



Les Grecs et les Romains sacrifiaient aux dieux des produits qui faisaient partie de leur alimentation. Une nourriture tout humaine était dès lors un médium privilégié pour entrer en communication avec eux et les honorer. S'agissait-il pour autant de « Nourrir les dieux ? » Le point d'interrogation du titre ouvre la discussion sur les mécanismes subtils de l'anthropomorphisme à l'œuvre derrière les rites sacrificiels. L'analyse de ces rites informe sur la représentation du divin qu'ils véhiculent et sur la portée symbolique de l'offrande alimentaire. Les contributions de ce volume permettent de reconstituer, par touches successives, une véritable « théologie », à savoir un discours sur le divin induit par la variété des gestes posés, des aliments choisis et de la mise en scène parfois très élaborée qui les encadre.

tion du titre ouvre la discussion sur les mécanismes subtils de l'anthropomorphisme à l'œuvre derrière les rites sacrificiels. L'analyse de ces rites informe sur la représentation du divin qu'ils véhiculent et sur la portée symbolique de l'offrande alimentaire. Les contributions de ce volume permettent de reconstituer, par touches successives, une véritable « théologie », à savoir un discours sur le divin induit par la variété des gestes posés, des aliments choisis et de la mise en scène parfois très élaborée qui les encadre.

créacom

ISBN: 978-2-9600717-9-5



9 782960 071795

KERNOS
Supplément 26
V. PIRENNE-DELFORGE - F. PRESCENDI — « Nourrir les dieux ? »

KERNOS
Supplément 26



« Nourrir les dieux ? »

Sacrifice et représentation du divin

édité par Vinciane PIRENNE-DELFORGE
& Francesca PRESCENDI

Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique
Liège, 2011

Table des matières

<i>Introduction. « Nourrir les dieux ? », par Vinciane PIRENNE-DELFORGE & Francesca PRESCENDI</i>	7
Gunnel EKROTH, <i>Meat for the gods</i>	15
Sylvia ESTIENNE, <i>Les dieux à table : lectisternes romains et représentation divine</i>	43
Athéna TSINGARIDA, <i>Qu'importe le flacon pourvu qu'on ait l'ivresse ! Vases à boire monumentaux et célébrations divines</i>	59
William VAN ANDRINGA, <i>À la table des dieux : offrandes alimentaires et constructions rituelles des cultes de Pompéi</i>	79
Emily KEARNS, <i>Ἡ λιβανωτός εὐσεβέξ καὶ τὸ πόπανον: the rationale of cakes and bloodless offerings in Greek sacrifice</i>	89
John SCHEID, <i>Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains</i>	105
Vinciane PIRENNE-DELFORGE, <i>Les codes de l'adresse rituelle en Grèce : le cas des libations sans vin</i>	117
Athanassia ZOGRAFOU, <i>Des sacrifices qui donnent des ailes : PGM XII, 15-95</i>	149
Nicole BELAYCHE, <i>Entre deux éclats de rire. Sacrifice et représentation du divin dans le De sacrificiis de Lucien</i>	165
Abréviations et bibliographie	181
Index	203

Introduction

« Nourrir les dieux ? »

par Vinciane PIRENNE-DELFORGE & Francesca PRESCENDI

Les Grecs et les Romains sacrifiaient à leurs dieux des produits qui faisaient partie de leur alimentation. Une nourriture tout humaine était dès lors un médium privilégié pour entrer en communication avec eux et les honorer. De ces dieux incorruptibles et de la plupart des héros, les Grecs ne pensaient pas qu'ils « mangeaient » au sens plein du terme. Au contraire, la crise prométhéenne mise en scène par Hésiode, qui est l'une des rares étiologies du sacrifice à nous être parvenue, est centrée sur l'idée de la mise à distance des dieux et des hommes, et sur la détermination finale de leurs statuts respectifs. Il n'en reste pas moins que la référence alimentaire est claire : le bœuf partagé par Prométhée produit une division irrémédiable entre les deux espèces en présence, dont l'une doit manger pour survivre et l'autre peut se contenter des volutes de fumée¹.

Du côté romain, on n'a pas de mythe fondateur du partage sacrificiel comparable au passage d'Hésiode. Les mythes romains, relatés par exemple par Ovide, reprennent l'idée, déjà présente en Grèce, de l'évolution de la pratique sacrificielle : on passe d'un sacrifice végétal à un sacrifice animal. Ce schéma se comprend en lien avec la manière dont on se représente l'histoire de la nourriture humaine : pendant l'âge d'or les hommes ne sont pas censés tuer pour manger. Cet acte de violence se produit pour la première fois à la sortie de cette période, quand les hommes commencent à pratiquer des actes violents envers les autres hommes et envers la nature². Quoi qu'il en soit des questions d'origine, l'alimentation liée au sacrifice est essentiellement l'affaire de la commu-

¹ Voir la synthèse de BREMMER (2007), ainsi que deux des derniers ouvrages en date sur les questions sacrificielles : MEHL, BRULÉ (2008) et STAVRIANOPOULOU *et al.* (2008). Mais il faut rendre à Jean-Pierre Vernant et à son équipe ce qui leur revient : la mise en exergue des différences de statut par le biais de l'opération sacrificielle est un des acquis des travaux sur *La cuisine du sacrifice* : DETIENNE – VERNANT (1979). On verra la « suite » de *La cuisine du sacrifice* avec *La cuisine et l'autel* : GEORGOUDI – KOCH PIETTRE – SCHMIDT (2005). Voir PIRENNE-DELFORGE (sous presse).

² Voir surtout SCHEID (1998); PRESCENDI (2007).

nauté sacrificante qui, dans un grand nombre de cas, pourra effectivement se nourrir au terme de l'opération rituelle³.

Du côté grec, la *thusia* – telle qu'on la trouve évoquée chez Homère ou Aristophane⁴ – permet de dessiner une trame sacrificielle plus ou moins cohérente⁵, où la part divine constituée des os des cuisses s'envole en fumée pour les dieux. Néanmoins, la variété des procédures saute aux yeux dès qu'on se tourne vers la documentation épigraphique, avec des textes prescriptifs qui réglementent la pratique à l'échelle des différentes cités⁶. Les produits alimentaires dans toute leur variété, qu'ils soient d'origine animale ou végétale, transformés ou non, sont largement représentés dans les inscriptions. Il est probable que des aliments se cachent aussi, dans un certain nombre de cas, derrière le générique *hiera* que portent certains de ces textes⁷.

Du côté romain, le mot *sacrificium* met l'accent sur la transmission de l'offrande du monde humain vers le monde divin. La nourriture transformée pendant le rite devient *sacer*, terme qui indique le passage dans le monde des dieux. La grande variété des rites repose sur des segments communs qui se composent des gestes préliminaires constitués de libations et d'offrandes végétales, et de la présentation de l'offrande principale. Les participants au rite ont soin de présenter cette offrande aux dieux, après qu'elle a été bien préparée. Dans le cas des sacrifices d'animaux, que l'on connaît le mieux, la viande est cuite dans des chaudrons, parfois sur des broches, et ensuite assaisonnée de *mola salsa* et de vin, coupée et présentée à la divinité, c'est-à-dire à l'autel, sur une assiette⁸. On peut imaginer que dans certains cas le processus de préparation de la viande devait être encore plus complexe. Ainsi, Arnobe nous informe sur la grande variété de saucisses préparées pour les dieux, dont quelques-unes aux noms très intéressants, comme les *silicernia* et les *neniae*, renvoient aux funérailles⁹.

Que ce soit en Grèce ou à Rome, la cuisine des offrandes devait être extrêmement complexe et variée, et il est regrettable que les textes n'en disent pas davantage. Néanmoins, le matériau alimentaire de l'opération sacrificielle doit

³ Voir SANTINI (1993); SCHEID (1993).

⁴ Homère, *Iliade* I, 447-469; II, 421-431; *Odyssée* III, 430-463; Aristophane, *Paix*, 941-1059.

⁵ Ce que Fritz GRAF (2002), p. 117, appelle *ideal form* ou *grammar of sacrifice*.

⁶ Ce sont les « lois sacrées » : voir PARKER (2004) et CHANIOTIS (2009). Cf. *NGSL*, p. 3-9.

⁷ C'est notamment le cas dans les calendriers sacrificiels de Cos où le prêtre doit sacrifier et fournir les *hiera* : *IG XII 4.1*, 274, l. 4, 7, 16 (= *LSCG*, 151B = Segre, *ED* 241); *IG XII 4.1*, 275, l. 4, 19 (= *LSCG*, 151D), etc. Le fragment *IG XII 4.1*, 276 (= *LSCG* 151C) laisse entendre que ces *hiera* faisaient à la fois référence aux aliments complémentaires de l'offrande animale, ainsi qu'à de la vaisselle. Cf. aussi *LSCG* 28 et l'étude de SCULLION (2009). En revanche, dans l'inscription d'Oropos qui réglemente les tâches du prêtre dans le sanctuaire d'Amphiaros, les *hiera* sont incontestablement la part divine prélevée sur l'animal et brûlée à la flamme de l'autel : *I Oropos* 277, l. 25 = *IG VII 235* = *LSCG* 69 = *SEG* 21, 416.

⁸ PRESCENDI (2007).

⁹ Arnobe, VII, 24.

être interrogé comme tel et c'est le questionnement central de la rencontre qui aboutit à la publication de ce volume intitulé « Nourrir les dieux ? »¹⁰.

Deux constats préliminaires s'imposent pour dessiner le cadre de la réflexion sur ces questions :

- dans un contexte où « faire c'est croire »¹¹, les rituels ont quelque chose à dire de la représentation du divin à l'œuvre au sein de la communauté qui les accomplit;
- ce rituel majeur des communautés antiques qu'est le sacrifice travaille prioritairement un matériau alimentaire; or les règles alimentaires propres à chaque société sont des constructions culturelles qui dépendent des valeurs qu'elle défend.

Dès lors, si ce que les humains mangent contribue à affirmer leur identité, on peut faire l'hypothèse que la nature des aliments et leur mise en scène en contexte sacrificiel livrent des informations qui permettent d'interpréter aussi l'identité des protagonistes du rituel et les messages véhiculés par l'opération.

Un exemple se trouve dans un texte de Denys d'Halicarnasse concernant le mariage romain par *confarreatio*¹². Dans ce texte le *far* (l'épeautre) est caractérisé comme « une nourriture ancienne que tous les Romains consommèrent quotidiennement pendant longtemps ». Cela est dû au fait que la terre de Rome produit cette céréale en abondance. Et Denys de conclure : « Comme nous, les Grecs, considérons l'orge comme le plus ancien des grains et commençons nos sacrifices avec des grains d'orge que nous appelons *onlai*, de même les Romains pensent que l'épeautre est le plus estimable et le plus ancien. Ils commencent par lui les sacrifices de la victime brûlée. Cette coutume subsiste aujourd'hui et n'a pas dégénéré en de somptueuses offrandes préliminaires. »

Denys relève ici la présence de deux céréales, l'une utilisée dans la pratique rituelle romaine, l'autre pour les sacrifices grecs, tout en faisant comprendre que la valeur de l'une et de l'autre est comparable compte tenu de la position prééminente que chacune occupe à l'intérieur de sa propre culture¹³ : l'épeautre représente pour les Romains ce que l'orge représente pour les Grecs. L'épeautre est, dans la description de Denys, un symbole de la civilisation romaine, comme l'orge l'était pour la grecque. Dans la vision de Denys, le type de farine utilisé représente la communauté humaine qui offre le sacrifice.

¹⁰ Cette rencontre (Université de Liège, 23-24 octobre 2009) s'est inscrite dans le cadre du Groupe de Recherche Européen « Figura. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine » (2008-2012).

¹¹ Pour citer le titre de l'important ouvrage de SCHEID (2005).

¹² Den. Halic., II, 25, 2

¹³ DUMÉZIL (1979), p. 73-76; HARTOG (1996), p. 194.

Les manipulations, les combinaisons diverses, les prescriptions spécifiques, voire les interdits, appliqués à des nourritures variées, ne sont pas de simples fioritures qui seraient totalement gratuites. Si le sacrifice est bien un processus qui vise notamment à entrer en communication avec la sphère supra-humaine¹⁴, les manipulations qui y prennent place doivent former une sorte de discours implicite, à la fois sur l'identité du destinataire et sur les attentes du sacrificiant. La version minimale d'un tel discours est l'affirmation de l'incorruptibilité, de l'immortalité et de la puissance des dieux¹⁵. Mais on peut supposer que le propos se diversifiait en fonction des circonstances, voire en fonction du statut et de l'identité des destinataires¹⁶.

La complexité du message exprimé par le sacrifice se reflète, par exemple, dans la pratique d'offrir aux dieux des parts de viande supplémentaires. À Rome, on parle alors d'*augmentum* et de *magmentum*¹⁷. Les termes employés attestent que l'objectif de l'opération est d'« augmenter » la puissance divine¹⁸. Du côté grec, des parts supplémentaires vont composer ce qu'on appelle les *trapezomata*, des dépositions d'aliments sur une table à côté de l'autel¹⁹. Il n'est pas explicitement dit que la puissance divine s'en trouve « augmentée », mais la comparaison avec l'*augmentum* romain permet de le penser. En outre, dans les inscriptions hellénistiques d'Asie Mineure, se multiplient les mentions d'une « augmentation des honneurs ». Le propos dépasse l'offrande de parts supplémentaires et le détail des procédures n'est pas forcément connu. Mais c'est notamment au cœur du sacrifice que s'inscrit la matérialité d'un tel accroissement²⁰.

¹⁴ D'autres objectifs peuvent être à l'œuvre, par exemple la détermination de hiérarchies dans la communauté des sacrificiants. Ils ne sont pas abordés ici. C'est la dimension « verticale » de l'opération qui est privilégiée.

¹⁵ Comme l'a bien montré SCHEID (2005), p. 275-280.

¹⁶ En Grèce, quand il s'agit de la catégorie complexe des héros, le discours peut se raffiner encore : il n'y a pas de rituel « héroïque » uniforme et derrière la notion de héros se cachent des statuts divers. Voir EKROTH (2002), spéc. p. 330-341.

¹⁷ Voir Varro, *ling.* V, 112 : « L'*augmentum* (morceau supplémentaire) tire son nom du fait que, prélevé sur la victime immolée, il est, en vue de l'offrande, placé sur le foie pour l'accroissement (*a<u>gendī causa*). *Magmentum* (offrande additionnelle) vient de *magis* (davantage) parce que cette offrande relève encore davantage (*magis*) du scrupule religieux. Aussi, en vue de cette pratique, a-t-on établi à des endroits déterminés des sanctuaires spéciaux (*magmentaria fana*) » (trad. J. Collart, Paris, 1954, légèrement modifiée).

¹⁸ VEYNE (2000); PRESCENDI (2007).

¹⁹ Voir ici même l'article de G. Ekroth.

²⁰ Comme c'est le cas dans la cité carienne de Bargylia (BLÜMEL [2000]) ou dans l'île de Cos (IG XII 4, 302, l. 15-20; 320, l. 27-31), où cet accroissement d'honneurs prend spécifiquement la forme d'une augmentation du nombre de sacrifices offerts. Elle peut toutefois également se manifester par l'instauration de nouvelles célébrations, comme dans le cas des *Leukophryena* à Magnésie du Méandre (voir le dossier rassemblé par RIGSBY [1996], p. 179-279), ou encore par la restauration de célébrations existantes, comme les *Nikèphoria* de Pergame réorganisées par Eumène II en 182/1 av. J.-C. (IG XII 4, 251). Ce dossier est en cours d'étude par Stéphanie Paul (Université de Liège).

Les questions qui découlent de ces hypothèses et de ces constats sont simples à formuler : les dieux, comme les hommes, sont-ils définis par ces nourritures qu'on leur offre ? la grammaire sacrificielle n'est-elle pas précisément une sorte de « codage » alimentaire dont nous devons comprendre les ressorts ?

Le rapport qui s'instaure entre l'offrande et son destinataire est aussi difficile à étudier qu'indispensable à comprendre. En effet, avec plus ou moins d'intensité selon les cas, ce problème devait être au cœur des préoccupations des sacrifiants. Toutefois, ce souci transparait surtout chez des philosophes et les intellectuels désireux d'ordonner la complexité du monde ou des lexicographes en mal de systématisation. Ce sont eux qui ont, par exemple, tenté de rendre compte du lien éventuellement nécessaire entre un certain type de rituel et un certain type de dieu²¹. En règle générale, les explications antiques d'un geste rituel se réduisent à la détermination d'une « première fois ». Expliquer un sacrifice, c'est remonter au geste qui l'a fait naître. Ainsi, la *Périégèse* de Pausanias propose un certain nombre de ces prétendues justifications qui, pour nous, au fond, n'expliquent rien du tout²². Quant aux inscriptions qui nous livrent des informations ponctuelles, elles n'offrent aucune exégèse de leurs prescriptions. Quelques textes exceptionnels donnent davantage de détails dans la description de la procédure. Mais il s'agit alors de s'assurer que l'on posera le geste correct quand il ne répond pas à une tradition coutumière²³. Quand la coutume va de soi, point n'est besoin de la détailler. Le matériau dont on dispose pour analyser le discours rituel est ainsi très éclaté et d'interprétation difficile.

Un passage de Cicéron (*Lois* II, 29) laisse entendre que la relation entre un type de victime (son espèce, sa taille, si elle était sevrée ou non, son sexe) et son destinataire était réglée, à Rome, par les autorités religieuses, à savoir les pontifes et les haruspices. Mais ces autorités religieuses devaient énoncer de telles règles sans les expliquer. Les antiquaires se plaisent alors à fournir des explications multiples de ces différentes prescriptions. C'est ainsi qu'on trouve des réflexions sur des termes rares et techniques qui relèvent exclusivement de l'interprétation des données cultuelles et qui ne sont pas contrôlées par des autorités religieuses. Elles en sont d'autant plus intéressantes à analyser.

²¹ Voir le célèbre passage de Platon sur les rites à réserver aux dieux chthoniens et aux dieux ouraniens : *Lois*, 828c. Cf. FAIRBANKS (1900), p. 242-249, et les nuances offertes par l'étude de JOHNSTON (2010). Quant aux lexicographes et autres dictionnaires byzantins, voir les passages déjà rassemblés par PFISTER (1909), p. 466-468.

²² Par exemple, la justification du sacrifice d'un bélier à Pélops à Olympie ramenée à l'acte accompli pour la première fois par Héraclès en ce lieu (V, 13, 2).

²³ À Cos, le calendrier sacrificiel du milieu du IV^e siècle est exceptionnel par le degré de détail qu'il donne de la procédure sacrificielle en l'honneur de Zeus *Polieus* : *IG XII 4.1*, 278 (= *LSCG* 151A). Le contexte du synécisme qui a présidé à une réorganisation des cultes justifie sans aucun doute ce surcroît de précaution.

Plusieurs voies d'approche sont explorées dans les pages qui suivent, pour affronter la question du rapport des dieux à l'alimentation humaine et de la construction sémantique, voire symbolique, à l'œuvre dans le processus sacrificiel.

Ainsi, l'invitation faite aux dieux de venir s'attabler dans la cité est largement attestée et la mise en scène des lectisternes romains ou des théoxénies grecques, est un terrain d'investigation particulièrement riche. On y voit des divinités évoquées dans un cadre qui épouse des formes de sociabilité tout humaines : le banquet dessine l'hospitalité offerte aux dieux et l'hommage que leur puissance requiert. Les divinités n'y sont pas forcément représentées de manière figurative, mais, dans les théoxénies grecques, la vaisselle qui leur est réservée, si elle était bien d'une taille et d'une fabrication exceptionnelles, contribue à une évocation sur le mode comparatif : les dieux sont plus grands, plus puissants, ce qui justifie l'hommage rendu. Néanmoins, l'altérité reste relative, comparative et non superlative, ce qui permet d'activer la communication.

Même en l'absence de figuration proprement dite, l'anthropomorphisation reste le passage obligé de la construction rituelle du divin et de la communication avec lui. Mais le rituel contribue également à en dessiner les frontières. Ainsi, la combustion reste le mode de transformation privilégié de la part divine dans un sacrifice, même si les *trapezomata* grecs se sont multipliés au fil du temps. Les dépositions alimentaires – notamment des parts de viande crue – sur une table à côté de l'autel se situent davantage encore que les théoxénies dans le registre de l'honneur rendu que dans le cadre proprement alimentaire. L'idée que les dieux puissent manger ce qui leur est offert quand cette offrande n'est pas transformée par la flamme de l'autel se heurte à la conception qu'ils sont « autres »²⁴. Que ces aliments reviennent souvent au prêtre ou à la prêtresse en charge du culte est une forme d'exégèse qui confirme ce constat : l'officiant en position d'intermédiaire entre la communauté et le dieu reçoit un *geras*, une « part d'honneur », à l'instar du dieu lui-même, mais son humanité lui permet de la manger... Ces différents rituels sacrificiels permettent de penser les possibilités et les limites d'une communication avec des entités invisibles, dont il faut se concilier la puissance, voire l'augmenter par ce biais, comme on l'a vu plus haut.

Toujours dans le registre de la nourriture, l'alimentation végétarienne peut être favorisée par le geste de l'offrande. Même si notre documentation est davantage saturée de références au sacrifice sanglant, l'offrande non sanglante faisait elle aussi partie des codes sacrificiels. L'analyse minutieuse des restes sacrificiels en contexte tant domestique que public à Pompéi offre une image contrastée des offrandes végétales, utilisées seules ou en combinaison avec un sacrifice animal²⁵. L'utilisation d'un ingrédient ou d'un autre semble s'être adaptée aux différentes

²⁴ Voir les articles de G. Ekroth, S. Estienne et A. Tsingarida.

²⁵ Voir l'article de W. Van Andringa.

circonstances du culte, mais ce sont les textes, quand on en dispose, qui enrichissent l'interprétation. Ainsi, la confection de pains et de gâteaux permettait d'utiliser des ingrédients et de réaliser des formes dans une combinatoire qui autorisait une très grande créativité, comme l'attestent les listes de pains et de pâtisseries conservées par Athénée. Nous avons fait l'hypothèse que la variété des offrandes de ce type, avec le large choix d'ingrédient et de forme qu'elles permettaient, devait, d'une manière ou d'une autre entrer en résonance avec l'identité du destinataire. Les dossiers grec et romain présentés ici conduisent à nuancer fortement cette hypothèse de départ. Ils se rejoignent dans le constat que la boulangerie et la pâtisserie faisaient partie de l'alimentation commune, ainsi que des banquets. Ils figuraient à ce titre dans l'économie générale du sacrifice entendu comme « repas ». On perçoit également l'existence d'une équivalence possible entre gâteaux et animaux, qui seraient interchangeables dans certains cas, avec même, du côté romain, un témoignage qui parle de la mise à mort du végétal. Du côté grec, l'hypothèse d'une relation entre un type de gâteau et un dieu, ou une fête précise, semble se faire jour dans certains dossiers documentaires. Cela ne signifie pas que tel dieu « aimerait » tel gâteau plutôt que tel autre – on retrouve toute l'ambiguïté du rapport des dieux à la nourriture – mais qu'un message d'identification pouvait être véhiculé par un type de pain ou de gâteau. En outre, en Grèce comme à Rome, des exégèses natives font de ce type d'offrande un moment très ancien de la piété envers les dieux²⁶.

C'est également une des interprétations appliquées par les Anciens eux-mêmes aux offrandes dites « sobres », c'est-à-dire des offrandes végétales, voire animales, accompagnées de libations sans vin. Mais l'option chronologique et l'idéologie qui la sous-tend ne sont pas mobilisables dans tous les cas. Elles ne peuvent suffire à rendre compte de la variété des occurrences. Dès lors, l'identité de la divinité concernée et le message véhiculé par l'offrande sont deux paramètres à prendre en compte dans l'analyse. La complexité du codage rituel à l'œuvre ressort d'une documentation éclatée, dans l'espace et le temps, et par les genres diversifiés des textes où ces libations apparaissent, mais certains cas inscrivent l'offrande dans une relation de « sympathie » avec le destinataire : par exemple, des offrandes miellées pour Zeus Meilichios²⁷. Une telle construction apparaît plus clairement encore lors de certaines manipulations sacrificielles recommandées aux utilisateurs desdits « papyrus magiques ». Ainsi, le petit groupe de recettes qui comprennent des sacrifices d'oiseaux en compte au moins une où l'organisation du rituel sacrificiel, minutieusement décrit, sous-tend la conception de la divinité présidant à l'opération, en l'occurrence Éros²⁸. Dans un tel contexte, les offrandes fonctionnent comme des symboles de la divinité, qui permettent des jeux d'analogie plus poussés sans doute que dans les rituels traditionnels. Il n'en reste pas moins

²⁶ Voir les articles d'E. Kearns et J. Scheid.

²⁷ Voir l'article de V. Pirenne-Delforge.

²⁸ Voir l'article d'A. Zografou.

qu'ils valident la pertinence de l'hypothèse de départ qui voit dans les choix et gestes rituels à la fois la construction de l'identité du destinataire et la détermination des termes de la communication entre les sphères humaine et divine.

Dix siècles de pratique sacrificielle peuvent attester la conviction des Anciens que la communication fonctionnait. Ce sont pourtant les fondements mêmes d'une telle représentation que Lucien remet en cause dans son *De sacrificiis*. Bien au-delà de la simple satire dans laquelle on continue de confiner cet opuscule, c'est à une critique profonde du ritualisme gréco-romain que s'adonne son auteur. Lucien ne se contente pas de ricaner devant une forme rituelle qui serait impropre à honorer les dieux. Son écrit conteste la légitimité même de tout hommage de ce type car la représentation des dieux que de telles actions supposent est inadéquate²⁹.

Le titre du présent volume est une question lapidaire : « Nourrir les dieux ? ». Le point d'interrogation entend ouvrir la discussion sur les mécanismes subtils de l'anthropomorphisme à l'œuvre derrière les rites sacrificiels. Le *De sacrificiis* de Lucien atteste, fût-ce en négatif, la pertinence de la question. Il témoigne aussi à sa manière de la dimension proprement théologique des rituels et de la représentation du divin dont ils nous informent.

²⁹ Voir l'article de N. Belayche.