Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la grecque

Autor(en): **Vernant, Jean-Pierre**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **27 (1981)**

PDF erstellt am: **17.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-660739

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

I

JEAN-PIERRE VERNANT

THÉORIE GÉNÉRALE DU SACRIFICE ET MISE A MORT DANS LA ΘΥΣΙΑ GRECQUE

Des dernières décennies du XIXe siècle jusque vers le milieu du nôtre, la Science des Religions s'est donné pour tâche d'édifier une théorie générale du sacrifice. Plus prudents aujourd'hui, nous nous attachons davantage à la complexité, à la diversité surtout de pratiques rituelles que nous avions pris l'habitude, en les désignant d'emblée du même vocable, emprunté au latin, de regrouper sans craindre l'arbitraire en une catégorie unique. Cette démarche, dont Marcel Detienne a récemment mis en lumière les origines, les ressorts et les motivations [1], exigerait pour être légitime un certain nombre de conditions. Il en est une au moins que Hubert et Mauss ont bien reconnue et à laquelle ils se sont efforcés de satisfaire dans cet *Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice* [2] qui, par son information, sa largeur de vues, son caractère systématique, constitue le modèle d'une théorie générale unifiée.

Pour parler de sacrifice, il faut au départ s'assurer que cette notion répond à un objet précis, strictement délimité, carac-

[1] M. DETIENNE/J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris 1979), 24-35.

[2] L'*Essai* a été publié dans le tome 2 de l'*Année Sociologique*, en 1899. Il a été repris dans M. MAUSS, *Œuvres* I (Paris 1968), 193-307: « Les fonctions sociales du sacré ».

térisé par des traits la distinguant sans équivoque des phénomènes religieux voisins. Comme son nom l'indique, observent nos deux auteurs, le sacrifice est une consécration; mais toute consécration n'est pas sacrifice (l'onction, par exemple); dans le rite sacrificiel la consécration rayonne au-delà de l'objet consacré; elle atteint en particulier un personnage dont le rôle est fondamental pour dégager la physionomie du sacrifice: le sacrifiant; en fournissant l'objet consacré à la divinité, le sacrifiant attend de la cérémonie qu'elle lui apporte, à l'issue du rituel, une transformation, qu'elle lui confère une qualité religieuse nouvelle. Un des traits distinctifs du sacrifice, c'est donc qu'il se joue entre trois termes, l'objet consacré servant d'intermédiaire entre le sacrifiant et la divinité. En ce sens le sacrifice se démarque des formes de contact direct entre hommes et dieux, comme celui que vise à réaliser l'alliance par le sang. Enfin le sacrifice ne doit pas être confondu avec la simple offrande. La consécration implique toujours, dans le rite sacrificiel, la destruction de l'objet, consumé par le feu s'il s'agit d'oblation végétale, égorgé, immolé s'il s'agit d'un être vivant. Pas de sacrifice sans médiation, pas de médiateur qui ne soit, en quelque façon, victime.

Mais suffit-il d'avoir ainsi tracé, comme du dehors, les frontières à l'intérieur desquelles le sacrifice doit être inscrit ? Une nouvelle question semble s'imposer aussitôt. La figure du sacrifice demeure-t-elle constante lorsque les rapports entre les trois partenaires impliqués dans le schéma sacrificiel se trouvent, d'une civilisation à une autre ou d'un cas à un autre dans une même culture, fortement modifiés et qu'ils s'ordonnent selon des configurations diverses ? La position relative des acteurs: sacrifiant, victime, divinité, quand elle se transforme, ne les place-t-elle pas les uns vis-à-vis des autres dans des situations nouvelles ? D'autre part le schéma sacrificiel, comme modèle abstrait, peut-il être construit sans tenir compte de toute une série de variables: nature de la victime, qui peut être une bête sauvage, un animal domestique, un être humain, modalités de

l'immolation, finalités pratiques de la mise à mort suivant que la victime est, tout entière ou en partie, destinée à l'alimentation humaine ou qu'elle est au contraire interdite à la consommation?

En d'autres termes, il s'agit de savoir si un scénario rituel, même s'il se présente, ici et là, dans des formes apparemment assez proches, ne revêt pas des significations religieuses différentes, voire contraires, suivant le contexte où il se situe. Comprendre le sacrifice supposerait alors que chaque type de rituel soit replacé dans le système religieux dont il constitue une pièce, ce système religieux étant lui-même remis dans l'ensemble de la civilisation auquel il appartient. Les enquêtes sur le sacrifice devraient donc, au départ, s'engager dans les limites d'une religion et d'une société bien précises. Elles auraient pour vocation, non pas d'introduire à une théorie générale du sacrifice, mais de déboucher sur une typologie comparée des différents systèmes sacrificiels.

Pour illustrer ces vues, trop générales, nous avons choisi, en examinant le cas du sacrifice grec de consommation alimentaire, la θυσία, d'interroger la mise à mort. Notre choix tient à plusieurs raisons. De fait d'abord. Si une évidence s'impose, c'est qu'on ne saurait concevoir de sacrifice animal sans mise à mort; et cette immolation semble bien constituer, dans sa brutalité, une donnée irréfutable dont le sens est trop univoque pour prêter à discussion. Raisons théoriques ensuite. Au cours des dernières années, deux types de recherches ont pris la relève des théories anciennes. D'un helléniste comme Walter Burkert, dont les travaux prolongent ceux de Karl Meuli, et d'un anthropologue-philosophe comme René Girard, on peut dire qu'ils ont multiplié l'intérêt pour les problèmes du sacrifice tout en en renouvelant l'approche. De l'un à l'autre, les différences d'orientation et de méthode sautent aux yeux. Ils s'accordent cependant pour considérer le rite sacrificiel, dans ce qu'il comporte de fondamental, comme un scénario de mise à mort, le meurtre rituel de la victime constituant le centre

autour duquel gravite toute la cérémonie. Cette interprétation est-elle absolument neuve? Il nous semble que la théorie de Hubert et Mauss, tout en traitant le sacrifice d'un autre point de vue, en y voyant, pour l'essentiel, une technique de mise en relation, par le biais d'un intermédiaire, des deux domaines normalement séparés du profane et du sacré (interprétation justement critiquée, dans le cas de la Grèce ancienne, par Jean Rudhardt [1], dès 1958), — cette théorie ne laisse pas de ménager, elle aussi, une place centrale et un rôle décisif à la mise à mort.

La question que nous voudrions aujourd'hui poser à la θυσία, c'est de savoir si cette mise à mort n'assume pas, suivant le contexte et l'organisation symbolique de la cérémonie, des significations, des valeurs, des fonctions qui peuvent être diverses.

* * *

Dans le scénario du sacrifice il est un moment dramatique: la mise à mort de l'animal. Si l'on se place dans la perspective d'une théorie générale du sacrifice comme celle de Hubert et Mauss, ce moment constitue le point culminant du rite. Prenons le cas du sacrifice grec d'un bovin; il s'agit alors du coup de hache qu'on assène sur l'échine de l'animal, lui brisant les vertèbres cervicales et permettant à l'égorgeur de lui trancher la gorge avec sa μάχαιρα pour faire jaillir le sang. En Grèce, cet instant où « l'âme quitte les os » (Hom. *Od.* III 455) est ponctué par l'ὀλολυγή, le youyou rituel des femmes, qui marque l'intensité de l'émotion religieuse (*Od.* III 450-452). Point culminant du rituel: jusque-là, tout a été mis en œuvre pour arracher la victime — et les acteurs du rite — au monde profane auquel ils appartiennent. La bête a été choisie sans défaut, libre du joug, préservée d'un trop étroit contact avec les contraintes du labeur quotidien; elle a été parée, couronnée de bandelettes,

[1] *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Genève 1958), 295-6.

amenée en grande pompe, au son des flûtes, jusqu'à l'autel, où on l'asperge d'eau lustrale. Elle a suivi ainsi comme une courbe ascendante, l'élevant peu à peu du profane au sacré. Au sommet de cette courbe, la mort, point ultime de la consécration, dévotion maximale et définitive: tant que la bête est vivante, son corps la rattache encore au monde profane. Par la mort, le plus sacré en elle, la vie, disparaît dans l'au-delà, dans l'ailleurs; passée « de l'autre côté du voile », elle appartient désormais totalement au domaine du sacré. L'homme, qui reste lié au profane, peut alors disposer du corps: tout en étant sanctifiée, la dépouille ne possède pas cette pleine charge sacrale qui la rendrait intouchable à de simples mortels. Le sacrifiant a suivi, lui aussi, une courbe semblable à celle de la victime. Il s'est hissé vers le sacré, mais moins haut puisqu'il n'accompagne pas la bête jusque dans la mort. Aussi pourra-t-il faire retour, au terme de son trajet, et revenir à son point de départ avec des forces rajeunies, une vitalité nouvelle. Si le sacrifiant s'engageait lui-même jusqu'au bout dans le rite, il y trouverait, comme la victime, la mort, non la vie.

Le sacrifice apparaît ainsi comme une opération permettant à l'homme de s'approcher du sacré, de le toucher sans s'y perdre. Sa stratégie reposerait sur une sorte de ruse: on n'entre dans le sacrifice qu'assuré de pouvoir en sortir. On reste à l'abri; les dieux prennent la victime au lieu de prendre le sacrifiant en personne. Mais cette substitution montre que dans la logique du rite la visée finale de l'opération, le terme auquel elle doit nécessairement conduire, c'est la mise à mort. C'est parce que la consécration, quand elle s'accomplit, détruit par son intensité ce à quoi elle s'applique, que le sacrifiant ne peut ni ne doit la recevoir qu'amortie, de façon déviée et indirecte, par un intermédiaire. Grâce à la médiation de la victime, les deux mondes, du sacré et du profane, entrent en contact et se pénètrent, tout en restant distincts.

Si ce schéma est valable, la clef du mécanisme sacrificiel réside dans la violence meutrière faite à un animal. La destruc-

tion brutale d'une vie, offerte en remplacement de la sienne propre, est le seul moyen d'accéder au sacré sans quitter le profane.

Au cœur du sacrifice donc, la violence et le meurtre. Acceptons, au moins à titre d'hypothèse temporaire, ce modèle d'une conduite collective qui utilise le meurtre à des fins religieuses en déplaçant sa violence en direction d'un animal, promu au rôle d'intermédiaire entre les dieux et les hommes. Et examinons ce que nous disent, sur ce sujet, les mythes grecs, ce qu'ils nous apprennent sur la façon dont s'articulent, au sein de la *Polis* antique, les récits légendaires et les fonctions effectivement assumées par les pratiques rituelles auxquelles ces mythes se rapportent.

Première constatation: dans le mythe de fondation du sacrifice par Prométhée, la violence, le meurtre sont passés sous silence. Le fils de Japet amène devant les dieux et les hommes un grand bœuf, vivant; il le découpe, en fait deux parts, mort. De l'abattage, de l'égorgement, pas question. On peut supposer que ce non-dit est révélateur; dans ce qu'Hésiode a choisi de taire résiderait précisément l'essentiel: la présence du meurtre au cœur du sacrifice. Le discours mythique procéderait ici par censure ou camouflage par rapport à la réalité de la pratique rituelle.

Formulée de cette façon, cette hypothèse nous paraît cependant difficile à soutenir. Pourquoi ? Elle suppose en effet qu'il existe dans l'ordre social un 'réel', un 'vrai': ce que l'on fait; et une illusion rhétorique: ce que l'on raconte à propos de ce que l'on fait. L'écart entre la nudité toute franche de la pratique et l'habillage fallacieux du discours mesurerait la part d'idéologie que comporte la conscience sociale.

Malheureusement cette belle dichotomie entre la pratique et le discours, le faire et le dire, s'effondre dès qu'on y regarde d'un peu près. Dans son déroulement général et dans le détail de ses séquences, la pratique sacrificielle des Grecs manifeste à l'égard de la violence et du meurtre la même attitude de déné-

gation, la même volonté de refus que les silences du mythe. On objectera: et la mise à mort ? Précisément, la cérémonie du sacrifice pourrait se définir comme l'ensemble des procédures permettant d'abattre un animal dans des conditions telles que la violence en apparaisse exclue et que la mise à mort revête sans équivoque un caractère la distinguant nettement du meurtre, la situant dans une autre catégorie, à l'écart de ce que les Grecs entendent par crime de sang, φόνος. Rappelons seulement quelques points. Il ne suffit pas que l'animal soit, d'un bout à l'autre, conduit sans violence, sans lien, sans coercition, de plein gré; la bête est aussi censée donner par un mouvement de tête ou un frisson du corps son assentiment au coup qui va l'atteindre; à la limite elle se précipite elle-même dans le feu sacrificiel. Les instruments qui évoquent de façon trop précise dans l'imaginaire grec le meurtre et le sang, comme la μάχαιρα, sont laissés invisibles: on les dissimule dans une corbeille sous les grains de froment dont on va asperger la victime et l'autel. En ce sens les silences du mythe n'apparaissent plus comme une censure visant à camoufler l'objet véritable du rite; ils semblent plutôt répondre à des gestes précis, s'accorder à une pratique dont ils soulignent la portée et explicitent les intentions.

Au reste, si l'on quitte les registres du dire et du faire pour examiner celui du voir, on doit constater un nouvel ordre de concordance. Dans le répertoire des scènes sacrificielles qui figurent sur les vases, il n'en est pas une qui représente l'abattage et la mort de la victime; silence des images sur le coup de hache et les gorges tranchées; quand la μάχαιρα est brandie, c'est comme instrument de découpe débitant la dépouille suivant une procédure réglementaire; on ne la voit jamais en acte dans son rôle d'égorgeoir, parce que jamais le sang n'est figuré jaillissant du cou de la victime au moment de la mort. Jean-Louis Durand écrit: « Le geste qui ouvre le passage de la mort dans la gorge des bêtes n'est jamais représenté »[1]; sur les

[1] Bêtes grecques, in *La cuisine du sacrifice*..., 138.

images, comme dans le mythe, « mort et sacrifice sont disjoints sans exception ». Censure là encore, excès de pudeur ? Nous faudrait-il donc admettre, chez les peintres, un recul quand il s'agit de faire voir dans sa brutalité l'instant décisif qui sépare la séquence, souvent représentée, de la πομπή, où l'animal est conduit bien vivant, des séquences postérieures, également figurées, où la bête, transmuée en amas de chair, en viande à manger, est découpée en morceaux, suspendue aux branches, placée sur les tables, fichée au long des ὀβελοί, mise à bouillir dans des marmites et à rôtir au feu ?

Si tel était le cas, comment expliquer que là où l'horreur est précisément à son comble, quand la victime n'est plus l'animal ordinaire mais un être humain immolé comme une bête, la prétendue réserve, la répugnance qu'on invoque, disparaissent, le peintre s'attachant à représenter de la façon la plus crue le couteau s'enfonçant dans la gorge de la malheureuse victime et le sang qui jaillit à flots à terre ou sur l'autel ? « On voit gicler le sang de Polyxène, pas celui des porcs ou des moutons » note Jean-Louis Durand [1]. Pudeur et dissimulation dans un cas, mais cynisme et exhibition dans l'autre. On ne peut échapper à la conclusion que, dans l'imagerie, les deux façons de figurer la mise à mort se répondent en même temps qu'elles s'opposent, l'absence et la présence du sang jouant comme marques distinctives pour souligner la distance entre le sacrifice animal, au terme duquel la viande peut être rituellement consommée, et ce qui, sous l'apparence frauduleuse du sacrifice, en est en réalité le contraire : une violence impie, un meurtre épouvantable. L'écart dans le traitement des images vise à faire comprendre que la créature humaine, pas plus qu'elle n'est bonne à manger, n'est bonne à sacrifier. A proprement parler il n'y a pas, en Grèce, de 'sacrifice' humain qui ne soit aussi un sacrifice déviant ou corrompu, une offrande monstrueuse.

[1] *Ibid.*, 138.

Si, dans l'opération qui offre aux dieux la vie d'un animal tout en transformant son corps en nourriture humaine, le mythe, la figuration, le rituel s'accordent ainsi unanimement pour 'neutraliser' la violence et le meurtre, il ne reste que deux voies possibles pour l'interprétation du sacrifice grec. Si l'on s'engage dans la première, il faudra alors reporter sur l'institution elle-même, sur le phénomène social dans son ensemble, ce qu'on prétendait d'abord du mythe et affirmer que le sacrifice est tout entier et de part en part 'idéologique'. La clef de cette grande conduite collective, autour de laquelle gravite la vie religieuse et politique de la cité, résiderait en dernière analyse dans sa capacité de dissimuler son objet réel, de masquer sa vérité pratique: par les comportements qu'il met en jeu autant que par les gloses auxquelles il prête dans le mythe, le sacrifice revêtirait la forme de ce que Meuli a appelé comédie de l'innocence. Il viserait à dérober aux acteurs humains qui l'accomplissent la conscience de ce qu'ils sont effectivement en train de réaliser: violence et meurtre.

Mais si on se refuse à imposer au sacrifice un sens contraire à celui que les Grecs entendent manifestement lui donner, on doit renoncer aux facilités qu'offre le recours à la notion d'idéologie. Si on s'engage dans cette seconde direction, on devra alors s'interroger sur les raisons qui fondent cette orientation si cohérente de la pratique sacrificielle chez les Grecs, sur le sens et la portée d'une stratégie qui, dans l'abattage d'un animal pour le manger, contourne systématiquement et à tous les niveaux l'épisode de la mise à mort. On se demandera ce que, d'une seule et même voix, proclament en se taisant le rite, le mythe et l'image. Quelle est cette vérité sociale que l'imaginaire grec cherche à instaurer quand, pour accuser le contraste entre meurtre et violence d'une part, sacrifice de l'autre, il a recours de façon ouverte au mensonge par omission?

Deux solutions donc. Or le choix de la première — l'option, plus ou moins explicite, en faveur de l'idéologie — se heurte

d'entrée de jeu à une constatation qui met en pleine lumière son caractère équivoque et incertain.

Il existe en effet dans le monde grec, en marge de la religion officielle, des individus à allure de mages et des groupements, à caractère de confréries ou de sectes, qui refusent de sacrifier. Ils prônent un genre de vie 'pure', qui les distingue du commun des hommes et dont une des règles majeures est le régime végétarien, c'est-à-dire l'abstinence à l'égard de toutes les viandes auxquelles le Grec ne peut accéder que par l'intermédiaire du sacrifice. Ces formes de religiosité, aberrantes par rapport à la norme, prétendent, en court-circuitant le sacrifice, établir avec le divin un contact et une proximité que le culte officiel ne comporte pas ou qu'il rejette comme une impiété. Or pour condamner le sacrifice avec tout ce qu'il implique concernant le statut de l'homme par rapport aux dieux, pour lui substituer, avec le végétarisme, une conception religieuse toute différente ménageant aux individus une voie d'accès jusque vers le divin, les groupes marginaux, comme les pythagoriciens et les orphiques, procèdent par assimilation du sacrifice au meurtre. Ils dénoncent dans le rituel sacrificiel une violence meurtrière analogue à celle qu'on ferait subir à un proche parent. Ils effacent, entre sacrifice et meurtre, entre bête domestique et homme, cette frontière que l'institution sacrificielle s'ingéniait à dessiner. Ce faisant, ils n'ont aucune ambition d'ordre scientifique. Ils ne cherchent pas, par une analyse lucide, à dépouiller le sacrifice des oripeaux idéologiques dont on l'a recouvert. Ils opposent à la religion sacrificielle une religiosité d'un autre type; ils prônent une expérience et une approche du divin qui impliquent, comme condition préalable, la disqualification du sacrifice sanglant. Le refus sectaire d'entrer dans le jeu de la religion officielle et de reconnaître la différence qu'elle établit entre sacrifice et meurtre, bête domestique et homme, trouve son fondement et sa fin dans la volonté d'effacer une autre frontière, de combler une autre distance: celle qui sépare les hommes des dieux. C'est pour permettre à

l'homme de devenir divin que le sacrifice est d'un même mouvement dénoncé comme meurtre, refusé comme impie, déconstruit dans son organisation symbolique. Mais qu'est-ce qui nous autorise, dans ces conditions, à prendre, plutôt que les tenants du culte officiel, ces marginaux à la lettre pour atteindre la vérité du sacrifice? Si l'on ne veut pas renoncer à la catégorie de l'idéologie, il faut dire que l'assimilation du sacrifice au meurtre n'est pas, chez les Grecs, moins 'idéologique' que le point de vue contraire. Ce sont deux stratégies religieuses qui s'affrontent et dont l'une, par la construction symbolique du système sacrificiel (c'est-à-dire la différenciation du sacrifice et du meurtre), l'autre, par sa déconstruction (c'est-à-dire l'identification du sacrifice et du meurtre), visent des objectifs théologiques opposés.

Une conclusion semble bien, dès lors, s'imposer. Le concept d'idéologie n'est pas opératoire dans le cas du sacrifice grec. Il n'est pas pertinent dans la mesure où on ne peut, à partir de lui, opérer une discrimination, au sein de la réalité sociale, entre réel et illusoire.

Il nous faut donc procéder autrement. Sans plus prétendre projeter sur les silences des Grecs nos propres convictions, nous nous mettrons à l'écoute de ce qu'ils taisent autant que de ce qu'ils énoncent, tenant le dit et le non-dit pour les deux faces d'un seul et même discours dont la cohérence, une fois dégagée, doit être prise pleinement au sérieux. Quelle qu'ait pu être, dans le lointain passé indo-européen, l'origine des pratiques sacrificielles, quelles qu'en soient les fonctions sociales et les valeurs religieuses dans d'autres civilisations, l'essentiel est de comprendre ce que les Grecs, quant à eux, en ont fait, comment ils en ont organisé les procédures gestuelles et les commentaires mythiques de façon à construire un système symbolique entièrement original, permettant tout ensemble d'établir avec les dieux un contact respectant leur infranchissable distance; de constituer entre les hommes le lien social selon un modèle particulier: la communauté politique; enfin d'enra-

ciner chaque participant au rite, à travers le régime alimentaire que consacre le sacrifice, dans son statut propre, à la place qui est la sienne et qui le définit comme homme: entre les bêtes et les dieux.

Nous écrivions dans une étude antérieure, en 1975: « Le sacrifice grec n'est pas comme le sacrifice védique le prototype de l'acte créateur, fondateur, qui produit et tient ensemble l'univers dans sa totalité [1]. Plus modeste, il rappelle la coupure qui, par la faute de Prométhée, s'est produite entre les dieux et les hommes; il consacre, dans le rite même qui vise à conjoindre mortels et immortels, la distance infranchissable qui les sépare désormais. Par le jeu de règles alimentaires, il établit l'homme dans le statut qui lui est propre, entre bêtes et dieux, à juste distance de la sauvagerie des animaux se dévorant tout crus les uns les autres et de l'immuable félicité des dieux

[1] Nous ajouterions volontiers aujourd'hui à cette comparaison le cas du sacrifice aztèque. Commentant la *Leyenda de los Soles*, qui raconte comment, à l'origine, le monde, émergeant des ténèbres, a été éclairé par le Soleil, Christian Duverger écrit: « Le Soleil pour *s'animer* a besoin du sacrifice collectif des dieux. Leur mort donne vie au mouvement. Mais ce mouvement, cet engrenage et cette palpitation cosmiques sont menacés. Pour que le Soleil poursuive sa marche, il faut l'alimenter en 'eau précieuse', cette *chalchiuatl*, ce sang de jade, sang des sacrifiés qui est gage de l'entretien du monde. Et aujourd'hui, à la suite des dieux, c'est aux hommes qu'il revient d'assumer cette charge » (*La fleur létale. Economie du sacrifice aztèque* (Paris 1978), 54). Dans un système sacrificiel de ce type, où la victime est humaine, où on lui arrache le cœur pour faire couler le sang à flots, ce sont les dieux eux-mêmes, conçus comme dévoreurs et prédateurs, qui se repaissent des offrandes de victimes. Il faut nourrir les dieux sans cesse parce que l'Energie cosmique qu'ils incarnent n'est pas source: tout au contraire, pour les Aztèques « l'Energie consomme » (p. 50). Aussi la mise à mort, loin d'être effacée et déniée, doit-elle, pour jouer son rôle et assumer pleinement ses valeurs symboliques, se projeter dans le rituel, le mythe et la figuration au premier plan, avec ce qui est apparu aux observateurs européens comme le déchaînement d'une cruauté sauvage. Ce système sacrificiel implique une religion où les dieux ne sont pas définis, en contraste avec les humains, comme les immortels, les 'toujours jeunes'. Dans la pensée aztèque, écrit encore Christian Duverger, « toute éternité, toute pérennité sont inconcevables» (p. 31). Le sacrifice n'a pas pour fonction de marquer l'alimentation et l'existence humaines du signe de la mortalité, mais de revigorer les énergies divines et cosmiques.

ignorant la faim, la fatigue et la mort parce que nourris de parfum et d'ambroisie. Ce souci de délimitation précise, de répartition exacte, unit étroitement le sacrifice, dans le rituel et dans le mythe, à l'agriculture céréalière et au mariage, qui tous deux définissent, en commun avec le sacrifice, la position particulière de l'homme. De même qu'il lui faut, pour survivre, consommer la chair cuite d'une bête domestique sacrifiée selon les règles, il lui faut aussi se nourrir du σῖτος, de la farine cuite de plantes domestiques régulièrement cultivées, et, pour se survivre à lui-même, engendrer un fils par l'union avec une femme que le mariage a tirée de son ensauvagement pour la domestiquer en la fixant au foyer conjugal. En raison de cette même exigence d'équilibre, dans le sacrifice grec, ni le sacrifiant, ni la victime, ni le dieu, bien qu'associés dans le rite, ne sont jamais normalement confondus, mais maintenus à bonne distance, ni trop près ni trop loin. Que cette puissante théologie, solidaire d'un système social dans sa façon d'établir les barrières entre l'homme et ce qui n'est pas lui, de définir ses rapports avec l'en-deçà et l'au-delà de l'humain, soit inscrite au ras des procédures alimentaires explique que les bizarreries de régime, chez les orphiques et les pythagoriciens d'une part, dans certaines pratiques dionysiaques de l'autre, aient une signification proprement théologique et traduisent de profondes divergences dans l'orientation religieuse. Le végétarisme, l'abstention de nourriture carnée, c'est le refus du sacrifice sanglant, assimilé au meurtre d'un proche; l'ὠμοφαγία, le διασπαραγμός des Bacchantes, c'est-à-dire la dévoration crue d'une bête traquée et déchiquetée vivante, c'est l'inversion des valeurs normales du sacrifice. Mais qu'on contourne le sacrifice par le haut en se nourrissant comme les dieux de mets entièrement purs et, à la limite, d'odeurs, ou qu'on le subvertisse par le bas en faisant sauter, par l'effacement des frontières entre hommes et bêtes, toutes les distinctions que le sacrifice établit, de façon à réaliser un état de complète communion, dont on peut dire aussi bien qu'il est un retour à la douce familiarité de toutes les créatures

à l'Age d'Or ou la chute dans la confusion chaotique de la sauvagerie — dans tous les cas il s'agit d'instaurer, soit par l'ascèse individuelle, soit par la frénésie collective, un type de relation avec le divin que la religion officielle, à travers les procédures du sacrifice, exclut et interdit. Dans tous les cas aussi, par des moyens inverses et avec des implications contraires, la distance normale entre le sacrifiant, la victime, la divinité, se brouille, s'estompe et disparaît [1]. »

Cette lecture nous semble toujours fondée; mais nous voudrions, sur un cas privilégié, la justifier plus précisément. Il existe en effet un rituel athénien dont la valeur apparaît exemplaire pour l'intelligence de l'institution: toutes les tensions qui travaillent de l'intérieur le sacrifice grec s'y inscrivent en pleine lumière. Dans les *Bouphonia*, pour appeler ce sacrifice par son nom, les Grecs ont en quelque sorte directement joué et mis en scène le paradoxe d'une mise à mort qui se nie elle-même, qui s'abolit en se transposant en rite, qui se dépasse pour introduire à la culture et fonder l'ordre religieux, civique, humain. Le terme de *Bouphonia* (Meurtre du bœuf) met déjà en question, au départ, la coupure entre sacrifice et meurtre. Le choix de la victime, un bœuf de labour — au lieu d'une bête libre du joug —, en livrant à l'immolation un fidèle compagnon de travail, une créature familière, membre de la maisonnée à la façon d'un parent ou d'un esclave domestique, brouille la frontière qui sépare normalement l'homme des animaux. On sait qu'en Grèce les bêtes sauvages ne sont pas normalement sacrifiées; on les tue à la chasse, sans scrupule, comme des ennemis. La viande de cette boucherie ritualisée que constitue le sacrifice appartient donc exclusivement aux espèces domestiques: porcs, chèvres, moutons, bovins. Mais toutes ces bêtes ne sont pas sur le même plan. Si certains pythagoriciens refusent de manger aucune d'entre elles, d'autres parmi les membres de la secte,

[1] *Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris 1976 (=*Religions, Histoires, Raisons* (Paris 1979), 22-3).

moins intransigeants, font la différence entre, en premier lieu, le bœuf et le mouton, trop proches de l'homme pour qu'on puisse les abattre sans commettre un crime, en second lieu le porc et la chèvre, assez distants pour que leur mise à mort ne comporte aucune souillure. Au sommet de cette hiérarchie d'animaux domestiques, le bœuf de labour occupe une position tout à fait à part. Il est si voisin de l'homme, si intégré à son univers qu'il se situe en dehors de la sphère ordinaire du sacrifice. Sacrifier un bœuf de labour est donc déjà en soi une anomalie, qui fait peser sur l'ensemble du rite et sur sa logique interne comme une menace de subversion. Aussi l'immolation d'une victime de ce type est-elle susceptible d'assumer aux yeux des Grecs le caractère d'une mise à l'épreuve de toute la pratique sacrificielle, un test de sa validité. Par ce qu'il comporte d'extrême, par son statut 'à la limite', le sacrifice du bœuf de labour fait fonction de pierre de touche pour l'équilibre entier du système. Les mythes étiologiques qui, relatant son origine, expliquent les circonstances de sa fondation, jouent ainsi le rôle d'un véritable révélateur des opérations symboliques mises en œuvre dans le rituel pour transformer la violence et la sauvagerie du meurtre en une pieuse participation à la vie civilisée, de la même façon que, selon Plutarque, un morceau de viande crue, saignante et impure, fraîchement découpée sur la victime, se métamorphose, au terme de la cuisine rituelle, en nourriture pleinement humaine, associant les convives les uns aux autres dans une même forme d'alimentation cultivée [1].

Le récit le plus précieux à cet égard, parce que le plus complet et détaillé, est celui que Porphyre, au livre II du *De abstinentia*, emprunte à Théophraste et dont Jean-Louis Durand a proposé, dans une perspective voisine de la nôtre, une lecture d'ensemble [2]. Sans le suivre dans la minutie de son analyse, nous voudrions joindre au texte de Porphyre, qu'on trouvera en

[1] Plut. *Quaest. Rom.* 109, 289 E-F; cf. *La cuisine du sacrifice*, 69-70.

[2] J.-L. DURAND, « Le corps du délit », in *Communications* 26 (1977), 46-61.

annexe et qui est par lui-même assez parlant [1], une série de remarques concernant directement notre problème.

1. Le propos de Porphyre est de montrer, en s'appuyant sur ce que Théophraste rapporte de la fondation des *Bouphonia* d'Athènes, que « les hommes ne doivent ni souiller les autels des dieux par le meurtre, ni toucher à une telle nourriture (c'est-à-dire à la viande des animaux), pas plus qu'au corps de leurs semblables (l'alimentation carnée est ainsi assimilée à l'anthropophagie) ». L'usage qui est encore conservé à Athènes aurait, sur ce point, valeur de « leçon » (παράγγελμα). Or la leçon qui se dégage du récit de Théophraste va exactement en sens opposé. Non seulement, chaque année, un bœuf de labour est sacrifié, sur l'Acropole, au plus grand dieu du panthéon, dans sa fonction de divinité poliade, à Zeus Polieus, mais tous les citoyens, pour se conformer à l'ordre qu'au nom d'Apollon énonce la Pythie dès qu'elle est consultée, sont astreints à l'obligation de consommer en commun la viande de la victime. Le paradoxe va plus loin. S'il y a bien, au départ du récit, un meurtre, avec une victime : le bœuf, et un coupable : le meurtrier, un étranger du nom de Sopatros, au statut incertain, qui a agi individuellement sous le coup de la colère et qui, s'estimant coupable, prend le chemin de l'exil, — au terme de la narration mythique, avec l'institution officielle du rite et de la procédure de droit pour juger le meurtre, s'évanouissent tout ensemble la personne du meurtrier (plus question de Sopatros dès que, de retour à Athènes, il a acquis la citoyenneté : il n'y a plus de coupable), le corps du délit (le bœuf est « remis sur pied au cours du même sacrifice que celui où précisément il avait perdu la vie » : il n'y a plus de victime), le sentiment de la faute (la Pythie ordonne de consommer la chair du bœuf « sans s'en faire scru-

[1] Cf. *infra* pp. 19 sqq. La traduction est celle de J. Bouffartigue, *De abstinentia*, livres I et II, thèse dactylographiée de troisième cycle, Sorbonne, Paris 1975, 224-6, avec les quelques modifications qu'y a apportées Jean-Louis Durand, dans l'article cité à la note précédente.

pule »), de la même facon que sont escamotés la hache meurtrière ('oubliée' par le texte, comme l'homme qui s'en servait pour frapper la bête, dans le récit du jugement final des participants) et le couteau, noyé au fond de la mer avec tout ce qui peut rester encore de fautif.

2. Par ses silences, ses affirmations, ses jeux sémantiques, le texte procède à l'effacement du meurtre et de la faute selon la même progression narrative qui construit, à partir d'un état prépolitique — une sorte de confusion sociale — la cité d'Athènes, avec son territoire labouré, sa ville, son Acropole, ses rites religieux, ses prêtrises, ses banquets communs, son Droit, son statut de concitoyenneté.

3. Lorsque le bœuf, aux temps originels, est assassiné par un individu hors société, dans un mouvement subjectif de colère, l'animal n'est ni mangé ni sacrifié (ses os ne sont pas brûlés pour les dieux; comment le seraient-ils puisque, dans cet 'ancien temps', on ne sacrifie pas de bêtes, mais seulement ces gâteaux et pâtes céréalières que le bœuf va précisément dévorer sur l'autel). Mangeur de gâteaux, extérieur au sacrifice, interdit à la consommation humaine, le bœuf n'est pas encore, à cette époque primordiale, vraiment séparé de l'homme: une fois mort, il est enterré par son assassin qui lui rend les mêmes honneurs funèbres que s'il était un homme. C'est seulement au terme de la fondation du rite, quand les hommes, de leur côté, sont devenus authentiquement des citoyens, que le bœuf se trouve écarté d'eux pour tomber dans la catégorie des animaux qu'on sacrifie et qu'on mange. Dans et par cet écart, son statut d'animal, spécialement d'animal comestible, subit une métamorphose. Au départ, dans sa proximité à l'homme, le bœuf n'est, du point de vue des nourritures, aucunement à sa place. Il dévore et piétine les céréales qu'il devra faire pousser pour les hommes et dont les prémices, qu'il transforme en pâture animale, sont réservés exclusivement aux dieux. Quand on inhume ce bœuf au sein de la terre, comme un homme, il y

cache, enfouis dans sa panse, les grains d'orge qu'il a avalés, bloquant leur croissance normale. Au terme du récit, l'animal installé dans sa position de victime sacrificielle, est vidé de sa chair, devenue nourriture comestible pour les humains, vidé de ses os, brûlés pieusement sur l'autel pour les dieux, rempli, non plus d'orge, mais de foin, nourriture proprement bestiale; il est enfin remis sur ses pieds, bourré de foin, comme s'il était vivant, pour être attelé à la charrue. Ainsi se trouve sur tous les plans confirmée sa vocation alimentaire dans le cadre d'une vie religieuse et politique organisée: fournisseur de viande pour les hommes, d'os et de graisse brûlés pour les dieux, en tant qu'il a été rituellement abattu, il apparaît aussi, à travers le labour et l'agriculture auquel il est désormais associé, producteur de céréales — ces céréales triplement cuites qui, conjuguées à la viande cuite des animaux domestiques immolés selon le rite, établissent l'homme au lieu qui constitue, selon les Grecs, dans une double distance à l'égard des bêtes comme à l'égard des dieux, l'espace de la vie humaine civilisée.

Si la mise à mort s'inscrit au cœur de la θυσία, c'est donc comme une menace de subversion sans cesse conjurée, une faille contre laquelle continûment se construit et s'ordonne le difficile équilibre d'un rite qui, tout en enracinant la vie dans la mort, en posant qu'il nous faut tuer les bêtes pour manger, vise du même mouvement à rejeter meurtre et sauvagerie en dehors de l'humain.

Porphyre, *De abstinentia* II 28, 4-30

καὶ γὰρ οὔτε φόνῳ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς χραίνειν δεῖ, οὔτε ἁπτέον τοῖς ἀνθρώποις τῆς τοιαύτης τροφῆς, ὡς οὐδὲ τῶν ἰδίων σωμάτων, ἀλλὰ ποιητέον παράγγελμα τῷ παντὶ βίῳ τὸ ἐν Ἀθήναις ἔτι σῳζόμενον.

29. τὸ γὰρ παλαιόν, ὡς καὶ πρόσθεν ἐλέγομεν, καρπούς τοῖς θεοῖς τῶν ἀνθρώπων θυόντων, ζῷα δὲ οὔ, οὐδὲ εἰς τὴν ἰδίαν τροφὴν καταχρωμένων, λέγεται κοινῆς θυσίας οὔσης Ἀθήνησιν Δίομον ἢ Σώπατρόν τινα, τῷ γένει οὐκ ἐγχώριον, γεωργοῦντα δὲ κατὰ τὴν Ἀττικήν, ἐπεὶ πελάνου τε καὶ τῶν θυλημάτων ἐπὶ τῆς τραπέζης ἐναργῶς κειμένων, ἵνα τοῖς θεοῖς ταῦτα θύοι, τῶν βοῶν τις εἰσιὼν ἀπ' ἔργου τὰ μὲν κατέφαγεν τὰ δὲ συνεπάτησεν, αὐτὸν δ' ὑπεραγανακτήσαντα τῷ συμβάντι, πελέκεώς τινος πλησίον ἀκονωμένου, τοῦτον ἁρπάξαντα, πατάξαι τὸν βοῦν. τελευτήσαντος δὲ τοῦ βοός, ὡς ἔξω τῆς ὀργῆς καταστὰς συνεφρόνησεν οἷον ἔργον ἦν εἰργασμένος, τὸν μὲν βοῦν θάπτει, φυγὴν δὲ ἑκούσιον ἀράμενος ὡς ἠσεβηκώς, ἔφυγεν εἰς Κρήτην. αὐχμῶν δὲ κατεχόντων καὶ δεινῆς ἀκαρπίας γενομένης, ἐπερωτῶσι κοινῇ τὸν θεὸν ἀνεῖλεν ἡ Πυθία τὸν ἐν Κρήτῃ φυγάδα ταῦτα λύσειν, τόν τε φονέα τιμωρησαμένων καὶ τὸν τεθνεῶτα ἀναστησάντων ἐν ᾗπερ ἀπέθανε θυσίᾳ λῷον ἔσεσθαι γευσαμένοις τε τοῦ τεθνεῶτος καὶ μὴ κατασχοῦσιν. ὅθεν ζητήσεως γενομένης καὶ τοῦ [Σωπάτρου] μεταιτίου τῆς πράξεως ἀνευρεθέντος, Σώπατρος νομίσας τῆς περὶ αὐτὸν δυσκολίας ἀπαλλαγήσεσθαι ὡς ἐναγοῦς ὄντος, εἰ κοινῇ τοῦτο πράξειαν πάντες, ἔφη πρὸς τοὺς αὐτὸν μετελθόντας, δεῖν κατακοπῆναι βοῦν ὑπὸ τῆς πόλεως. ἀπορούντων δὲ τίς ὁ πατάξων ἔσται, παρασχεῖν αὐτοῖς τοῦτο, εἰ πολίτην αὐτὸν ποιησάμενοι κοινωνήσουσι τοῦ φόνου. συγχωρηθέντων οὖν τούτων, ὡς ἐπανῆλθον ἐπὶ τὴν πόλιν, συνέταξαν οὕτω τὴν πρᾶξιν, ἥπερ καὶ νῦν διαμένει παρ' αὐτοῖς.

30. ὑδροφόρους παρθένους κατέλεξαν· αἳ δ' ὕδωρ κομίζουσιν, ὅπως τὸν πέλεκυν καὶ τὴν μάχαιραν ἀκονήσουσιν. ἀκονησάντων δὲ ἐπέδωκεν μὲν τὸν πέλεκυν ἕτερος, ὃ δ' ἐπάταξε τὸν βοῦν, ἄλλος δ' ἔσφαξεν· τῶν δὲ μετὰ ταῦτα δειράντων, ἐγεύσαντο τοῦ βοὸς πάντες. τούτων δὲ πραχθέντων τὴν μὲν δορὰν τοῦ βοὸς ῥάψαντες καὶ χόρτῳ ἐπογκώσαντες ἐξανέστησαν, ἔχοντα ταὐτὸν ὅπερ καὶ ζῶν ἔσχεν σχῆμα, καὶ προσέζευ-

ξαν ἄροτρον ὡς ἐργαζομένῳ. κρίσιν δὲ ποιούμενοι τοῦ φόνου πάντας ἐκάλουν εἰς ἀπολογίαν τοὺς τῆς πράξεως κοινωνήσαντας. ὧν δὴ αἱ μὲν ὑδροφόροι τοὺς ἀκονήσαντας αὐτῶν ᾐτιῶντο μᾶλλον, οἱ δὲ ἀκονήσαντες τὸν ἐπιδόντα τὸν πέλεκυν, οὗτος δὲ τὸν ἐπισφάξαντα, καὶ ὁ τοῦτο δράσας τὴν μάχαιραν, καθ' ἧς οὔσης ἀφώνου τὸν φόνον κατέγνωσαν. ἀπὸ δ' ἐκείνου μέχρι τοῦ νῦν ἀεὶ τοῖς Διιπολείοις Ἀθήνησιν ἐν ἀκροπόλει οἱ εἰρημένοι τὸν αὐτὸν τρόπον ποιοῦνται τὴν τοῦ βοὸς θυσίαν. θέντες γὰρ ἐπὶ τῆς χαλκῆς τραπέζης πέλανον καὶ ψαιστά, περιελαύνουσι τοὺς κατανεμηθέντας βοῦς, ὧν ὁ γευσάμενος κόπτεται. καὶ γένη τῶν ταῦτα δρώντων ἔστιν νῦν· οἱ μὲν ἀπὸ τοῦ πατάξαντος [Σωπάτρου] βουτύποι καλούμενοι πάντες, οἱ δ' ἀπὸ τοῦ περιελάσαντος κεντριάδαι· τοὺς δ' ἀπὸ τοῦ ἐπισφάξαντος δαιτροὺς ὀνομάζουσιν διὰ τὴν ἐκ τῆς κρεανομίας γιγνομένην δαῖτα. πληρώσαντες δὲ τὴν βύρσαν, ὅταν πρὸς τὴν κρίσιν ἀχθῶσιν, κατεπόντωσαν τὴν μάχαιραν.

Traduction

Car il ne faut ni souiller les autels des dieux par le meurtre, ni que les hommes touchent à une telle nourriture, pas plus qu'au corps de leur semblables. Au contraire, il faut élever au rang de précepte valable pour toute la vie l'usage qui est encore conservé à Athènes.

Dans l'ancien temps, comme je l'ai déjà dit, les hommes sacrifiaient aux dieux des produits de leurs récoltes mais pas d'animaux; ils ne les utilisaient pas non plus pour leur nourriture personnelle. Au cours, dit-on, d'un sacrifice collectif qui avait lieu à Athènes, un certain Sopatros, qui n'était pas du pays mais qui cultivait la terre à travers l'Attique, avait déposé sur la table, bien en évidence, un gâteau et les pâtes pour les sacrifier aux dieux, quand un des bœufs, au retour du travail, en entrant, dévora une partie des offrandes, et piétina le reste. Pris d'une violente colère devant ce qui se passait, l'homme, alors qu'une hache était aiguisée non loin de là, l'arracha et abattit le bœuf. Quand la bête fut morte, l'homme, revenant de sa colère, prit conscience de l'acte qu'il venait de commettre. Il donna une sépulture au bœuf, puis, partant de lui-même en exil, comme un homme qui se sent coupable d'impiété, il s'enfuit en Crète. Or une sécheresse vint à sévir avec une terrible pénurie de récoltes. A la délégation commune venue consulter le dieu, la Pythie répondit que l'exilé de Crète mettrait fin à tout cela et que, s'ils punissaient le meurtrier, s'ils remettaient sur pied le mort à l'intérieur du même sacrifice que celui où précisément il avait perdu la vie, les choses iraient mieux pour eux à condition de consommer le mort et de ne pas s'en faire scrupule. On se mit alors en quête et l'on retrouva Sopatros le responsable de l'affaire. Sopatros pensa qu'il serait délivré de la situation pénible où le mettait son état d'impureté si tout le monde faisait collectivement comme lui. Il déclara

donc à ceux qui étaient venus le chercher qu'il fallait qu'un bœuf fût mis à bas par la cité. Comme ils étaient embarrassés pour choisir qui abattrait l'animal, il leur offrit de le faire si, après lui avoir conféré le droit de cité, ils mettaient le meurtre en commun. Ils acceptèrent, et, à leur retour dans la cité, ils organisèrent de la façon suivante la pratique telle qu'elle est encore en vigueur chez eux.

Ils choisirent des jeunes filles comme porteuses d'eau: ces jeunes filles apportent l'eau pour aiguiser la hache et le couteau. Les instruments aiguisés, un second tendit la hache, un autre abattit le bœuf et un autre l'égorgea. Puis d'autres encore l'écorchèrent, et tout le monde en goûta. Après ces opérations, on cousit le peau du bœuf, on la bourra de foin et on la mit sur pied en lui donnant l'allure même qu'avait l'animal quand il était vivant, puis on l'attela à une charrue, comme si on le mettait au travail. Ensuite on procéda au jugement du meurtre, et tous ceux qui avaient en commun pris part à l'opération furent cités pour se justifier. Parmi eux, les porteuses d'eau mirent en cause comme plus coupables qu'elles ceux qui avaient aiguisé les instruments. Ceux qui avaient aiguisé désignèrent celui qui avait tendu la hache; celui-ci, l'homme qui avait égorgé l'animal, et celui qui avait accompli cette action désigna le couteau: n'ayant pas le pouvoir de parler il fut accusé du meurtre. Depuis ce temps-là jusqu'à nos jours, au cours des Dipolies, sur l'Acropole d'Athènes, les personnes susdites accomplissent toujours de la même façon le sacrifice du bœuf. Ayant déposé sur la table de bronze une galette ainsi que des bouillies, ils font circuler tout autour les bœufs désignés à cet effet et l'on met à bas celui qui goûte les offrandes. Ceux qui accomplissent ces rites se répartissent jusqu'à maintenant en plusieurs groupes. Ceux qui sont issus de l'homme qui a abattu le bœuf s'appellent Boutypoi; les descendants de celui qui a fait tourner s'appellent Centriades; enfin les descendants de l'homme qui a égorgé se nomment Daitroi à cause du festin qui a suivi le partage de la viande. Quand ils ont rempli la peau de bœuf et comparu au jugement, ils jettent le couteau à la mer.

DISCUSSION

M. Versnel : Permettez-moi de vous soumettre deux observations :

1) Vous considérez la mise à mort de la victime comme l'élément central du sacrifice. Si tel est le cas, comment interprétez-vous les offrandes non sanglantes — par exemple les prémices —, dont vous admettez qu'elles sont aussi une forme de sacrifice ?

2) Vous considérez le silence, au moment où la victime est abattue, notamment dans le mythe de Prométhée, comme un camouflage. Votre thèse me séduit. Pourtant, je m'interroge: d'Homère au roman hellénistique — en particulier dans la tragédie — les descriptions de sacrifices se succèdent. La mort de la victime s'y accompagne souvent de manifestations d'enthousiasme ou tout au moins d'intérêt. Comment concilier de telles manifestations avec votre thèse du camouflage ?

M. Vernant : Comme je ne pense pas qu'il soit actuellement possible d'établir *une* théorie générale *du* sacrifice, j'ai parlé d'un type particulier de sacrifice grec qui me semble jouer, dans le cadre de la cité, un rôle central: le sacrifice sanglant de consommation alimentaire, la θυσία. La mise à mort de l'animal y occupe, de façon évidente et indépendamment de toute théorie, une place essentielle. Mon problème était de savoir comment les Grecs, dans le rite, le mythe, la figuration, ont 'mis en scène' cette mise à mort, et ce qu'à travers ce scénario ils lui font dire de particulier, par rapport à d'autres peuples. Il m'a semblé qu'un des traits caractéristiques du rituel grec, c'est qu'il opère sur les trois plans étroitement unis, imbriqués les uns dans les autres, de l'alimentaire, du politique (au sens grec), du religieux (ou théologique). Dans cette démarche, il vise, tout en répandant le sang, à exclure les éléments de violence et de sauvagerie, à se

distinguer du meurtre, à souder un groupe en une communauté véritable, en accord avec les dieux, à l'installer dans un statut pleinement humain. Il est bien vrai que, dans l'épopée, la mise à mort est, certes, décrite; mais sur un mode objectif, qui me paraît exclure l'idée d'une angoisse fascinée devant la mort, ou d'une sombre atmosphère de culpabilité. La solennité du sacrifice, c'est celle d'une fête qui débouche sur un repas commun, dans le respect des prérogatives divines.

Le cas de la tragédie est différent dans la mesure où, pour répondre à ses propres objectifs, à sa vocation, elle met en cause les frontières du sacrifice et du meurtre, elle brouille les distinctions usuelles. Mais comme chacun sait, elle ne le fait pas seulement pour le sacrifice: elle utilise très largement ce jeu d'interférences pour 'questionner' la condition humaine telle que les Grecs du Ve siècle la concevaient.

Mme Piccaluga : 1) Per quanto concerne l'importanza dell'uccisione della vittima c'è da osservare che essa può essere colta nella sua completezza se si tiene presente la possibilità di risalire ad una fase culturale di caccia-raccolta. In tale ambiente, infatti, fondamentale importanza ha l'atto che trasforma un essere vivente in *oggetto di alimentazione*. Anche in ambiente greco, l'uccisione della vittima sacrificale rende possibile disporre del materiale per quel 'pasto sacro' che è la θυσία.

Sempre ad una sfera di caccia-raccolta si può risalire per quel che concerne la « giustificazione del sacrificio del bue da lavoro ». Laddove il cacciatore — ai fini della salvaguardia della selvaggina — non deve figurare quale suo uccisore, alla stessa maniera i Greci (coltivatori e allevatori) non devono caricarsi di quello spreco economico che è l'uccisione di un capo di bestiame utile all'agricoltura. Perciò, come nelle società di cacciatori la pelle e le ossa dell'animale catturato vengono rimesse insieme ai fini della riproduzione della specie, alla stessa maniera in Grecia si fa di modo che il bue « continui a vivere e a lavorare » dopo i Bouphonia.

2) Il rilievo quasi inesistente dato alla morte della vittima sacrificale trova riscontro nella tendenza, tipica della cultura greca, a non

valorizzare l'estinguersi della vita (che la civiltà non può controllare) per sublimare, invece, tutto ciò che la cultura vi ha costruito sopra. Il rilievo dato, invece, al sacrificio di personaggi mitici parrebbe chiarirsi nella coscienza dell'essere, questi, creazione umana, e pertanto prodotto di civiltà, valore atto a fondare determinate realtà. Non si tratta, in questo caso, del venir meno della vita di un bue, ma di un atto cosciente, sanzionante una scelta ben precisa (cf. il caso di Polyxene).

3) Il quasi perfetto antropomorfismo delle divinità greche le distacca da una concezione di esseri assolutamente dipendenti dal nutrimento (che non è tutto). Così, laddove nel pantheon azteco certe divinità non possono fare a meno di essere continuamente ricostituite nelle loro forze mediante il sacrificio (addirittura umano), gli dèi greci dispongono innanzitutto di un'alimentazione del tutto esclusiva (nettare e ambrosia), quindi non usufruiscono delle vittime se non in funzione dell'instaurazione del rapporto dèi/uomini, infine non dipendono dal sacrificio in modo assoluto se non sul piano della paradossalità (per esempio nella commedia: cf. gli *Uccelli* di Aristofane).

4) Occorre in ogni caso sottolineare l'eccezionalità della θυσία: i Greci, da sempre 'mangiatori di pane', in caso di θυσία divengono, invece, consumatori di carne, in specie (nel caso che si sacrifichi un bue) della carne di un animale utile alla cerealicultura. Particolare valore, dunque, assume — nei Bouphonia — la ricerca della 'giustificazione' (il bue ha mangiato i cereali, *dunque* andava ucciso).

M. Vernant : Pour répondre aux points 1 et 4, je dirai qu'on peut évidemment rattacher certains traits de la θυσία en général, des Bouphonies en particulier, aux rituels de chasse; mais je crois que les Grecs, à la fois mangeurs de pain et mangeurs de viande rituellement préparée, vivaient et pensaient leurs rites sacrificiels tout autrement que les chasseurs-collecteurs. Si on remet sur pied le bœuf des Bouphonies, ce n'est pas pour assurer la permanence et la reproduction de l'espèce, mais pour effacer symboliquement sa mise à mort et pour fixer l'animal dans le nouveau statut qui est désormais le

sien: non plus mangeur de céréales, à la façon des hommes, mais tirant l'araire pour faire germer le froment. Le récit de Théophraste, que rapporte Porphyre, met en place, dans les rapports qui doivent normalement les unir, le bœuf, les nourritures, les hommes en tant que citoyens et les dieux.

En ce qui concerne le point 2, je ne suis pas sûr que l'opposition nature-culture soit bien pertinente pour comprendre la différence, dans le traitement des images, entre la mort d'un bœuf — ou de toute autre victime animale — et celle d'un être humain comme Polyxène. Toute mort est à la fois fait naturel et phénomène de culture.

Dernier point (3): l'anthropomorphisme des dieux grecs explique-t-il que, contrairement aux divinités aztèques, ils n'aient pas besoin d'être continûment nourris ? Je ne le crois pas: si les dieux sont conçus à l'image des hommes, ils n'en devraient que davantage leur être semblables quant au mode d'alimentation. L'écart entre les sacrifices d'êtres humains, que les dieux aztèques dévorent pour restaurer leur énergie, et les sacrifices d'animaux, dont les dieux grecs hument le fumet mais dont les hommes seuls se nourrissent pour revigorer leurs forces, cet écart marque l'opposition de deux systèmes religieux, profondément différents même si l'un et l'autre ont en commun des aspects de figuration anthropomorphe.

M. Burkert: Herr Vernant hat eindrucksvoll gezeigt, wie im Ritual das 'Opfer' vom 'Mord' abgehoben wird: das sind zwei verschiedene Ebenen. Ich würde dazu sagen, dass doch eine gemeinsame Achse beide Ebenen verbindet, oder eher noch, dass da zwei Sphären sich in einem kritischen Punkt berühren. Es gäbe ja die Möglichkeit, den Akt des Schlachtens nach Kräften zu ignorieren — dies scheint etwa bei den Ägyptern der Fall zu sein; ein moderner Beobachter bei einem Tieropfer in Albanien fühlt sich veranlasst, beim Schlachten wegzuschauen (A. B. Cook, *Zeus* III (1940), 1171). — Es ist interessant, dass die Bilder diesen kritischen Moment aussparen. Aber im realen Vollzug des Rituals ist dies doch nach allem, was wir wissen, eben nicht der Fall: niemand wendet sich ab, man schaut

interessiert zu bei dem Höhepunkt, den die ὀλολυγή markiert. Mit anderen Worten: man will gerade die Berührung der beiden Sphären. Wahrscheinlich hängt hiermit auch die politische Funktion des Opfers zusammen, als Machtdemonstration, *vitae necisque potestas.*

Inwieweit das aufgezeigte System spezifisch griechisch ist, weiss ich nicht; von den Nachbarn der Griechen, etwa den Semiten oder Etruskern, wissen wir weniger. Bemerkenswert ist vielleicht, dass die normalen Tieropfer im Westsemitischen *šlmm*, 'Friedensopfer' heissen: 'Frieden' im Kontrast zu Gewalt und Mord — oder eben nach vollzogener Gewalttat ?

M. Vernant : Sans que nos raisons soient exactement les mêmes, nous plaçons l'un et l'autre une des formes les plus typiques du sacrifice grec dans la perspective de l'alimentation. Sacrifier, c'est fondamentalement tuer pour manger. Mais, dans cette formule, vous mettez l'accent plutôt sur *tuer*; moi, sur *manger*. Pour vous, si je comprends bien, le pivot du rituel, c'est la dramatisation de la mise à mort, avec les sentiments ambigus qu'elle mobilise chez les spectateurs. Il n'y a pas, je le reconnais volontiers, de consommation de viande sans une mise à mort préalable. L'immolation de la victime n'est pas dissimulée dans le secret d'un abattoir; elle se produit au cours d'une cérémonie publique solennelle. La mise à mort est donc inscrite dans le sacrifice grec. C'est sa place et son sens qui prêtent à débat. Il me semble que dans le contexte religieux où elle se situe, cette destruction d'une vie — offerte aux dieux tandis que les hommes consomment rituellement tout ce qui est mangeable dans la victime — se présente sous une tout autre forme qu'un 'meurtre rituel' et suscite chez les participants des réactions bien différentes. Au moment critique, observe M. Burkert, quand la bête s'écroule, les spectateurs ne se détournent pas. Précisément c'est s'ils se détournaient, s'ils ne pouvaient pas supporter ce spectacle, que vous auriez sans doute raison. Dans le cas auquel vous faites allusion et que rapporte A. B. Cook, l'homme qui regarde ailleurs pour ne pas voir ce qu'il appelle un « unpleasant spectacle » est le témoin étranger. Les acteurs du rite regardent la scène d'un tout autre œil. Ils n'igno-

rent pas l'abattage, mais ils ne le considèrent pas comme un crime de sang, une violence impie à l'égard de la vie. Telle me semble être l'attitude ordinaire des participants au sacrifice alimentaire grec, notamment dans l'épopée.

Est-ce à dire qu'il n'y a pas, selon moi, entre la sphère du sacrifice et celle du meurtre, une zone de recoupement? Absolument pas. Mais dans le sacrifice normal, chez Homère comme dans le cadre de la cité, cette zone de recoupement n'apparaît pas; le cadrage que met au point l'organisation symbolique du rituel vise à placer cette zone de recoupement au point aveugle de la cérémonie. C'est dans les moments et dans les secteurs où l'immolation sanglante, avec les procédures ritualisées de consommation de la viande, est mise en cause, où, sous des formes diverses, elle fait problème, que la 'zone de recoupement' se profile au premier plan, meurtre et sacrifice interférant l'un avec l'autre jusqu'à échanger leur position. Le sacrifice peut alors, comme chez les pythagoriciens et les orphiques, provoquer horreur et refus; il peut aussi, comme dans le dionysisme, jouer précisément de ces interférences pour instaurer, au sein même du culte officiel, une expérience religieuse différente.

Le cas grec est-il absolument spécifique? Qu'en est-il à cet égard des Etrusques, des Sémites de l'Ouest? Je ne saurais le dire. Mais il est clair qu'une des tâches de l'historien des religions est d'engager sur ces points une enquête comparative systématique.

M. Rudhardt : Si l'on tient pour essentielles les structures variables dans lesquelles s'intègrent les gestes du sacrifice, pour essentielle aussi l'appartenance du rite entier à des systèmes culturels différents selon les époques ou les lieux, il en résulte évidemment qu'il n'y a pas, quant au sacrifice, de théorie générale possible. Mais il en résulte aussi qu'il n'y a point d'idée générale, point de notion universelle du sacrifice. Dès lors, comment pouvons-nous en parler et qu'étudions-nous ?

Pour éviter le risque de faire entrer les objets de notre étude dans des catégories inadéquates, il me semble opportun d'utiliser des mots et des concepts grecs, du moment que nous considérons un rite grec.

Le rituel que M. Vernant étudie est celui de la θυσία. Mais le verbe θύειν ne s'applique pas seulement aux sacrifices d'animaux accompagnés d'une consommation de la victime; il désigne aussi des rites où la victime abattue n'est point mangée par les hommes, ainsi que de simples offrandes végétales. Certes, à l'époque classique, les mots θυσία, θύειν, désignent le plus souvent le rite décrit par M. Vernant, mais il faudrait, me semble-t-il, expliquer en vertu de quoi ils conviennent aussi à d'autres rites pour comprendre vraiment ce que ces mots signifient. Je ne prétends pas y parvenir; je me demande seulement une chose: la diversité des emplois de θύειν ne nous indique-t-elle pas que l'essentiel de l'acte de θύειν ne réside ni dans la mise à mort d'une victime, ni dans sa consommation?

Le verbe θύειν n'a pas le même sens chez Homère et chez Hésiode, où le verbe ἔρδειν seul désigne le grand sacrifice animal suivi d'un repas. Ce mot ne pourrait-il pas, lui aussi, nous apprendre quelque chose du sacrifice?

Lorsqu'il raconte l'acte de Prométhée, Hésiode n'emploie précisément pas le verbe ἔρδειν. C'est pourquoi j'ai dit un jour que cet acte ne constitue pas exactement un sacrifice, même si le mythe de Prométhée est, entre autres choses, un mythe de fondation, destiné à éclairer certains des gestes sacrificiels.

Selon le récit d'Hésiode, la crise de Méconè a déjà commencé, il y a déjà contestation entre les hommes et les dieux, lorsque Prométhée intervient. L'objet de cette contestation doit être ce dont l'action prométhéenne va définir les modalités, soit, précisément, le sacrifice. Le silence d'Hésiode quant à l'abattage de la victime pourrait résulter simplement de ce que celui-ci a déjà eu lieu. Le problème qui reste alors en suspens est celui du partage de l'animal entre les hommes et les dieux. En fait c'est ce problème que Prométhée veut résoudre. Il est significatif que son action, par toutes les conséquences qu'elle entraîne, aboutisse à séparer les hommes des dieux, comme M. Vernant l'a montré. Le sacrifice établira une communication entre eux, au-delà de cette distance, qu'il n'abolira jamais. Auteur de la séparation, Prométhée est aussi celui de la communication: c'est dans ce double sens qu'il contribue à fonder le sacrifice.

S'il n'abat pas lui-même la victime, cela pourrait indiquer que la mise à mort, certes indispensable au sacrifice animal, n'en est pourtant pas le centre. Celui-ci réside dans le partage, comme moyen de communication entre hommes et dieux.

Si, à l'époque classique, plusieurs rites différents sont désignés par le verbe θύειν, n'est-ce pas parce qu'ils sont tous, de diverses façons, les instruments d'une pareille communication? Son étymologie rattache au verbe θύειγ — qui désigne des rites d'offrande végétale, dès Homère — les idées de fumée et de combustion. Le feu peut être un des instruments de la communication sacrificielle. C'est un don de Prométhée. Eschyle insistera sur ce point.

M. Vernant: Les très pertinentes remarques de M. Rudhardt touchent à l'essentiel, mais elles ne se situent pas sur un même plan.

Le général d'abord; si le sacrifice ne prend son sens que dans le cadre d'un système religieux particulier, système qui doit lui-même être replacé dans l'ensemble de la société à laquelle il appartient, de quoi parlons-nous et sur quoi porte notre enquête? Je répondrai en reprenant les termes par lesquels, en 1970, je définissais l'objet d'une étude comparative sur le sacrifice: il s'agissait à mes yeux de « remplacer une théorie générale du sacrifice, nécessairement arbitraire, par un tableau des divers modèles de sacrifices (au pluriel), réalisés dans les différentes sociétés, chaque système particulier prenant place dans le tableau comme un équilibre original entre les tendances ou variables dont la combinaison obéit à des règles de plus ou moins grande compatibilité réciproque ».

Que, dans le cas grec, l'emploi d'un terme unique, pour désigner des rites différents dans leurs procédures et leurs finalités, comporte des inconvénients, je suis le premier à le reconnaître. C'est pourquoi je prends soin de préciser « sacrifice sanglant de consommation alimentaire », c'est-à-dire, en grec, θυσία. Il est vrai que θυσία et surtout θύειν peuvent s'appliquer à des offrandes non sanglantes et à des sacrifices sanglants sans consommation. L'idée première que retient θύω est celle de brûler dans le feu, c'est-à-dire, quel que soit le type d'offrande, de l'envoyer chez les dieux sous forme de fumée.

Cependant si θύω est en lui-même indifférent au genre de sacrifice, il n'en est pas moins vrai, comme le note Jean Casabona (*Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique* (Aix-en-Provence 1966), 84), qu'à l'époque classique, dans sa double opposition à σφαγιάζω d'une part, ἐναγίζω de l'autre, θύω prend une *valeur* précise et désigne alors le sacrifice où les participants consomment la victime. Et comme ce sacrifice est, dans la pratique, le plus courant, le mot connaît là son emploi le plus fréquent. C'est à ce type de cérémonies qu'il fait penser, quand le contexte ne lui donne pas une autre valeur. C'est en ce sens, et avec ces réserves, que nous parlons de θυσία. Reste un point sur lequel M. Rudhardt a raison d'attirer l'attention. L'emploi de θύω témoigne, dans le sacrifice de consommation alimentaire, d'une dimension proprement religieuse: le feu sacrificiel, qui fait monter vers le ciel la fumée de la graisse et des os tout en rôtissant la part des hommes, ouvre une voie de communication entre les dieux et les participants au repas. C'est en immolant une victime, en en brûlant les os, en en mangeant les chairs selon les rites, que l'homme grec institue et maintient avec la divinité un contact. Ce contact n'est pas une communion: on ne mange pas le dieu, mais la victime animale, et on mange, dans la victime animale, une part différente de celle qu'on offre aux dieux; au contraire ce lien souligne et confirme, dans la communication même, l'extrême distance séparant mortels et immortels.

Le verbe ἔρδειν (qui, chez Homère et Hésiode encore, s'applique à la cérémonie sacrificielle que désignera ensuite le terme θυσία) se comprend, me semble-t-il, dans ce contexte. Il signifie accomplir, effectuer l'acte religieux par excellence, exécuter les rites comme il convient.

Dernier point: même si je ne suis pas entièrement M. Rudhardt dans l'interprétation qu'il a proposée du récit hésiodique de Prométhée et de son articulation avec le mythe des races, je me trouve tout à fait d'accord avec lui pour souligner l'importance fondamentale du partage et de la distribution dans le sacrifice. Il est parfaitement exact que si Prométhée peut être considéré comme fondateur du sacrifice, c'est en tant que répartiteur des morceaux de la victime.

Cet aspect de répartition réglementée, dans le rite sacrificiel, est directement lié aux fonctions sociales et politiques de cette cérémonie cultuelle.

M. Kirk : Is it entirely safe, I wonder, to use an interpretation of the Bouphonia as factual underpinning of a theory of sacrifice as it was for the historical Greeks? A theory that is in so many respects persuasive, to be sure, resting as it does on a functionalist view of religion and society in the best sense? For the Bouphonia is such a peculiar and exceptional affair, judged against other Greek rituals; its elements are so diverse, and have generated—can legitimately generate, perhaps—correspondingly diverse interpretations, all indeed very speculative in themselves. The Porphyry passage is unlikely to reproduce a complete and sensible analysis of the proceedings, at any level, culminating as M. Vernant suggests in the geography and institutions of the developed city. One would have to look very hard for a *testimonium* of that quality for any Greek ritual, however straightforward. Many of the ritual details are of possibly complex origin; for example the winning of the victim's assent (a common element of other animal sacrifices) may be connected with notions of purity rather than with the famous 'comedy of innocence'; and the stuffing of the skin with hay strikes me as more likely to be a matter of sheer practicability than part of a structuralist opposition between human and animal food. In general (if I may say so) I found M. Vernant's interpretation of the Bouphonia coherent and interesting; but interpretation it remains, and the whole range of other Greek public sacrifices is in any case distinct.

M. Vernant: J'ai pris l'exemple des *Bouphonia* précisément parce qu'il s'agit non pas d'un sacrifice ordinaire et typique, mais d'un rite de caractère assez exceptionnel, presque marginal. Je l'ai choisi dans la mesure même où, par son excentricité par rapport à la norme, il semblait contredire la thèse que je soutiens et suivant laquelle le scénario de la θυσία vise à établir une opposition nette entre meurtre et sacrifice sanglant.

Je n'ai pas tenté de présenter, après bien d'autres, une explication des Bouphonia. J'ai retenu, parmi les témoignages qui nous renseignent sur ce rituel, celui-là seul dont l'auteur entendait tirer argument pour assimiler meurtre et sacrifice sanglant, consommation de la victime et cannibalisme. J'ai cherché à montrer que l'analyse du texte, en dépit de l'usage que voudrait en faire Porphyre, conduit à des conclusions exactement inverses: le sacrifice du bœuf marque comme le passage d'un état anomique et inorganisé à une communauté humaine policée.

Quant à la signification qu'à la suite de J.-L. Durand j'ai donnée à 'l'empaillage' de la victime, dont la peau est remplie de foin, elle s'appuie sur l'emploi du terme χόρτος, qui désigne la pâture du bétail, comme dans Hésiode, *Op.* 606.

M. Turcan: 1) Votre argumentation m'a beaucoup frappé par son exigence de rigueur intellectuelle et logique, mais je rejoins M. Rudhardt dans ses interrogations sur le dénominateur commun aux sacrifices sanglants et non sanglants (qu'on pourrait appeler des 'offrandes'; mais les pythagoriciens passaient pour offrir des gâteaux en forme d'animaux, preuve du lien qui rattache ces 'offrandes' au sacrifice tel que vous l'analysez).

Quoi qu'il en soit, les orphiques refusent ce sacrifice sanglant pour accéder au divin; d'autres au contraire le pratiquent pour accéder sinon au divin, du moins à un certain contact avec le divin. Vous avez expliqué la mise à mort rituelle comme un moyen de conjurer une menace de subversion et d'assurer un certain équilibre mental, social et physique (alimentaire) de la cité. C'est une explication 'horizontale'. Mais, verticalement, en quoi consiste et que signifie le 'contact' avec les dieux dont vous avez parlé ? Est-ce pour les hommes tout simplement une façon solennelle de reconnaître que les dieux sont dieux, et infranchissablement séparés d'eux ? Auquel cas le 'contact' signifierait qu'il n'y a rien de commun entre les hommes et les dieux, donc pas de contact...

2) Comment interprétez-vous les mythes ou les figurations de dieux 'sacrifiant', et qui donnent l'exemple du sacrifice ? C'est une

représentation plutôt hellénistique, et j'ai cru comprendre que vous analysiez les représentations de la Grèce classique. Mais Théophraste et surtout Plutarque, dont vous faites état, appartiennent à une autre époque et incarnent d'autres mentalités.

3) J'ai pensé d'abord que vous ne mettiez pas le διασπαραγμός dionysiaque au nombre des sacrifices. Mais vous en avez argué dans votre réponse à M. Burkert. Or on trouve des représentations de διασπαραγμός — et des représentations *dramatiques*. Il s'agit certes d'un sacrifice particulier, *sans autel*, mais qui a servi aux argumentations des modernes sur le sacrifice: à tort ou à raison ? Est-ce que le destinataire du διασπαραγμός est un dieu ? Est-ce que les destinataires de l'omophagie ne sont pas les bacchants (ou βάκχοι) confondus, identifiés, le temps de l'extase, avec le dieu ? Est-ce un sacrifice à proprement parler ?

M. Vernant : Oui, bien sûr, il y a une dimension verticale, celle que trace le feu sacrificiel, dont le rôle est médiateur; il fait monter jusque vers les dieux odeurs de graisse et parfums d'aromates; il fait disparaître dans l'invisible, en la consumant, la part des dieux en même temps qu'il cuit, pour la rendre mangeable, celle des hommes. Les dieux sont donc associés et en quelque façon présents au sacrifice; on les invoque par une prière; leur part est déposée sur l'autel; ils peuvent, par des signes, accepter ou refuser l'offrande; la victime elle-même, dans ses parties vitales, porte la marque de leur assentiment ou de leur rejet. Le sacrifice est un δαὶς θεῶν; il unit hommes et dieux dans une fête alimentaire; mais il les unit en les séparant: mortels et immortels ne mangent plus, comme autrefois, aux mêmes tables la même nourriture. Sacrifier, c'est en offrant aux dieux ce qui leur revient, leur part d'honneur, reconnaître ses propres limites et sa nécessaire soumission à un ordre qui vous dépasse. En ce sens la θυσία s'inscrit dans la ligne de la sagesse religieuse de Delphes: connais qui tu es; ne cherche pas à te faire dieu. Contact, oui, mais dans la distance acceptée et reconnue.

Quand les dieux grecs sont figurés sacrifiant, ils apparaissent, me semble-t-il, comme participant au rite ou le patronnant, non pas

en fondateurs du sacrifice. Et ce sacrifice est toujours exécuté 'pour eux', en leur honneur, ou pour un autre dieu comme eux, jamais pour les humains ou pour fonder l'ordre du monde.

Quand, dans l'*Hymne homérique*, Hermès immole deux des vaches volées à Apollon et prépare douze lots sacrificiels, il agit non comme dieu à part entière fixant le modèle de tous les sacrifices à venir (il fait violence aux bêtes et ne les tue pas rituellement), mais comme un être au statut incertain, non encore introduit dans l'Olympe, et qui, en ne mangeant pas, malgré son envie, un des lots qu'il a constitués, se projette lui-même dans une position divine pour figurer au nombre des douze dieux.

Sacrifice dionysiaque et διασπαραγμός: dans les témoignages dont nous disposons concernant le culte, les sacrifices à Dionysos, en dehors de quelques écarts parfois significatifs, se déroulent pour l'ensemble conformément au modèle civique usuel. Mais dans le mythe et les représentations figurées, le dionysisme apparaît associé à la pratique du διασπαραγμός, c'est-à-dire d'un sacrifice qui est comme l'envers, le négatif du rite officiel. Poursuivie et démembrée vivante, au lieu d'être conduite en procession et rituellement abattue, la victime, qui peut être aussi bien une bête sauvage qu'un animal domestique, voire, à la limite, un être humain — cette victime est consommée toute crue, au lieu d'être rôtie ou bouillie. Le sens de ces inversions, après les travaux de Dario Sabbatucci et de Marcel Detienne, apparaît très clair. Dans sa recherche d'un ensauvagement, dans sa culture de la folie, le dionysisme ne prend pas seulement le contre-pied d'une religion civique, placée sous le signe de la σωφροσύνη. En faisant sauter les barrières que le sacrifice normal établit entre les dieux, les hommes, les bêtes, il vise à réaliser un état de possession par le dieu, une expérience directe de l' 'enthousiasme' que méconnaît le culte officiel. Mais, du coup, il efface ou au moins il brouille les frontières qui, dans le modèle classique de la θυσία, séparent nettement la victime, le sacrifiant, la divinité, associés certes, mais tenus à 'bonne distance'. Quand les ménades sont représentées en délire, déchiquetant et dévorant toutes crues, à la façon de bêtes sauvages, des bêtes sauvages qui sont en réalité ce que ces femmes

ont de plus proche, leurs propres enfants (d'autres elles-mêmes en quelque sorte), ne devrions-nous pas, plutôt que de sacrifice, parler de sacrifice inversé ? En tout cas, même si la victime n'est pas 'offerte' à Dionysos, c'est bien lui qui est censé avoir ordonné le διασπαραγμός et c'est encore lui qui anime de sa présence les fidèles de son thiase, quand ils accomplissent l'omophagie.

M. Henrichs : Vous avez remarqué en passant que le dionysisme se place en marge de la religion officielle parce qu'il ignore les distinctions du code sacrificiel et identifie la victime avec le dieu. Qu'est-ce qui vous permet de penser que les ménades du culte proprement dit consommaient de la viande crue et, en le faisant, croyaient manger le dieu sous sa forme animale ?

M. Vernant : Il est au moins improbable qu'à l'époque classique, quand le dionysisme apparaît intégré à la religion civique (même s'il constitue en son sein une tendance excentrique, un élément de tension ou de contestation), sa pratique cultuelle ait comporté effectivement le διασπαραγμός et le 'manger cru' de la victime. Et, de toute façon, je ne crois pas que l'omophagie ait jamais signifié qu'on dévorait le dieu sous une forme animale. C'est dans l'imaginaire grec, tel qu'il s'exprime dans les mythes, dans la tragédie, dans la représentation figurée, que le dionysisme apparaît, par le comportement de ses fidèles et par la physionomie religieuse de son dieu, comme le domaine de la transgression ou, pour rappeler une formule de Louis Gernet, la figure de *l'Autre*. Mais que cet imaginaire ne soit pas gratuit, qu'il réponde à des orientations fondamentales de ce courant religieux, il suffit, pour s'en convaincre, de noter que certains détails de la pratique rituelle, comme aux *Agrionia* d'Orchomène ou à Ténédos, et les épithètes cultuelles du dieu, *Omadios*, *Omestès*, *Anthroporraistès*, font écho à ce qu'un texte comme les *Bacchantes* nous permet d'entrevoir de cet univers religieux.

M. Burkert: Meine Antwort auf die erste Frage von Herrn Turcan wäre, dass die Griechen ihre Beziehung zu den Göttern im Opfer vor allem in zwei Begriffen auszudrücken pflegen:

1) 'Geben': dies ist von den Göttern her gesehen problematisch, weniger von den Menschen her, für die das Opfer ja einen beträchtlichen, auch finanziellen Aufwand bedeutet.

2) 'Ehre', τιμή, wichtiger fast und unbestritten: man tut, was die Götter wollen und was man einzig für sie veranstaltet; das ist ihre Auszeichnung und 'Ehre'.

Der dionysische σπαραγμός ist keine Gabe an einen Empfänger, wohl aber eine ἱερουργία nach dem Willen, ja in Gegenwart des Gottes: Der Gott selbst ruft seine Mänaden (Eur. *Ba.* 1079-81); in diesem Sinn kann man von Opfer sprechen. Hier freilich verschmelzen Mord und Opfer. Dafür ist nun das ganze vom Normalen klar getrennt: es sind ja eben nur 'rasende', die dazu befähigt und legitimiert sind; und von ihnen wendet man sich ab (Ael. *VH* III 42 Ende; vgl. Eur. *Ba.* 1383-7).

M. Rudhardt: De part et d'autre du sacrifice — fournissant à l'homme une nourriture animale selon des modalités civilisées — M. Vernant situe l'omophagie dionysiaque et le régime végétarien des orphiques, qu'il considère comme deux termes antagonistes mais symétriques. Je comprends bien pourquoi; mais cette symétrie est-elle parfaite?

Les rites dionysiaques sont intégrés dans les calendriers politiques et les récits relatifs aux excès du culte dionysiaque, contesté avant d'être adopté par tous, appartiennent aux mythes communs des cités. Toujours à discipliner, le dionysisme est nécessaire à l'ordre politique, qu'il menace épisodiquement mais ne remet pas en cause, et ses adeptes ne veulent point y échapper.

Les orphiques me semblent avoir une attitude spirituelle différente. Dans un langage sans doute anachronique, je dirais qu'ils cherchent à fuir le monde.

M. Vernant: Si on était en droit d'utiliser un vocabulaire qu'on a appliqué à l'Inde, on pourrait dire que les orphiques font figure de renonçants. D'ailleurs, n'apparaissent-ils pas à tous égards — et pas seulement sur le plan religieux — comme des marginaux ?

Chez les végétariens, ce serait plutôt les pythagoriciens, spécialement, comme Marcel Detienne l'a montré, les non-extrémistes, les 'politiques', qui se trouveraient en position symétrique du dionysisme, par rapport au sacrifice normal.

Encore faut-il ajouter que l'attitude spirituelle qui est propre aux orphiques et qui les place aux marges extrêmes de la religion civique comme du corps social, trouve dans la philosophie le moyen de se transposer et de s'intégrer à la cité. Pour un Platon comme pour un Aristote, l'exercice de la philosophie n'a pas d'autre fin que de se rendre soi-même divin, autant que possible. Le programme des orphiques n'est pas plus ambitieux.

M. Scholz : Avec raison, vous avez choisi d'interpréter la θυσία des Grecs sans vous référer à une quelconque théorie générale du sacrifice englobant tous les peuples de la Terre et toutes les époques de l'histoire, mettant de surcroît en œuvre les résultats de la recherche en psychologie et en sociologie. Vous avez préféré interroger directement les documents littéraires et les monuments figurés qui sont en mesure de nous indiquer comment les Grecs eux-mêmes ont senti et interprété leurs propres sacrifices. C'est à mon avis de bonne méthode. Vous me permettrez toutefois de me demander si, en empruntant les éléments de votre démonstration à tous les peuples de la Grèce antique et à tous les siècles de sa longue histoire, vous n'avez pas ébauché une théorie générale du sacrifice chez les Grecs.

M. Vernant : Toute enquête d'histoire, d'histoire religieuse en particulier, chemine entre deux écueils : se perdre dans le fouillis du concret ou forger une théorie a priori trop générale. J'ai centré mon analyse sur le genre de sacrifice qui apparaît le plus répandu et le plus caractéristique ; il en est d'autres. J'ai tenté de définir, dans ce sacrifice, les traits typiques ; j'ai laissé de côté bien des aspects variables de sa pratique.

M. Henrichs : Je retourne brièvement à l'omophagie. Comment comprendre l'expression énigmatique ὠμοφάγιον ἐμβαλεῖν dans

l'inscription milésienne publiée par Wiegand en 1908 et reproduite par F. Sokolowski (*Lois sacrées de l'Asie Mineure* (1955), nº 48) ? C'est un texte capital pour l'omophagie rituelle. Il ne fait aucune mention d'un destinataire divin, mais le mot ἐμβαλεῖν implique que l'ὠμοφάγιον avait une destination précise qui n'était pas la bouche des ménades. Où déposaient-elles l'ὠμοφάγιον ?

M. Vernant: Ἐμβαλεῖν peut avoir deux sens : ou bien placer, déposer ; ou bien lancer, jeter. C'est ainsi que l'entend H. Jeanmaire dans son *Dionysos* ; il rapproche le 'lancer' de l'ὠμοφάγιον (soit la victime, soit un ou des quartiers de viande crue) d'une coutume encore attestée chez les Aïssaoua du Maroc : les membres de cette confrérie mystique, répartis en groupes correspondant à des espèces animales, dont ils doivent simuler les mœurs, au cours d'une fête, déchirent et dévorent crue une victime qui d'un balcon leur a été 'lancée' au milieu de la cour où ils sont réunis.

Le règlement cultuel dont nous disposons et qui précise que quand la prêtresse célèbre pour la cité les saints ὄργια, il est interdit de déposer — ou de lancer — l'ὠμοφάγιον avant qu'elle ne l'ait fait au bénéfice de la cité, — ce règlement ne nous permet pas de dire avec certitude en quoi consiste ce dépôt ou ce lancer, ni quel en est le destinataire. J'avoue n'avoir pas, sur ce point, de lumières particulières. Je ne suis pas sûr de pouvoir suivre Jeanmaire dans une interprétation qui donnait à l'omophagie sa pleine réalité, mais je n'en ai pas d'autre à proposer. En avez-vous, pour votre part, une à nous suggérer ?

M. Henrichs : Non, sinon qu'il faut rejeter l'hypothèse du Père A.-J. Festugière selon laquelle les ménades milésiennes déposaient l'ὠμοφάγιον dans une corbeille sacrée (*Etudes de religion grecque et hellénistique* (Paris 1972), 110 sqq. ; cf. H. S. Versnel, in *Lampas* 9 (1976), 25 et A. Henrichs, in *HSCP* 82 (1978), 150-1).

M. Versnel: I have a question to pose to M. Henrichs. Do you indeed consider it possible, as I personally do, that the Milesian ὠμοφάγιον-ritual originated from a mythical material provided by

tragedy and other poetry? That, in other words, it had no direct ritual predecessor?

M. Henrichs: Yes, I do too, and I have said so in print, although without specific reference to the Milesian maenads: "The *Bacchae* itself, with its ritualistic interpretation of Dionysiac myth, must be considered a potential source of inspiration for later maenadic cult." (*HSCP* 82 (1978), 122.)