui atteste d'un culte d'Aphrodite-Héra à Sparte, divinité à laquelle les mères offraient un sacrifice à l'occasion du mariage de leurs filles.

<sup>50</sup> Godelier 1982 : 91-92.

un sens caché à l'action représentée, le philosophe fit montre de toute sa doctrine : il n'écrivit pas moins de six cents lignes, dont il n'était pas peu fier (εἰ καὶ ἐπαινεῖ ὡς φυσικῆν). Il n'en reste malheureusement que le résumé d'un père de l'Église, Origène (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle de notre ère) :

Chrysippe de Soles, que l'on estime avoir orné la Stoa des philosophes avec beaucoup de traités pointus, interprète un tableau de Samos (*sic*) dans lequel Héra faisait une chose indicible (ἀρρήτοποιούσα) à Zeus. Le philosophe divin dit dans ses écrits que ce tableau représentait la matière qui reçoit par le dieu les *logoi spermaticoi* et qui les tient en elle pour ordonner le tout (ὅτι τοὺς σπερματικούς λόγους τοῦ θεοῦ ἡ ὕλη παραδεξαμένη ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἰς κατακόσμησιν τῶν ὅλων) ; dans le tableau exposé à Samos la matière serait Héra et le dieu Zeus<sup>51</sup>.

Pour Chrysippe, loin d'être obscène, ce tableau était donc l'illustration même d'une théorie philosophique : la matière, fécondée par les « raisons spermaticques », donnait naissance au cosmos. En intégrant dans son système cosmologique, par le biais d'une interprétation allégorique, la fellation représentée par le peintre, Chrysippe nous expose l'une des nombreuses variantes de la théorie des relations métonymiques, de contenant à contenu, entre sperme et logos. Car si les Grecs attribuaient une valeur pédagogique aux relations sexuelles c'est sans doute parce que, selon eux, le sperme, cette « goutte d'encéphale », contient le *logos*, le *nous*, la « pensée », comme le montre cette histoire leste du *Roman d'Ésope* (I<sup>er</sup> siècle après J.-C.) :

Une femme avait une fille sotte et priait tous les dieux qu'elle acquit de la cervelle. Souvent la fille entendait sa mère prier. Un beau jour, elles allèrent à la campagne. S'éloignant de sa mère, la fille vit, à l'écart de la ferme, une ânesse violée par un homme à qui elle demanda : « Que fais-tu ? » Et lui : « je lui mets dedans un peu de cervelle ». La sotte, se souvenant des prières de sa mère, dit : « Mets-m'en à moi aussi, de la cervelle ». Mais lui se refusait à la posséder déclarant : « Personne n'est plus ingrat qu'une femme ». Et elle : « Ne t'en fais pas. Ma mère te remerciera en te donnant la récompense que tu voudras, car elle ne fait que prier que j'aie de la cervelle ». Alors il la déflora. Toute contente, la fille courut rejoindre sa mère et lui dit : « J'ai de la cervelle, maman ! ». La mère s'exclama : « Les dieux ont exaucé mes prières ! ». La fille :

---

<sup>51</sup> Origène : *Contre Celse*, IV, 48 (Arnim 1903-1905 : II, 1074).

« Oui, mère ! » Et la mère : « Et comment l'as tu eue ? ». Et la sotte de raconter : « Il m'a mit dedans une chose longue, rougeâtre et tendue qui sortait et rentrait rapidement ». Ayant écouté le récit de sa fille, la mère s'exclama : « Ô fille, tu as perdu jusqu'au peu de cervelle que tu avais avant ! »<sup>52</sup>.

Le ton amusant de cette petite histoire ne doit pas nous tromper. Il n'y pas de plaisanterie qui tienne devant le tableau représentant la déesse Héra en train de faire une fellation à Zeus et devant le sérieux dont faisait preuve Chrysippe pour voir dans cette image une illustration allégorique de la théorie philosophique du *logos spermatikos*. Cette association entre *logos* et sperme n'est pas une particularité stoïcienne mais semble faire partie du "savoir partagé" des Grecs. Pour de nombreux auteurs, entre matière cérébrale et matière séminale, il y a une continuité<sup>53</sup> – ce qui pourrait expliquer les vertus "philosophiques" de la semence. Quant aux femmes, pour les médecins hippocratiques elles aussi sont censées émettre de la semence pendant le coït<sup>54</sup> – faculté qui leur sera niée par Aristote<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> *Roman d'Ésope* : 131 (Ferrari 1997).

<sup>53</sup> D'après Diogène Laërce : VIII, 28 (Marcovich 1999-2002), les Pythagoriciens considéraient le sperme comme une « goutte d'encéphale qui détient en elle un souffle chaud » ; cf. Alcméon : fr. 24 A 13 (Diels & Kranz 1903) qui définissait le sperme comme une « partie d'encéphale ». L'idée « selon laquelle le sperme provient de la tête » est reprise par les médecins hippocratiques (*De la Génération*, II, 2 ; *Airs, eaux, lieux*, 22, 6) et par Aristote (*Génération des Animaux*, 747a : la tête est la partie du corps la plus « spermatique » et « la nature de la semence est semblable à celle du cerveau »).

<sup>54</sup> *De la génération*, IV, 2 : « La femme aussi éjacule à partir de (tout) le corps » ; de même, l'auteur du traité *Du Régime* (I, 27, 1-3) considère que les deux partenaires jouent le même rôle dans la conception, conception qui ne peut avoir lieu qu'une fois par mois, à condition qu'ils jouissent au même temps ; sur le sperme des femmes, cf. aussi pseudo-Aristote, *Histoire des Animaux*, X, 637 b : « De plus, les femmes ont des pertes pendant leur sommeil et elles éprouvent, après la pollution nocturne, les mêmes impressions d'affaiblissement et de perte de force que lorsqu'elles ont eu des rapports avec un homme (...). D'où il résulte avec évidence que l'émission de sperme est commune aux deux sexes pour pouvoir être féconde ».

<sup>55</sup> Aristote : *De la génération des animaux*, 727 a (Louis 1961) : « si la femme émettait du sperme, elle n'aurait pas de menstrues ».

Cette « semence » serait-elle également porteuse de qualités positives ? En tout état de cause elle n'intervient pas dans les mêmes contextes.

### La rosée d'Ariphradès

Dans les comédies d'Aristophane, toute une série de personnages, célèbres à l'époque, sont traités de « débauchés ». Il s'agit, pour la plupart, de poètes et de musiciens tels Agathon, Cinesias, Euripide et autres artistes très connus du public, mais qui le sont beaucoup moins pour nous. L'un d'eux, Ariphradès, élève du philosophe Anaxagore (V<sup>e</sup> siècle avant J.-C.)<sup>56</sup>, est passé à la postérité pour avoir été, selon Aristophane, l'inventeur du cunnilingus. Quel crédit accorder à une attaque lancée dans le but de faire rire le public ? La « luxure » que la tradition attribue à toute une série de personnages et à Ariphradès en particulier pourrait ne pas être sans rapport avec leur nouvelle façon de concevoir la musique. Voici en effet en quels termes, dans un passage tiré des *Cavaliers*, Aristophane oppose Ariphradès à son frère Arignotos :

Mais si Arignotos est connu de quiconque sait distinguer le blanc (du noir), ou le mode orthien (des autres modes), il a un frère qui pour les modes ne lui ressemble en rien (τρόπους οὐ συγγενής), Ariphradès, un dépravé (πονηρός), qui de plus veut l'être. Et il n'est pas seulement dépravé – je ne l'aurais pas remarqué – et dépravé foncièrement (παμπόνηρος), mais il y ajoute un vice de son invention (ἀλλὰ καὶ προσεξηύρηκέ τι) : dans les bordels, il souille sa langue (τὴν γὰρ αὐτοῦ γλώτταν... λυμαίνεται) pour des plaisirs honteux (αἰσχροῖς ἡδοναῖς), en léchant la rosée crachée (λείχων τὴν ἀπόπτυστον δρόσον), en salissant sa moustache (μολύνων τὴν ὑπήνην), en mêlant les orifices (κυκλῶν τὰς ἐσχάρας), en composant des *Polumnésteia* (Πολυμνήστεια ποτῶν) en compagnie d'Oionichos<sup>57</sup>.

Dans cette tirade d'Aristophane, les goûts sexuels d'Ariphradès semblent découler de ses goûts en matière de musique. La « débauche » d'Ariphradès s'oppose au choix musical de son frère Arignotos et les termes employés appartiennent autant au langage érotique qu'au langage musical : tandis qu'Arignotos est bien connu de ceux qui savent « reconnaître le blanc ou le *nomos orthios* » (ὅστις ἢ

<sup>56</sup> Degani 1960.

<sup>57</sup> Aristophane : *Les Cavaliers*, vv. 1278-1287 (Coulon & Van Daele 1934).

τὸ λευκὸ οἶδεν τὸν ὄρθιον νόμον), et donc de tous les musiciens qui composent selon les lois rigoureuses imposées par la tradition, Ariphradès souille sa langue dans les lupanars et compose des *Polumnésteia* (chants qui s'appelaient ainsi en l'honneur de Polymnestos de Colophon, musicien mentionné par Pindare à qui le pseudo-Plutarque attribue l'invention d'un nouveau *tropos*, la tonalité hypolydienne, et l'emploi des intervalles dits *eclusis* et *ecbolè*)<sup>58</sup> à la suite d'Éonichos.

Selon la *Souda*<sup>59</sup> et la scholie<sup>60</sup>, Polymnestos et Éonichos sont tous deux des « faiseurs de choses qu'on ne peut pas nommer » (*arrétopoioi*). Tout se passe comme si la reconnaissance du *nomos orthios* et la pratique du cunnilingus était deux choses qui s'opposaient comme le noir et le blanc. Mais cette opposition entre sexualité orale et respect des modes rend, d'une certaine façon, implicite l'analogie entre le *cunnum lingere* et le non-respect des lois des modes. C'est pour cela qu'Aristophane utilise, pour opposer Arignotos à son frère, une expression à double sens : *tropos ou sungenés* où le terme *tropos* peut se référer tant aux *modes* musicaux, qu'aux *postures* érotiques.

Le fait qu'Ariphradès soit à la fois l'inventeur du cunnilingus et un compositeur à la recherche de nouveaux *tropoi* n'est pas, à mon avis, une pure coïncidence. En effet, les vers mettent les deux pratiques sur le même plan, comme si jouer sans respecter les lois imposées par la tradition équivalait *ipso facto* à pratiquer le cunnilingus. Et, dans bien d'autres comédies, les musiciens novateurs sont traités de « débauchés ». Ainsi, par exemple, dans le traité *De la musique*, le pseudo-Plutarque nous transmet des vers issus d'une comédie perdue de Phérécrate consacrée à l'éducation musicale, le *Chiron*, dans lesquels la musique personnifiée se plaint des sévices sexuels que les « nouveaux musiciens » – Mélanippide, Cinésias, Phrynis, Timothée – ayant transgressé les anciennes lois de l'harmonie et ajouté des cordes à la cithare<sup>61</sup>, lui ont infligé à tour de rôle. Mais loin d'être des tirades moralisantes au ton austère, tous les vers qui attaquent les nouveaux

<sup>58</sup> *De la musique*, 1141 b (Lasserre 1954).

<sup>59</sup> *S.v. Πολύμνηστος* (Adler 1971).

<sup>60</sup> Dübner 1883 : *In Equites ad vers.* 1287.

<sup>61</sup> Restani 1983 : 139-192.

musiciens relèvent de la caricature et le public, qui connaissait bien les personnages visés, était en mesure d'apprécier l'ironie.

L'invention du cunnilingus qu'Aristophane attribue à Ariphradès est un expédient comique dont le poète se sert pour stigmatiser la « lascivité » des œuvres d'Ariphradès, au même titre que l'inspiration d'Euripide par une Muse *fellatrix* qu'il met en scène dans les *Grenouilles* lui sert à déconsidérer le poète tragique. Toujours à la recherche de nouveaux *tropoi*, Ariphradès va de lupo-lupo pour lécher la « rosée ». Le choix de ce terme, que je comprends comme un euphémisme de cyprine, n'est pas sans intérêt puisque la rosée et le miel sont considérés comme des véhicules de l'inspiration poétique<sup>62</sup> et que les poètes sont souvent nourris par les abeilles<sup>63</sup>, insectes qui, par ailleurs, sont censés se reproduire en transportant la semence par leur bouche (*ek tou stomatos*)<sup>64</sup> Ainsi, lorsqu'on parvient à déjouer tout l'arsenal de jeux de mots, de doubles sens et de métaphores déployé par les comiques pour faire rire leur public, on s'aperçoit que le portrait d'Ariphradès dressé par Aristophane est le fruit d'une caricature. La « perversion » d'Ariphradès relève plutôt de la façon dont les comiques ont su détourner l'image traditionnelle du poète recevant son « inspiration » de la « rosée » de la Muse. En effet, ce ne sont pas les prétendues « perversions » des musiciens qui les motivent – tout partisan de la musique « nouvelle » et non pas uniquement Ariphradès ou Agathon était *ipso facto* considéré comme « perversi » – mais la façon qu'ils avaient de concevoir la musique. Les commentateurs modernes, qui reprennent aujourd'hui ces jugements moraux pour attribuer aux musiciens novateurs des « mœurs perverses », ne tiennent pas compte des réelles motivations qui se cachaient derrière les railleries des comiques.

---

<sup>62</sup> Cf. Platon : *Ion*, 534 a-b (Méridier 1931) : « (Les poètes) nous disent que c'est à des sources de miel, dans certains jardins et vallons des Muses, qu'ils moissonnent les chants pour nous les apporter, comme les abeilles, en voltigeant eux-mêmes comme elles ».

<sup>63</sup> Cf. par exemple, Pausanias : IX, 23, 2 (Rocha-Pereira 1981) qui raconte comment Pindare a été nourri par des abeilles.

<sup>64</sup> Aristote : *Histoire des Animaux*, 553 b (Louis 1969) : « Ensuite elles déposent la semence qu'au dire de certains elles tirent de leur bouche ».

En taxant les « poètes nouveaux » de « débauchés », les auteurs de comédies n'ont fait que détourner le *topos* du poète qui reçoit la rosée de la Muse sur ses lèvres. Car si l'on retrouve le terme *drosos*, « rosée », comme métaphore pour désigner l'humeur léchée par Ariphradès, la rosée, *bersé*, est aussi, dans la *Théogonie* d'Hésiode, versée par les Muses sur les lèvres des rois pour les inspirer<sup>65</sup>. De même, c'est grâce à des gouttes de rosée – par ailleurs qualifiées d'« interdites » (*stagonas aporrétous*) – que les abeilles nourrissent le poète Sophocle dans un tableau – réel ou fictif, peu importe – décrit par Philostrate le Jeune (III<sup>e</sup> siècle après J.-C.)<sup>66</sup>. Pour faire rire son public, Aristophane n'a fait que remplacer le miel ou la rosée des abeilles et des Muses<sup>67</sup> par la cyprine. C'est ainsi que les poètes comiques “manipulent” les termes et les images traditionnelles. À travers la « perversion » d'Ariphradès le poète met en scène, de façon parodique, les mêmes inquiétudes qui, quelques années plus tard, conduiront Platon à bannir ou, du moins, à réglementer, dans son État idéal, toute harmonie ionienne, « lascive » et donc dangereuse.

Toutefois, pour se servir correctement de la comédie comme source, il faudrait aussi savoir où s'arrête la caricature. Les métaphores détournées des comiques, qui devaient faire rire le public, nous renvoient une image de la Muse qui est assez troublante car, afin de présenter Euripide comme un débauché, Aristophane n'hésite pas à mettre en scène une Muse en tenue d'hétaïre, prête à « faire à la manière des lesbiens »<sup>68</sup>. Par leurs plaisanteries, les auteurs de la comédie ancienne révèlent ainsi une conception de l'inspiration poétique où la sexualité orale joue un rôle.

Cette association se confirme dans un tout autre registre, celui de l'interprétation des rêves. En effet, dans *La Clef des Songes*, Artémidore (II<sup>e</sup> siècle après J.-C.) explique que pour interpréter correctement un rêve, il faut d'abord se renseigner sur les habitudes, même les plus intimes, des consultants. Ainsi, rêver de pratiquer le

<sup>65</sup> Hésiode : *Théogonie*, v. 83 (Mazon 1928).

<sup>66</sup> Philostrate le Jeune : *Images*, 13, 2 (Fairbanks 2000).

<sup>67</sup> Pour les Muses comme des abeilles métaphoriques, cf. Callimaque : *Les Origines*, fr. 2 (Pfeiffer 1949).

<sup>68</sup> *Grenouilles*, vv. 1306-1308 (Pack 1963).

cunnilingus est un mauvais présage, à moins que le rêveur ne soit coutumier de telles pratiques<sup>69</sup>. Mais un bon interprète des rêves doit aussi prendre en considération la profession de ses clients. Il existe en effet toute une catégorie de gens pour lesquels rêver d'*arrêtopoiên* – de « faire des choses qu'on ne peut pas nommer », verbe « technique » pour indiquer la pratique de la sexualité orale – n'est pas de mauvais augure. Ce sont « ceux qui se procurent leurs ressources par le moyen de la bouche, je veux dire les flûtistes, les trompettistes, les orateurs, les sophistes et tout ce qu'il y a d'autres professions semblables »<sup>70</sup>.

Il est difficile, voire impossible, d'étudier les pratiques sexuelles d'une société seulement à travers les allusions et les demi-mots contenus dans des textes censurés à la fois par leurs propres auteurs et par toute une tradition. Sous le verbe *arrêtopoiên*, les Grecs désignaient à la fois fellation et cunnilingus, mais ces deux pratiques ne semblent pas avoir la même importance. En effet, on ne saurait mettre sur le même plan l'autocensure de Callimaque et les blagues des auteurs comiques, l'interprétation cosmogonique de Chryssippe et celle des rêves d'Artémidore. Si, à l'instar du sperme, la cyprine semble jouer un rôle « inspireur » ce n'est pas dans les pratiques rituelles qui préparaient les adolescents au mariage, mais dans le

---

<sup>69</sup> *La Clef des Songes*, IV, 59 (Festugière 1975) : « Outre cela, commence par peser les mœurs du rêveur, je veux dire renseigne-toi avec soin sur ses mœurs. Et s'il n'y a pas de sûreté à te renseigner auprès des rêveurs eux-mêmes, ajournant la chose pour l'instant, renseigne-toi en ce qui les concerne auprès d'un autre, pour ne pas faillir. Par exemple quelqu'un rêva qu'il pratiquait le cunnilinguisme (ἀρρητοποιεῖν) sur sa femme. Et à l'inverse un autre rêva que sa femme lui suçait le membre (ὑπὸ τῆς γυναικὸς ἀρρητοποιεῖσθαι). Or, bien qu'un long temps eût passé, il ne se produisit pour eux aucun des accomplissements signifiés par un tel rêve, je veux dire ce qui se produit généralement dans le cas des autres hommes. Comme la cause ne m'en était pas claire, je m'étonnais, et il me semblait étrange qu'il ne se produisît rien pour eux. Mais ensuite, avec le temps, j'appris qu'ils étaient l'un et l'autre dans l'habitude de ces pratiques, et que leurs bouches n'étaient pas pures. Aussi était-il naturel que rien ne se produisît pour eux : ce qu'ils voyaient, c'est la pratique dont ils avaient l'obsession ».

<sup>70</sup> *La Clef des Songes*, I, 79 (Festugière 1975).

détournement comique de la relation imaginaire entre le poète et sa Muse ou bien dans le monde des rêves.

### Éditions et traductions des textes anciens cités

- ADLER Ada, 1971, *Suidae Lexicon*, Stuttgart, Teubner.
- ARNIM Hans von, 1903-1905, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, Teubner.
- CHAMBRY Émile, 1981 (1<sup>re</sup> éd. 1932), *Platon. Oeuvres complètes*, tome VI, *La République*, Paris, Les Belles Lettres.
- COULON Victor & Hilaire VAN DAELE, 1934, *Aristophane*, tome I, *Les Acharniens, Les Cavaliers, Les Nuées*, Paris, Les Belles Lettres.
- DIELS Hermann & Walter KRANZ, 1903, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann.
- DÜBNER Friedrich, 1883, *Scholía graeca in Aristophanem*, Paris, Firmin-Didot.
- ERBSE Hartmut, 1969-1988, *Scholía graeca in Homeri Iliadem*, Berlin, De Gruyter.
- FAIRBANKS Arthur, 2000, *Philostratus Elder, Philostratus Younger, Callistratus*, Cambridge & Londres, Loeb Classical Library.
- FERRARI Franco, 1997, *Romanzo di Esopo*, Milan, Rizzoli.
- FESTUGIÈRE André-Jean, 1975, *Artémidore d'Éphèse, La clef des songes*, Paris, Vrin.
- FLACELIÈRE Robert, 1964, *Plutarque. Vies*, tome I, *Vie de Lycurgue*, Paris, Les Belles Lettres.
- FUHRMANN François, 1972, *Plutarque, Œuvres morales*, tome IX, 1<sup>re</sup> partie, *Propos de table*, Paris, Les Belles Lettres.
- GERNET Louis, 1992 (1<sup>re</sup> éd. 1960), *Démosthène. Plaidoyers civils*, tome IV, Paris, Les Belles Lettres.
- JOLY Robert, 1967, *Hippocrate*, tome VI, 1<sup>re</sup> partie, Paris, Les Belles Lettres.
- , 1970, *Hippocrate : De la Génération, De la nature de l'enfant, Des maladies IV, Du fœtus de huit mois*, Paris, Les Belles Lettres.
- KASSEL Rudolph & Colin AUSTIN, 1983-2001, *Poetae Comici Graeci*, Berlin, W. de Gruyter.
- KOCK Theodor, 1880-88, *Comitorum Atticorum Fragmenta*, Leipzig, Teubner.
- LATTE Kurt, 1953, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, Hauniae, E. Munksgaard.
- LASSERRE François, 1954, *Plutarque. De la Musique. Texte, traduction, commentaire précédés d'une étude sur l'éducation musicale dans la Grèce antique*, Lausanne, Urs Graf-Verlag.
- LEGRAND Philippe, 1925, *Bucoliques grecs*, tome I, *Théocrite*, Paris, Les Belles Lettres.

- LOUIS Pierre, 1961, *Aristote. De la génération des animaux*, Paris, Les Belles Lettres.
- , 1969, *Aristote. Histoire des Animaux*, Paris, Les Belles Lettres.
- MARCOVICH Miroslav, 1999-2002, *Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum*, Stuttgart, Teubner.
- MAZON Paul, 1928, *Hésiode. Théogonie*, Paris, Les Belles Lettres.
- , 1992 (1<sup>re</sup> éd. 1937), *Homère. Iliade*, Paris, Les Belles Lettres.
- MEINEKE, 1859, *Athénée. Deipnosophistae*, vol. III, Livres XII-XV, Leipzig, Teubner.
- MERIDIER Louis, 1931, *Platon. Ion, Ménexène. Euthydème*, Paris, Les Belles Lettres.
- MÜLLER Carolus, 1883, *Fragmenta historicum graecorum*, vol. III, Paris, F. Didot.
- PACK Roger A., 1963, *Artemidori Daldiani Onirocriticon*, libri V, Leipzig, Teubner.
- PÉDECH Paul, 1961, *Polybe. Histoires*, livre XII, Paris, Les Belles Lettres.
- PFEIFFER Rudolph, 1949, *Callimachus. Fragmenta*, Oxford, Clarendon Press.
- POWELL Joannes, 1925, *Collectanea alexandrina*, Oxford, Clarendon Press.
- ROCHA-PEREIRA Maria Helena, 1981, *Pausaniae Graeciae descriptio*, libri IX-X, Leipzig, Teubner.
- , 1989, *Pausaniae Graeciae descriptio*, libri I-IV, Leipzig, Teubner.
- SCHMIDT Moriz Wilhelm Constantin, 1965 (1<sup>re</sup> éd. 1858), *Hesychius Alexandrinus. Lexicon*, Amsterdam, Hakkert.
- SIRINELLI Jean & André PHILIPPON, 1987, *Plutarque. Œuvres morales*, tome I, 1<sup>re</sup> partie, *De l'éducation des enfants et Comment lire les poètes*, Paris, Les Belles Lettres.
- VICAIRE Paul, 1992 (1<sup>re</sup> éd. 1989), *Platon. Œuvres complètes*, tome IV, 2<sup>e</sup> partie, *Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres.
- WALTZ Pierre & Jean GUILLON, 1960, *Anthologie grecque. Première partie, Anthologie Palatine*, tome II (livre V) Paris, Les Belles Lettres.
- WEST Martin, 1971, *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrian cantati*, vol. I, *Archilochus, Hipponax, Theognidea*, Oxford, Clarendon Press.

## Dictionnaire

- LIDDELL Henry George, SCOTT Robert & Henry Stuart JONES, 1996 (1<sup>re</sup> éd. 1843), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press.

## Études

- BOEDECKER Deborah, 1984, *Descent from Heaven: Images of Dew in Greek Poetry and Religion*, Chico (Cal.), American Classical Studies 13, Scholar Press.
- BOEHRINGER Sandra, 2007, *L'homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, Les Belles Lettres.
- BUFFIÈRE Félix, 1973, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres.
- BURKERT Walter, 2001, *La tradition orientale dans la culture grecque*, Paris, Macula.
- CALAME Claude, 1996, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin.
- COOK Arthur Bernard, 1940, *Zeus. A study in ancient religion*, Cambridge.
- DAVIDSON James, 1998, *Courtesans ans Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*, Londres, Fontana Press (Harper & Collins Publishers 1997).
- DEGANI Enzo, 1960, « Arifrade l'anassagoreo », *Maia*, 12, p. 190-217.
- DETIENNE Marcel, 1981, « Puissances du mariage », in Yves BONNEFOY (dir.), *Dictionnaire de la mythologie*, Paris Flammarion, p. 65-69.
- DUPONT Florence & Thierry ELOI, 2001, *L'érotisme masculin dans la Rome antique*, Paris, Belin.
- GENTILI Bruno, 1973, « La ragazza di Lesbo », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 16, p. 124-129.
- GIANGRANDE Giuseppe, 1973, « Anacreon and the lesbian girl », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 16, p. 129-133.
- GODELIER Maurice, 1982, *La production des Grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.
- KOMORNICKA Anna M., 1976, « À la suite de la lecture de "La ragazza di Lesbo" », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 21, p. 37-41.
- MEILLIER Claude, 1984, « Une coutume hiérogamique à Sparte ? », *Revue des Études Grecques*, 97, juillet-décembre, p. 381-402.
- MOTTE André, 1971, *Prairies et jardins dans la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique (Mémoire de la Classe de Lettres, t. 61, fasc. 5).
- PRETAGOSTINI Roberto, 1984, *Ricerche sulla poesia alessandrina. Teocrito, Callimaco, Sotade*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- RESTANI Donatella, 1983, « Il Chirone di Ferecrate e la nuova musica greca », *Rivista italiana di musicologia*, 18, p. 139-192.
- SISSA Giulia, 1987, *Le corps virginal*, Paris, Vrin.
- VEYNE Paul, 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil.