

Durand, Guichard, Römer (éds.) Tabou et transgressions

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Fondé par Othmar Keel

Publié au nom de la Fondation BIBLE+ORIENT

en collaboration avec

le Département d'Études Biblique de l'Université de Fribourg (Suisse),

l'Institut d'Égyptologie de l'Université de Bâle,

l'Institut d'Archéologie, Section Archéologie du Proche-Orient Ancien,

de l'Université de Berne,

l'Institut Romand des Sciences Biblique de l'Université de Lausanne,

l'Institut d'Histoire et de Sciences des Religions de l'Université de Zurich

et la Société Suisse pour l'Étude du Proche-Orient Ancien

par

Susanne Bickel, Thomas C. Römer, Daniel Schwemer

et Christoph Uehlinger

Editeurs

Jean-Marie Durand, professeur honoraire du Collège de France. Ancien titulaire de la chaire d'Assyriologie. Il a dirigé l'équipe UMR 7192 (CNRS/Collège de France) jusqu'en 2011.

Michaël Guichard, Directeur d'études à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris, 4^e section de la chaire «Histoire et philologie de la Mésopotamie».

Thomas Römer, Professeur au Collège de France (Chaire des Milieux bibliques) et à l'Université de Lausanne. Il est directeur de l'équipe UMR 7192 depuis 2012.

Jean-Marie Durand
Michaël Guichard
Thomas Römer (éds.)

Tabou et transgressions

Actes du colloque organisé
par le Collège de France, Paris,
les 11-12 avril 2012

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

La collection Orbis Biblicus et Orientalis publie des monographies, des volumes thématiques réunissant plusieurs auteurs et des actes de colloques scientifiques dans le domaine des études bibliques (Bible hébraïque et Septante), de l'assyriologie, de l'égyptologie et d'autres disciplines consacrées à l'étude du Proche-Orient ancien dans un sens large, telles que l'archéologie, l'iconographie et l'histoire des religions. Le comité éditorial et les institutions partenaires reflètent la perspective interdisciplinaire et la qualité académique de la collection. Des manuscrits peuvent être proposés par l'intermédiaire d'un membre du comité éditorial. Ils sont examinés par le comité dans son ensemble, qui peut les soumettre à des pairs de réputation internationale pour une évaluation indépendante. La série est diffusée, abonnée et lue sur tous les continents.



Schweizerische Gesellschaft für Orientalische Altertumswissenschaft
Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien
Swiss Society of Ancient Near Eastern Studies



Publié grâce à des subsides de l'Académie suisse des Sciences humaines et sociales et du Collège de France.

Catalogue général sur internet:
Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

La mise en pages a été réalisée par les éditeurs.

© 2015 by Academic Press Fribourg et
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

ISBN: 978-3-7278-175?-? (Academic Press Fribourg)
ISBN: 978-3-525-5439?-? (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	VII
Jean-Marie DURAND Tabou et transgression : le sentiment de la honte.....	1
Sophie DÉMARE-LAFONT « Manger un tabou » – sacrilège ou parjure ? Une relecture des procès de Lugal-giškim-zi.....	19
Dominique CHARPIN Les « barbares amorrites » : clichés littéraires et réalités.....	31
Lionel MARTI Tabous et hémérologies en Assyrie	47
Rosel PIENTKA-HINZ Making contact in Mesopotamia : Powerful Kisses, Forbidden Kisses.....	69
André LEMAIRE Le <i>ḥerem</i> guerrier et sa transgression des deux côtés du Joudain	83
Omer SERGI Queenship in Judah revisited : Athaliah and the Davidic Dynasty in Historical Perspective	99
Jürg HUTZLI Transgression et initiation : tendances idéologiques et développement littéraire du récit de Genèse 2-3	113
Thomas RÖMER Lot, l'hospitalité et l'inceste	135
Daniele GARRONE Des choses qui ne se font pas en Israël : l'histoire de Dina (Gn 34) et ses enjeux idéologiques	145
Corinne LANOIR De Tamar à Tamar	169

Dorothea ERBELE-KÜSTER Comment dire l'interdit ? Le tabou linguistique et social de la menstruation en Lévitique 11-20.....	181
Christophe NIHAN De la composition au talion : Lévitique 24 et les transformations du droit dans l'Israël ancien	191
Alfred MARX Le sabbat et le sang : à propos de deux tabous majeurs du judaïsme de l'époque perse	213
Jean-Daniel MACCHI Pratiques et tabous alimentaires selon le livre d'Esther.....	229
Markus SAUR L'adultère et la prostitution dans la littérature prophétique de l'Ancien Israël.....	243
Saul M. OLYAN Pollution, profanation et l'étranger dans les textes bibliques du sixième siècle avant notre ère	253
David HAMIDOVIC Le catalogue des transgressions dans l'Écrit de Damas comme définition d'une éthique dans le judaïsme ancien.....	259
Youri VOLOKHINE La question de l'interdit du porc en Égypte ancienne.....	273
Dominique JAILLARD Réflexions sur le statut et les effets du sang versé dans les représentations et les pratiques des cités grecques.....	287
Bernadette MARTEL-THOUIMIAN Le suicide : tabou et transgression ultime dans les sources arabes médiévales.....	303
Index.....	313

RÉFLEXIONS SUR LE STATUT ET LES EFFETS DU SANG VERSÉ DANS LES REPRÉSENTATIONS ET LES PRATIQUES DES CITÉS GRECQUES

Dominique Jaillard, Université de Genève

Dans cette rencontre centrée sur les tabous et transgressions dans le Proche-Orient ancien et les mondes bibliques, la petite voix grecque que nous sommes en charge de faire résonner ne saurait proposer qu'un contrepoint bien partiel et, pour une part, arbitraire, qui se voudra donc, avant tout, une invitation à poursuivre la *comparaison* engagée, à démultiplier les micro-analyses croisées¹. Dans la perspective du comparatisme heuristique et différentiel que nous croyons également fécond pour les différents champs d'une anthropologie historique des mondes anciens², nous avons cherché à repérer des lieux où se jouent des *écart*³s significatifs, à partir desquels interroger des traits particulièrement pertinents des « cultures » des diverses aires et des différents moments historiques des espaces de la Méditerranée et de la Mésopotamie anciennes. Entre cités grecques et monde biblique, la question du sang, du statut et des traitements dont il est l'objet, de leurs variations aussi, en fonction des modalités selon lesquelles il coule, s'est imposée comme un *comparable* emblématique. Fait – et différence – majeurs, les Grecs n'ont, au sens strict, aucun interdit pesant sur la consommation du sang ressemblant aux prescriptions du Lévitique⁴, de nombreux documents, des comédies aux « lois sacrées », attestent que le sang des bêtes, notamment des animaux abattus et partagés lors des sacrifices, pouvait être consommé⁵. La part de sang qui ne coulait pas sur l'autel était récupérée dans un récipient spécial, le *sphageion*, littérale-

¹ Pour la méthode, voir M. CARTRY, J.-L. DURAND, R. KOCH-PIETTRE éd., *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses 138, Turnhout 2009.

² M. DÉTIENNE, *Comparer l'incomparable*, Paris 2000 ; Ph. BORGEAUD, « Réflexions sur la comparaison en histoire des religions antiques », *Métis* N.S. 1 (2003), p. 9-33.

³ Sur la notion d'*écart*, voir notamment F. JULLIEN, *L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'Altérité*, Paris 2012 et F. DUPONT, *L'Antiquité, territoire des écarts*, Paris 2013.

⁴ Cf. Lv 17,1-14.

⁵ Dossier dans G. EKROTH, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, *Kernos* Supplément 12, Liège 2002 et *idem.*, « On the treatment of blood at Greek sacrifices and the iconographical evidence », *Antike Kunst* 48, 2005, p. 9-29.

ment « le vase de la saignée »⁶, et réservée en vue notamment de la fabrication de « boudins ». Ainsi présentée, l'opposition n'en est pas moins trompeuse : elle laisse échapper deux caractéristiques majeures des systèmes sacrificiels grecs.

Si l'on mange des préparations à base de sang, les viandes proprement dites, *sarkes*, sont consommées strictement *exsangues*. Et l'on aurait sans doute tort de ne voir là que la simple conséquence, « innocente », du mode de mise à mort « normal » dans les sacrifices grecs, l'égorgement à l'autel. Certaines images suggèrent en effet, qu'avant de procéder à la découpe de la carcasse, on prenait un soin méticuleux à libérer le sang que les chairs avaient pu retenir lors de l'hémorragie mortelle, en particulier autour de la blessure⁷. Par rapport au monde biblique, c'est donc plutôt un *autre partage* qui se dessine : dans les deux contextes, les viandes « sacrificielles » sont mangées exsangues, mais en Grèce, le sang peut par ailleurs être consommé⁸. Il convient en outre de souligner que le sang des victimes sacrificielles ne saurait couler n'importe où ni n'importe comment. Avant toute récupération partielle pour un usage humain, le sang de la bête égorgée *doit avoir coulé sur l'autel*, en un parcours vers la terre dont la valeur symbolique est soulignée par le choix fait par les imagiers athéniens des taches de sang laissées par de précédents sacrifices comme marqueurs iconiques privilégiés d'un autel en fonctionnement, c'est-à-dire, autour duquel hommes et dieux entrent en présence⁹. Dans la « trame commune » d'un sacrifice grec¹⁰, l'égorgement réalise un premier partage entre sang et carcasse¹¹, qui est préalable à toute autre manipulation du corps rendu exsangue, qu'elle opère des partages entre hommes et dieux ou entre différentes catégories de bénéficiaires humains.

Ces faits ne justifient pas qu'il y ait lieu de rechercher pour la Grèce archaïque les traces d'un quelconque tabou du sang, ainsi que l'ont proposé certains savants au début du 20^e siècle, dans le sillage du succès des grandes théories anthropologiques du tabou. La tentation a été particulièrement forte chez des linguistes indo-européanisants¹². Dans la langue homérique, plus qu'en toute autre forme du grec, cohabite une grande

⁶ J.-L. DURAND, « Du rituel comme instrumental », in M. DÉTIENNE et J.-P. VERNANT éd., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, p. 167-181, en particulier p. 176-178.

⁷ J.-L. DURAND, « Bêtes grecques : Propositions pour une topologique des corps à manger », in M. DÉTIENNE et J.-P. VERNANT éd., *op. cit.* (n. 6), p. 137.

⁸ En Grèce, le gibier constitue un cas à part : tué à la chasse, il n'est pas saigné. Il faudrait aussi prendre en compte l'absence d'interdit strict sur la consommation des animaux morts de mort naturelle, mais qui n'ont guère bonne réputation.

⁹ J.-L. DURAND, « Images pour un autel », in R. ÉTIENNE et M.-T. LE DINAHET éd., *L'espace sacrificiel*, Lyon/Paris 1991, p. 45-55.

¹⁰ V. PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège 2008, p. 179.

¹¹ J.-L. DURAND, « Sacrifice et découpe en Grèce ancienne », *Anthropozoologica*, n° sp. 1 (1987), p. 59-65, en particulier 59-61.

¹² Histoire et état des débats dans E. TAGLIAFERRO, « Sangue : area lessicale nell' epica greca arcaica », in F. VATTIONI éd., *Sangue e antropologia biblica*, Rome 1981, p. 173-221, en particulier 174-179.

variété de termes susceptibles de dire le sang¹³. Ainsi à côté d'*haima*, *brótos*, terme singulier dont le sens s'est peut-être fixé dans un jeu avec le couple *brotós* - *ambrotos*, mortel - immortel, désigne le sang qui a coulé d'une plaie, qui s'est coagulé ; *lutron* dit aussi le sang de la blessure, mêlé de poussière et de sueur, souillé, impur ; *phonos*, l'acte de tuer, signifie par extension le lieu d'où le sang s'échappe et le sang répandu ; *ichôr*, qui n'est pas vraiment un sang, puisque c'est le sang des dieux, plus fluide, plus pâle, signe l'immortalité du corps divin. Mais, il est aussi un terme, *ear*, *eiār*, *ēar*, dont la linguistique indo-européenne montre l'apparentement au hittite *eshar*, vieux mot signifiant à la fois le sang et le suc, la sève, ignoré d'Homère qui lui préfère *haima* (sinon peut-être par le composé *ēerophoitis*, une épiclese des Érinyes vengeresses, si l'on veut accorder foi au commentaire d'une scholie unique¹⁴), et qui est repris, comme un choix archaïsant, par la poésie alexandrine. Sur la base d'une opposition entre les contextes rituels des emplois du hittite *eshar* et l'étrange absence de son équivalent grec dans la poésie homérique, s'est construit le roman d'un *interdit* sur le mot *ear*, voire sur la chose. Nous y reconnaîtrons volontiers un « mythe anthropologique » moderne. La fragilité de l'hypothèse a été, à juste titre, soulignée, au risque, également anachronique, de faire du sang homérique quelque chose de purement « naturel », de neutre, sans véritable enjeu religieux ou anthropologique. Il pourrait n'y avoir là qu'un effet second de la vieille thèse du miracle grec.

Dès lors, en bonne méthode historique, une piste s'offrait à nous, dans la continuité des travaux de Jean Rudhardt¹⁵, dont nous ne retiendrons ici que quelques acquis décisifs. S'il doit y avoir quelque chose qui, sans y correspondre, répond en Grèce ancienne au champ conceptuel des notions modernes de tabou, il faut d'abord, pour ne pas simplement projeter sur les anciens la fausse évidence de nos catégories et de nos questions, repérer les agencements et réseaux de sens que construisent les notions émiques, portées par la langue grecque, dans les emplois et usages concrets qu'en font les sources. Il y a là une condition préalable pour comprendre la religion grecque dans son altérité, en ressaisir de l'intérieur les pratiques, et construire des questions et des schèmes comparatifs qui n'écrasent pas les différences sous une conceptualité univoque et illusoirement universelle.

Et de fait, des historiens et des hellénistes ont cru reconnaître dans le mot grec *agos* un équivalent de tabou. Ainsi W. Burkert : « Agos is a negative taboo, something dangerous and terrible, which a man draws on himself through breaking a taboo, especially through perjury, murder or violation of asylum »¹⁶. S'il est vrai que l'*agos* suit, comme une « conséquence » – jamais automatique (les dieux ne font pas toujours ce qu'on attend d'eux) mais reconnue comme allant de soi – un manquement rituel grave, un

¹³ Synthèse commode dans E. TAGLIAFERRO, *op. cit.* (n. 12).

¹⁴ Scholie T, à *Iliade* 19, 87 qui cite et interprète une variante de l'épiclese *eiāropôtis*.

¹⁵ J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris 1992².

¹⁶ W. BURKERT, *Greek Religion*, Cambridge, MA, p. 270.

meurtre, un parjure, le viol de l'asyle, ramener univoquement la notion au champ de l'interdit et de sa rupture, c'est méconnaître la position exacte qu'elle occupe dans la représentation de l'action divine et dans la pratique des hommes. Il s'agit d'« un principe actif qui, dans certaines circonstances, le plus souvent, à la suite d'une faute qu'ils ont commise, se manifeste parmi les hommes et influence leur histoire »¹⁷. Or ce sont uniquement les *effets néfastes* de l'*agos* qui apparaissent comme la conséquence d'une transgression de l'*hosion*, de l'ensemble des partages réglés et reconnus qui structurent l'univers et les panthéons¹⁸, notamment l'ordre rituel dont les dieux sont les garants. Considéré en soi, « *to agos* signifie la puissance considérée en elle-même, abstraction faite de l'ordre selon lequel elle s'exerce normalement ; il en résulte que si le mot peut avoir un sens favorable, il désigne le plus souvent l'exercice anormal et néfaste de la puissance, au cours duquel seulement elle peut être perçue hors de l'ordre et indépendamment de lui »¹⁹. Ce pourquoi nous ajouterons à la belle définition de JEAN RUDHARDT qu'*agos* exprime la puissance en ce qu'elle a de potentiellement redoutable, ce que nous semble confirmer l'usage favorable du mot et de ses composés. Lorsque, dans le chœur d'entrée des *Bacchantes* d'Euripide, les femmes lydiennes chantent le bonheur plus qu'humain d'être possédées par Dionysos²⁰, en une pratique ritualisée de la transe, conforme aux rites institués, à l'*hosion*²¹, elles se disent « pratiquer » l'*agos* : « Bienheureux (*makar*) celui qui par une puissance favorable (*eudaimôn*), connaissant les rites des dieux (*teletas theôn eidôs*), soumet sa vie à une puissance redoutable (*biotan hagisteuei*) »²². Saisies par le dieu, elles sont exposées à sa puissance potentiellement destructrice que la pratique scrupuleuse du rituel possessionnel transforme en une puissance éminemment bénéfique. Ici, l'articulation de l'*agos* et de l'*hosion* ne se fonde pas sur un interdit, elle exprime, tout au contraire, dans sa positivité, la force constructive du rite, des savoirs et des stratégies qu'il met en œuvre. Les interdits n'en sont que l'envers, la conséquence en creux.

Un point semble acquis. Ce n'est pas d'abord à partir de tabous ou d'interdits que nous pourrons dessiner les configurations grecques du sang, ou plutôt des sanguis. On ne saurait parler en général du sang grec. Son statut se définit tout autrement selon qu'il coule ou non, et lorsqu'il coule, en fonction des modalités en vertu desquelles il est versé (sacrifice, meurtre), des espaces mis en jeu (la guerre, la cité, l'autel), et du statut de celui dont le sang est versé (animal, sauvage ou domestique, ennemi, concitoyen). Un repérage interne exhaustif exigerait de prendre en compte toutes les com-

¹⁷ J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 15), p. 41.

¹⁸ J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 15), 30-36, 167-168, 234-236, D. JAILLARD, *Configurations d'Hermès*, Liège 2007, p. 86-91, 107ss.

¹⁹ J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 15), p. 43.

²⁰ D. JAILLARD, « Ménades, pythies et autres possédées » *Asdiwal* 2, 2007, p. 60-81.

²¹ v. 113-114 « Pour ce qui est des narthex à la force violente, conforme-toi (*hosiuosth'*) aux rites »

²² EURIPIDE, *Bacchantes* 73-75, pour notre interprétation de *hagisteuein*, voir J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 15), p. 235.

binaisons possibles, en fonction des types de pratiques et de discours mis en jeu. Nous partirons de l'opposition que révèle le vocabulaire homérique entre *haima* et *lutron*. Lorsque dans l'*Iliade*, Hector quitte momentanément le champ de bataille, il se refuse à accomplir lui-même des rites libatoires et sacrificiels, parce qu'il a les mains souillées de sang : « Quant à faire à Zeus libation (*leibein*) d'un vin aux sombres feux avec des mains non lavées (*chersi d'aniptoisin*), je n'ose pas ; il n'est pas permis de prier (*euchetaasthai*) le Cronide à la nuée noire quand on est éclaboussé (*pepalagnénon*) de sang et de sang souillé (*haimati kai luthrōi*). Non, c'est à toi plutôt d'aller au temple d'Athéné, la ramasseuse de butin, avec des offrandes odorantes (*thueessin*), après avoir convoqué les Anciennes »²³. Le syntagme *haimati kai luthrōi* est intéressant en ce qu'il précise en quel sens le sang est cause de la souillure, ce n'est pas le contact avec le sang en lui même, *haima*, mais avec le sang versé du guerrier blessé, mort, sang coagulé et souillé de poussière et de saleté, qu'indique *lutron*, qui disqualifie rituellement Hector, tant qu'il n'a pu s'en laver et s'en purifier (*hagnizein*)²⁴.

Cette souillure légère, aisée à traiter rituellement, contractée à la guerre, sur le champ de bataille, s'oppose à la souillure lourde du meurtre, *miasma*, qui, à l'intérieur de la cité, atteint un citoyen qui a versé le sang d'un autre citoyen²⁵. *Lagos* et le *miasma* qui en résultent contiennent la possibilité d'une pollution maximale susceptible de susciter un *loimos*. Le mot, qui, dans le polythéisme grec est aussi le nom d'un dieu²⁶, souvent rendu par fléau, couvre un large spectre de calamités, épidémies, sécheresses, entraînant d'un même mouvement la mort des bêtes, des hommes, la stérilisation de la terre. L'effet immanquable du *loimos* pour une communauté humaine est l'impossibilité de continuer à vivre sur la terre où elle est installée avec ses dieux. Il ne lui reste qu'à périr ou à fuir et recommencer ailleurs, à moins qu'elle ne trouve le remède, la *lusis kakón*, la libération des maux : expulsion du meurtrier, purifications, institutions de sacrifices renouant la relation sacrificielle, qui réactive le lien détruit entre des hommes, des dieux et un territoire. On pourrait définir le *loimos*

²³ *Iliade* 6, 266-70 (trad. Mazon, modifiée). *Thuéessin* renvoient à des offrandes odorantes, à quelque chose qui va brûler, ce qui renvoie au champ du sacrifice et non à celui du dépôt – offrande.

²⁴ Sur la différence entre *hagnizein*, éliminer des impuretés légères, se rendre *hagnos* et par là rituellement qualifié, et *kathairein*, se purifier d'une souillure lourde, *miasma*, voir J. RUDHARDT, *op. cit.* (n. 15), p. 170-173.

²⁵ J.-L. DURAND, « La mort, les morts et le reste », in M. CARTRY et M. DÉTIENNE éd., *Destins de meurtriers. Systèmes de pensée en Afrique noire* 14, Paris 1996, p. 39-56, contribution fondamentale à la question des sangs versés dans le champ grec, envers laquelle nous tenons à souligner toute notre dette. Nous ne pourrons discuter ici les questions de chronologie ni la mise en cause récente de l'existence même d'un système de la souillure et d'un effet « religieux » du sang versé (voir B. ECK, *La mort rouge. Homicide, guerre et souillure en Grèce ancienne*, Paris 2012, dont les conclusions, liées à des choix méthodologiques problématiques, ne nous ont pas convaincu).

²⁶ SOPHOCLE, *Oedipe Roi*, 27-28.

comme le dépérissement qui résulte du blocage de l'efficace de la relation sacrificielle qui se noue autour des autels²⁷.

Or, ce sang du meurtre libérant l'*agos*, ouvrant les cheminements destructeurs du *loimos* qui défait les liens entre les hommes, les dieux et la terre, contraste avec le sang sacrificiel qui coule de la gorge des animaux – d'ordinaire domestiques – égorgés à l'autel en l'honneur des dieux. Versé adéquatement, conformément à l'*hosion*, c'est-à-dire, concrètement, à la coutume locale qui règle les usages sacrificiels du monde grec (il y a des sacrifices non sanglants qui exigent des autels purs, et autant de variations que de contextes et de stratégies rituelles), ce sang est éminemment bénéfique. Il apparaît comme un signe privilégié du *bon fonctionnement* de l'autel, de sa capacité à être le lieu d'activation des mises en relation et en présence qu'opère le sacrifice. Les Grecs n'ont guère théorisé la chose, mais un ensemble de représentations figurées de l'autel, que ce soient sur les vases à figures noires, ou plus récents, à figures rouges, ou dans le contexte d'un sanctuaire, comme sur la plaque de Pitsa (milieu 6^e s. avant notre ère, fig. 1), permet d'en administrer indirectement la preuve²⁸. La représentation de l'autel à *feu* et à *sang* est un marquage iconique privilégié du fonctionnement de l'autel, mais dans les montages particulièrement économiques qui président à la construction de ces images, un seul signe suffit : la flamme sur l'autel dit potentiellement l'ensemble de la relation sacrificielle, l'oblation ignée transférant vers les dieux leur part. Les taches rouges sur la base figurent les traces de sang des sacrifices précédents, indiquant que l'autel a déjà reçu du sang qui a coulé sur lui vers la terre, donc qu'il pourra accueillir d'autres sacrifices. Ajouter, dans une image, à un autel sanglant un homme accomplissant les gestes potentiellement indépendants du sacrifice que sont la prière et la libation (cf. fig. 2), ces gestes seront *ipso facto* renvoyés au dispositif sacrificiel iconique. L'image, au sens strict, ne représente pas le rituel. En sélectionnant des traits pertinents, elle révèle, de l'intérieur, les valeurs symboliques avec lesquelles il opère²⁹. Le caractère non réaliste, la force symbolique, du choix iconographique, apparaissent d'autant plus clairement que des sources épigraphiques attestent le fait qu'on nettoyait les autels.

Que se joue de manière privilégiée autour du sang versé sur l'autel le lien des hommes et des dieux avec cette terre particulière où ils sont conjointement établis, les modalités elles-mêmes sacrificielles de la fondation – installation (*hidrusis*) des autels en apporte un indice complémentaire. Là encore on ne saurait reconstituer toute la diversité des pratiques, encore moins généraliser à partir des éléments disponibles. Les sources sont pour l'essentiel des scholies byzantines qui abrègent des savoirs érudits plus

²⁷ J.-L. DURAND, « Formules attiques du fonder », in M. DÉTIENNE éd., *Tracés de fondation*, Paris/Louvain 1990, p. 271-287 ; D. JAILLARD, « Les liens de la souillure. Œdipe, Loimos et la terre thébaine », in M. CARASTRO éd., *Liens de causalité. Divination et autres enquêtes sur la nature et les hommes*, Paris 2015 (à paraître).

²⁸ J.-L. DURAND, « Images », *op. cit.* (n. 9).

²⁹ J.-L. DURAND, « Images », *op. cit.* (n. 9), p. 51.

anciens dont les logiques ne se laissent pas aisément reconstituer³⁰. Un usage consistait à installer autels et images des dieux par une oblation sacrificielle assimilée à un rite de prémices (*aparchê*), prémices végétales qu'on faisait bouillir dans des marmites, ou victime animale inaugurant la succession des sacrifices futurs. Et, en ce cas, on désigne le rituel de *fondation* par l'espèce de la victime, boeuf, chèvre ou mouton. L'affaire se joue dans le champ de *l'hidrusis*, de la fondation, de l'établissement durable d'un lien entre l'objet installé et l'espace qui le reçoit, de l'institution d'un lien avec le sol. Les valeurs symboliques fortes de cette *hidrusis* jettent une autre lumière sur les réalités « archéologiques » correspondantes. Tant dans les maisons des comédies d'Aristophane dont ces scholies commentent un vers que, le plus souvent, dans les maisons grecques « réelles », on a affaire à des autels portatifs ou amovibles qui n'en sont pas moins pensés en liaison à l'espace sacrificiel où ils fonctionnent, comme « installés », selon une modalité qu'énonce la succession possible des sacrifices. C'est aussi plus largement par rapport à l'ensemble des modalités d'établissement des dieux et de qualification des espaces correspondants que la question du sang des autels doit être posée³¹.

Mais pour qui coule le sang des bêtes sur les autels grecs ? Pour les dieux en l'honneur desquels le sacrifice est accompli ? Là encore, l'évidence de la réponse pourrait s'avérer trompeuse, car en dehors du cas des morts et du traitement de leur ressentiments qui nous conduirait à nouveau du côté de l'*agos* et de l'examen des sacrifices définis par le terme *enagizein*³², rien n'indique que le sang constitue au sens propre une *part* des dieux, *moira* ou *geras*. Le vocabulaire des partages et de la répartition des honneurs opérés par les sacrifices est suffisamment explicite pour qu'il nous engage à réservier au sang un statut différent de la *knisē*, la fumée odorante qui résulte de la combustion sur l'autel des os couverts de graisse et constitue par excellence, éventuellement avec toute une série d'autres morceaux, la part privilégiée, *geras*, attestant la *timē* du dieu, ses fonctions et ses prérogatives dûment reconnues dans les partages panthéoniques, différent aussi des parts de viandes déposées en plus pour le dieu sur une table (*trapezomata*). Il n'est pas défini non plus comme la *part* de la terre qu'il rejoint, selon une modalité qui en ferait une « destinataire ». En l'état

³⁰ « Quand ils devaient installer – consacrer (*kathidruein*) des autels (*bōmous*) ou des images (*agalmata*) des dieux, ils commençaient les rites en offrant en prémices (*apérchonto*) des légumineuses qu'ils avaient fait bouillir (...) : je prends à témoignage les marmites de Zeus *Herkeios* avec lesquelles cet autel a été jadis installé (*hidruthē*) » (*scholie* à Aristophane, *Paix*, 923 c). « Tantôt dans les marmites, c'étaient des légumineuses qu'on faisait cuire, tantôt une victime plus coûteuse. Tel était le rite des installations. Et suivant la victime sacrifiée (*pros to thuomenon*), on disait que la fondation se faisait avec un boeuf, une chèvre ou un mouton » (*Scholie* à Aristophane, *Paix*, 923 b).

³¹ V. PIRENNE-DELFORGES, « Des marmites pour un méchant petit Hermès ! ou comment consacrer une statue », in S. ESTIENNE, D. JAILLARD, N. LUBTCHANSKY et C. POUZADOUX éd., *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine. Actes du colloque de l'École française de Rome*, 11-13 décembre 2003, Naples 2008, p. 104-110.

³² Dossier repris dans G. EKROTH, *The Sacrificial Rituals*, op. cit. (n. 5), p. 75-120.

des recherches, tout au plus peut-on dire que les effets de l'égorgement, effusion du sang sur l'autel et séparation du sang et de la carcasse exsangue sont le passage nécessaire pour que le corps défait de l'animal soit disponible à tous les partages qui vont, dans un second temps, définir les parts et les statuts concomitants tant des puissances divines que des hommes qui y ont quelque droit. Le choix des signes iconiques marquant l'efficience de l'autel, feu et sang, y gagne peut-être un surcroît de sens, renvoyant à deux opérations fondamentalement irréductibles et complémentaires.

D'une autre manière, plus subtile encore, le sang réapparaît dans la suite de la séquence sacrificielle au moment qui définit la participation maximale au sacrifice du groupe étroit des co-sacrifiants rassemblés autour de l'autel. Ils mangent ensemble les *splanchna* de la victime, sans sel, grillés au même feu qui transfert vers les dieux leur part, des os transformés en fumée odorante. Comme la part des dieux, ce sont des *hiera*, marqués par l'emprise de la puissance qui se déploie dans l'espace centré et fondé défini par l'autel³³, techniquement, ce sont les viscères, les organes vitaux et *sanguins*, qui, selon une biologie fortement dépendante des savoirs partagés du sacrifice, sont constitués par la condensation d'une humeur sanguine³⁴. Par cette nature sanguine et par leur statut rituel, les *splanchna* s'opposent au reste des viandes qui seront consommées lors du festin qui suit le sacrifice, de préférence bouillies, ou emportées et mangées après coup. Consommer les *splanchna*, c'est d'une certaine manière *manger du sang*, mais un sang qui ne peut pas couler et qui confère, dans la carcasse exsangue, un statut spécifique aux organes vitaux qui le contiennent.

Que se passe-t-il si l'on substitue, pour le verser sur l'autel, au sang d'une victime adéquate, du type animal domestique, un sang humain ? Ce sang qui, dans le cas du meurtre d'un concitoyen, peut délier la relation entre des hommes, des dieux et un espace que noue justement le sacrifice à l'autel ? C'est une des questions qu'explorent de manière privilégiée les « mythes » grecs du sacrifice humain. Deux belles mises au point récentes nous dispensent de rouvrir ce dossier³⁵ et nous nous contenterons de

³³ L'histoire du taureau du Styx, né de la Terre, contée par Ovide, *Fastes* 3. 801-809, et commentée par M. DÉTIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977, p. 175, témoigne de la puissance concentrée dans les *splanchna* : un oracle avait fait savoir que celui qui mangerait le premier les viscères du taureau deviendrait assez fort pour triompher des dieux. Un milan, envoyé de Zeus, les arrache, *in extremis*, à son adversaire Briare. Pour l'espace de l'autel, voir J.-L. DURAND, « Images », *op. cit.* (n. 9).

³⁴ Les *splanchna* (viscères) se trouvent nécessairement aux extrémités intérieures des vaisseaux, car il est nécessaire qu'une humidité en sorte et une humidité sanguine (*haimatikēn*), qui se condense et se fige (*sunistamenes kai pégrumenēs*) pour former le corps des viscères. C'est pourquoi les viscères sont sanguins (*haimatika*) et ont tous la même nature qui diffère de celle des autres organes (Aristote, *Parties des animaux*, 673 a). Pour les savoirs sacrificiels qui se « cachent » derrière cette biologie, voir P. MANULI et M. VEGETTI, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e Antropologia nel pensiero antico*, Milan 1977.

³⁵ S. GEORGODI, « À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne : remarques critiques », *Archiv für Religionsgeschichte* 1, 1999, p. 61-82 et J.-L. DURAND et F. LIS-

quelques brèves remarques. Étranger à la pratique réelle des Grecs, sauf rarissimes et incertaines exceptions, le sacrifice d'une victime humaine est bon à penser comme un lieu d'exploration, à la limite, du système sacrificiel. Dans les fictions ainsi constituées, les effets du sang versé varient en fonction de qui en prend l'initiative. Quand le sacrifice est exigé par un dieu, un héros ou un mort, ou quand le recours à une victime humaine reçoit l'aval d'un oracle et des dieux, quelque soit la répugnance des hommes, la chose est inévitable et les effets favorables. Il s'agira alors d'apaiser la colère d'un dieu ou les conséquences désastreuses d'une faute rituelle, ainsi dans les différentes versions du sacrifice d'Iphigénie. Un cas particulièrement intéressant et récurrent est celui d'une communauté dont la survie ou l'avenir est compromis, qu'elle soit affectée par les effets d'une faute ou d'un meurtre ou sous la menace d'une guerre d'anéantissement qui entraînerait son extermination ou son expulsion du territoire où elle est établie. La victime exigée sera le fils ou la fille du roi, le plus beau des jeunes gens ou la plus belle des jeunes filles, autant dire le sang le plus précieux de la jeune génération, espoir et avenir de la communauté. Le choix de la victime fonctionne alors comme une forme de prémices, *aparchê*, prise sur ceux qui signifient le mieux l'avenir compromis du groupe. C'est ainsi que la mort des filles d'Érechthée est seule en mesure de fonder l'autochttonie des Athéniens, la possibilité pour eux de s'établir de manière stable et durable sur la terre dont ils sont nés, les sacrifices réguliers (avec victime animale) institués après coup en leur honneur en faisant les garantes fonctionnelles de l'inexpugnabilité du territoire athénien³⁶. En ce cas, l'égorgement d'une victime humaine produit un effet strictement opposé au meurtre d'un concitoyen, il garantit la pérennité de l'établissement du groupe sur son territoire. Un mot enfin du ressentiment des morts, de l'ombre d'Achille exigeant, après la prise de Troie, l'égorgement de Polyxène, la fille de Priam, captive et concubine de choix, sa part de butin, dont sa mort prématurée l'a privé. Il ne peut désormais la recevoir que sous la forme du sang de la jeune fille égorgée. Les images, d'ordinaire si discrètes sur la mort des bêtes à l'autel, insiste au contraire ici sur le sang qui coule de la gorge à la tombe, comme si, en ce cas, le passage du sang dans l'invisible, au lieu où s'articule la relation du mort et des vivants, était l'affaire centrale (cf. fig. 3).

Mais lorsque la victime requise est un animal et qu'une erreur des hommes met un *sang humain* en contact avec l'autel, ou lorsque se produit une confusion entre meurtre et mort sacrificielle, que quelque chose de l'ordre du meurtre affecte l'espace de l'autel, on doit s'attendre aux pires catastrophes, à un déchaînement de l'*agos*, à un *loimos* qui condamne le groupe au dépérissement. Ainsi en va-t-il, dans un récit athénien d'origine du sacrifice sanglant. En abattant d'un coup de hache, lors d'une oblation végétale, un bœuf de labour, c'est-à-dire le compagnon de travail de

SARRAGUE, « Mourir à l'autel. Remarques sur l'imagerie du sacrifice humain dans la céramique grecque », *Archiv für Religionsgeschichte* 1, 1999, p. 83-106.

³⁶ M. DÉTIENNE et G. SISSA, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris 1989, p. 233-245.

l'homme, presque un concitoyen, à qui il donnera une sépulture humaine, s'exilant de lui-même comme homicide, Sopatros provoque un *loimos* dont les effets ne pourront être dissipés que par l'institution du sacrifice animal, selon une procédure qui permettra de fixer et d'opposer le statut des concitoyens formant la cité et celui des bêtes sacrificiables, de distinguer et d'opposer mort sacrificielle et meurtre³⁷.

C'est selon une logique comparable que le récit pseudo-historique de la purification d'Athènes par Épiménide construit la situation de la cité au tournant des 7^e et 6^e siècles, quand Athènes est en train d'inventer, avec ses tribunaux, une forme neuve de traitement juridico-religieux du meurtre. Compte tenu de l'importance de chaque détail, nous donnons un large extrait de la version de l'affaire telle que la propose Plutarque³⁸ :

Le sacrilège de Cylon (*tô Kulóneion ágos*) bouleversait la cité d'Athènes. La chose remontait au temps où les complices de Cylon s'étaient réfugiés en suppliants auprès de la déesse : l'archonte Mégaclès les avait persuadé de descendre de l'acropole (...). Ils avaient attaché un fil à la statue (*tou hé-dous*) de la déesse, et ils descendaient en le tenant à la main, mais alors qu'ils passaient devant le sanctuaire des augustes déesses (*semas théas* = *les Érinyes - Euménides*), le fil se brisa de lui-même. Mégaclès et les autres archontes se jetèrent alors sur eux, prétendant que la déesse leur refusait les droits des suppliants. On lapida ceux qui étaient hors du sanctuaire, ceux qui étaient près des autels furent égorgés (*apesphagēsan*) (...). Dans le même temps, la cité était tourmentée par des craintes superstitieuses (*phoboi ek deisidaimonias*) et des apparitions (*phásmata*) ; les devins déclarèrent que l'examen des victimes révélait des sacrilèges et des souillures (*agē kai mias-mous*) qui exigeaient des purifications (*katharmōn*).

Dans un climat de *stasis*, de guerre civile, les auteurs d'un coup d'État manqué sont massacrés en dépit de la protection que leur assurait leur statut de suppliant d'Athéna, qui était garanti par le lien physique avec l'autel de la déesse, maintenu par un fil alors qu'ils avaient dû quitter l'acropole pour négocier leur départ avec les archontes en place. La rupture du fil est interprétée par les autorités de manière à autoriser la mise à mort des conjurés, interprétation potentiellement légitime, si tant est que les dieux l'acceptent. Mais d'emblée, le récit de Plutarque construit les signes d'un dysfonctionnement majeur, une faute humaine qu'on peut lire comme la première conséquence de la faute précédente, le mépris des suppliants, une forme d'aveuglement qui conduit à égorer, modalité de la mort sacrificielle, ceux-là mêmes des complices de Cylon qui sont réfugiés dans le sanctuaire des déesses Euménides, à proximité de leurs autels, alors que ceux qui sont dans un espace plus neutre, à l'extérieur du sanctuaire, sont simplement lapidés, une forme de mise à mort qui évite que le sang

³⁷ PORPHYRE, *De l'abstinence* II, 28. 4 - 31. 1 = THEOPHRASTE, *De la piété*, fr. 4 Bernays, fr. 14-18 Pötscher, avec le commentaire de J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour*, Paris 1986.

³⁸ *Vie de Solon* 12, trad. A.-M. Ozanam, modifiée.

ne coule et permet, sous certaines conditions, d'éviter les effets du sang versé. La quasi folie que révèle cette inadéquation entre formes d'« exécution » et espaces en jeu, est le signe que la colère de la déesse est déjà à l'œuvre, qu'en laissant s'accomplir le meurtre de ses suppliants dans le sanctuaire de déesses dont la fonction est justement d'être comptables du sang versé, elle voue ses concitoyens à leur vindicte.

Mais le plus grave, comme l'a admirablement montré Jean Louis Durand³⁹, tient, dans ce qui relève d'un meurtre, à l'accomplissement dans l'espace de l'autel du geste même du sacrificateur, *sphazein*, à la coïncidence qu'il induit entre mise à mort sacrificielle d'une victime animale et meurtre des hommes. La procédure normale, l'expulsion, par décision de justice, des coupables, reconnus comme en proie à l'*agos*, *enageis*, impurs, leur séparation d'avec leurs concitoyens, ne suffit pas à libérer la cité des effets délétères du sang versé. Athènes est comme empoisonnée à partir de l'épicentre où se noue toute l'affaire, l'autel des déesses en charge du sang versé. Dans cette configuration, la souillure est si grave que pour les autochtones athéniens, il ne reste plus de solution interne pour purifier leur cité, rétablir une relation avec les dieux susceptible de leur assurer une existence viable sur la terre dont ils sont nés. Ils doivent faire appel à un étranger, un *theios aner*, homme divin, le Crétos Épiménide qui doit à ses relations privilégiées avec les dieux — une traversée du sommeil de cinquante ans dans l'espace inspiré de l'*agros*⁴⁰ — un savoir hors norme des rites, qui le rendra capable d'inventer une procédure qui équivaut à une réinstitution des autels comme paralysés de l'Attique, à une refondation des liens sacrificiels qui y unissent la cité des hommes, ses dieux et la terre où ils sont ensemble installés. Citons le passage décisif de Diogène Laërce⁴¹ :

Aussi comme une peste (*loimōi katechoménoi*) affligeait Athènes, la Pythie leur prescrivit dans un oracle de purifier (*kathērai*) la cité. Les Athéniens (...) font appel à Épiménide qui vint en la 46^e olympiade (596/95-593/2) pour purifier la cité et fit cesser la peste (*épause ton loimon*) de la manière suivante. Ayant pris des brebis noires et des blanches, ils les conduisit sur l'Aréopage, et là, ils les laissa aller où elles voulaient, après avoir ordonné à ses assistants, là où chacune d'elle se coucheraient, de les sacrifier au dieu du voisinage (*thuein tōi prosékonti thōi*). Et c'est ainsi que le mal (*kakon*) cessa. C'est pourquoi encore aujourd'hui, il est possible de découvrir dans les dèmes d'Athènes, des autels anonymes, en souvenir de la propitiacion (*exilaseōs*) qui fut alors célébrée. D'autres rapportent qu'il aurait dit que la cause de la peste (*loimou*) était la souillure liée à l'affaire de Cylon (*to Küloneion agos*) et qu'il aurait indiqué la manière de s'en débarrasser. Et pour

³⁹ J.-L. DURAND, « Formules attiques du fonder », *op. cit.* (n. 27), p. 276 et ss.

⁴⁰ D. JAILLARD, « Paysages de l'altérité. Les espaces grecs de l'inspiration », in F. PRESCENDI et Y. VOLOKHINE éd., *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Labor et Fides, Genève 2011, p. 289-300.

⁴¹ DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres* 1. 110, trad. R. Goulet.

cette raison, on aurait fait mourir (*apothaneîn*) deux jeunes gens, Cratinos et Ctésibios, et le fléau aurait été dissipé (*luthênaï tēn sumphoran*).

Pour faire cesser le *loimos*, Épiménide va traiter la terre attique comme un terrain de parcours, un *agros*, en un feuilletage de l'espace et de l'histoire qui remonte en deçà de la fondation de la cité, de ses autels, de la pratique agricole, vers une strate que n'a pas atteint la souillure. Partant de l'épicentre du mal, l'autel « bloqué » par la confusion du meurtre et du sacrifice, il laisse librement divaguer des brebis dont les couleurs s'accordent aux deux visages complémentaires des Érinyes – Euménides, blancheur bienveillante des déesses qui promettent à Athènes toute prospérité, noirceur des vengeresses encolérées. En un espace redevenu comme vierge, il les sacrifient, là où elles s'arrêtent, aux dieux qui ont leurs autels à proximité, renouant par là même la possibilité du sacrifice, que la marque iconique des traces rouges sur l'autel lie justement au sang des sacrifices antérieurs. Cette stratégie d'exception explore et révèle en creux les logiques du système sacrificiel et les statuts des sangs humains et animaux dans leur rapport à l'autel. La stratégie alternative, plus banale, le sacrifice de jeunes gens, relèvent de la logique de l'*aparché* sur l'avenir de la communauté que nous avons signalé à propos des récits de sacrifice humain.

Un retour vers la réalité historique du fonctionnement des tribunaux athéniens⁴² nous permettra de mettre à l'épreuve les statuts des sangs versés tels qu'ils ressortent d'une analyse anthropologique des logiques qui organisent récits et images. Que se passe-t-il lorsqu'on confronte l'histoire d'Épiménide aux pratiques indissociablement judiciaires et religieuses des tribunaux athéniens ? Une distinction est faite entre l'empoisonnement et le *phonos* – le meurtre proprement dit – mentionnés côté à côté comme s'ils constituaient deux formes d'homicide distinctes, bien que, du point de vue juridique, justiciables des mêmes tribunaux⁴³, on peut risquer l'hypothèse que relèvent du *phonos* tous les meurtres assimilables à un titre ou un autre au geste violent de faire couler le sang.

Dès lors que le meurtre a été proclamé par les parents du mort et qu'ils ont engagé une procédure auprès de l'archonte roi, second personnage de la hiérarchie politico-rituelle de la cité, qui est par ailleurs en charge d'administrer les sacrifices ancestraux, ce dernier fait une proclamation sommant le meurtrier, connu ou inconnu, de se tenir à l'écart des sacrifices (figurés par le maniement de la *kernips*) et autres rites ainsi que des sanctuaires et de l'*agora*⁴⁴, c'est-à-dire des actes et des lieux qui le mettraient

⁴² Voir D. M. MAC DOWELL, *Athenian Homicide Law*, Manchester 1963 et J.-L. DURAND, « La mort, les morts », *op. cit.* (n. 25).

⁴³ ARISTOTE, *Constitution d'Athènes* 57. 3, voir D. M. MACDOWELL, *op. cit.* (n. 42), p. 44-45, 62-63.

⁴⁴ Proclamation du *basileus* contre le meurtrier : « qu'il se tienne à l'écart des actes conformes à la loi (*tōn nominôn*) » (Aristote, *Constitution d'Athènes* 57. 2) ; loi de Dracon (selon Démosthène 20. 158) : « que le meurtrier (*androphoron*) se tienne à l'écart

en position de solidarité rituelle avec ses concitoyens au risque de détruire leur légitimité sacrificielle. Si le meurtre est volontaire, la peine sera la mort ou l'exil, s'il est involontaire⁴⁵, il n'en convient pas moins de séparer par l'exil le meurtrier de sa victime, en le séparant du territoire de la cité. Fait donc problème l'appartenance du meurtrier et de sa victime à une même communauté, au sens indissociablement politique et religieux. Les précautions rituelles prises pour sa réintégration qui s'opère selon un cheminement bien défini, ponctué de purifications et de sacrifices, témoignent des risques potentiels qu'elle pourrait faire peser sur la communauté. Que la séparation se définisse d'abord en terme de relation à l'espace ressort encore plus explicitement du cas d'un exilé pour meurtre qui serait en position de devoir revenir se défendre devant les tribunaux athéniens d'une accusation pour un autre meurtre⁴⁶. Il est si important qu'il ne touche pas le sol attique, que tout contact soit évité, qu'il doit rester en mer sur une barque pour présenter sa défense, les juges le jugeant depuis la terre ferme. Le cas le plus grave est celui de l'homme qui met en péril, avec le système sacrificiel, toute les relations de la cité à ses dieux et à sa terre : si l'on voit un meurtrier qui n'a pas été poursuivi mais qui est frappé par l'interdit de l'archonte roi sacrifier, il peut être conduit en prison, et s'il est reconnu coupable, c'est la mort qui s'appliquera, même si le meurtre est involontaire. Pour reprendre la formule de JEAN LOUIS DURAND, « là où les hommes sacrifient en commun, ils ne peuvent mutuellement faire couler leur sang sur la terre commune qui les unit comme groupe rituellement solidaire »⁴⁷.

Pour boucler ce parcours en esquisse, rappelons que le sang des sacrifices est celui-là même qui recèle la puissance cathartique et purificatoire la plus forte pour laver les souillures du sang homicide, des meurtres dont il doit, dans l'espace du sacrifice, être soigneusement tenu à l'écart, sang du porcelet qu'Apollon verse sur la tête d'Oreste matricide, ou plus modestement, dans l'ordinaire de la vie des cités, sang de la victime avec lequel est purifié l'espace de l'assemblée de l'Athènes démocratique avant chaque

de l'eau lustrale (*chernibos*), des libations, des cratères, des sanctuaires et lieux sacrés (*hierón*), de l'agora ».

⁴⁵ À propos du *Palladion*, tribunal compétent, au premier chef, pour les meurtres involontaires : « Qu'ordonne la loi? Que celui qui a été condamné pour meurtre involontaire (*akousiōi phonōi*) quitte le pays dans un délai prescrit, suivant une route fixée, et reste banni jusqu'à ce qu'il ait obtenu sa grâce d'un parent de la victime. Alors il lui est accordé de rentrer, non pas n'importe comment, selon certaines formes : il y a des sacrifices, des purifications (*thusai kai katharthēnai*), d'autres actes obligatoires qui sont définis par la loi » (Démosthène 23. 72, trad. L. Gernet).

⁴⁶ À propos du tribunal en *Phréattoi*, en charge du jugement d'un meurtre volontaire dont l'accusé est déjà exilé pour un autre meurtre, involontaire : « Il ne peut rentrer sur notre territoire (...), mais on a trouvé un moyen de satisfaire à la fois à la piété (*eusebēs*) et de ne pas priver l'accusé de défense et de jugement (...). S'approchant en barque, l'accusé présente sa défense sans toucher terre, les juges, à terre, l'entendent et prononcent » (Démosthène 23. 77-78, trad. L. Gernet, modifiée).

⁴⁷ J.-L. DURAND, « La mort, les morts », *op. cit.* (n. 25), p. 42.

réunion pour que « ne s'échangent que de bonnes paroles »⁴⁸, que les hommes délibérant ensemble prennent les meilleures décisions⁴⁹. Ce sang là protège la communauté civique de la *stasis*, des luttes intestines et de leur cortège de sang versé, elle garantit, sur l'autre versant, politique, les conditions sans lesquelles la cité ne saurait solidairement sacrifier à ses dieux.

Un document particulièrement fascinant de l'époque archaïque, l'*Hymne homérique à Hermès*, montre le petit dieu nouveau-né accomplissant des gestes et une cuisine sacrificiels, à vrai dire un peu étrange, sans faire couler le sang, sans accomplir ce premier partage entre sang et carcasse exsangue et disponible qu'exige d'ordinaire le rite⁵⁰. Qu'implique alors l'absence d'hémorragie mortelle, l'absence corrélative d'autel et de tout dispositif sacrificiel installé et durable, l'effacement de toutes les traces⁵¹? Hermès abat deux des vaches qu'il a volées à son frère Apollon en leur transperçant la moelle épinière, l'*aiôn*, le mot même qui dit en grec la force et la durée de vie, par lesquelles les hommes et les dieux se distinguent⁵². La moelle est une quintessence du sang, concentrée et comme cuit en lui-même⁵³, la percer c'est frapper la vie même de l'animal. La stratégie des

⁴⁸ « Avant que le héraut ne fasse la prière selon la formule des ancêtres, le peristiarque porte tout autour (*periphérein*) une victime purificatoire (*katharsion*) », « pour que ne s'échangent que de bonnes paroles » Istros, *FGrH* 334, fr. 16 ; « les Athéniens avaient l'habitude de sacrifier des porcs et d'asperger les sièges avec son sang pour honorer Déméter quand elle les privait de ses fruits, ou encore parce que ceux qui sont dans l'assemblée font une purification en égorgéant un porc » (*Scholie à Aristophane, Acharniens* 44).

⁴⁹ M. DÉTIENNE, « Les dieux du politique », *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne ?*, Paris 1991, p. 259-269.

⁵⁰ v. 103 et ss : Les bêtes indomptées (*admetes*) parvinrent à la haute étable (*aulion*, grotte) et trouvèrent des abreuvoirs au bord d'une prairie magnifique. Alors, après avoir rassasié de bonne herbe les vaches mugissantes, pendant qu'elles broutaient le trèfle et le souchet frais de rosée, Hermès les poussa toutes ensemble dans l'étable ; puis il rassembla beaucoup de bois et chercha l'art du feu. (...) Pendant que l'illustre Héphaïstos faisait puissamment jaillir la flamme, il entraînait dehors, près du feu (*pur*), deux vaches mugissantes à la démarche torse. Sa puissance (*dunamis*) s'était alors considérablement accrue. Il les frappa toutes deux à l'échine et les renversa à terre, halestantes ; il les fit plier et rouler, en leur transperçant la moelle de vie (*aiônas tetorésas*). Passant d'un travail à l'autre, il trancha leurs chairs (*krea*) lourdes de graisse ; il les transperçait avec des broches de bois et rôtissait en même temps (*homou*) la viande (*sarkas*), l'échine – morceau d'honneur – (*nôta gerasmia*), et le sang noir rassemblé dans les intestins (*mélan haima ergménōn en choladessi*). Tout cela resta sur place ; quant aux peaux, il les étendit sur une roche très sèche, si bien que maintenant encore, après tant de temps dans l'intervalle, elles existent toujours (...). Il déposa (*katetheken*) d'abord le gras et les chairs abondantes (*demon kai krea polla*) dans la haute étable, puis il les suspendit en l'air, comme le mémorial (*sema*) du vol qu'il venait de commettre (trad. J. Humbert modifiée).

⁵¹ D. JAILLARD, « Espaces hermétiques du sacrifice », in M. CARTRY, J.-L. DURAND, R. KOCH-PIETTRE (éds.), *Architecturer l'invisible*, Turnhout 2009, p. 61-80.

⁵² HÉSIODE, *Catalogue des femmes*, frag. 1 Merkelbach-West, v. 6-8.

⁵³ « C'est l'excrétion de la nourriture sanguine répartie dans les os et l'arête qui subit une coction du fait de la chaleur qui naît de son emprisonnement (...) le sang se cuit

gestes d'Hermès se laisse dès lors comprendre dans la logique d'un récit où le dieu fait passer les vaches jusque-là immortelles de son frère du côté de la mortalité, de l'élevage et du sacrifice⁵⁴. Il leur a d'abord fait changer de régime alimentaire, substituant à l'aspéphodèle des prairies divines de Piérie, la bonne herbe des bords de l'Alphée, nourriture marquée du côté de l'humide et du corruptible, signe de leur mortalité nouvelle, avant de traiter « les viandes, les parts d'honneurs et le sang noir » tout ensemble, en une cuisine où se joue le changement de statut des bêtes et la valeur transitionnelle de toute l'opération qu'attestera ultimement la suspension entre ciel et terre, dans un espace fermé et caché des viandes intouchées. En tuant sans faire couler le sang, Hermès a rendu les bêtes accessibles au couteau du sacrificateur.

Le sang grec n'est pas au sens strict, en dehors de certaines spéculations philosophiques, la source de la vie, mais il lui est étroitement liée, et dans la séquence sacrificielle, il coule à terre, comme laissé à Gaïa, sans pouvoir se constituer, comme tel, en une part revenant aux dieux ou aux hommes, c'est sous une forme apprêtée et seconde que ces derniers le consomment. À partir de cette configuration complexe, pourrait s'engager la comparaison que nous appelions de nos vœux avec le monde biblique et le sang vital et intouchable du *Lévitique* (17,4).



fig. 1. Plaque en bois, grotte de Pitsa, Athènes, Musée national 16464

et cette coction du sang en lui-même le transforme en suif et en graisse » (Aristote, *Partie des animaux* 651 a 20).

⁵⁴ D. JAILLARD, *Configurations*, op. cit. (n. 18), p. 137 et ss.



fig. 2. Coupe attique à figures rouges, Tarquinia RC 1918 (dessin de F. Lissarrague)



fig. 3. Amphore à figures noires, Londres, British Museum 97.7-27.2.

Résumé

Ce colloque a réuni bibliques, assyriologues, et spécialistes de l'antiquité pour traiter de la question du tabou et des transgressions, à partir de leurs disciplines et à travers leurs corpus de référence: Bible, Mésopotamie, Grèce antique, Egypte ancienne, période mamelouke... Les contributions font d'une part ressortir l'absence d'un terme qui équivaudrait au mot «tabou», initialement emprunté par les anthropologues du siècle dernier aux langues polynésiennes. Il semble cependant que plusieurs caractéristiques rattachées à ce concept soient récurrentes dans les sociétés abordées.

Ainsi, plusieurs communications ont relevé l'importance des interdits alimentaires comme marqueurs identitaires. Ces «manières de table», tel que l'interdit du sang dans l'ancien Israël, permettent en effet au groupe d'établir ses propres limites «de l'intérieur», et de définir ses modes d'appartenance et de reconnaissance. Il arrive également que les régimes alimentaires servent à décrire le groupe de l'extérieur. Cela peut s'avérer injustifié et caricatural, comme dans le cas du régime sans porc attribué aux Égyptiens par Hérodote, ou au contraire refléter une réalité socio-historique à l'image des Amorites, peuple nomade mangeurs de truffes du désert et de viande crue. La fonction identitaire des régimes alimentaires est également mise en valeur lors des rencontres interethniques où les groupes minoritaires, comme les juifs à la période hellénistique, sont obligés d'adapter leur pratique pour éviter leur exclusion des cercles d'influence de la cité.

Les relations sexuelles sont un domaine où les lois ont peu d'emprise et où les tabous permettent de définir les limites. Il a ainsi été question de la prostitution dans l'ancien Israël et de l'utilisation métaphorique de la prostitution dans le discours prophétique, du problème des mariages interethniques qui brouillent les frontières de la communauté, ou encore de la possibilité dans des situations exceptionnelles de braver des interdits fondamentaux comme celui de l'inceste afin de préserver d'autres valeurs du groupe.

On a également abordé des «tabous de contact» qui caractérisent des lieux exclusifs, comme un sanctuaire ou la maison d'une grande prêtresse, et dont l'entrée est réservée aux seuls initiés. Certains objets, tels que les butins de guerre, ou certaines personnes, tels que les premiers-nés, se voient attribuer un caractère sacré qui implique leur mise à l'écart du groupe. Inversément, leur «mise en contact» est conditionnée par l'observation d'un rituel ou de postures qui assurent la protection du reste du groupe.

La compréhension des interdits et des différentes formes de régulation nécessite la prise en compte du contexte économique et social dans lequel ils se développent ainsi que de l'imaginaire collectif auquel ils se réfèrent. Les Assyriens opèrent ainsi une distinction fondamentale entre le volontaire et l'involontaire. La prise en compte de fautes involontaires permet d'expliquer toute forme de malheur dont l'origine remonte au comportement de celui qui en est atteint. Ce sens de la responsabilité engendre de nouveaux interdits fixés par la science hémérologique, qui détermine les jours fastes et néfastes dont la connaissance permet de limiter les fautes inconscientes. Les textes fondateurs du judaïsme de l'époque perse expriment quant à eux un idéal où le droit serait placé sous l'autorité du temple. La loi du talion et les peines de mutilation qu'elle implique relève alors plus d'une construction idéologique que de la réalité historique.

About this book

This colloquium brought together biblical scholars, Assyriologists and scholars of Antiquity to discuss the question of taboo and its transgressions, from the perspective of their disciplines and through their particular corpus of data and documents: Bible, literary or archeological evidence from Mesopotamia, ancient Greece, ancient Egypt and the Mamelouk period. On the one side, the contributions highlight the absence of a term that would be the equivalent of the word “taboo”, originally borrowed from the Polynesian languages by last century’s anthropologists. It appears however that several characteristics connected to this concept are recurring in the societies under scrutiny.

Thus, several contributions indicated the importance of food prohibitions as identity markers. These “table manners”, such as the blood interdiction in ancient Israel, allow a group to establish its own boundaries from the inside, and to define its modes of belonging and recognition. It also happens that specific diets are used to describe a group from the outside. It can prove unjustified and caricatural, as is the case for the pork-less diet attributed to the Egyptians by Herodotus, or, on the contrary, reflect a socio-historic reality, as in the case of the Amorites, a nomadic tribe which ate desert truffles and raw meat. The identity function of diets is also highlighted in interethnic contact, when minority groups, like the Jews in the Hellenistic periods, were forced to adapt their practice to avoid being excluded from the city’s circles of influence.

Sexual intercourse is a domain where laws hold little sway and where taboos help to define limits. Thus, prostitution in ancient Israel was discussed as well as the metaphorical use of prostitution in prophetic discourse. Other contributions also analyzed the problem of interethnic marriages that blur the boundaries of the community, and the possibility, in extreme situations, to defy fundamental prohibitions such as incest in order to preserve other group values.

“Contact taboo” were also considered. They characterize exclusive places, e. g. a sanctuary or the house of a high priestess, the entrance of which is limited solely to the initiated. Some objects, such as war spoils, or some people, e. g. first-borns, are attributed a sacred character which necessitates that they be set aside from the group. Conversely, their integration requires the observance of a ritual or of postures insuring the protection of the remainder of the group.

In order to properly understand such prohibitions and regulations, one needs to be aware of the economical and social context in which they developed as well as of the collective imaginary to which they refer. Assyrians put into place a fundamental distinction between voluntary and involuntary action. Taking into account involuntary mistakes allows explaining any type of trouble related to the behavior of the affected person. This peculiar sense of responsibility generated new prohibitions established by hemerology, which distinguished auspicious from inauspicious days. Knowing these would limit the risk ~~for~~ committing unconscious mistakes. For their part, the founding texts of Judaism of the Persian period express an ideal that law should be placed under the authority of the temple. The law of retaliation (*lex talionis*) and the penalties of mutilations it implies expresses an ideological construct rather reflecting historical reality.