

Vernant, le sacrifice et la cuisine, quarante ans après...

Vinciane Pirenne-Delforge

▶ **To cite this version:**

Vinciane Pirenne-Delforge. Vernant, le sacrifice et la cuisine, quarante ans après.... Stella Georgoudi; François de Polignac. Relire Vernant, Les Belles Lettres, pp.53-81, 2018. hal-03181315

HAL Id: hal-03181315
https://college-de-france.hal.science/hal-03181315

Submitted on 30 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

RELIRE VERNANT

Textes réunis et présentés
par
Stella Georgoudi et François de Polignac

PARIS
LES BELLES LETTRES
2018

Vernant, le sacrifice et la cuisine : quarante ans après...

Vinciane Pirenne-Delforge

Vernant et le sacrifice grec

Au mois de mai 1973 s'est tenu à l'Université d'Urbino un colloque international intitulé *Il mito greco*. Publié quatre ans plus tard, le volume qui émane de cette rencontre rassemble bon nombre d'articles qui ont fait date, mais aussi d'intéressantes discussions qui permettent de saisir aujourd'hui certains enjeux méthodologiques et théoriques de l'époque[1]. Ainsi voit-on Jean-Pierre Vernant s'interroger sur l'étiquette d'« École de Paris » accolée au groupe qu'il forme avec Marcel Detienne, Jean-Louis Durand, et d'autres, discuter encore de celle d'« École de Rome » associée à Angelo Brelich, présent lui aussi, ou déclarer à Jean Rudhardt, venu de Genève pour l'occasion, qu'ils pourraient bien être plus proches l'un de l'autre que Rudhardt

1. Gentili, Paioni 1977.

ne le pense[2]. S'y profilent tout autant les écarts entre une manière anglo-saxonne de se pencher sur les mythes et le religieux, en regard d'une tradition davantage francophone, des différences soulevées par le même Vernant dans une discussion avec Geoffrey Kirk.

C'est dans ce volume que l'on trouve la première analyse par Vernant du mythe de Prométhée[3], dont il explorera bien plus largement les diverses implications dans *La Cuisine du sacrifice*, le maître-ouvrage publié en 1979[4]. L'ironie qui s'attache souvent à l'histoire de nos disciplines veut que ce volume de 1979 ait consacré aux yeux du monde des antiquisants l'existence de ladite « École de Paris ». L'article de Vernant est le plus long du volume et s'intitule « À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode »[5]. Mais entre le colloque sur *Il mito greco* et la publication de *La Cuisine du sacrifice*, Vernant avait prononcé sa leçon inaugurale au Collège de France. C'était en décembre 1975. Il s'était alors plié à l'exercice « programmatique » de circonstance[6].

Quatre constats justifient de repartir de ce dernier texte dont la partie centrale traite du sacrifice. En premier lieu, la date du texte situe cette réflexion dans le même cadre chronologique que *La Cuisine du sacrifice*. Deuxièmement, l'exercice particulier de la « leçon inaugurale » impose la concision et la nécessité de dire l'essentiel, ce qui fournit un intéressant matériau pour une relecture. Troisièmement, en août 1980, lors des Entretiens de la Fondation Hardt sur *Le sacrifice dans l'Antiquité*, Vernant citait longuement un extrait de cette leçon en concluant sur le constat que « cette lecture [lui] sembl[ait] toujours fondée »[7]. La décennie 70-80 est donc le moment clé de sa réflexion sur les questions sacrificielles. Enfin, la quatrième et dernière raison de partir plutôt de la leçon inaugurale que de *La Cuisine* tient au fait que le long article « À la table des hommes » ne s'affirme à aucun

2. Dans l'*Intervento conclusivo* du colloque : VERNANT 1977b, p. 397-400.
3. VERNANT 1977a, publié entre-temps dans VERNANT 1974, p. 177-194.
4. DETIENNE, VERNANT 1979, avec les contributions de Jean-Louis Durand, Stella Georgoudi, François Hartog et Jesper Svenbro.
5. VERNANT 1979a, p. 37-132.
6. VERNANT 1976, repris dans VERNANT 1979b, p. 5-34.
7. VERNANT 1981, p. 12-14, citation p. 14.

moment comme une théorie du sacrifice grec, mais comme l'analyse du mythe de fondation du sacrifice tel qu'Hésiode l'a poétiquement composé. En revanche, dans la leçon inaugurale, Vernant parle plus volontiers d'une « théologie du sacrifice ». Résumons sa position.

1. Il s'agit de « saisir le sacrifice dans les significations, les valeurs, les fonctions qu'il assumait pour les Grecs archaïques et classiques ». Installant résolument la réflexion dans la synchronie, l'analyse situe le sacrifice dans le système religieux dont il constitue un élément, ce système religieux étant lui-même replacé dans l'ensemble de la civilisation dont il fait partie[8]. Une telle perspective s'éloigne tant des visées rétrospectives de Walter Burkert[9] que du modèle général de l'*Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice* d'Henri Hubert et Marcel Mauss.

2. Une fois définie cette position théorique, il s'agit d'aborder le sacrifice sous deux aspects étroitement solidaires l'un de l'autre : le sacrifice est, d'une part, une fête solennelle où les dieux sont invités et sont présents, la communication s'établissant entre terre et ciel ; d'autre part, c'est une boucherie, une cuisine ritualisée, dont les détails concrets doivent être minutieusement pris en compte. Ce sont les détails rituels et prosaïques des manipulations sacrificielles qui permettent de discerner une théologie du sacrifice dont « les mythes de fondation… exposent très clairement le schéma »[10].

3. Même si Vernant évoque « les » mythes, il s'agit en fait essentiellement de ce qu'il appelle « la faute » de Prométhée, consacrant « la coupure qui… s'est produite entre les dieux et les hommes ». Le sacrifice rappelle cette coupure et consacre « dans le rite même qui vise à conjoindre mortels et immortels, la distance infranchissable qui les sépare désormais ». Les règles alimentaires à l'œuvre dans l'opération installent dès lors chaque protagoniste à la place qui est la sienne. L'homme se retrouve entre bêtes et dieux, dans cette position

8. VERNANT 1979b, p. 20.
9. Le maître-livre de Walter Burkert sur ces questions est bien sûr son *Homo Necans. Interpretationen altgriechsicher Opferriten und Mythen*, Berlin, 1972, dont la traduction anglaise par Peter Bing date de 1983 (Berkeley). Sur sa réception, voir LLOYD-JONES 1998, spéc. p. 273-274.
10. VERNANT 1979b, p. 22.

particulière que l'agriculture céréalière et le mariage contribuent également à définir.

4. Les procédures alimentaires « excentriques » des orphiques et des pythagoriciens, de même que les pratiques dionysiaques du *diasparagmos* et du « manger cru » viennent soutenir l'argumentation. La cuisine sacrificielle devient le révélateur efficace des positions respectives des uns et des autres à l'égard de l'ordre social et religieux de la cité, mais aussi de divers types de relations possibles avec la sphère divine.

Dans la pleine conscience de ce qu'un tel résumé peut avoir de schématique et de réducteur, on doit encore souligner deux points. Tout d'abord, l'ancrage de la documentation exploitée par de telles analyses est résolument littéraire. Les quarante dernières années ont, sur ce plan, déplacé l'angle de vue. Aujourd'hui, on prend davantage en compte l'apport des inscriptions. Les textes épigraphiques offrent par dizaines l'image de procédures sacrificielles diversifiées, même si cette image est forcément tronquée par le caractère souvent allusif des prescriptions gravées sur pierre. Toutefois – et c'est le second point, – cet élargissement documentaire n'a pas invalidé, loin s'en faut, deux impératifs fortement mis en évidence par les analyses de Vernant. Le premier impératif est de scruter au plus près les gestes concrets de toute procédure sacrificielle. Le second est de s'interroger sur la signification plus globale de l'acte sacrificiel pour les membres de la société qui l'a pratiqué pendant des siècles : c'est ce que Vernant appelait la « théologie du sacrifice ». Outre l'apport des inscriptions, les avancées récentes de la zooarchéologie ont mis en évidence le premier impératif[11]. Mais cette attention minutieuse accordée aux gestes ne peut faire l'impasse sur la recherche du sens. C'est dès lors à l'intersection des deux impératifs définis par Vernant que se placera la réflexion qui suit.

11. L'article de Gunnel Ekroth ici-même l'atteste particulièrement bien.

Prométhée, le bœuf et la *timê*

L'élucidation de la « théologie du sacrifice » par Vernant met fortement l'accent sur les questions de statut. Dans sa perspective, toute opération sacrificielle contribue à installer à leur place respective les protagonistes en présence. L'argumentation brillante emporte l'adhésion[12], mais on ne peut ignorer qu'une telle perspective est avant tout commandée par la lecture du mythe de Prométhée tel qu'Hésiode l'élabore dans la *Théogonie*. Or, les objectifs de ce poème sont précisément de raconter la mise en place du cosmos et la définition progressive de la part qui revient à chacun dans cet ensemble. La *Théogonie* est tout entière centrée sur les questions de statut et sur la répartition des *timai*, des honneurs : les actes posés par Prométhée s'inscrivent sur cet arrière-plan[13]. L'ensemble de la crise inaugurée à Mékonè décrit le point de vue divin sur la condition désormais allouée aux humains : les hommes séparés des dieux leur devront l'hommage de l'offrande sacrificielle et il leur faudra s'unir à une épouse pour inscrire leur existence éphémère dans la continuité d'une descendance. Mais la querelle entre Zeus et Prométhée se situe en amont de la séparation définitive qui impose aux humains une nouvelle modalité de communication avec les dieux. Le partage opéré par Prométhée n'est donc pas, en soi, un premier sacrifice, pas plus que la première femme n'est la première épouse de l'humanité puisqu'Épiméthée, qui la reçoit, est un être pleinement divin. En fait, tant le partage du bœuf que cette première femme créent les conditions d'existence à venir de l'humanité selon le plan de Zeus[14].

12. Des doutes sur la pertinence d'une telle division ontologique en arrière-plan du sacrifice apparaissent notamment sous la plume de Parker 2011, p. 140-141.

13. Comme l'avait déjà souligné Rudhardt en 1970, dans Rudhardt 1970, repris dans Rudhardt 1981, spéc. p. 213-215. Le commentaire de la *Théogonie* par Gabriella Pironti souligne adéquatement ce cadre : *Hésiode. Théogonie* (intr. et comm. par G. Pironti), Paris, Les Belles Lettres, 2008 (*Classiques en Poche*, n° 88).

14. Rudhardt 1981, p. 213-217. Voir la mise au point de Prescendi 2009, où elle évoque la correspondance assez allusive entre Rudhardt et Vernant autour de ces questions (p. 84-85).

En outre, s'il est pertinent de parler d'une « théologie du sacrifice » et d'en définir les composantes, le « modèle prométhéen » n'est pas la seule procédure sacrificielle en vigueur dans le monde grec. Par « modèle prométhéen », on entend l'offrande aux dieux des os blancs – en l'occurrence les cuisses décharnées[15], c'est-à-dire des parties non comestibles de l'animal – tandis que les parts comestibles reviennent aux hommes. Ce modèle offre une sorte de « trame », une toile de fond, sur laquelle viennent se dessiner toute une palette de motifs particuliers. Vernant lui-même, on l'a vu, parlait du « schéma » offert par les mythes de fondation[16]. Comment articuler ce schéma, cette « trame » et les motifs particuliers qui viennent s'y nouer ?

Une trame et des motifs particuliers

La complexité du sacrifice grec surgit dès que s'éloigne le terrain des textes littéraires qui formalisent de façon plus ou moins stable la procédure[17] au profit d'une lecture des prescriptions sur pierre. Deux raisons peuvent être invoquées pour comprendre l'origine de cette complexité et les difficultés qu'elle engendre pour l'interprète. Tout d'abord, les règlements épigraphiques en matière sacrificielle sont autant d'instantanés qui donnent la publicité requise à des décisions prises par une cité ou par une communauté donnée. Ces décisions touchent à des aspects particuliers des sacrifices offerts au nom de la cité ou de la communauté en question : détermination et répartition du coût des animaux et des offrandes complémentaires, définition de la part accordée à chacun dans l'opération, attribution de l'élevage des animaux de sacrifice, évaluation de la qualité des bêtes, répartition annuelle des sacrifices à différents dieux et héros, etc. Les inscriptions

15. Sur le problème de l'état « viandeux » ou non des os de cuisses, voir Berthiaume 2005. Cf. Ekroth 2008a, spéc. p. 92-93.

16. *Supra*, note 10.

17. Les textes littéraires qui présentent de manière plus ou moins circonstanciée un sacrifice ne sont pas légion. Ce sont essentiellement des descriptions que l'on trouve dans l'épopée homérique (*e.g.* Homère, *Iliade* I, 447-469 ; II, 421-431; *Odyssée* III, 430-463) et un long passage de la *Paix* d'Aristophane (v. 941-1059).

ne livrent donc jamais une description de la procédure sacrificielle. Elles l'éclairent d'une lumière partielle, diffractée en fonction des nécessités circonstancielles qui ont poussé la communauté civique ou autre à légiférer, à décréter, à réglementer[18].

La deuxième raison de cette complexité tient à la nature même du système religieux des Grecs, chevillé au particularisme et à l'autonomie des cités-États de la période historique. Chaque cité comporte son propre assemblage de dieux et de héros, qu'une convention érudite conduit à qualifier de « panthéon local ». L'articulation entre le niveau panhellénique (« la trame ») et le niveau local (« les motifs ») est comparable dans l'établissement du profil des dieux honorés et dans celui des rituels accomplis. Le panthéon local comprend un ensemble de dieux dont le nom fait partie du savoir partagé des Grecs, mais ces noms sont le plus souvent affectés d'une épiclèse, c'est-à-dire d'un déterminatif qui précise pour un dieu le profil privilégié par la communauté : il peut s'agir d'une fonctionnalité divine, d'un ancrage topographique ou de toute autre particularité locale ainsi mise en exergue. À cet ensemble divin s'ajoutent de nombreux héros, qu'ils soient eux aussi connus à l'échelon panhellénique ou qu'ils aient une dimension purement locale. Cette tension entre le niveau panhellénique de la configuration panthéonique et le niveau local se retrouve dans les procédures sacrificielles que l'on entrevoit dans les règlements épigraphiques. Chaque communauté opère des choix dans un registre d'actions possibles, qui relèvent du savoir partagé des Grecs et forment cette « trame » à laquelle les analyses de Vernant se sont surtout attachées. L'existence d'une trame de fond impose de voir dans le sacrifice un ensemble de rites distincts, qui peuvent varier dans une mesure limitée, mais toujours en résonance avec cet arrière-plan commun[19]. On peut dès lors poser l'hypothèse que les différences qui interviennent à l'échelon local sont des différences de degré et non de nature.

18. Ce sont les mal nommées « lois sacrées ». Voir Parker 2004 ; Brulé 2009, *passim* ; Carbon, Pirenne-Delforge 2012.

19. Une remarquable inscription récemment publiée évoque une « manière grecque de sacrifier » (θύειν… τῇι θεῶι ἑλληνικῶι νόμωι) en regard de pratiques plus « exotiques » : Decourt 2015, B35-36.

Trois points de vue : l'horizontal, le vertical et le longitudinal[20]

L'opération sacrificielle fait se croiser différents plans qui tous ont leur importance pour reconstituer une « théologie du sacrifice ». Le sacrifice définit la place respective des dieux et des hommes dans le cosmos et autorise la communication entre eux : de telles actions dessinent une perspective verticale dont il faut tenir compte. Cela signifie que l'analyse ne peut se replier sur le seul plan humain au prétexte que lui seul resterait accessible à l'analyste d'aujourd'hui. Les représentations du monde supra-humain qu'engagent les rituels sont des objets d'étude qui en disent long sur ceux qui les conçoivent[21]. La dimension verticale du sacrifice est ainsi une source d'information indispensable, en étroite relation avec une autre dimension de l'opération que l'on peut qualifier d'horizontale.

Cette dernière intègre l'ensemble des découpages que le sacrifice opère au sein même de la communauté sacrifiante, en définissant là aussi le statut respectif des divers participants. Les analyses fondatrices de *La Cuisine du sacrifice* ont été capitales sur ce point et se précisent aujourd'hui grâce à l'attention toujours plus importante

20. Ces trois points font partie de l'essai de définition de la religion par le sociologue J.-P. Willaime dans un remarquable article : Willaime 2003.

21. Voir ce même article de Willaime où est notamment évoqué le caractère problématique de « l'athéisme méthodologique » pratiqué par les sciences sociales et qui préconise quant à lui d'associer un « théisme méthodologique » à un « agnosticisme épistémologique ». Le premier implique de prendre en compte le fait que des références à des réalités méta-empiriques entrent en ligne de compte dans les rituels étudiés. Le second fait référence au travail d'objectivation scientifique qui conduit à une suspension de jugement sur lesdites réalités. Dans le champ de l'histoire des religions antiques, ce type de précaution est tout aussi recommandable que dans les sciences sociales, même si les dieux antiques sont plus morts que d'autres… Cf. Godelier 1996, p. 35. L'ouvrage de Fred Naiden intitulé *Smoke Signals for the Gods* (2013) souligne bien cette nécessité de tenir compte des dieux dans toute étude sur le sacrifice. On peut simplement regretter que la croisade entreprise par ce livre contre les analyses de Burkert et de Vernant aboutisse à une sorte d'aveuglement sur les divers efforts consentis ces dernières décennies pour restituer leurs destinataires aux sacrifices grecs (voir Carbon 2013).

accordée aux diverses modalités du partage des viandes[22]. Recevoir une part sacrificielle peut entrer dans la définition même du statut de citoyen et l'iconographie semble bien recourir à un tel codage[23]. Mais au-delà des partages sciemment égalitaires au sein d'une communauté de citoyens, on trouve une abondance de témoignages sur des parts d'honneur qui sélectionnent les meilleurs morceaux de l'animal sacrifié et contribuent à dessiner une hiérarchie interne à la communauté sacrifiante, hiérarchie qui fluctue d'un sacrifice à l'autre[24].

Enfin, par la prise en compte d'une dimension longitudinale, il s'agit de convoquer la durée dans l'analyse : non au sens d'une reconstitution proprement historique du développement du sacrifice (quel qu'en soit l'intérêt par ailleurs), mais bien au sens de l'inscription du rituel dans la tradition des communautés. Une telle tradition a sa temporalité, ses justifications étiologiques, ses moments de réglementation et ses silences. Le sacrifice formule à sa manière un discours sur les dieux, sur les hommes et sur le temps, fût-ce pour annuler ce dernier au nom d'une tradition prétendument immuable[25]. C'est par ce biais que se profile la question délicate de la « norme » en matière rituelle en Grèce ancienne. Ce n'est toutefois que dans le constat de l'existence d'une « trame » sacrificielle d'arrière-plan que l'aspect « normatif » sera ici évoqué[26].

Le plan vertical et le plan horizontal sont bien présents dans la réflexion de Vernant par l'intermédiaire de la notion centrale des « statuts » que définit le sacrifice. Toutefois, le tableau se complexifie quand on délaisse l'épure dessinée par Hésiode pour entrer de plain-pied dans les rituels concrets des cités. Contrairement à ce que laisse penser l'image des os blancs immangeables de l'épisode prométhéen, la part

22. Sur ce point, les récentes analyses de Gunnel Ekroth contribuent à affiner notre vision du sacrifice grec : Ekroth 2008a ; Ekroth 2008b. Voir aussi la contribution de Gunnel Ekroth dans ce volume.

23. Tzoukala 2009.

24. Ekroth 2008a, p. 99-100, 103-104 ; Ekroth 2008b, p. 264-272.

25. Sur la tension entre tradition intangible et dynamisme rituel, voir les études d'Angelos Chaniotis citées dans Chaniotis 2009, p. 91, n. 1.

26. Voir Brulé 2009, un volume dont les contributions sont centrées sur cette problématique.

d'un dieu honoré lors d'une *thusia* peut intégrer des morceaux de viande tout à fait comestibles qui ne subissent aucune transformation par le feu[27]. Deux représentations du divin, apparemment contradictoires mais liées, surgissent alors : celle de dieux incorruptibles qui se repaissent de fumée face à des humains mortels qui mangent de la chair pour subsister, et celle de dieux qui reçoivent des morceaux de viande crue sur une table prévue à cet effet (c'est le rite des *trapezômata*)[28] et sont même parfois invités à banqueter parmi les humains en se voyant offrir des aliments cuisinés (c'est le rite des *theoxenia*)[29]. Sans entrer dans le détail de ces opérations complexes, on constate que la représentation des dieux construite par les offrandes alimentaires dépasse la seule affirmation de leur incorruptibilité face à la mortalité des humains. Lorsque les sacrifiants déposent pour les dieux des aliments sur la table sacrée à côté de l'autel ou invitent les dieux à un banquet, ils puisent au registre très humain de l'hommage consenti à des personnages puissants envers lesquels existe une relation de dépendance[30]. On emprunte ainsi les voies de l'hospitalité et de la reconnaissance d'une hiérarchie en contexte humain pour honorer les dieux et souligner leur statut supérieur[31].

27. *E.g. LSAM* 13 / *CGRN* 206, l. 14-16 ; 24 / *CGRN* 76, l. 13-38 ; *LSCG* 163 / *CGRN* 163, l. 14-17. Voir Ekroth 2008a, avec la bibliographie antérieure.
28. Gill 1974 ; Ekroth 2008b, p. 97-98.
29. Bruit 1989, spéc. p. 13-17 ; Jameson 1994 ; Ekroth 2002, p. 136-140 ; Ekroth 2008b, p. 97-98.
30. Sur ces questions, voir Ekroth 2008a, p. 104 ; Pirenne-Delforge 2009, p. 121-142.
31. R. Parker (*supra*, n. 12) critique l'interprétation de Vernant sur l'affirmation, par le sacrifice, d'une différence ontologique entre hommes et dieux avec deux arguments : d'une part, il n'est fait allusion à l'épisode de Prométhée chez aucun auteur classique, d'autre part, les dieux reçoivent de la viande et pas seulement des volutes de fumée. Au premier argument, on peut répondre qu'il n'est guère de « charter myths » en Grèce ancienne et qu'Aristophane pourra jouer, dans les *Oiseaux*, sur l'image de la fumée qui « nourrit » les dieux (v. 187-193, 1262-1266, 1515-1524, ce dernier passage voit Prométhée entrer en scène !). Quant au second argument, il tombe du fait même que la complexité du sacrifice induit plusieurs voies pour dire une différence de statut : l'offrande de viande est l'expression *humaine* de la hiérarchie, qui vient toujours redoubler une offrande consumée. Le sacrifice utilise différentes voies pour dire la supériorité et l'altérité des dieux. Cf. aussi Naiden 2013, p. 326, qui voit dans la crise prométhéenne chez Hésiode, « the chief story of the origin of sacrifice ».

La « théologie » mise au jour par Vernant sort renforcée de la lecture des inscriptions. Certes, dans le cas des *trapezômata* et des *theoxenia*, la définition du statut respectif des acteurs ne relève plus seulement de la détermination d'une quelconque essence, immortelle pour les uns, mortelle pour les autres, qu'évoquait la combustion de la part divine dans le texte d'Hésiode. Mais l'énoncé rituel qui surgit de ces procédures de déposition d'aliments affirme bel et bien la supériorité et la puissance du destinataire de l'opération[32]. Les différents moments du rituel et les choix qui y sont opérés sont autant d'affirmations non verbales qui tendent à circonscrire par des moyens humains un destinataire qui échappe largement à toute tentative de définition. Quant au plan horizontal, il est tout aussi présent dans ces manipulations de viande. En effet, au bout du compte, la dignité particulière du prêtre ou de la prêtresse se trouve soulignée par la dévolution d'une part importante de l'animal sacrifié, voire même les morceaux de viande qui garnissent la table sacrée ou les mets cuisinés des *theoxenia*[33].

Le sacrifice est bien le lieu d'une « définition de statut » au sens large : les dieux sont immortels et puissants. Cet apport des analyses de Vernant reste central. Toutefois, l'ancrage particulier du mythe de Prométhée chez Hésiode – que Vernant n'ignorait pas[34] – pourrait avoir conduit à une surdétermination de cette dimension impliquée dans l'opération sacrificielle au détriment d'une autre, qu'il évoque sans en analyser les modalités : il s'agit de la communication que cette même opération autorise entre des protagonistes désormais séparés. Or, du point de vue des acteurs du sacrifice, cette communication avec un destinataire est un élément essentiel et justifie largement que l'on prenne en compte le plan vertical. Là encore, les variations sur la trame sacrificielle sont pleines d'enseignement. « Relire Vernant » implique dès lors, une fois remis en perspective le contexte précis

32. Selon G. Ekroth, le fait que la viande déposée sur la table sacrée soit crue pourrait évoquer aussi la supériorité « ontologique » des dieux, dans la mesure où les hommes mangent du cuit et non du cru : Ekroth 2008a, p. 100-102.
33. Voir la synthèse de Georgoudi, Pirenne-Delforge 2005, p. 25-27, et, en dernier lieu, Dimitrova 2008. Cf. Dignas 2002, p. 249.
34. Vernant 1979a, p. 45, note 1. Cf. en dernier lieu, Parker 2011, chap. 5 : « Killing, Dining, Communicating ».

de sa réflexion, d'explorer un aspect de la « théologie du sacrifice » qu'il a soulevé sans l'approfondir.

La communication entre hommes et dieux : questions de vocabulaire

Un *hiereion* et des *hiera*

Du point de vue de la communauté engagée dans le rituel, procéder à un sacrifice permet de se mettre en rapport avec la sphère supra-humaine[35]. Dans le cas du sacrifice sanglant d'un animal domestique – le seul dont je m'occuperai en la circonstance et que les Grecs appelaient *thusia*, – l'animal en question devient un *hiereion* du moment où il est sélectionné et destiné à cette fin[36]. Cette qualité particulière qui fait d'une bête d'élevage un *hiereion* pointe vers le registre du *hieros*, ce qui est une des manières grecques d'identifier la sacralité de quelque chose. La manipulation sacrificielle du *hiereion* va permettre de dégager des parts sacrées, des *hiera*. L'une d'entre elles est la part pour le destinataire supra-humain : le modèle prométhéen associe cette part aux os de l'animal qui se consument intégralement à la flamme de l'autel. Au-delà du « modèle », les *hiera* destinés aux dieux et à certains héros comprennent régulièrement les os des cuisses couverts de graisse, l'os du *sacrum* et une partie des vertèbres de la queue, le tout subissant une combustion intégrale[37]. De cette part de *hiera* font aussi partie les dépositions de viande sur la table sacrée quand elles sont prévues.

Une autre part est composée de morceaux de viscères grillés à la flamme de l'autel, tandis que la part divine s'envole en fumée, et qui sont consommés immédiatement. Les viscères sont absents du texte

35. Rudhardt 2008, p. 151.

36. Nous sommes tributaires du vocabulaire latin lorsque nous parlons de « victime sacrificielle ». Mais comment traduire le grec ἱερεῖον ? J'y renonce et privilégie la translittération… Pour une vigoureuse critique de la traduction par « victime », voir Brulé, Touzé 2007, spéc. p. 283-284. Pour le dossier romain, l'essentiel est chez Prescendi 2007, p. 215-222.

37. van Straten 1995, p. 118-131; Ekroth 2008b, p. 262-264.

d'Hésiode analysé par Vernant qui était conscient de cette absence[38]. En effet, la consommation des viscères par les sacrifiants au moment où la fumée monte de l'autel est comme un fragment de commensalité entre hommes et dieux au sein du sacrifice. Or, on l'a vu, c'est de séparation et de statuts résolument différents que parle la crise de Mékonè : le moment du contact entre dieux et hommes que permet le sacrifice n'est donc pas directement évoqué. Ce point confirme encore le statut de « proto-sacrifice » de la division du bœuf par Prométhée.

À ces deux parts de *hiera* vient s'ajouter le reste des viandes de l'animal, dont chaque sacrifice organise la répartition entre les membres de la communauté sacrifiante. Mais ce reste ne forme pas des *hiera* au même titre que les deux autres parts. Aucun terme n'est repérable dans la documentation pour désigner de manière générique cet ensemble d'aliments carnés rendus à la consommation humaine, hormis la simple mention des « viandes »[39]. Le statut de ce « reste » est très difficile à définir, vu l'absence de qualification qui puiserait au registre sémantique complexe de la sacralité en grec[40].

38. Voir *supra*, note 34. Dans un article récent, L. Scubla revisite l'analyse du mythe de Prométhée conduite par Vernant et affirme que la note consacrée par ce dernier à l'absence des viscères chez Hésiode est « embarrassée », une lecture que l'on ne partagera pas : Scubla 2004, spéc. p. 58-59.

39. Toute une série d'inscriptions reprises dans le volume de 1969 des *Lois sacrées des cités grecques* de Fr. Sokolowski l'attestent : e.g. *LSCG* 10 C / *CGRN* 19 C (Athènes, v^e^ s. av. J.-C.), l. 18, 21 ; 54 / *CGRN* 215 (Attique, I^er^ s. ap. J.-C.), l. 10-11 ; 90 / *CGRN* 169 (Callatis, II^e^ s. av. J.-C.), l. 4 ; 151 A / *CGRN* 86 A (Cos, mi-IV^e^ s. av. J.-C.), l. 22. – L'inscription *LSCG* 98 / *CGRN* 105 de Kéos (III^e^ s. av. J.-C.) prévoit la répartition des parts de l'animal (l. 11-13, 32-33, 35-36), mais opère aussi une intéressante distinction aux lignes 14-16 : δοκιμάζειν δὲ τὰ ἱερεῖα τοὺς προβούλους | καὶ τὸν ταμίαν καὶ τὸγ κήρυκα καὶ ἀφίστασθαι τὰ κρέα καὶ τῶν ἱερῶν προίστασθαι, « que les *probouloi* et le trésorier, ainsi que le héraut examinent les animaux sacrificiels, pèsent la viande et président à la répartition des parts sacrées ». Cf. *LSCG* 65 / *CGRN* 222 (Andania, I^er^ s. av. ou ap. J.-C.), l. 96-97 = Deshours 2006, p. 38-39.

40. Sur ce registre à plusieurs termes, voir les analyses de Rudhardt 1992 et de Motte 1986. Le fait que certains sacrifices prévoient la consommation sur place, tandis que la plupart autorisent d'en emporter les viandes atteste que ces viandes à consommer ne sont pas des *hiera* au sens strict (voir aussi la note précédente). L'*Hymne homérique à Hermès* (v. 130) pourrait pointer dans la direction d'un usage du terme *hosiê* pour

Se représenter la communication

Une telle modélisation de la *thusia* grecque ne rend pas totalement compte des variations locales, mais suffit largement à poser les questions liées à la communication entre les sphères : quand et comment cette dernière s'établit-elle ? Pour répondre à cette double question, il faut revenir inlassablement à l'étude du vocabulaire que les Grecs eux-mêmes utilisaient pour décrire ce qui se passait au cœur de l'opération sacrificielle. En cela, « relire Vernant » va de pair avec une relecture des travaux de Jean Rudhardt[41] et de Jean Casabona[42].

Jusqu'à présent, on a évoqué les parts que les Grecs désignaient sous le nom de *hiera*. La qualité sacrée évoquée par ce terme souligne, à des degrés divers, la reconnaissance par les humains que la chose ainsi qualifiée a une relation au monde divin. Elle se trouve, pour citer Rudhardt, « sur une voie qui conduit du dieu à l'homme ou de l'homme aux dieux »[43]. On présuppose dès lors que la communication entre les sphères humaine et supra-humaine est possible. L'opération sacrificielle active un tel contact, ainsi que le laisse déjà entendre la *Théogonie* : c'est le sacrifice qui permettra l'interaction entre des protagonistes désormais séparés. La séparation est certes au cœur du propos d'Hésiode, mais la combustion des os blancs qui referme la première étape de l'épisode prométhéen fait le lien avec le présent du poète : « C'est depuis lors que, pour les immortels, les tribus des humains de la terre font brûler les os blancs, sur les autels odorants »[44]. La combustion est le lien ténu qui relie encore des sphères que l'ordonnancement

désigner ces viandes, mais le contexte est peu clair et ne comporte pas, à première vue, de parallèles. Voir les analyses de Jaillard 2007, p. 107-110, avec la bibliographie antérieure note 40 et, désormais, le travail de Peels 2016 (p. 246-250 pour le passage en question).

41. À la fois les Rudhardt 1992 et Rudhardt 2008, p. 33-156, un inédit plein d'enseignements sur la poursuite de la réflexion de Rudhardt après sa thèse de 1958 sur la notion de *hieros*.

42. Casabona 1996.

43. Rudhardt 2008, p. 153.

44. Hésiode, *Théogonie*, 556-557 (trad. A. Bonnafé).

du cosmos a rendues irréductibles l'une à l'autre. L'hypothèse que la communication est plus ou moins accentuée selon que les *hiera* s'envolent ou non en fumée trouve dans ces deux vers une légitimité certaine et un poids non négligeable.

Mais comment les Grecs se représentaient-ils un tel contact ? Nous ne disposons d'aucune exégèse native sur ce point. Cependant, un observateur interne au système nous a conservé des descriptions intéressantes. Il s'agit de l'infatigable Pausanias, qui parcourait la Grèce romaine au IIe siècle de notre ère en décrivant, notamment, les pratiques religieuses des cités visitées. La prudence est certes de mise quand les textes invoqués sont aussi tardifs en regard d'une tradition qui a déjà près de dix siècles d'existence au moment où ils sont écrits. Toutefois, le vocabulaire que Pausanias utilise pour décrire les sacrifices est attesté bien avant lui dans des emplois comparables. L'arrière-plan des représentations qu'il met en œuvre à l'époque romaine semble solidaire d'une théologie du sacrifice plus ancienne, même s'il en fixe le lexique plus rigoureusement que d'autres[45].

À propos de *kathagizein* et de l'*agos*

Quand il s'agit de désigner de manière un tant soit peu technique l'opération qui consiste à faire se consumer les *hiera* pour une divinité à l'intérieur de la *thusia*, Pausanias utilise le verbe *kathagizein*, qui signifie étymologiquement « mettre entièrement dans l'*agos* ». Cela signifie que, sur le plan des représentations, la transformation à laquelle le feu soumet la part divine désignée par le terme de *hiera* la fait passer dans une dimension qui a un lien avec l'*agos*. Comme les hellénistes le savent, l'*agos* est une notion très difficile à circonscrire et Vernant l'avait discutée en 1953, dans un compte rendu de l'ouvrage de Louis Moulinier sur le pur et l'impur dans la pensée grecque[46]. Si l'on suit

45. J'ai eu l'occasion de traiter la question du lexique de Pausanias en détail dans Pirenne-Delforge 2008, p. 179-201, mais sans en tirer les conclusions que je formule ici, poussant l'analyse plus loin.

46. J.-P. Vernant, « Le pur et l'impur » (1953-1954), dans Vernant 1974, p. 121-140.

les analyses linguistiques de Pierre Chantraine et Olivier Masson[47] – auxquelles tant Vernant que Rudhardt se réfèrent[48] – l'*agos* puise à la même racine que les familles de mots autour de *hagios* et de *hagnos*. Ces adjectifs relèvent, tout comme *hieros*, du registre de la sacralité, mais avec une différence de point de vue : la famille de *hieros* objective la perception humaine d'une relation au monde divin et de sa gestion normalisée ; celle de *hagios* renvoie à la sphère divine en tant qu'objet de vénération ; celle de *hagnos* caractérise davantage les comportements qu'impose une relation alors considérée comme particulièrement délicate avec cet autre niveau de réalité. Or, qui dit délicat dit redoutable. C'est la raison pour laquelle l'adjectif relève aussi du registre de la précaution rituelle par excellence qu'est la pureté[49].

Revenons au verbe *kathagizein* : qu'en est-il de l'*agos* impliqué dans la combustion sacrificielle ainsi désignée ? Le substantif *agos* n'est pas très courant, mais la majeure partie de ses emplois font référence à la sanction qui frappe un individu, une famille ou une communauté à la suite d'une faute religieuse[50]. Le terme est donc lourd de menace, de colère et de vengeance divines. Dès lors, comme la colère divine épouse souvent la forme d'un *miasma*, d'une souillure envoyée aux humains, la frontière entre *agos* et *miasma* n'est pas facile à tracer. L'*agos* peut être synonyme de souillure, mais ce n'est pas toujours le cas[51]. Il s'agit davantage, dans les contextes négatifs, de quelque chose qui ressemble à une malédiction trouvant sa source dans la sphère divine et dont l'une des formes possibles est la souillure.

Toutefois, l'*agos* est davantage ambivalent que ne laissent entendre les emplois du mot dans le registre de la malédiction. Chantraine et Masson laissent affleurer cette donnée dans la traduction opératoire

47. Chantraine, Masson 1954.
48. Rudhardt 1992, p. 41-42 ; J.-P. Vernant, « Le pur et l'impur… », dans Vernant 1974, p. 134-136. Elles sont aussi au cœur de la réflexion d'A. Motte sur ce point : Motte 1986, p. 150-152, et note 65.
49. Rudhardt 1992, p. 38-44.
50. L'*agos* engendré par la mise à mort de suppliants par les Alcméonides est célèbre : Hérodote, I, 61 ; V, 70-72 ; Thucydide, I, 126 ; Aristote, *Constitution des Athéniens*, 20, 2 ; Pausanias, VII, 25, 3.
51. Voir les précisions apportées par Parker 1983, p. 5-11, sur lesquelles je me fonde.

qu'ils proposent du mot *agos* en tant qu'il désigne « le redoutable domaine du divin »[52]. La situation apparaît plus clairement encore en passant par l'intermédiaire des adjectifs composés. Ainsi, prononcer un serment peut rendre *enagês*, c'est-à-dire soumis à la punition des dieux en cas de violation dudit serment[53]. Mais, dans ce cas précis, la « consécration » n'est pas forcément une malédiction, dans la mesure même où la punition divine est conditionnée par la violation du serment. Être *enagês* d'une divinité signifie alors se soumettre à son jugement en fonction d'un comportement déterminé ; la personne *enagês* est placée plus intensément que quiconque sous le regard d'un dieu (ou des dieux) dans une situation délicate. Si l'on cherche une métaphore pour représenter le mécanisme à l'œuvre, c'est l'image d'un canal de communication direct avec la sphère divine qui s'impose, avec une charge particulièrement redoutable.

L'*agos* peut donc désigner les stigmates de la colère divine, la punition elle-même, mais renvoyer aussi, d'une manière plus neutre, à l'interface qui rend la communication entre les sphères séparées de l'humain et du divin particulièrement intense et efficace. Le contexte rituel est central en cette matière. Ainsi, dans l'*Hymne ps.-homérique à Déméter*[54], on trouve l'affirmation suivante, placée dans la bouche de la déesse elle-même (v. 273-274) :

> ὄργια δ' αὐτὴ ἐγὼν ὑποθήσομαι, ὡς ἂν ἔπειτα
> εὐαγέως ἔρδοντες ἐμὸν νόον ἱλάσκοισθε.
>
> Je fonderai moi-même des rituels mystériques, afin qu'ensuite
> vous vous rendiez mon cœur propice en les célébrant *euageôs*.

52. Chantraine, Masson 1954, p. 86.
53. Sophocle, *Œdipe-roi*, 656-657 : Créon s'est placé sous le regard divin en prononçant un serment (à ce titre il devient *enagês*) ; il s'agit d'une garantie et non d'une souillure. Sur ce point : Chantraine, Masson 1954, p. 89-90.
54. Dans les deux passages cités, la traduction de Jean Humbert (Les Belles Lettres, 1936) a été modifiée pour être plus littérale.

Et une centaine de vers plus loin, Hadès, qui renvoie Perséphone auprès de sa mère, lui confirme qu'elle sera bien la reine des Enfers, avec les privilèges qui lui sont dus et que (v. 367-369) :

> τῶν δ' ἀδικησάντων τίσις ἔσσεται ἤματα πάντα,
> οἵ κεν μὴ θυσίαισι τεὸν μένος ἱλάσκωνται
> εὐαγέως ἔρδοντες, ἐναίσιμα δῶρα τελοῦντες.
>
> ils seront toujours châtiés ceux qui te feront l'injure
> de ne pas se concilier ton cœur par des sacrifices
> en les célébrant *euageôs*, en accomplissant des offrandes appropriées.

L'Antigone de Sophocle utilise quant à elle l'adjectif au neutre pluriel pour désigner les actes qui plaisent aux dieux d'en-bas[55]. L'adverbe *euageôs* laissé tel quel dans la traduction des vers de l'*Hymne à Déméter* pourrait être paraphrasé comme suit : « dans une relation adéquate avec le domaine redoutable du divin », ce que rend vaille que vaille l'adverbe « pieusement » que l'on trouve dans l'édition des Belles Lettres[56].

Une inscription de la fin du IVe siècle avant notre ère offre un intéressant parallèle. Il s'agit d'un règlement émanant très officiellement de la cité d'Ialysos et dont l'objectif est le suivant[57] :

> ὅπως τὸ ἱερὸν καὶ τὸ τέμενος
> τᾶς Ἀλεκτρώνας εὐαγῆται κα-
> τὰ τὰ πάτρια...
>
> afin que le sanctuaire et le domaine d'Alektrôna εὐαγῆται selon les traditions...

La question de la traduction du verbe pose autant de problèmes que celle de l'adverbe ci-dessus. Il faudrait pouvoir rendre compte de la charge sémantique de ce verbe rare qui, en l'occurrence, souligne

55. Sophocle, *Antigone*, 521 : τίς οἶδεν εἰ κάτω 'στὶν εὐαγὴ τάδε ;
56. Un parallèle dans une inscription de Rhodes non datée : Konstantinopoulos 1963, p. 17, n° 24, l. 4 : εὐαγέως ῥέξας τάνδε θυαπολίαν.
57. *IG* XII 1, 677 / *LSCG* 136 / *CGRN* 90, l. 3-5.

la relation adéquate avec « le redoutable domaine du divin » qui doit continuer à s'appliquer dans le sanctuaire de la déesse. La solution la plus simple serait de traduire *euagêtai* par « soit maintenu en état de pureté »[58]. Ce sont en effet des mesures de ce type que prend le règlement. Il est interdit d'amener des animaux de trait dans l'enceinte, de même que tout vêtement ou chaussure issus du porc. Si quelqu'un enfreint le règlement, il devra purifier le sanctuaire et offrir un sacrifice, ou alors il sera frappé d'impiété[59]. Toutefois, cette purification expiatoire relève du champ sémantique de *kathairein*, ce qui montre que, si la notion de pureté est incluse dans le verbe *euageisthai*, ce dernier la dépasse. Ce qu'autorise la pureté du sanctuaire, c'est une communication adéquate, apaisée, normale, avec la sphère divine. Il faudrait dès lors traduire le texte repris ci-dessus par la formule : « afin que le sanctuaire et le domaine d'Alektrôna soient maintenus, selon les traditions, dans leur statut d'interface adéquat... », mais reconnaissons que c'est là une traduction peu commode...

Il n'en reste pas moins que, dans nos sources, les références à l'*agos* se feront le plus souvent autour des dysfonctionnements dans la relation aux dieux. Mais le fait que des emplois « positifs » puissent apparaître en contexte rituel[60] nous permet d'affiner la compréhension du verbe *kathagizein* tel que l'emploie Pausanias dans le cadre d'une *thusia*. En effet, ce verbe atteste que le fonctionnement normal de la communication dans l'opération sacrificielle met en jeu « le redoutable domaine du divin ». Au-delà de la prière qui invoque le dieu, la combustion de la part qui lui revient le convoque en permettant « d'ouvrir » l'*agos*, c'est-à-dire d'ouvrir la porte de ce « domaine redoutable ». Et en consommant les viscères grillés, au moment précis de la combustion, c'est bien l'image d'une forme de commensalité qui se dessine entre un petit cercle de sacrifiants qui mangent près de l'autel, tandis que le destinataire reçoit sa part.

58. *LSJ*, *s.v.* εὐαγέω, pass. *to be purified*, avec un renvoi unique, à notre inscription...
59. Sur la problématique de l'impiété dans les inscriptions, voir Delli Pizzi 2011, spéc. p. 68-69 pour l'inscription de Ialysos. Voir aussi Peels 2016, p. 168-172.
60. Sur l'*agos* avec une valeur favorable, voir Chantraine, Masson 1954, p. 97 : « Les deux valeurs qui se trouvaient explicitées dans le couple ἐναγής – εὐαγής étaient déjà incluses, comme on pouvait l'attendre, dans le substantif ἄγος. »

La contre-épreuve viendra d'un autre terme, étroitement apparenté au verbe *kathagizein*. Il s'agit du verbe *enagizein*[61], dont le sens pose davantage problème que dans le cas de *kathagizein*.

À propos d'*enagizein* et d'autres holocaustes

Alors que, chez Pausanias, le verbe *kathagizein* se réfère à la combustion de la part divine à l'intérieur de la *thusia*, *enagizein* désigne essentiellement la combustion intégrale d'une offrande, ou le versement d'une libation, à destination d'un défunt ou d'un héros[62]. Il exclut dès lors tout partage, en regard du statut particulier du destinataire de l'opération. Le mot lui-même a reçu deux explications : pour Moulinier et Casabona[63], il évoquerait le fait d'« agir en *enagês* » ; pour Chantraine et Masson, suivis par Vernant, il faut conserver le parallèle avec *kathagizein* et y voir le fait de « précipiter dans l'*agos* »[64]. Le problème posé par cette dernière option est qu'elle brouille toute distinction entre les deux verbes : tant *kathagizein* qu'*enagizein* feraient alors simplement référence à la combustion intégrale de l'offrande. L'autre option qui conçoit *enagizein* comme « agir en *enagês* » fait davantage sens pour déterminer à la fois le contexte du rituel et la nature du destinataire désignés par le verbe : la communication est activée par le feu et la combustion, un message est délivré, mais à bonne distance, qui n'implique aucune commensalité avec des entités supra-humaines plus ou moins liées à la mortalité. L'opération qu'évoque *enagizein* consiste bien à faire disparaître entièrement, souvent sous la forme d'une combustion, l'offrande pour un destinataire que son statut ne conduit pas à convoquer comme on le fait lors d'une *thusia*[65]. Au contraire, il convient dans ce cas d'en conjurer la manifestation

61. Voir le bilan très complet des emplois du terme dressé par Ekroth 2002, p. 74-128.
62. Ekroth 1999 ; Pirenne-Delforge 2008, p. 185-186, 200-201.
63. Moulinier 1952, p. 210 ; Casabona 1966, p. 207.
64. Chantraine, Masson 1954, p. 100 ; J.-P. Vernant, « Le pur et l'impur… », dans Vernant 1974, p. 136. Cf. Motte 1986, p. 152.
65. C'est un aspect que n'aborde guère *La Cuisine du sacrifice*. Cf. Parker 2011, p. 145.

éventuellement négative. On honore le destinataire, mais on le tient à distance : c'est ce que marque l'adjectif *enagês* au cœur de l'action. Le terme désigne aussi l'acte de verser des libations pour les morts, ce qui signifie que, contrairement à *kathagizein*, la combustion n'est pas inhérente au verbe lui-même : il s'agit bien d'agir en *enagês*. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, la procédure sacrificielle de l'*enagizein* a elle aussi un rapport avec l'*agos*, mais cette fois, la communication s'opère à sens unique : les sacrifiants honorent une figure supra-humaine qui reste à l'écart, ce que confirme l'absence de commensalité. L'*agos* peut ainsi excéder « le redoutable domaine du divin » et devenir « le redoutable domaine du supra-humain ».

Pour une bonne part, les *enagismata* relèvent donc de la catégorie de ce que nous appelons de manière fort lâche des « holocaustes ». Mais tous les holocaustes ne sont pas destinés à des figures dont le statut flirte avec la mortalité. Certaines procédures sacrificielles destinées à des destinataires pleinement divins, ou à des héros manifestement considérés comme tels, impliquent la combustion intégrale d'un animal. Certes, il s'agit de cas peu fréquents et, quand ils surviennent, il s'agit le plus souvent de l'offrande préliminaire d'un animal au coût modeste[66]. De plus – et c'est l'intérêt pour notre propos – ces opérations ne relèvent pas du registre sémantique de l'*enagizein*, mais de l'*holokautein*[67], du *kaiein* ou de la *karpôsis*[68]. Le premier et le second terme décrivent simplement le fait de « brûler entièrement », de « brûler » : ils ne sont donc pas significatifs en eux-mêmes. En revanche, comme on va le voir, le registre sémantique de la *karpôsis* est différent et plus riche. Une telle distinction de vocabulaire atteste qu'un même geste peut

66. Ainsi que l'a bien montré Ekroth 2002, p. 217-228.
67. C'est particulièrement le cas dans le « calendrier » du dème attique d'Erchia où pas moins de quatre holocaustes sont mentionnés sous ce vocable, quel que soit le destinataire : *LSCG* 18 / *CGRN* 52 (IV^e^ s. av. J.-C.), B 18-19 (pour Basilè), Γ 23-24 (pour Zeus Épopetès), Δ 22-23 (Épops), E 13-14 (Épops). On ne peut exclure *a priori* qu'un sacrifice destiné à un héros et qualifié d'*holokautos* ne puisse relever d'une procédure comprise dans le sens dégagé pour l'*enagizein*, mais dans les inscriptions attiques, ce dernier verbe n'apparaît qu'au II^e^ s. av. J.-C. (*IG* II² 1006, l. 26 et 69). En revanche, le verbe *kathagizein* apparaît deux fois dans l'inscription d'Erchia : Γ 11-12 (la peau de l'animal sacrifié pour Artémis) ; Δ 11-12 (*idem*).
68. Stengel 1910, p. 166-168. Cf. *LSAM*, p. 49-50.

recouvrir des significations différentes. Ainsi, à Cos au IVe siècle avant notre ère, un porcelet, dont les intestins étaient lavés à côté d'un autel, était intégralement consumé sur l'autel en question la veille du grand sacrifice civique d'un bœuf à Zeus Polieus[69]. Le verbe *karpoun*, utilisé dans ce cas, relève du champ sémantique du profit et de la fructification, même si le sens technique de « brûler » doit être ici privilégié dans la traduction[70]. Cette combustion forme dès lors une sorte d'invocation préliminaire qui attire la bienveillance du dieu[71]. Faire se consumer intégralement un porcelet en ouverture d'un sacrifice de type *thusia* à Zeus n'est pas conçu sur le modèle d'une action « en *enagês* » à sens unique qu'implique le verbe *enagizein*. Au contraire, si l'on pousse à leur dernière extrémité les implications du modèle que nous avons mis en place, il s'agit d'ouvrir l'*agos* d'une manière plus efficace encore pour obtenir les bienfaits de ce « domaine redoutable du divin »[72]. Pour un défunt ou un héros dont la part mortelle se traduisait par la présence d'un tombeau, une telle combustion n'était pas une convocation. C'était une communication à sens unique avec des puissances dont le contact était une source potentielle de souillure, mais qui réclamaient l'hommage précautionneux des vivants.

Toute formalisation de ce type impose néanmoins une grande prudence et la lecture de Pausanias ne suffit pas à forger des certitudes. En remontant plus haut dans le temps, jusqu'au Ve siècle avant notre ère, la rigueur dans l'emploi d'un vocabulaire technique ne peut

69. *LSCG* 151 A (Cos, mi-IVe s. av. J.-C.), l. 34-35 / *CGRN* 86 A ; *LSCG* 52 (Athènes, Ier s. ap. J.-C.), l. 5 ; *LSAM* 17 (Smyrne, Ier s. av. J.-C.), l. 9.

70. Chantraine 1968-1980, *s.v.* καρπός 1, p. 500-501.

71. La célèbre inscription hellénistique de la fondation d'Épictéta à Théra (*LSCG* 135 / *CGRN* 152, IIIe s. av. J.-C.) utilise le verbe *karpoun* pour désigner ce que Pausanias évoque sous le terme de *kathagizein*, ce qui montre que les deux verbes sont interchangeables : l. 75-76 : … καρπώσει τοῖς θεο[ῖς τ]ά τε ἐκ τοῦ ἱερείου νενομισμένα ἱερὰ καὶ ἐλ[λύ]ταν…, « il fera se consumer pour les dieux les parts sacrées traditionnelles prélevées de l'animal sacrificiel et un gâteau… ». La même formule se retrouve aux lignes 81-83. L'expression générale τὰ νενομισμένα ἱερά est encore un indice de la « trame » qui se dessine derrière la dévolution des *hiera* dans l'opération sacrificielle. Le fait que Cos et Théra fassent toutes deux partie de la sphère « dorienne » pourrait aussi expliquer cet usage d'un vocabulaire particulier.

72. Sur les *conjunctive* et *disjunctive sacrifices*, voir Parker 2011, p. 147-149.

être tenue pour acquise. Ainsi, chez Hérodote, trouve-t-on le verbe *enagizein* dans une acception qu'a sans doute assumée Pausanias, dont l'admiration pour son prestigieux devancier n'est plus à démontrer[73]. Il s'agit du célèbre passage sur les sacrifices contrastés que reçoit Héraclès, le « dieu-héros » au statut ambigu. L'historien estime très sages les Grecs qui offrent « à l'un qu'ils appellent Olympien des sacrifices comme à un immortel, tandis qu'à l'autre ils offrent un *enagismos* comme à un héros »[74]. Ce passage d'Hérodote confirme l'interprétation que l'on a donnée du verbe *enagizein* qui se place en regard du verbe *thuein*. En revanche, dans la loi sacrée de Sélinonte, presque contemporaine d'Hérodote, ce sont les verbes *katakaiein* et *kathagizein* qui apparaissent au cœur d'un rituel sacrificiel « comme pour des héros ». Il s'agit du sacrifice complexe destiné à des Tritopatreis « impurs », avant que ne soit offert un autre sacrifice pour les Tritopatreis « purs » où seul le verbe *katakaiein* renvoie explicitement à la combustion, en l'occurrence de prémices[75]. Il est fort probable que *kathagizein* est ici employé au sens où Hérodote, puis Pausanias, utilisent *enagizein*[76], en tant que le fait d'« agir en *enagês* ». L'interaction avec ces ancêtres « impurs » n'était certainement pas souhaitée, tandis que les ancêtres purs étaient explicitement sollicités dans un rituel des *theoxenia*.

*

Quoi qu'il en soit de ces variations, il semble bien que la notion d'*agos* se situe au cœur de la communication que le processus sacrificiel ouvre entre les hommes et les diverses puissances constituant la sphère supra-humaine. Le champ sémantique du terme offre une série de pistes d'exploration possibles pour tenter de comprendre la manière

73. Sur ce point, que l'on me permette de renvoyer à Pirenne-Delforge 2008, p. 190-192.

74. Hérodote, II, 44 : καὶ τῷ μὲν ὡς ἀθανάτῳ, Ὀλυμπίῳ δὲ ἐπωνυμίην θύουσι, τῷ δὲ ἑτέρῳ ὡς ἥρωι ἐναγίζουσι.

75. Jameson, Jordan, Kotansky 1993, A, l. 11-12 (= *NGSL* 27, avec la bibliographie abondante sur cette inscription, et *CGRN* 13).

76. L'hypothèse de la synonymie entre les deux verbes dans ce document a été faite par Dubois 1995, spéc. p. 135. Cf. Scullion 2000, spéc. p. 163-164 ; Georgoudi 2001, spéc. p. 158-159.

dont les Grecs se représentaient la communication à l'œuvre dans le processus sacrificiel. Mais d'autres voies attendent d'être explorées. Ainsi, il est probable qu'au-delà de ces distinctions de vocabulaire que nous percevons, une série de gestes posés lors de la manipulation de l'animal ainsi consumé devait contribuer à marquer la différence du message envoyé. Mais de tels gestes, nous avons davantage de mal à les percevoir et à les identifier[77].

Conclusion

Restituer cette « théologie » de la communication, que Vernant n'avait pas approfondie et que j'ai tenté de reconstituer en repartant des mots, est un exercice difficile, dans la mesure où il n'échappe pas à une part de spéculation sur la manière dont s'ordonnaient les représentations grecques du sacrifice. En outre, il faut être conscient que le lexique utilisé par Pausanias exacerbe la polarité de la sphère de l'*agos* à l'œuvre dans l'opération sacrificielle. Le *kathagizein* est pour lui exclusivement du côté des dieux et l'*enagizein* du côté des défunts et des héros dont la part mortelle était ainsi mise en évidence. Mais si Pausanias a sans doute poussé l'opposition dans ses ultimes implications, elle n'en est pas gratuite pour autant car la question du statut du destinataire s'y trouve étroitement chevillée. Or, comme Vernant l'a montré, le sacrifice est bien le lieu de la détermination des statuts. Dès lors, la détermination d'une procédure qui permet de communiquer avec les dieux et d'une autre pour les défunts et certains héros va aussi dans ce sens : il s'agit de négocier le contact avec une sphère suprahumaine peuplée de figures diversifiées, qu'il faut honorer en fonction de leur statut, dont on attend des bienfaits dans un grand nombre de cas et dont il faut se prémunir dans d'autres. Les contextes spécifiques d'une telle négociation rituelle expliquent sans doute pour une part la variété des procédures à l'œuvre dans le système sacrificiel des Grecs. Et il faut reconnaître que nous ne sommes pas toujours armés pour les

77. Ainsi en est-il de l'écorchage de certains animaux destinés à un holocauste. Sur ce point, voir Scullion 2009. Le domaine de « l'adresse gestuelle » en contexte sacrificiel sera abordé ailleurs.

comprendre dans le moindre détail. Mais s'arrêter aux seuls détails, en dresser l'inventaire, constater leur irréductibilité à toute vue d'ensemble ne permet guère de rendre justice à un système suffisamment cohérent pour avoir fonctionné pendant des siècles. Pour reprendre la métaphore du tissage évoquée plus haut, identifier la trame sous-jacente aux motifs singuliers qui viennent s'y nouer reste un passage obligé. L'étude de la « théologie du sacrifice grec » telle que la préconisait Vernant reste, pour l'historien, la condition d'intelligibilité d'un système qui, sans cela, se perdrait dans l'émiettement des pratiques singulières.

Abréviations

CGRN : J.-M. Carbon, S. Peels, V. Pirenne-Delforge, *A Collection of Greek Ritual Norms*, Liège, 2017 (http://cgrn.ulg.ac.be).

LSAM : Fr. Sokolowski, *Lois sacrées d'Asie Mineure*, Paris, 1955.

LSCG : Fr. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969.

NGSL : E. Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, Leiden, 2009² [2005].

Bibliographie

Berthiaume 2005 : G. Berthiaume, « L'aile ou les *mêria*. Sur la nourriture carnée des dieux grecs », dans St. Georgoudi, R. Koch Piettre, Fr. Schmidt (éd.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses*, 124), p. 241-252.

Bruit 1989 : L. Bruit, « Les dieux aux festins des mortels : Théoxénies et xeniai », dans A. F. Laurens (éd.), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, Paris, p. 13-25.

Brulé 2009 : P. Brulé (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège (*Kernos*, Suppl. 21).

Brulé, Touzé 2007 : P. Brulé, R. Touzé, « Le *hiereion* : *phusis* et *psuchè* d'un *medium* », dans P. Brulé, *La Grèce d'à côté*, Rennes, p. 283-310.

Burkert 1972 : W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechsicher Opferriten und Mythen*, Berlin.

CARBON 2013 : J.-M. CARBON, « Ritual Problems: Offering and Sacrificing », *Kernos* 26, p. 381-388.

CARBON, PIRENNE-DELFORGE 2012 : J.-M. CARBON, V. PIRENNE-DELFORGE, « Beyond Greek "Sacred Laws" », *Kernos* 25, p. 163-182.

CASABONA 1966 : J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en Grèce des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence (*Publication des Annales de la Faculté des Lettres*, 56).

CHANIOTIS 2009 : A. CHANIOTIS, « The Dynamics of Ritual Norms in Greek Cult », dans BRULÉ 2009, p. 91-105.

CHANTRAINE 1968-1980 : P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris.

CHANTRAINE, MASSON 1954 : P. CHANTRAINE, O. MASSON, « Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs. La valeur du mot "agos" et de ses dérivés », dans *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift Albert Debrunner*, Bern, p. 85-107.

DECOURT 2015 : J.-Cl. DECOURT, « Un règlement religieux de la région de Larissa : cultes grecs et "orientaux" », *Kernos* 28, p. 13-51.

DELLI PIZZI 2011 : A. DELLI PIZZI, « Impiety in Epigraphic Evidence », *Kernos* 24, p. 59-76.

DESHOURS 2006 : N. DESHOURS, *Les Mystères d'Andania. Étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Bordeaux (*Ausonius, Scripta Antiqua*, 16).

DETIENNE, VERNANT 1979 : M. DETIENNE, J.-P. VERNANT (éd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris.

DIGNAS 2002 : B. DIGNAS, *Economy and the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford.

DIMITROVA 2008 : N. DIMITROVA, « Priestly Prerogatives and *Hiera Moira* », dans A.P. MATTHAIOU, I. POLINSKAYA (éd.), *Μικρός Ιερομνήμων. Μελέτες εις μνήμην Michael H. Jameson*, Athènes, p. 251-257.

DUBOIS 1995 : L. DUBOIS, « Une nouvelle inscription archaïque de Sélinonte », *RPh* 121, p. 127-144.

EKROTH 1999 : G. EKROTH, « Pausanias and the Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults », dans R. HÄGG (éd.), *Ancient Greek Hero Cult*. Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, Stockholm (*ActaAth-8°*, 16), p. 145-158.

EKROTH 2002 : G. EKROTH, *The Sacrificial Ritual in Greek Hero-Cult*, Liège (*Kernos*, Suppl. 12).

EKROTH 2008a : G. EKROTH, « Burnt, cooked or raw? Divine and Human Culinary Desires at Greek Animal Sacrifce », dans E. STAVRIANOPOULOU, A. MICHAELS, CL. AMBOS (éd.), *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times. Proceedings of an International Colloquium, Heidelberg, 12-14 July 2006*, Berlin (*Performanzen*, 15), p. 87-111.

EKROTH 2008b : G. EKROTH, « Meat, Man and God. On the Division of the Animal Victim at Greek Sacrifices », dans A. P. MATTHAIOU, I. POLINSKAYA (éd.), *Μικρός Ιερομνήμων. Μελέτες εις μνήμην Michael H. Jameson*, Athènes, p. 259-290.

GENTILI, PAIONI 1977 : B. GENTILI, G. PAIONI (éd.), *Il mito greco*, Atti del convegno internazionale (Urbino, 6-12 maggio 1973), Rome.

GEORGOUDI 2001 : St. GEORGOUDI, « "Ancêtres" de Sélinonte et d'ailleurs : le cas des Tritopatores », dans G. HOFFMANN (éd.), *Les pierres de l'offrande. Autour de l'œuvre de Chr. W. Clairmont*, Zurich, p. 152-163.

GEORGOUDI, PIRENNE-DELFORGE 2005 : S. GEORGOUDI, V. PIRENNE-DELFORGE, « Personnel du culte (Grèce) », dans *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*, vol. V, Los Angeles, p. 1-65.

GILL 1974 : D. GILL, « Trapezomata: a neglected aspect of Greek sacrifice », *HThR* 67, p. 117-137.

GODELIER 1996 : M. GODELIER, *L'énigme du don*, Paris.

JAILLARD 2007 : D. JAILLARD, *Configurations d'Hermès. Une 'théogonie hermaïque'*, Liège (*Kernos*, Suppl. 17).

JAMESON 1994 : M. JAMESON, « Theoxenia », dans R. HÄGG (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence,* Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991, Stockholm (*ActaAth-8°*, 13), p. 35-57.

JAMESON, JORDAN, KOTANSKY 1993 : M. H. JAMESON, D. R. JORDAN, R. D. KOTANSKY, *A* lex sacra *from Selinous*, Durham (*GRBS Monographs*, 11).

KONSTANTINOPOULOS 1963 : Gr. KONSTANTINOPOULOS, « Ἐπιγραφαί ἐκ Ρόδου » *AD* 18A, p. 1-36.

LLOYD-JONES 1998 : H. LLOYD-JONES, « Ritual and Tragedy », dans Fr. GRAF (éd.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, Stuttgart, p. 271-295.

MOTTE 1986 : A. MOTTE, « L'expression du sacré dans la religion grecque », dans J. RIES (éd.), *L'expression du sacré dans les grandes religions* III, Louvain-la-Neuve, p. 117-182.

MOULINIER 1952 : L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IVe siècle av. J.-Chr.*, Paris.

NAIDEN 2013 : F. S. NAIDEN, *Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*, Oxford.

PARKER 1983 : R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford.

PARKER 2004 : R. PARKER, « What are Sacred Laws? », dans E. M. HARRIS, L. RUBINSTEIN (éd.), *The Law and the Courts in Ancient Greece*, London, p. 57-70.

PARKER 2011 : R. PARKER, *On Greek Religion*, Ithaca.

PEELS 2016 : S. PEELS, *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*, Leiden (*Mnemosyne*, Suppl. 387).

PIRENNE-DELFORGE 2008 : V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège (*Kernos*, Suppl. 20).

PIRENNE-DELFORGE 2009 : V. PIRENNE-DELFORGE, « Greek Priests and "Cult-Statues": in how far are they unnecessary? », dans J. MYLONOPOULOS (éd.), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leiden (*Religions of the Graeco-Roman World*, 170), p. 121-142.

PRESCENDI 2007 : Fr. PRESCENDI, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, Stuttgart.

PRESCENDI 2009 : Fr. PRESCENDI, « Prométhée fonde-t-il le sacrifice grec ? En relisant Jean Rudhardt », dans Chr. WALDE, U. DILL (éd.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen, Konstruktionen. Festschriften für Fritz Graf*, Berlin, p. 81-94.

RUDHARDT 1970 : J. RUDHARDT, « Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice : les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion », *Museum Helveticum* 27, p. 1-15.

RUDHARDT 1981 : J. RUDHARDT, *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui, Revue européenne des Sciences sociales, Cahiers Vilfredo Pareto* 19, n° 58.

RUDHARDT 1992 : J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*², Genève [1958].

RUDHARDT 2008 : J. RUDHARDT, *Opera inedita. Essai sur la religion grecque & Recherches sur les Hymnes orphiques*, édités par Ph. BORGEAUD, V. PIRENNE-DELFORGE, Liège (*Kernos*, Suppl. 19).

SCUBLA 2004 : L. SCUBLA, « Sur le mythe de Prométhée et l'analyse du sacrifice grec », *Europe* 82 (août-septembre 2004), p. 55-72.

SCULLION 2000 : S. SCULLION, « Heroic and Chthonian Sacrifice: New Evidence from Selinous », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 32, p. 163-171.

SCULLION 2009 : S. SCULLION, « Sacrificial Norms, Greek and Semitic: Holocausts and Hides in a Sacred Law of Aixone », dans BRULÉ 2009, p. 153-169.

STENGEL 1910 : P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig.

TZOUKALA 2009 : V. TZOUKALA, « Honorary Shares of Sacrificial Meat in Attic Vase Painting: Visual Signs of Distinction and Civic Identity », *Hesperia* 78, p. 1-40.

VAN STRATEN 1995 : F. VAN STRATEN, *Hierà kalá. Images of Animal Sacrifice in Archaic & Classical Greece*, Leiden (*Religions of the Graeco-Roman World*, 127).

VERNANT 1974 : J.-P. VERNANT, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris.

VERNANT 1976 : J.-P. VERNANT, *Religion grecque, religions antiques*. Leçon inaugurale à la chaire d'études comparées des religions antiques, Collège de France, 5 décembre 1975, Paris.

VERNANT 1977a : J.-P. VERNANT, « Le mythe prométhéen chez Hésiode (*Théogonie* 533-616 ; *Travaux* 42-105) », dans B. GENTILI, G. PAIONI (éd.), *Il mito greco*, Atti del convegno internazionale (Urbino, 6-12 maggio 1973), Rome, p. 91-106.

VERNANT 1977b : J.-P. VERNANT, « Intervento conclusivo », dans B. GENTILI, G. PAIONI (éd.), *Il mito greco*, Atti del convegno internazionale (Urbino, 6-12 maggio 1973), Rome, p. 397-400.

VERNANT 1979a : J.-P. VERNANT, « À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode », dans DETIENNE, VERNANT 1979, p. 37-132.

VERNANT 1979b : J.-P. VERNANT, *Religions, histoires, raisons*, Paris.

VERNANT 1981 : J.-P. VERNANT, « Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la *thusia* grecque », dans *Le Sacrifice dans l'Antiquité : huit exposés suivis de discussions*, préparés et présidés par Jean RUDHARDT et Olivier REVERDIN, Genève, p. 1-39.

WILLAIME 2003 : J.-P. WILLAIME, « La religion, un lien social articulé au don », dans *Qu'est-ce que le religieux ?, La revue du MAUSS* 22, Paris, p. 247-268.