

<b>Zeitschrift:</b>	Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft
<b>Band:</b>	17 (1960)
<b>Heft:</b>	2
<b>Artikel:</b>	La définition du délit d'impiété d'après la législation attique
<b>Autor:</b>	Rudhardt, Jean
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-16606">https://doi.org/10.5169/seals-16606</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 22.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# La définition du délit d'impiété d'après la législation attique

Par Jean Rudhardt, Genève

Flavius Josèphe dénonçait, il y a près de deux mille ans, l'intolérance des Athéniens<sup>1</sup>. Ils proclamaient leur attachement à la démocratie, ils se faisaient un mérite d'accorder la liberté de parole à chaque citoyen, mais ils chassaient Anaxagore et Diagoras pour leur impiété et condamnaient Socrate à boire la ciguë. Cette contradiction a, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, intrigué plusieurs savants<sup>2</sup>. Ils se sont efforcés de comprendre la raison de tels procès dans un régime qui se montrait par ailleurs fort libéral, et ils en ont recherché les fondements législatifs. Tous leurs travaux pourtant n'ont pas épousé à ce sujet l'enseignement des textes anciens. Ils nous présentent une définition insuffisante, croyons-nous, du délit d'impiété. Voici la définition que proposait Caillemer: «Ce mot (le mot *Asebeia*) chez les Grecs, comme chez nous le mot impiété, n'avait pas d'acception bien délimitée ..., le délit d'*ἀσέβεια* était très élastique»<sup>3</sup>. Thalheim n'a écrit pas autre chose: «La grande diversité des cas dans lesquels cette procédure (*γραφὴ ἀσέβειας*) fut appliquée s'explique par l'indétermination et l'extensibilité du concept même d'impiété (aus der Unbestimmtheit und Dehnbarkeit des Begriffs)»<sup>4</sup> et Lipsius répète: «*Ασέβεια* als Gegenstand der Anklage ist Frevel wider die Religion. Näher bestimmt hat den Inhalt des Begriffs das Gesetz offenbar nicht»<sup>5</sup>.

C'est cette thèse de l'indétermination, de l'indéfinie possibilité d'extension de l'accusation d'impiété, que nous voulons combattre.

## I

Réfutons d'abord les principaux arguments des savants que nous avons nommés.

<sup>1</sup> J. Ap. II 262s.

<sup>2</sup> Dans son *Voyage du Jeune Anacharsis*, l'abbé Barthélémy accorde déjà leur place aux procès d'impiété (t. II Chap. XXI fin). – On trouve des études plus austères chez les historiens du droit: Wesseline, *Leges Atticae* (Leyde 1742); Meier et Schoemann, *Der attische Process* (Halle 1824) 300s.; Platner, *Der Process und die Klagen bei den Attikern* (Darmstadt 1824–1825) II 138s.; Thonissen, *Le droit pénal de la république athénienne* (Bruxelles 1875) 178–190; Lipsius, *Das attische Recht und Rechtsverfahren* (Leipzig 1905–1915) 359s. – Il faut mentionner, outre les monographies consacrées à des procès particuliers, les travaux suivants qui traitent l'ensemble du problème: Caillemer, Article *Asebeia* dans le Dictionnaire des Antiquités de Daremburg et Saglio; Thalheim, Article *Ἀσέβειας γραφή* dans la Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft, de Pauly-Wissowa; Wissemann, *De impietatis actione* (Hersfeld 1846); Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes d'Athènes* (Liège/Paris 1930). – On trouve des chapitres consacrés aux affaires d'impiété dans plusieurs autres ouvrages. Citons notamment: Foucart, *Les associations religieuses chez les Grecs* (Paris 1873); Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs* (Paris 1904); Reverdin, *La religion de la cité platonicienne* (Paris 1945).

<sup>3</sup> Caillemer, article *Asebeia*, dans Daremburg et Saglio.

<sup>4</sup> Thalheim, article *Ἀσέβειας γραφή*, dans Pauly-Wissowa.

<sup>5</sup> Lipsius, *Das attische Recht* 359.

Caillemer et Thalheim se réfèrent à une phrase de Polybe<sup>6</sup>. Replaçons-la dans son contexte, nous constatons deux choses: L'historien y mentionne les critiques que l'on a portées contre la politique romaine lors de la troisième guerre punique; nous n'avons donc pas le droit d'invoquer son témoignage pour éclairer un problème qui concerne les mœurs d'Athènes à l'époque classique. Il oppose en outre l'impiété aux délits définis par une infraction aux lois; l'impiété dont il parle ne constitue donc pas un tel délit; nous ne saurions tirer de son témoignage aucune lumière quant à la définition du délit d'impiété par une législation quelle qu'elle soit.

Lipsius invoque l'autorité d'Aristote: *'Ἀδικίας δ' ἐστὶν εἰδη τριά, ἀσέβεια πλεονεξία ὕβρις · ἀσέβεια μὲν ἡ περὶ θεοὺς πλημμέλεια καὶ περὶ δαίμονας ἡ καὶ περὶ τὸν κατοιχομένον καὶ περὶ γονεῖς καὶ περὶ πατρίδα · πλεονεξία δὲ κτλ. ...'*<sup>7</sup>. Ce texte capital affirme le caractère religieux de la famille et de la cité, il laisse pressentir quelles secrètes correspondances liaient dans un cœur athénien les sentiments familiaux, les sentiments civiques et les sentiments religieux, il établit dans l'*εὐσέβεια*, la solidarité de la *δίκη*, justice ou moralité, avec la religion. Mais l'impiété dont Aristote énumère les divers types n'est pas celle que punissaient les tribunaux athéniens. Ne nous laissons pas abuser par le mot *ἀδικία*, il ne signifie pas sous sa plume une injustice définie par la loi. Il considère en effet la *πλεονεξία*, le désir ou le fait de posséder plus qu'autrui, comme une sorte d'injustice, alors que la loi athénienne ne l'a jamais condamnée; il nomme impiété le fait de négliger ses parents, alors que les tribunaux jugeaient ce délit sous le nom de *κάκωσις γονέων*. Bien que les tribunaux athéniens soient formés de jurés et bien que les plaideurs fassent appel à leur sens intime de l'équité autant qu'à leur connaissance du droit, il importe de distinguer la faute ressentie par la conscience du délit condamné par la loi; il ne faut pas confondre le concept juridique et le concept moral. Dans notre texte, extrait d'un traité intitulé «Les vertus et les vices», c'est le concept moral qu'Aristote définit.

Lipsius produit en outre une phrase d'Hypéride: *ἀσεβεῖ τις περὶ τὰ ιερά, γραφαὶ ἀσεβείας πρὸς τὸν βασιλέα*<sup>8</sup>. C'est à première vue plus sérieux, car l'orateur se réfère sans doute possible à la législation athénienne; il reste pourtant à savoir s'il en reproduit fidèlement les termes, sans quoi nous ne saurions conclure de son imprécision à celle de la loi. Or sans affirmer avec Colin<sup>9</sup> qu'il expose un lieu commun dont le développement était enseigné par les manuels de rhétorique, nous remarquerons du moins qu'il parle ici en termes vagues et, sur tous les points où nous pouvons contrôler son exactitude, qu'il rapporte d'une manière très approximative l'enseignement de la législation. Il n'emploie pas l'expression technique *κάκωσις γονέων*, quand il mentionne les mauvais traitements infligés aux parents; il n'indique pas quelle procédure appliquer contre ceux qui font à l'assemblée des propositions illégales; il mentionne contre les impies un seul type de poursuite,

<sup>6</sup> Plb. XXXVI 15 (= XXXVII 1 C 5).

<sup>7</sup> Arist. *Virt. vit.* 1251 a 30.

<sup>8</sup> Hyp. *Eux.* 6.

<sup>9</sup> Colin, *Hypéride* (Les Belles Lettres, Paris 1946) 158 n. 3.

alors que les lois en connaissaient plusieurs. Il ne suffit donc pas que l'avocat soit ici vague et imprécis pour nous permettre d'affirmer que la législation l'était également.

## II

Après avoir ainsi récusé les témoins cités par les savants partisans de l'indétermination, produisons les nôtres.

1. – Le droit grec donne à toutes les fautes punissables un nom technique<sup>10</sup>. Il y a, d'après Antiphon, des lois particulières pour chaque délit<sup>11</sup>. Hypéride répète: la démocratie «ne laisse introduire les *eisangélies* et les autres procès devant les tribunaux qu'en exécution des lois; c'est pourquoi, considérant toutes les injustices commises dans notre cité, nous avons établi des lois spéciales pour chacune d'entre elles»<sup>12</sup>. Il est évident que l'on ne peut distinguer ainsi les délits les uns des autres sans les définir, serait-ce grossièrement. Or le droit grec ne distingue pas seulement de l'impiété des fautes très différentes comme le vol ou l'adultère, mais aussi plusieurs délits qui touchent de près aux choses de la religion. Bien que le respect des parents soit un devoir religieux, celui qui maltraite ses parents ne commet pas une impiété au sens de la loi, mais un délit spécial ainsi que nous l'avons déjà noté<sup>13</sup>. Celui qui arrache un des oliviers sacrés commet un crime spécifique soumis à la juridiction de l'Aréopage<sup>14</sup>. La loi ne considère pas le vol des offrandes, des objets cultuels ou des ex voto déposés dans les temples comme une impiété (*ἀσέβεια*), mais comme un sacrilège (*ἱεροσυνλία*)<sup>15</sup>; elle place dans une catégorie particulière les contestations relatives à l'exercice d'un sacerdoce<sup>16</sup>. Ainsi, nettement distinct d'autres fautes qui choquent également le sentiment religieux des Athéniens ou lèsent les intérêts de leurs institutions sacrées, le délit d'impiété a nécessairement connu des limites précises.

Nous savons d'ailleurs qu'il a fait l'objet de plusieurs textes législatifs. «Périclès» ..., dit le Pseudo-Lysias aux Athéniens, «vous a engagés autrefois à juger les impies non seulement en considération des lois écrites qui les concernent, mais aussi d'après les lois non-écrites conformément auxquelles les Eumolpides font leur exégèses»<sup>17</sup>. La proposition de Périclès n'a pas été adoptée; seules certaines affaires étaient soumises à l'autorité des Eumolpides (nous y reviendrons). Le pamphlétaire atteste pourtant l'existence, à côté des règles sacrées conservées par tradition orale dans les familles sacerdotales, de plusieurs lois écrites concernant les impies. Dès la fin du Ve siècle ces lois écrites restèrent seules en vigueur; après le rétablissement de la démocratie, en effet, lors de la refonte législative de l'archontat

<sup>10</sup> Par exemple Lycurg. I 147.

<sup>11</sup> Ant. V 10.

<sup>12</sup> Hyp. *Eux.* 5.

<sup>13</sup> Cf. Lipsius, *Das attische Recht* 343s.

<sup>14</sup> Arist. *Ath.* LX 12; Lys. VII, *Pro sacra olea excisa*, notamment 2, 22. 42.

<sup>15</sup> Lycurg. I 65. Cf. Antiphon II; *Tetralogia* I 1, 6; Lys. V *Pro sacrilegio Calliae*; Isocr. XX 6.

<sup>16</sup> Arist. *Ath.* LVII 2.

<sup>17</sup> Lys. VI 10.

d'Euclide, la cité a décidé de ne plus jamais appliquer de lois non-écrites, *ἀγράφω δὲ νόμῳ τὰς ἀρχὰς μὴ χρῆσθαι μηδὲ περὶ ἐνός*<sup>18</sup>. Ainsi l'impiété a fait l'objet de plusieurs lois et celles-ci, d'une manière explicite ou non, la distinguaient d'autres délits voisins. Un événement précis nous constraint à une conclusion plus catégorique.

Les adversaires de Périclès n'osant pas attaquer directement l'homme politique, cherchèrent à l'atteindre dans la personne de ses amis; pour frapper notamment Anaxagore, le devin Diopithès, écrit Plutarque, proposa le décret suivant: «On poursuivra par voie d'eisangélie ceux qui ne croient pas aux choses divines ou qui enseignent des théories au sujet des choses célestes»<sup>19</sup>. Avant d'étudier ce texte de plus près nous noterons une observation fort simple mais capitale: l'existence du décret de Diopithès suffit à montrer que, dès avant l'archontat d'Euclide, à une époque où il était possible de recourir à des lois non-écrites, la législation athénienne définissait avec rigueur le délit d'impiété. En effet, si elle avait été assez vague pour qu'on pût étendre indéfiniment l'accusation d'impiété, on ne comprendrait pas pourquoi les adversaires de Périclès ont dû forger un décret nouveau pour condamner l'enseignement d'Anaxagore. Nous devons admettre que le délit d'impiété n'est pas indéfiniment extensible, mais au contraire strictement défini par une législation que l'on doit revoir et compléter si l'on veut atteindre un type d'impiété qu'elle n'a pas exactement visé.

## 2. – Des textes bien connus caractérisent trois types d'impiété différents<sup>20</sup>.

Le premier est celui que nous venons de citer, où Plutarque rapporte le fameux décret de Diopithès: *εἰσαγγέλλεσθαι τὸν τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ή λόγους περὶ τῶν μεταφύσιων διδάσκοντας*<sup>21</sup>. Ce texte soulève divers problèmes.

Derenne a montré que le décret de Diopithès a servi de base aux accusations portées contre plusieurs philosophes, notamment à celle de Méléto contre Socrate. Or l'acte d'accusation de Socrate nous laisse supposer une rédaction un peu différente de celle que Plutarque nous a transmise. Favorinus et Xénophon rapportent également la formule *οὐς ή πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων*<sup>22</sup>, ce qui paraît indiquer que le décret présentait un masculin *θεούς* à la place du neutre *θεῖα* qui figure dans la version du biographe. Cette différence pourrait être importante. Le neutre *τὰ θεῖα*, les choses divines ou, comme traduit Derenne, les choses surnaturelles, paraît annoncer le neutre suivant *τῶν μεταφύσιων*, les choses célestes, et conférer au décret une parfaite unité: ceux qui donnent un enseignement sur les choses célestes en contestent le caractère divin, ils ne croient pas au surnaturel; les deux propositions se complètent et semblent définir un seul délit. Au contraire, si nous

<sup>18</sup> And. I 85–87.

<sup>19</sup> Plut. Per. 32.

<sup>20</sup> Ils ont inspiré de nombreux commentaires; nous suivons dans ses grandes lignes celui de Derenne; nous y renvoyons le lecteur pour compléter les indications très brèves auxquelles nous nous limitons.

<sup>21</sup> Plut. Per. 32.

<sup>22</sup> Xen. Mem. I 1, 1; Favorin. ap. D.L. II 40.

lisons le masculin *τοὺς θεούς* dans la première proposition, nous la distinguons nettement de la seconde et nous introduisons dans le décret une sorte d'incohérence ou, du moins, de dualité; il définit deux délits différents: ne pas croire aux dieux et donner un enseignement sur les choses célestes.

Nous relèverons une autre variation. Le décret de Diopithès prescrit de poursuivre les impies par la voie de l'eisangélie, or Socrate et les philosophes victimes au IV<sup>e</sup> siècle d'un procès d'impiété furent poursuivis par la voie d'une plainte publique écrite, d'une *γραφή*. Derenne suppose à bon droit que le décret de Diopithès a été modifié lors de la refonte législative de l'archontat d'Euclide et que la procédure régulière, la *γραφή* y a été alors substituée à l'eisangélie, procédure d'exception dont on voulait éviter l'abus.

Faut-il supposer que le décret a été remanié plus profondément et que le neutre *τὰ θεῖα* a été du même coup remplacé par le masculin *τοὺς θεούς*? C'est possible, à moins – et nous sommes enclin à préférer cette hypothèse – à moins que Plutarque, altérant le texte original du décret, n'y ait substitué le neutre au masculin pour donner précisément au texte de Diopithès l'unité que nous avons soulignée.

Il semble bien en effet que le décret ait dès avant l'archontat d'Euclide distingué deux délits différents – il nous faut y donner toute sa force à la particule *ἢ* –; il semble bien en outre qu'il ait visé l'incrédulité. C'est de ne pas croire aux dieux que Protagoras, avant le remaniement de la loi, fut accusé, car l'astronomie occupe peu de place dans son enseignement<sup>23</sup>. Cette distinction ne fait rien perdre au décret de sa logique et de sa cohérence. Ne pas croire aux dieux et donner un enseignement sur les phénomènes célestes sont deux comportements étroitement liés dans la conscience des Athéniens. Ils estiment, dit Platon<sup>24</sup>, que ceux qui s'occupent d'astronomie ne croient pas aux dieux. En conséquence les deux chefs d'accusation définis par le décret, distincts l'un de l'autre sont pourtant corrélatifs, le premier éclairant et précisant la portée du second.

Ainsi le décret de Diopithès, sous sa forme primitive quelle qu'elle fût ou sous sa forme remaniée, définissait deux délits différents propres à justifier une accusation d'impiété.

Le premier était de ne pas croire aux dieux, *τοὺς θεοὺς μὴ νομίζειν*. On a voulu en limiter la portée et faire signifier à *νομίζειν* honorer les dieux suivant la coutume: le décret définirait ainsi une faute cultuelle. Cette interprétation nous paraît erronée. Aux arguments excellents que Derenne a déjà produits contre elle<sup>25</sup>, nous ajouterons un témoignage. Andocide «a montré lui-même aux Grecs», dit le pseudo-Lysias, *ὅτι τοὺς θεοὺς οὐ νομίζει*. En effet, sans craindre les conséquences de son impiété, comme un homme sûr de lui, il s'est fait armateur et a traversé les mers<sup>26</sup>. Si nous traduisons la formule *τοὺς θεοὺς οὐ νομίζει* par «il n'honore pas les dieux», la phrase n'a aucun sens. Nous devons comprendre: «il ne croit pas à l'existence des dieux», puisqu'il ne craint pas leur vengeance.

<sup>23</sup> Plat. *Prt.* 318e.

<sup>25</sup> Derenne, *Les procès d'impiété* 217–223.

<sup>24</sup> Plat. *Apol.* 18c; *Lg.* 967a.

<sup>26</sup> Lys. VI 19.

Peut-être *νομίζειν* conserve-t-il quelque chose de son sens étymologique, peut-être évoque-t-il d'une manière plus ou moins précise l'idée d'une coutume ou d'une tradition ? Le délit serait alors de «ne pas croire aux dieux conformément à l'usage». L'acte d'accusation de Socrate confirmerait cette interprétation puisqu'il précise : Socrate «ne croît pas aux dieux auxquels la cité accorde sa foi, οὐδὲ μὲν ή πόλις νομίζει θεοὺς οὐδὲ νομίζων». Il ne nous semble pas nécessaire de supposer que cette précision – conforme à l'esprit de la loi – ait explicitement figuré dans le texte du décret: nous admettrions volontiers qu'Anytos et Méléto l'on ajoutée pour lier le premier au second de leurs chefs d'accusation: introduire de nouveaux dieux.

Le décret de Diopithès institue ainsi un délit d'opinion. Une opinion toutefois appartient à la vie de l'esprit; elle est essentiellement incontrôlable. Dans un état qui ne possède pas d'inquisiteurs, elle échappe comme telle à l'action de la justice. Elle ne peut être reconnue et saisie que dans ses manifestations objectives. C'est pourquoi Diopithès prend soin de mentionner l'une de ces manifestations, celle qui permettra d'attaquer Anaxagore.

Rappelons en effet la fin du décret: le deuxième délit consiste à donner un enseignement au sujet des choses célestes, *λογοὺς περὶ τῶν μεταφυσιῶν διδάσκειν*. Les Athéniens, nous l'avons déjà noté, se méfient des astronomes qu'ils soupçonnent d'athéisme. Nous devons tenir compte de cet état d'esprit général pour interpréter la proposition de Diopithès; nous devons surtout la placer dans son contexte. Isolée, elle serait trompeuse; le premier alinéa l'éclaire et la définit. Il y a délit d'impiété si l'on donne sur les phénomènes célestes un enseignement tel qu'il implique une incrédulité radicale quant à l'existence des dieux traditionnels.

Ainsi que Derenne l'a montré, le décret de Diopithès a fourni un fondement juridique à plusieurs procès dont le souvenir a survécu jusqu'à nous notamment aux accusations lancées contre Anaxagore, contre Protagoras, contre Socrate, contre Stilpon de Mégare et probablement contre Théodore de Cyrène.

En plus de ce décret nous connaissons le contenu d'un autre texte législatif. Les Athéniens, écrit Flavius Josèphe, «mirent à mort la prêtresse Ninos parce qu'on l'avait accusée d'initier au culte de dieux étrangers (*ὅτι ξένοντς ἐμύει θεούς*); or la loi chez eux l'interdisait et la peine édictée contre ceux qui introduisaient un nouveau dieu (*κατὰ τῶν ξένοντος εἰσαγόντων θεόν*) était la mort»<sup>27</sup>. Lobeck, Schömann et Caillemer ont voulu récuser ce témoignage tardif<sup>28</sup>, mais Foucart, puis Derenne en ont définitivement établi l'authenticité<sup>29</sup>.

La mère d'Eschine, nous dit Démosthène, présidait à un culte grossier et son fils l'assistait dans l'exercice de son sacerdoce, conduisant dans les rues des thiases bruyants, aux cris d'Evohé! Sabohé!<sup>30</sup>. Ce culte, nous apprend un scholiaste, était

<sup>27</sup> Jos. *Ap.* II 267. Nous citons la traduction de Blum.

<sup>28</sup> Lobeck, *Aglaophamus* 664; Schömann, *De extern. rel.*; Caillemer, *La liberté de conscience à Athènes*, Revue de législation ancienne et moderne, 1870; Article *Asebeia*, dans Daremberg et Saglio.

<sup>29</sup> Foucart, *Les associations religieuses*; Derenne, *Les procès d'impiété*.

<sup>30</sup> Démosth. XVIII 259–260; XIX 199. 249.

voué au dieu phrygien Sabazios<sup>31</sup>. Or Démosthène précise ailleurs qu'une autre prêtresse avait été autrefois condamnée à mort pour avoir conduit les mêmes thiases<sup>32</sup>. Un scholiaste nous apprend qu'elle s'appelait Ninos, ajoutant qu'elle fut condamnée pour deux raisons, parce qu'elle préparait des filtres pour les jeunes gens et pour un motif religieux. «Au début, considérant que les pratiques auxquelles elle se livrait constituaient une moquerie et un outrage contre les vrais mystères, ils mirent la prêtresse à mort. Ensuite, l'oracle ayant prescrit d'autoriser ces cultes, ils permirent que la mère d'Eschine initiât»<sup>33</sup>.

Le rapprochement de ces témoignages avec celui de Flavius Josèphe nous conduit à une conclusion. La loi interdisait l'introduction des cultes étrangers; certains toutefois, moyennant une procédure que nous connaissons mal, à la suite semble-t-il d'une consultation oraculaire, ont obtenu une autorisation. Ainsi celui de Sabazios, après une période d'interdiction, fut admis dans la cité, comme devait l'être aussi celui de Bendis.

Cette disposition servit de fondement au second chef de l'acte d'accusation de Socrate: «il a introduit de nouvelles divinités», *'ἔτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος* d'après Favorinus<sup>34</sup>, ou *εἰσφέρων* d'après Xénophon<sup>35</sup>. Elle fut invoquée comme nous venons de le voir dans le procès de Ninos, dans celui de Phryné<sup>36</sup> et probablement d'après Derenne dans ceux de Démade et d'Aristote.

3. – Ainsi la législation définissait avec une parfaite clarté trois types de conduite propres à justifier une accusation d'impiété; soit, au terme du décret de Diopithès premier alinéa, le fait de ne pas croire à l'existence des dieux comme il est traditionnel de se les représenter; au terme du décret de Diopithès second alinéa, le fait de donner sur les phénomènes célestes un enseignement qui paraisse en contester la nature divine; au terme de la loi citée par Flavius Josèphe, le fait d'introduire dans la cité un dieu nouveau dont le culte n'a pas été explicitement autorisé par le peuple athénien. Ces conclusions étaient déjà bien établies depuis les travaux de Foucart et de Derenne. Mais la tradition nous a conservé le souvenir de procès intentés à des impies et de condamnations qu'aucune de ces trois dispositions ne saurait justifier. Ils concernent des infractions rituelles, des fautes commises contre la dignité des cultes. Il nous faut donc admettre que la législation comportait, parmi les prescriptions qui réglaient l'ordonnance des cérémonies religieuses, des textes relatifs à l'impiété, et que nous avons jusqu'à présent négligés.

Nous savons que la cité chargeait magistrats et fonctionnaires sacerdotaux d'organiser les fêtes ou les sacrifices qu'elle célébrait périodiquement, et d'en assurer la régularité<sup>37</sup>. Des traditions et des lois écrites les guidaient dans ce travail. «Il

<sup>31</sup> Schol. Démosth. 313, 26.

<sup>32</sup> Démosth. XIX 281.

<sup>33</sup> Schol. Démosth. 431, 25.

<sup>34</sup> D. L. II 40.

<sup>35</sup> Xen. *Mém.* I 1, 1.

<sup>36</sup> Anon. Seguerii p. 57; cf. *Oratores Attici* II 425s. Müller.

<sup>37</sup> Th. II 38. Cf. Schol. ad hunc locum. Arist. *Ath.* passim, notamment LIV 6; LVI 2–5; LVII 1.

faut», lisons-nous dans un discours de Lysias, «accomplir les sacrifices énumérés sur les tables et sur les stèles conformément aux ordonnances»<sup>38</sup>. La législation religieuse comprenait donc plusieurs textes: aux anciennes lois conservées sur des tables de bois ou de bronze (*κύρβεις*) sont venues s'ajouter des dispositions plus récentes consignées sur des stèles de pierre; des commissions spéciales élaboraient en outre des ordonnances (*συγγραφαί*) selon une procédure que précisent plusieurs textes épigraphiques. Le peuple ou le conseil confiaient à ces commissions la tâche d'élaborer des règlements auxquels ils donnaient ensuite valeur exécutoire en les insérant dans le texte d'un décret; de telles ordonnances précisaien, semble-t-il, les modalités d'application des préceptes ancestraux<sup>39</sup>. Les calendriers sacrés se réduisaient à des énumérations laconiques de dates, de noms de dieux, d'offrandes et de sacrifices; elles comportaient parfois la mention d'un temple, des indications concernant le coût des victimes ou le montant des émoluments sacerdotaux<sup>40</sup>. Il n'y a pas de place dans ce cadre rigide pour la définition de peines de police ou de poursuites judiciaires. Si l'on a pris des mesures pour réprimer les négligences rituelles, c'est dans les ordonnances complémentaires et les décrets que nous devons en rechercher les traces.

Or nous ne trouvons prescrite dans ceux de ces documents que l'épigraphie nous a conservés aucune punition contre les citoyens qui négligeaient leurs devoirs religieux; au contraire nous y voyons parfois formulés des vœux de bonheur pour ceux qui respectent scrupuleusement les rites, comme s'ils accomplissaient ainsi une activité exceptionnellement méritoire<sup>41</sup>. Il semble donc que l'on n'ait prévu aucune sanction pour contraindre les particuliers à observer les rites prescrits, laissant aux dieux le soin de punir, s'il y avait lieu, leur irréligion, comme on demandait aux dieux de récompenser leur piété.

En revanche si la loi ne constraint personne à l'accomplissement des rites, elle pourvoit à ce que les rites accomplis le soient conformément aux règles traditionnelles. Voici trois alinéas d'un décret pris sous l'archontat de Philocrate, l'an 485/484.

§ 2. «Lorsque ceux qui font leurs dévotions à l'intérieur (du sanctuaire) accomplissent les rites, ne pas permettre qu'ils dressent le vase de terre ni ... ni ... ni qu'ils allument du feu. Si quelqu'un commet cet acte en connaissant (l'interdiction), il lui sera infligé une amende qui pourra s'élever à trois oboles et qui sera perçue par les intendants.

§ 3. Ne pas dépecer (la victime) dans ...; ne pas rejeter les excréments. Si quelqu'un commet cet acte en connaissant (l'interdiction), il lui sera infligé une amende qui pourra s'élever à trois oboles et qui sera perçue par les intendants.

<sup>38</sup> Lys. XXX 17s.

<sup>39</sup> IG. I<sup>2</sup> 24. 76. 94.

<sup>40</sup> IG. I<sup>2</sup> 838–845; Prott, *Fasti* passim.

<sup>41</sup> IG. I<sup>2</sup> 76.

§ 5. Le prytane dénoncera aux intendants les injustices commises selon l'inscription ...»<sup>42</sup>.

Un tel décret prescrit contre les coupables d'infractions rituelles, des amendes prélevées sans jugement, sur simple dénonciation, non des poursuites devant les tribunaux; mais d'autres textes montrent que l'on peut, pour des fautes de même nature, passer des mesures de police aux plaintes et aux procès.

Le peuple athénien prit à la fin du Ve siècle, sur la proposition de Lampon, le décret suivant: « Que l'archonte-roi fixe les limites de l'enceinte sacrée du Pélar-gicon, que désormais on n'élève point d'autels dans le Pélar-gicon, sans un décret du conseil et du peuple; que l'on n'emporte ni pierre ni terre du Pelargicon. Si l'on transgresse quelqu'une de ces défenses, on paiera une amende de cinq cents drachmes et le roi vous traduira devant le conseil, *εἰσαγγελλέτω εἰς τὴν βουλήν*<sup>43</sup>. Nous rapprocherons spontanément ce décret d'un oracle mentionné par Thucydide: «Il vaut mieux laisser le Pélar-gicon en friche»<sup>44</sup>. Un décret du Pirée prescrit des dispositions analogues: «Le démarque en charge veillera à la régularité des Thesmophories: que personne ne lâche les animaux consacrés (*μηδεὶς ἀφέτονς ἀφιεῖ*): que personne ne réunisse de thiases; que l'on n'élève point de petits temples privés (à l'intérieur du sanctuaire); que l'on n'accomplisse point de purifications; que personne ne s'approche des autels ni ne pénètre dans la salle (*μέγαρον*) sans la prêtrise, sauf lors des Thesmophories, lors des Plérosia, des Calamaia et des Skira, et lorsque les femmes s'y rassemblent conformément aux traditions ancestrales. Les habitants du Pirée ont décrété que, si l'on commet l'un de ces actes en dépit des interdictions, le démarque, après vous avoir infligé une amende, vous traduira devant les tribunaux, en appliquant la législation en vigueur dans les affaires de cette espèce. Quant au ramassage du bois dans le domaine sacré, si quelqu'un s'y livre, les anciennes lois sur ce point sont remises en vigueur. Les fonctionnaires chargés de délimiter le territoire sacré (*ὅρισται*) feront, avec le démarque, graver ce décret et dresser la stèle devant les marches du Thesmophorion»<sup>45</sup>.

Prendre du bois<sup>46</sup>, des pierres ou de la terre sur un territoire sacré, cela peut passer pour un détournement des biens réservés aux dieux, soit donc pour un vol, mais les lois prohibent en outre des pratiques qui ne constituent en aucune manière une atteinte à la propriété. On ne permet pas à un fidèle d'exprimer à sa fantaisie la foi qui l'anime. La piété lui inspire des gestes qui dérogent aux usages ancestraux; il multiplie les purifications, il redouble ses visites aux autels, il veut pénétrer au plus intime des sanctuaires; il forme des associations pieuses avec les exaltés de son espèce; il élève des autels particuliers dans les lieux sacrés. Au Moyen-Age, de même, les confréries de la Montagne Sainte-Geneviève érigèrent à l'intérieur

<sup>42</sup> IG. I<sup>2</sup> 3s.; cf. IG. I<sup>2</sup> 6 col. I; cf. aussi IG II<sup>2</sup> 1237. 1361.

<sup>43</sup> IG I<sup>2</sup> 76 fin.

<sup>44</sup> Th. II 17, 1.

<sup>45</sup> IG II<sup>2</sup> 1177. Sur les *ὅρισται*, voir Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Droz, Genève 1958) 228s.

<sup>46</sup> IG II<sup>2</sup> 1362.

des églises de petites chapelles si nombreuses que les autorités ecclésiastiques s'en sont inquiétées. De telles manifestations de la piété individuelle paraissent intempestives; elle bouleversent les usages traditionnels et troublent l'ordre des sanctuaires. Le peuple réagit. Or il ne prescrit pas seulement de fortes amendes pour prévenir de tels abus; il défère les coupables au conseil, ou dans certains cas, aux tribunaux réguliers, et ces poursuites se déroulent «conformément aux lois en vigueur dans ces sortes d'affaires».

Nous voyons ainsi que l'infraction rituelle constitue une impiété, mais cette impiété est punissable dans la mesure où des textes législatifs définissent avec précision les gestes interdits, et les sanctions sont laissées à l'appréciation des tribunaux dans un petit nombre seulement de cas déterminés.

Nous noterons à ce sujet que la législation se montre plus sévère pour les prêtres et les fonctionnaires sacerdotaux que pour les particuliers. Le décret qui prescrit des amendes de trois oboles contre les particuliers coupables d'irrégularités rituelles, en prescrit de cent drachmes contre les prêtresses et les servantes du culte<sup>47</sup>. Une loi athénienne de 460 impose des règles aux Céryces eux-mêmes; lorsqu'ils initient aux Mystères, ils doivent prendre les mystes un à un (*ἐκαστον χωρίς*), sinon ils seront frappés d'une amende de mille drachmes<sup>48</sup>. Les textes en vertu desquels les servants du culte pouvaient être déférés aux tribunaux ne nous sont pas parvenus; mais nous connaissons deux procès d'impiété intentés pour infraction rituelle à des personnages revêtus de fonctions sacerdotales.

L'orateur Lycurgue – connu pour la vivacité de ses sentiments religieux – intenta, par voie d'eisangélie, un procès d'impiété à Ménésaichmos<sup>49</sup>, qui conduisit à Délos une théorie athénienne. Denys d'Halicarnasse nous apprend qu'un discours pour Ménésaichmos, attribué par erreur à Dinarque, traitait du sacrifice de Délos *ὅ μέν ἐστι περὶ τῆς Δήλου θυσίας*<sup>50</sup>. Un papyrus de Berlin publié en 1922 complète ce témoignage; nous y lisons la phrase suivante: *ὅτι οὐδὲν οἰόντες ἐστιν θύσαι ὡς Μενέσαιχμος λέγει, εἰ δὲ μή ἀσέβημα γίγνεται* «qu'il n'est pas possible de sacrifier comme le dit Ménésaichmos, sinon on commet une impiété»<sup>51</sup>. Ainsi Ménésaichmos fut accusé pour avoir, en qualité de théore envoyé à Délos par la cité, accompli un sacrifice sans respecter les usages rituels. Nous possédons du discours prononcé contre lui par Lycurgue un petit nombre de fragments très courts; ces quelques bribes ne nous permettent pas de dire en vertu de quelle loi il était poursuivi; mais le papyrus de Berlin montre clairement qu'il ne s'agissait pas d'une accusation vague. On a eu recours, pour définir la régularité des rites et mesurer la portée de l'infraction commise à un véritable expert: le héraut chargé d'assister le prêtre d'Apollon Délien.

<sup>47</sup> IG I<sup>2</sup> 3s.

<sup>48</sup> IG I<sup>2</sup> 6, col. III; cf. autre décret imposant des tâches déterminées à des fonctionnaires sacerdotaux: IG I<sup>2</sup> 188.

<sup>49</sup> Lycurg. *fragment* 79 Müller.

<sup>50</sup> Din., *Oratores Attici* II 451, no XXXVIII Müller.

<sup>51</sup> Lycurg. *fragment* VI 1 Dürrbach.

Selon l'auteur du discours contre Nééra, le hiérophante Archias fut condamné pour impiété parce qu'il accomplissait les sacrifices contrairement aux usages ancestraux (*θύοντα παρὰ τὰ πάτρια τὰς θυσίας*); il avait, lors des Haloa, offert des sacrifices pour une certaine Sinopé sur un autel situé dans la cour d'entrée à Eleusis, alors qu'il n'était pas conforme à l'usage d'immoler des victimes ce jour là (*οὐ νομίμου ὄντος*) et que la charge de sacrifier ne lui appartenait pas mais incombaît à la prétresse<sup>52</sup>. Une seule allusion à ce procès nous laisse ignorer quelles lois y étaient invoquées; or c'est un problème nouveau qui se pose à nous en l'occurrence, car l'affaire d'Archias est en relation avec les cultes d'Eleusis et nous savons que ceux-ci sont régis, en partie du moins, par les lois non écrites des Eumolpidés. Ces lois non écrites pouvaient-elles servir de fondement à un procès débattu devant les tribunaux athéniens ?

Nous connaissons – malheureusement assez mal – quelques affaires relatives aux mystères. Aristote<sup>53</sup> et Elien<sup>54</sup> nous apprennent incidemment qu'Eschyle fut accusé d'impiété pour avoir violé le secret des mystères dans l'une de ses pièces. L'Aréopage l'aurait acquitté en considération des blessures qu'il avait reçues en luttant contre les Perses<sup>55</sup>. Quant à Diagoras, il échappa à ses juges, en quittant précipitamment l'Attique; mais les Athéniens mirent sa tête à prix. Diodore et les scholiastes d'Aristophane nous en apprennent la raison<sup>56</sup>. Il exposait à tous l'enseignement mystique, le faisant ainsi entrer dans le domaine public et paraître insignifiant (*τὰ μυστήρια πᾶσι διηγεῖτο κοινοποιῶν αὐτὰ καὶ μικρὰ ποιῶν*).

Les deux poètes furent donc poursuivis pour avoir enfreint le secret des mystères, mais nous ignorons si c'était en vertu d'une loi écrite. Nous sommes mieux renseignés sur les procès qui furent intentés à Alcibiade et à quelques autres aristocrates à la fin du Ve siècle.

On sait l'émotion que provoqua la mutilation des Hermès, au moment où le corps expéditionnaire athénien s'apprêtait à partir pour la Sicile. Comme le peuple pour favoriser la recherche des coupables, encourageait la dénonciation de tous les crimes analogues, Pythonicos déclara que l'un des généraux de l'armée athénienne, Alcibiade, avait commis une impiété à l'égard des Mystères<sup>57</sup>. Alcibiade voulut être jugé sur le champ, mais on lui ordonna de partir avec la flotte; on voulut ensuite le faire revenir mais il s'enfuit et fut condamné par contumace.

On lui reprochait d'avoir parodié les mystères, *ἀπομιμούμενον τὰ μυστήρια*<sup>58</sup>. Il fut poursuivi par la voie de l'eisangélie, sous la double accusation d'impiété et de complot contre la démocratie. Ses adversaires savaient en effet, dit Isocrate, «ce qui provoquait le plus d'irritation dans la cité: pour les questions religieuses, que

<sup>52</sup> Démosth. LIX 116s.

<sup>53</sup> Arist. *E.N.* 1111 a 10.

<sup>54</sup> Ael. *V.H.* V 19.

<sup>55</sup> Sur le procès d'Eschyle, voir S. Reinach, Rev. Arch. 1919, 182s.

<sup>56</sup> Diod. XIII 67; Schol. Ar. *Av.* 1071; cf. Lys. VI 17.

<sup>57</sup> Th. VI 28, 2; And. I 11s.

<sup>58</sup> Plut. *Alc.* 19, 2s; 22, 4; cf. Lys. VI 51.

l'on paraisse commettre une faute à l'égard des mystères, et pour le reste que l'on ose attenter au régime démocratique; ils réunirent donc les deux accusations et portèrent une eisangélie devant le conseil»<sup>59</sup>. Nous ne rechercherons pas en vertu de quelle loi fut portée l'accusation politique; le texte de l'eisangélie, conservé par Plutarque, nous révèle les fondements de l'accusation religieuse. Elle reposait sur les lois des familles sacerdotales dont la parodie constituait une violation. Le crime fut commis παρὰ τὰ νόμιμα καὶ τὰ καθεστηκότα ὑπὸ τὸ Εὐμολπιδῶν καὶ Κηρύκων καὶ τῶν ιερέων τῶν ἐξ Ἐλευσίνος<sup>60</sup>. Ce témoignage est tardif, mais Thucydide le confirme. Trois ans après le procès, nous dit-il, ce furent les Eumolpides et les Céryces qui s'opposèrent au retour d'Alcibiade, en rappelant le crime à cause duquel il s'était enfui.

Il était donc possible au Ve siècle d'engager des poursuites pour impiété devant les tribunaux athéniens, en vertu de lois non-écrites. Ce fut probablement le cas lors des procès d'Eschyle et de Diagoras. Il n'en résulte aucun flottement dans la définition du délit d'impiété. Les lois non-écrites ne sont pas arbitraires; entourées d'un profond respect, ce sont des dispositions antiques scrupuleusement conservées dans les familles sacerdotales, auxquelles incombe la tâche de les interpréter. On y recourt exclusivement dans les affaires relatives aux mystères et nous avons lieu de supposer que l'état athénien, même dans ce domaine, limite avec rigueur l'initiative des prêtres. De nombreux documents, en effet, montrent qu'il surveille tout ce qui concerne les cultes éleusiniens<sup>61</sup>. Nous savons enfin que les tribunaux récuseront l'autorité des lois non-écrites à partir de l'archontat d'Euclide.

Comme il est incroyable que la cité ait renoncé au même coup à protéger les Mystères nous devons supposer que quelques-unes des dispositions de l'ancien droit sacerdotal ont fait l'objet de lois ou de décrets nouveaux et sont entrées dans le droit écrit. Nous croyons en trouver la preuve dans un texte d'Andocide. On sait que l'orateur fut en but à de nombreux procès, à la suite d'une faute de jeunesse. En plein Eleusinion, lors d'une séance du conseil à laquelle Andocide avait été convoqué, un certain Callias se leva soudain pour l'accuser d'avoir déposé sur l'autel un rameau qu'il désignait à l'indignation des bouleutes. Une loi ancestrale, disait-il, interdisait pendant les mystères de déposer sur cet autel des rameaux de supplication et prescrivait la peine capitale contre les impies qui commettaient le geste défendu. Or voici ce que Céphalos, un adversaire d'Andocide pourtant, lui répliqua: «Callias, tu es le plus impie de tous les hommes! Tu interprètes les règlements sacrés, mais la religion t'interdit de le faire ..., tu parles d'une loi ancestrale, mais la stèle près de laquelle tu te tiens prescrit une amende de mille drachmes contre qui déposerait un rameau de suppliant dans l'Eleusinion »<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Isoc. XVI 6. Cette indication de l'orateur correspond à celle des historiens pour qui la parodie des mystères, comme la mutilation des statues, constitue à la fois un forfait contre la démocratie (Th. VI 28, 2; 60, 1) et une impiété (Th. VI 27; 53,1; 60,1; Plut. *Alc.* 19, 2s.; Xen. *H.G.* I 4, 13. 14. 20).

<sup>60</sup> Plut. *Alc.* 22.

<sup>61</sup> Aeschin. III 18; IG I<sup>2</sup> 6 col. III; IG I<sup>2</sup> 76, etc.

<sup>62</sup> And. I 116.

Céphalos, remarquons-le, ne nie pas l'existence de la loi non-écrite à laquelle Callias se réfère; il conteste seulement à celui-ci la qualité voulue pour l'interpréter, il ajoute qu'un texte écrit concerne d'ailleurs le même délit. On doit admettre pour comprendre cette discussion que Callias prétend faire abusivement état d'une loi non-écrite, alors que Céphalos attire l'attention des bouleutes sur le texte écrit qui l'a remplacée. Nous verrions ici un exemple de la législation nouvelle substituée dès la fin du Ve siècle à la tradition sacerdotale; elle en conserve certaines dispositions, mais elle peut les modifier pour adoucir les anciennes sanctions.

Aux infractions rituelles il faut joindre la rupture des interdits qui ferment à certaines catégories d'individus l'accès de sanctuaires ou de cérémonies officielles.

Le Conseil lui-même devait s'émouvoir des impiétés commises par Alké. C'était une affranchie qui gérait au Pirée une maison de prostitution. Or cette femme, dit Isée, «a eu l'audace de participer à la procession, de pénétrer dans le sanctuaire et de voir ce qu'il n'était pas permis qu'elle vît». Par ces actes elle a violé une loi qui interdisait que les femmes de son espèce ne pénètrent dans un certain sanctuaire et ne se mêlent aux cérémonies des Thesmophorées<sup>62a</sup>. Une autre loi défendait l'accès des temples aux individus qui s'étaient librement prostitués; il est vraisemblable que la négligence de cet interdit constituait aussi un délit d'impiété<sup>63</sup>.

On sait que le meurtrier est impur et qu'il communique à tout ce qu'il touche les miasmes de son crime. La loi de Dracon prescrivait des mesures pour en éviter la propagation<sup>64</sup>. Est-ce en vertu de cette loi qu'Androtion avait lancé une accusation publique d'impiété contre l'oncle de Diodore? Il lui reprochait d'avoir vécu auprès de son neveu alors que celui-ci était peut-être, insinuait-il, un meurtrier<sup>65</sup>. Cette accusation toutefois ne fut pas retenue par le tribunal et Androtion n'obtint pas le cinquième des suffrages.

Le décret d'Isotimidès éloignait des sanctuaires tous ceux qui s'étaient une fois reconnus coupables d'une impiété. Pour être contrevenu à cette interdiction, les adversaires d'Andocide lui intentèrent un procès<sup>66</sup>; or ils semblaient bien l'avoir accusé d'impiété<sup>67</sup>.

Toutes ces affaires ne sont pas parfaitement claires; elles nous indiquent pourtant que la rupture de certaines atimies constituait un délit d'impiété caractérisé.

La tradition a conservé le souvenir de plusieurs autres procès. De trop brèves allusions ne nous permettent pas de dire sur quels fondements législatifs ils reposaient. L'ignorance dans laquelle nous restons à leur sujet ne saurait infirmer les

<sup>62a</sup> Is. VI 19s. 49s.

<sup>63</sup> Démosth. XXII 73.

<sup>64</sup> Démosth. XX 158.

<sup>65</sup> Démosth. XXII 2; cf. XXIV 7.

<sup>66</sup> And. I 71; cf. 52.

<sup>67</sup> And. I 30–32. 132. La chose n'est pas certaine. Andocide a été poursuivi par endeixis; or cette procédure ne paraît pas convenir aux affaires d'impiété (cf. Démosth. XXII 25–27 et schol. ad hunc locum). L'endeixis toutefois intéresse ici l'Archonte-Roi qui, comme on le sait, est par excellence chargé des affaires d'impiété.

conclusions auxquelles des témoignages précis et convergents nous ont conduit. En plus du décret de Diopithès et de la loi citée par Flavius Josèphe la législation athénienne comptait plusieurs règles et plusieurs lois relatives à l'impiété. Elles définissaient avec précision les infractions rituelles qu'il fallait punir par de simples mesures de police et celles qui pouvaient donner lieu à des poursuites judiciaires. L'impiété pouvait revêtir un nombre considérable de formes; seuls pourtant les actes qui tombaient sous le coup d'une loi précise étaient passibles de tribunaux.

### III

Voici maintenant une contre-épreuve. Nous avons étudié les procès d'impiété. Il nous reste à considérer les crimes qui n'ont pas provoqué de poursuite pour impiété, bien qu'ils eussent lésé ou du moins outragé des institutions religieuses.

L'affaire de Midias nous en offre un très bel exemple. On connaît les faits. Midias était à la fois un adversaire politique et un ennemi personnel de Démosthène. Comme l'orateur s'était chargé d'une chorégie, Midias avait tout mis en œuvre pour entraver ses efforts et l'empêcher d'obtenir la victoire. Il avait essayé de détruire les vêtements préparés pour la fête, acheté le maître chargé de préparer les choreutes, tenté de corrompre les juges du concours et frappé Démosthène au milieu de la cérémonie. Celui-ci prit la parole après les Dionysies dans l'assemblée qui devait recevoir les rapports relatifs à la fête; il dénonça la conduite de son adversaire et obtint immédiatement un vote propre à lui donner satisfaction: le peuple prononçait une sentence préjudiciale, par laquelle il réprouvait la conduite de Midias. C'était une condamnation morale, sans effets pratiques immédiats, mais elle renforçait la position de Démosthène et lui donnait une grande autorité pour entreprendre plus tard des poursuites devant les tribunaux. Il s'y prépara et compona dans cette intention le discours que nous possédons; mais après des discussions dont nous ignorons à peu près tout, à la suite sans doute d'un rapprochement entre le parti antimacédonien et le parti d'Eubule auquel Midias appartenait, Démosthène renonça au procès pour conclure avec son adversaire un arrangement privé.

En dépit de deux passages où Démosthène, emporté par le mouvement de son éloquence, prononce le verbe *ἀσεβεῖν*<sup>68</sup>, il n'a pas voulu intenter à Midias un procès d'impiété, comme le prétend Libanos<sup>69</sup>. Il aurait pu le poursuivre aussi pour impiété, affirme-t-il<sup>70</sup>, ce qui signifie sans doute possible qu'il ne se proposait pas de le faire. Les savants modernes sont unanimes sur ce point. Ils le sont moins lorsqu'il s'agit de préciser de quelle faute Démosthène voulait effectivement accuser son adversaire<sup>71</sup>. L'analyse du discours nous permet, croyons nous, les précisions

<sup>68</sup> Démosth. XXI 199. 227.

<sup>69</sup> *Orationis contra Midiam argumentum* 509.

<sup>70</sup> Démosth. XXI 51.

<sup>71</sup> Les uns soutiennent que Démosthène voulait déposer contre Midias une *γραφὴ ὑβρεως* tandis que Lipsius affirme qu'il voulait l'accuser d'*ἀδικεῖν περὶ τὴν ἔορτήν*.

suivantes: Démosthène avait requis contre Midias une sentence préjudicelle celui-ci ayant, aux termes de la loi sur la *προβολή* «commis une injustice à l'occasion de la fête»<sup>72</sup>; or cette injustice consistait en un acte de démesure ou d'outrage (*ὕβρις*): fort de l'approbation de l'assemblée c'est un procès d'outrage que Démosthène voulait ensuite intenter. En effet, nous le voyons constamment préoccupé, au cours de son discours, de montrer que Midias a enfreint la loi sur l'*ὕβρις*<sup>73</sup> (Comme le remarquent les scholiastes, il cherche à prouver que les crimes commis justifient une plainte publique, une *γραφὴ ὕβρεως* et non seulement une plainte privée, une *δίκη βλάβης*, conformément semble-t-il à la thèse de l'accusé<sup>74</sup>).

Et pourtant Démosthène affirme à plusieurs reprises que c'est un procès d'impiété que son adversaire aurait mérité; dans près de la moitié du discours que nous possédons, nous le voyons dénoncer son irréligion<sup>75</sup>. Il est bien vrai d'ailleurs que la fête et le concours sont une institution sacrée, et que Midias en troubant le déroulement de la cérémonie, en frappant un chorège, choque les sentiments religieux des Athéniens; Démosthène a raison. Pourquoi donc hésitait-il à l'accuser d'impiété ? Le scholiaste qui se posait déjà cette question nous donne des réponses inadmissibles<sup>76</sup>; les explications des auteurs modernes ne sont pas plus sérieuses. La loi violée, affirme Weill, serait d'institution humaine et non d'institution divine; comme si le décret de Diopithès en vertu duquel furent condamnés tant de philosophes était d'institution divine ! Notre étude sur la définition du délit d'impiété nous fournit, croyons-nous, la solution du problème: Démosthène n'intente pas à son adversaire un procès d'impiété, parce qu'il ne pouvait pas le faire. Certe la conduite de Midias heurte la conscience religieuse des Athéniens, mais il n'a commis aucun des délits définis par la législation sur l'impiété, de telle sorte qu'on ne peut pas le poursuivre pour son irréligion. Démosthène lui fait un procès d'outrage (*γραφὴ ὕβρεως*); dans les affaires de cette espèce, la peine était laissée à l'appréciation des jurés; c'est pourquoi l'orateur, tirant parti de l'indignation que les sacriléges de Midias leur inspirent, joint à l'accusation réelle une accusation rhétorique d'impiété, bien qu'une telle accusation soit juridiquement irrecevable.

Nous pourrions citer d'autres procès intentés, semble-t-il, à des impies sous des chefs d'accusation qui ne ressortissent pas à la législation religieuse, comme si celle-ci ne donnait pas le moyen de punir toutes les formes d'impiété. L'accusateur cherchait d'autres griefs pour frapper le coupable, mais, après avoir par une dé-

<sup>72</sup> Démosth. XXI 8. 9. 11. 28s.

<sup>73</sup> Cf. notamment §§ 7. 25s. 31. 44s. 68. 70–72. 105s. 216s.

<sup>74</sup> Cf. §§ 25. 35 et schol. Démosth. 525, 14.

<sup>75</sup> Midias a frappé un chorège, § 1; or qui fait violence à un chorège couronné commet une impiété, §§ 31–34 et 56; qui trouble une fête également, §§ 61–69 et 97. Les oracles ordonnent de former des chœurs et de porter des couronnes, §§ 54–55. Le dieu est lésé si le chorège est frappé, si la fête est troublée, §§ 40 et 126. C'est pourquoi la législation athénienne protège la sécurité de la fête, §§ 10–12. 35. 56. 61–64. Midias a commi d'ailleurs d'autres impiétés, §§ 16 et 104s. – L'accusation d'impiété qu'il mérite est plus grave que celle d'outrage § 51 (cf. § 55). Le peuple athénien a condamné des citoyens à mort pour des sacriléges commis pendant les fêtes, §§ 175–199.

<sup>76</sup> Schol. Démosth. 530, 21.

monstration juridique solidement fondé son réquisitoire, il ne manquait pas, pourachever de déconsidérer ses adversaires, de dénoncer leur irréligion. C'est ainsi que Nééra et Stéphanos, dit le Pseudo-Démosthène, ont commis de nombreuses fautes contre la religion; il s'y étend longuement; il y revient plusieurs fois<sup>77</sup>; il répète dans sa péroraison: «C'est donc pour les dieux que leur impiété a lésés comme pour moi-même, ô juges, que je requiers vengeance et que, traînant ces individus dans ce procès, je les ai soumis à votre verdict»<sup>78</sup>. Or en dépit des fautes que Nééra a commises contre les dieux, il ne lui a pas intenté un procès d'impiété. Il est difficile toutefois de tirer arguments de telles contradictions, car nous ne connaissons pas toujours les mobiles qui déterminent le choix d'une procédure, et l'accusation d'impiété est un procédé rhétorique trop habituel pour que nous puissions la prendre toujours au sérieux.

L'affaire de Midias, au moins, est suffisamment claire; or elle confirme remarquablement notre thèse. Si Démosthène ne peut pas intenter contre lui une action d'impiété alors que les fautes qu'il a commises scandalisent la conscience religieuse athénienne, cela montre bien que le délit d'impiété est strictement défini par la législation.

### *Conclusion*

Différent du nôtre le concept moral d'impiété paraît chez les Grecs indéfiniment extensible – disons plus modestement que nous ne savons pas bien le définir –; le concept juridique est en revanche clairement délimité. Si plusieurs actes différents constituent un délit d'impiété, chacun d'eux tombe sous le coup d'une loi précise, à telle enseigne qu'une faute que la législation n'a pas exactement prévue échappe à la juridiction des tribunaux, même si elle blesse profondément la conscience religieuse.

L'impiété la plus évidente et la plus clairement identifiable est l'infraction rituelle, or, même dans ce domaine de nombreux règlements définissent les gestes qu'il serait coupable d'accomplir. Toutes les contraventions encore ne méritent pas d'être poursuivies devant les tribunaux; de simples amendes suffisent à punir beaucoup d'entre elles et, si les plus graves sont déférées à des juges, elles le sont sans arbitraire selon les modalités fixées par la loi.

L'introduction de nouveaux dieux est aussi un délit facile à circonscrire. Les procès de Ninos et de Phryné, où la loi sur les nouveaux dieux fut appliquée, montrent qu'elle visait à empêcher l'introduction dans la cité d'un culte étranger à ses traditions. C'est par extension seulement qu'il était possible de la faire valoir contre Socrate.

En regard de ces lois qui visent des actions concrètes le décret de Diopithès paraît profondément original, puisqu'il institue un délit d'opinion. A la réflexion toutefois nous devrons reconnaître qu'il n'est pas en désaccord avec le reste de la

---

<sup>77</sup> Démosth. LIX 12. 13. 43. 44. 74. 77. 82. 107. 109.

<sup>78</sup> Démosth. LIX 126.

législation ; dans un certain sens au contraire, il en exprime le caractère essentiel. La piété consiste pour le Grec dans une série de comportements qui intéressent les objets les plus disparates, les rites, les dieux ou les morts, aussi bien que la famille et la cité ; tous ces comportements pourtant – et c'est leur vertu spécifique – procèdent d'un sentiment commun, fait de respect, de soumission et de confiance, et désigné par le verbe *σέβειν*<sup>79</sup>. L'impiété (*ἀσέβεια, δυσσέβεια*) consiste dans une absence ou dans une altération de ce sentiment fondamental : des conduites sont impies lorsqu'elles expriment ou décèlent une telle perversion. Ainsi l'impiété réside essentiellement dans une disposition intime. C'est avant tout un vice de la volonté. Comme les états de l'âme échappent à l'investigation d'autrui la loi définit, sous le nom de délits d'impiété, des gestes concrets, aisément contrôlables. Plusieurs indices révèlent pourtant que l'impiété de ces gestes réside dans l'intention qui les inspire. Les règlements les plus précis spécifient que l'infraction rituelle est punissable dans la mesure seulement où elle est délibérée<sup>80</sup> ; accusé d'impiété au sujet des mystères, Eschyle s'est défendu, d'après Aristote, en plaident l'ignorance<sup>81</sup> ; l'impiété dont furent accusés Alcibiade et ses complices consistait exactement à accomplir des rites mystériques dans une intention outrageuse, *τὰ μνστή-ρια ... ὃς ποιεῖται ἐφ' ὕβρει*, dit Thucydide<sup>82</sup>. Ainsi en instituant un délit d'opinion, le décret de Diopithès rompait avec les habitudes d'une législation qui concerne le plus souvent des fautes matérielles, mais il en suit la tendance et l'intention profondes ; il définit une des formes de la perversion qui est la source de toutes les fautes reconnues par les lois sur l'impiété.

Diopithès, croyons-nous, devait remonter à ce principe fondamental et le formuler d'une manière explicite pour justifier la disposition qui visait Anaxagore. Les théories des astronomes choquaient obscurément la piété des Athéniens, mais il n'était pas de leur coutume d'interdire un enseignement. Il fallait leur permettre de juger cet enseignement en considération d'une règle à laquelle ils pussent également rattacher l'ensemble de leurs lois sur l'impiété, remonter en d'autres termes des délits matériels que ces lois définissent à la faute de pensée qui les a causés.

La pensée est intérieure et secrète ; le délit d'opinion est incontrôlable ; on peut en percevoir et en identifier seulement les manifestations. Nous l'avons dit à propos du décret de Diopithès. Cela reste vrai de tout délit d'impiété dans la mesure où le geste défini par la loi est condamné pour la perversion intérieure qu'il signifie. On voudrait éprouver la véracité du signe, savoir jusqu'à quel point le geste correspond aux pensées, aux sentiments qu'il paraît exprimer. On cherche d'autres indices qui manifestent la même défaillance intime et confirment la signification du geste suspecté. C'est pourquoi les orateurs joignent à l'accusation d'impiété des accusations secondaires ; Phidias aurait commis des détournements<sup>83</sup>, Ninos,

<sup>79</sup> Rudhardt, *Notions fondamentales* 13–17.

<sup>80</sup> Cf. supra p. 94. IG I<sup>2</sup> 3s. «... Si quelqu'un commet cet acte *en connaissant* (l'interdiction) ... il lui sera infligé ...»

<sup>81</sup> Aristot. *E.N.* 1111 a 10.

<sup>82</sup> Th. VI 28.      <sup>83</sup> Plut. *Per.* 31; Ar. *Pax* 605 et schol. ad hunc locum.

fabriqué des filtres<sup>84</sup>, Phryné, participé à des procession et réuni des thiases immoraux<sup>85</sup>, Théoris, exercé des pratiques magiques et incité des esclaves à la désobéissance<sup>86</sup>. Si l'on accumule ainsi plusieurs griefs, cela ne signifie pas que l'accusation d'impiété seule soit inefficace ou incertaine et qu'elle ait besoin d'être renforcée<sup>87</sup>. Les délits dénoncés ne sont pas étrangers les uns aux autres, le dérèglement et l'immoralité confirment l'indication fournie par le geste suspect d'impiété et permettent de mesurer cette perversion intime en quoi consiste essentiellement l'*ἀσέβεια*. C'est pourquoi Socrate fut accusé de corrompre la jeunesse.

Derenne a montré que des motifs politiques ont souvent inspiré les procès d'impiété intentés aux philosophes d'Athènes. Il ne faudrait pas en conclure trop vite que la religion était un prétexte commode pour couvrir des manœuvres de parti. Qu'on l'ait parfois habilement utilisée, c'est hors de doute; mais nous hésiterions quant à nous à condamner, sans plus d'information, l'hypocrisie des accusateurs. Les sentiments religieux et les sentiments politiques sont, en Grèce, trop étroitement mêlés. La cité et ses institutions sont un objet d'*εὐσέβεια* au même titre que les temples ou les dieux<sup>88</sup>. De même que l'immoralité personnelle confirme l'impiété manifestée par une faute cultuelle, de même le manque de civisme ou l'égarement politique peuvent être un signe d'irreligion. La trahison de Léocrate constitue aux yeux de Lycurgue une impiété<sup>89</sup>.

Cette solidarité de la politique et de la religion éclaire peut-être la signification du verbe *νομίζειν* dans le décret de Diopithès. On s'étonne de voir condamner le fait de «ne pas croire aux dieux selon l'usage de la cité» quand on sait à quel point la notion de dieu est flottante dans la pensée grecque<sup>90</sup>. Mais on doit se rappeler que les noms des dieux, leurs épithètes et les représentations ou les images auxquelles ils se trouvent associés dans les esprits des Athéniens, sont solidaires du culte; ils offrent à la cité une voie d'accès éprouvée à la réalité divine et, à ce titre, une garantie essentielle de sécurité<sup>91</sup>. Celui qui dénonce l'immoralité des fables traditionnelles, comme le font Isocrate ou Platon, n'est pas inquiété. La critique théologique tombe sous le coup de la loi lorsqu'elle met en cause la relation de la cité avec les dieux ou sa place dans l'ordre religieux. C'est, dirons-nous par conjecture, ce qu'indique le verbe *νομίζειν*.

Quoi qu'il en soit l'impiété atteint la cité dans son principe religieux; elle met en péril son existence. C'est pourquoi elle est poursuivie par la voie de l'eisangélie, comme les menées révolutionnaires, ou, à partir de l'archontat d'Euclide, de la *γραφή*, comme les crimes qui portent atteinte à l'ordre public et à la sécurité de l'état.

<sup>84</sup> Schol. Démosth. 431, 25.

<sup>85</sup> Vie des X Orateurs 849 e; Anon. Seguerii p. 57; cf. *Oratores Attici* II 425s. 447s. Müller.

<sup>86</sup> Démosth. XXV 79s; Harp. s.v. *Θεωρίς*.

<sup>87</sup> Les orateurs, qui pour émouvoir les jurés dénoncent à toute occasion l'impiété de leur adversaire, montrent au contraire que le reproche d'impiété frappe les imaginations et qu'il a beaucoup de poids.

<sup>88</sup> Aeschin. II 114; Isoc. XII 124s., etc.

<sup>89</sup> Lycurg. I passim, notamment 2. 8. 17. 25. 146. 147.

<sup>90</sup> Rudhardt, *Notions fondamentales* 55–111.

<sup>91</sup> Ibid. 107.

En préconisant ces procédures, la législation répondait à l'un de ses devoirs: elle assurait la sécurité commune. Mais, si elle s'était bornée à mettre entre les mains des accusateurs le moyen de poursuivre l'impiété, elle serait restée incomplète. Dans une cité où il n'y avait point de ministère public, où le premier citoyen venu pouvait s'instituer accusateur, où le soin de dire la justice n'incombait pas à des tribunaux professionnels, mais à des jurys populaires, accessibles à toutes les passions, l'accusation d'impiété eût été une arme trop redoutable. La législation ne doit pas seulement protéger l'état, elle doit aussi garantir la sécurité des individus. Il lui fallait en Grèce les mettre à l'abri des accusations imprécises et contenir les excès auxquels pouvaient entraîner une piété civique dont les démagogues savaient habilement jouer. La législation athénienne n'a pas entièrement failli à cette seconde tâche. Malgré les incertitudes qui s'attachent à la reconnaissance d'une faute spirituelle avant tout, elle a défini le délit d'impiété d'une manière objective, en décrivant les gestes ou les conduites aisément identifiables qui la manifestent et sont seuls punissables. Lorsqu'elle a, en dérogation de cette habitude, institué un délit d'opinion, elle l'a délimité aussi clairement que cela était possible, en caractérisant l'une de ses manifestations les plus apparentes: l'enseignement. La pratique des tribunaux montre en outre qu'on s'est efforcé, en groupant plusieurs chefs d'accusation de retrouver et de punir avec le délit d'opinion lui-même, des activités moins insaisissables.

Ainsi l'impiété dans son principe, est une; ce principe toutefois échappe à l'investigation des juges. Soucieuse d'objectivité, la législation concerne les manifestations visibles de l'irreligion; ces manifestations sont infiniment diverses; des lois des décrets, des règlements prescrivent de punir de nombreux délits. Ils semblent disparates, on ne saurait trouver au niveau du droit positif un concept commun auquel il soit possible de les réduire; le principe de leur unité est au delà. Malgré ce disparate toutefois ils ne sont pas imprécis; un texte législatif définit chacun d'eux. Platon le confirme. M. O. Reverdin a montré que la législation idéale conçue par le philosophe élève et spiritualise la législation réelle de la cité, mais qu'elle s'en inspire et qu'elle en conserve d'importantes dispositions. Or «Les Lois» formulent un principe général dont maint texte épigraphique pourrait constituer une application: «le tribunal appliquera à chaque délinquant une peine particulière pour chaque espèce d'impiété»<sup>92</sup>.

On sait que, dans la période inquiète qui a suivi des années de guerre et de révolution, dans la confusion générale des esprits<sup>93</sup>, ces précautions n'ont pas empêché la condamnation de Socrate.

<sup>92</sup> Plat. *Lg.* 907 e. O. Reverdin, *La Religion de la Cité platonicienne*.

<sup>93</sup> Sur l'influence exercée par l'atmosphère de guerre et d'après-guerre sur les procès d'impiété, voir V. Martin, *Aspects de la société athénienne* (Bulletin de l'Association Guillaume Budé 1933) 66s.