

[Extrait de *Folia Electronica Classica*, t. 19, janvier-juin 2010]
<<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/19/TM19.html>>

Le principal ingrédient de la cuisine du sacrifice grec... en France

Présence et importance du *Saggio sul misticismo greco* de
Dario Sabbatucci dans les études
de Marcel Detienne et de Jean-Pierre Vernant

par

Alessandro Testa

Università degli Studi di Messina
<nyordet@hotmail.com>

Publication déposée sur la Toile le 25 avril 2010

Plan

1. Introduction au sacrifice
2. La réception du *Saggio* en France
3. Marcel Detienne, entre Sabbatucci et Vernant
4. Une parenthèse (réalité du *diasparagmos*)
5. Reprise : Dionysos bouilli
6. Conclusion en mineur. En oubliant le *Saggio*

1. Introduction au sacrifice

Le *Saggio sul misticismo greco*¹ de Dario Sabbatucci est un ouvrage de première importance dans les études sur le mysticisme grec. L'auteur y développe une théorie portant sur une structure particulière de valeurs "alternatives" dans la Grèce classique, valeurs analysées grâce à une exégèse du sacrifice très innovatrice et à l'élaboration de nouvelles solutions interprétatives relatives aux mythes des "Orphiques". Sabbatucci propose donc une nouvelle lecture de l'Orphisme et des mystères éleusiniens pour arriver finalement à une redéfinition générale du phénomène mystique. Il soutient des thèses nombreuses et complexes, qui ont en commun la nécessité d'interpréter, en en rendant compte, les phénomènes qui, dans l'Athènes du V^{ème} siècle, conduisirent à un changement de sens de certains rites et mythes, voire à l'élaboration de nouveaux rites et de nouveaux mythes. La présente étude se limitera d'une part à souligner les données de Sabbatucci, qui ont été analysées et reprises par les savants français de l'école historico-anthropologique, d'autre part à envisager les modalités de cette appropriation.

Ce qui, dans l'essai de Sabbatucci a particulièrement influencé les tenants de cette école, c'est la lecture du végétarisme orphique. Le chercheur italien interprète ce

¹ *Il misticismo greco* Torino 2006 (1e éd. : *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965). Dorénavant : *Saggio*.

dernier comme le refus du sacrifice carné, autrement dit le rite fondé par Prométhée² à la base du système religieux olympien. Contrairement à une vulgate historiographique presque unanimement admise, Sabbatucci n'accepte pas le fait que la croyance en la métempsychose ait été à l'origine du refus orphique d'un régime carné. La métempsychose comme solution, en effet, n'avait jamais été vérifiée dans les textes référant à l'Orphisme. Pietro Scarpi résume le thème central de l'essai de Sabbatucci :

« [Sabbatucci] interprétait le végétarisme orphique et pythagorique comme une condition *sine qua non* du dépassement mystique de la "mondanità" et donc comme l'expression d'une volonté de rupture avec le modèle traditionnel qui prévoyait la consommation rituelle des chairs sacrificielles [Scarpi cite ici le *Saggio*, p. 74]. Comme l'écrira plus tard Sabbatucci, la répartition de l'animal sacrifié : la viande aux hommes, la fumée et les os brûlés aux dieux, "comportava due diversi modi di essere : l'umano (mortale) e il divino (immortale). Fissava inesorabilmente la condizione umana come quella di coloro che dovevano sacrificare agli dei, dovevano mangiare [...] e dovevano morire. Il rifiuto orfico della condizione umana si poté così esprimere come rifiuto della perpetuazione del sacrificio prometeico, che poi diventava, in assoluto, il rifiuto di cibarsi della carne" [Scarpi cite ici l'article de Sabbatucci "Religione tradizionale ed esigenze soteriche", in (direction de R. Bianchi Bandinelli) *Storia e civiltà dei Greci*, Vol. 3, Milano 1978, p. 606]. »³

La position de Sabbatucci sur le rite du sacrifice grec avait déjà été exposée dans la première partie de son livre :

« Le sacrifice sanglant signifie : la condition des hommes est différente de celle des dieux ; les premiers doivent sacrifier aux seconds et manger les chairs de la victime du sacrifice alors que les dieux immortels goûtent le sacrifice comme un acte d'hommage et non comme nourriture ; [...] les uns sont ceux qui pour vivre doivent se nourrir et en conséquence mangent la viande des animaux sacrifiés, les autres sont ceux qui n'ont pas besoin de se nourrir et qui donc n'en mangent pas. »⁴

En réalité, le mythe prométhéen fonctionnait comme un récit de fondation de la condition humaine et pas seulement comme une étiologie du sacrifice ; cette théorie avait déjà été proposée peu avant Sabbatucci par un autre spécialiste italien de l'histoire des religions, Ugo Bianchi, dans une série d'articles qui furent ensuite publiés dans le livre *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la*

² Hésiode, *Théogonie*, 535-556.

³ P. Scarpi, "Dario Sabbatucci e i misteri greci", dans I. Baglioni, A. Cocozza (a cura di), *Dario Sabbatucci e la storia delle religioni*, Roma 2006, p. 287.

⁴ D. Sabbatucci, *Saggio*, p. 79.

*salvezza*⁵. Bianchi fut le premier à lire dans le mythe du premier sacrifice de Prométhée un des récits les plus importants du système religieux olympien, un récit fondant la séparation totale et définitive entre l'homme et la divinité. Mais Bianchi ne poussa pas son interprétation jusqu'à sa dernière conséquence logique, et ne s'aperçut pas que le refus d'un régime carné symbolisait principalement le refus de tout acte sacrificatoire et que donc le végétarisme orphique s'opposait radicalement au système codé dans le mythe d'Hésiode. En bref, Bianchi n'opposa pas le sacrifice prométhéen au refus des Orphiques, car il crut que ces deux modalités représentaient seulement des façons différentes de se rapporter à la divinité. Il ne considéra pas d'une manière exacte leur interdépendance structurelle.

⁵ Roma 1977. Les textes les plus significatifs de Bianchi ont été publiés juste avant l'édition du *Saggio* de Sabbatucci: "Sagezza olimpica e mistica eleusina nell'inno a Demetra" (dans *Studi e materiali di storia delle religioni*, n. 35, 1964) et "Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio" (dans *Studi e materiali di storia delle religioni*, n. 34, 1963). En outre, en 1965, l'année même de la publication de l'essai de Sabbatucci, Bianchi avait écrit l'article "Initiation, mystères, gnose. Pour l'histoire de la mystique dans le paganisme gréco-oriental" (dans U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriorosophy*, Leiden 1978). Cette dernière étude ne prend pas encore en considération l'essai de Sabbatucci. – À propos des travaux de Bianchi sur la religion grecque et de leur importance pour les savants italiens, on lira l'article polémique de G. Casadio "Ugo Bianchi e la religione greca", dans G. Casadio, *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni*, Roma 2002. Voici ce que l'auteur affirme dans une note consacrée à la première interprétation de Bianchi sur les mystères d'Éleusis : « L'analyse de Bianchi et les résultats obtenus sont repris à un élève de Pettazzoni : D. Sabbatucci [...]. Il s'agit du thème central d'une œuvre qui a eu un certain succès même à l'étranger et qui a été traduite en français en 1982 [l'auteur se réfère évidemment à l'essai de Sabbatucci]. L'ennui [*Il guaio*] est que l'auteur [= Sabbatucci], tout en affirmant vouloir suivre à la lettre l'interprétation de son *mentore*, en altère parfois la pensée [...]; et il ajoute aussi une critique – à mon avis gratuite mais aujourd'hui à la mode – contre la dimension agraire du mysticisme » (*Op. cit.*, p. 193). – À ce propos, il faut remarquer que les positions de Casadio sont fort discutables, notamment sur deux points. A) Le thème central de l'œuvre de Sabbatucci pourrait être la lecture de l'hymne à Déméter, mais je pense, au contraire, que le noyau doit être trouvé dans la théorie du sacrifice que nous avons déjà vue, ou dans la relecture du mythe de Zagreus et des Titans ; ou, plus raisonnablement encore, que cette œuvre devrait être envisagée comme formée par différents noyaux en stricte relation entre eux. B) "*Il guaio*" réside moins, à mon avis, dans une position nette de Sabbatucci face aux hypothèses de Bianchi que dans la volonté de Casadio de défendre à tout prix l'originalité de son maître. En effet, Sabbatucci ne déclare jamais vouloir "suivre à la lettre" les suggestions de Bianchi, mais il le cite comme le père d'une *partie* des thèses qui *soutiennent* sa propre analyse : « per l'inquadramento del fatto eleusino nella fenomenologia del misticismo, vorremmo rilevare, al séguito di Bianchi, e magari accentuare ed approfondire [je souligne] due momenti dell'analisi in questione [...] » (*Saggio*, p. 164). Ce n'est évidemment pas un simple "suivre à la lettre", mais plutôt suivre un chemin déjà en partie tracé pour continuer, ensuite, vers d'autres conclusions. Il faut ajouter que la polémique contre la dimension agraire du mysticisme, si on lit attentivement le livre de Sabbatucci, n'est nullement gratuite.

De toute façon, il est très important de souligner une fois encore la thèse selon laquelle le refus de la *krisis* entre les hommes et les divinités, due à Prométhée, constitue « una rinuncia al mondo così come è 'dato' da irripetibili eventi mitici. In altre parole : il sistema offriva la chiave per uscire dal sistema »⁶. Les interprétations spécifiques et cette solution générale de Sabbatucci furent particulièrement significatives pour (et empruntables par) ses lecteurs.

2. La réception du *Saggio* en France

Paolo Scarpi affirme que la contribution de Sabbatucci consiste dans le fait « d'anticiper d'une dizaine d'années les théories interprétatives de l'école française »⁷. En réalité Sabbatucci ne s'est pas limité à anticiper une théorie qui sera ensuite développée par quelqu'un d'autre ; il a fourni la clé pour accéder correctement à la lecture de différentes problématiques. Par certains aspects, il a clarifié les relations principales d'un sujet sur lequel on ne possède que des documents qui appartiennent à une tradition perdue (celle des « Fragments Orphiques ») et il a élaboré une nouvelle méthode permettant de lire certaines données mythiques et certains rituels grecs de l'Athènes du 5^{ème} siècle, l'Athènes classique.

En effet, peu après la parution du *Saggio*, Vernant en parle positivement dans les « *Archives de la Sociologie des religions* »⁸. Pour Vernant comme pour la plupart des spécialistes du Centre Louis Gernet entre la fin des années '60 et le début des années

⁶ *Saggio* p. 81. La "doctrine" orphique en tant que doctrine alternative présuppose une doctrine "officielle" à laquelle s'opposer idéologiquement, à savoir la doctrine qu'avec un certain degré d'approximation on pourrait qualifier de "homérico-hésiodienne" ou "olympique".

⁷ P. Scarpi, *op. cit.*, p. 287. Ici l'auteur se réfère à *Dionysos mis à mort* (*Dionisio e la Pantera profumata* dans la traduction italienne) de M. Detienne.

⁸ "Compte rendu à *Saggio sul misticismo greco* par D. Sabbatucci", dans *Archives de la sociologie des religions*, n. 23, 1967, pp. 227-228. Pour Vernant l'essai de Sabbatucci « apporte, sur plusieurs points, des réponses neuves et suggestives. [...] Livre important, qui fait réfléchir. On ne suivra pas toujours l'A. dans le détail de ses analyses. Mais on lui saura gré d'ouvrir de nouveaux horizons et d'avoir, dans cet essai, tenté avec succès de mieux comprendre le mysticisme grec en le replaçant dans le cadre religieux qui lui est propre. »

'70, la perspective ouverte par Sabbatucci grâce à la lecture d'un code de valeurs lié à l'alimentation était à mettre en parallèle avec les nombreuses suggestions "alimentaires" proposées justement à propos du discours mythique dans les analyses des *Mythologiques* de Lévi-Strauss. Comme ce dernier, Vernant et Detienne (ce dernier cohérent avec sa perspective structuraliste du début des années '70) comptaient la cuisine et les relations sexuelles au nombre des aspects les plus intéressants dans l'étude du mythe. Les codes mythiques qui structureraient les narrations véhiculeraient la première fonction des élaborations culturelles (notamment *cultuelles*) liées à ces élaborations, à savoir celle de distinguer et de séparer culturellement les hommes des animaux et des dieux, de les placer "entre bêtes et dieux". En tout cas, ce fut sans doute grâce à l'intérêt de ces deux savants français que le *Saggio* fut traduit et publié à Paris en 1982, juste après la sortie de l'ouvrage collectif sur "la cuisine du sacrifice"⁹ et quelques années plus tard du *Dionysos mis à mort* de Detienne, deux *best-sellers* des maîtres français¹⁰. Ces deux ouvrages considèrent le livre de Sabbatucci comme un travail de pionnier, bien que les citations ne soient pas en qualité et quantité proportionnées à l'utilisation que ces savants ont *effectivement* faite du livre de Sabbatucci.

À ce propos, on examinera d'abord quelques pages des études de Vernant sur la tragédie ; ensuite, on procédera à rebours jusqu'à sa longue introduction aux *Jardins d'Adonis* ("Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates"¹¹), écrite en 1972 où on peut remarquer une convergence évidente – quoique non déclarée – avec les conclusions du *Saggio*.

Dans *Mythe et Tragédie deux*, Vernant se propose d'examiner la figure du Dionysos des "Bacchantes"¹², et il reprend, pour les critiquer, certaines thèses soutenues par

⁹ M. Detienne, J.-P. Vernant (éditeurs), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979.

¹⁰ Non seulement en France ; *Dionysos mis à mort*, par exemple, a connu en Italie, et chez de grands éditeurs, trois éditions de plusieurs tirages chacune.

¹¹ Dans M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris 2007 (1^e éd. Paris 1972).

¹² "Le Dionysos masqué des *Bacchantes* d'Euripide" a été publié pour la première fois dans le numéro 93 de la revue *L'Homme* (1985).

Sabbatucci. Il nous rappelle notamment que si « pour cet auteur, Dionysos n'est pas le dieu du mysticisme »¹³, néanmoins pour lui ceux qui se référaient aux expériences extatiques et orgiastiques dionysiaques présentaient des affinités remarquables avec les « Mystiques » :

« La crise de possession dionysiaque [...] devient l'unique voie pour échapper au monde, pour sortir de la condition humaine et accéder, en s'assimilant au divin, à un statut d'existence que non seulement les pratiques culturelles courantes étaient hors d'état de procurer, mais qui n'avait ni place ni sens dans le système de la religion civique. [...] Sabbatucci évoque à ce propos un "complexe orphique" [...]. »¹⁴

Ce « complexe orphique », qui comprend le culte dionysiaque, aurait été évidemment lié au mysticisme d'Éleusis, le lieu où on aurait donné suite "institutionnellement" aux exigences sotériologiques de ce complexe. Et c'est précisément sur ce point que Vernant n'est pas d'accord avec Sabbatucci.

Pour Vernant, en effet, tous les aspects qui caractérisent l'attitude mystique (il en compte un bon nombre à la p. 243 de son essai et en fait une petite "généalogie", d'Éleusis à sainte Thérèse en passant par Plotin) s'opposent totalement aux aspects qui caractérisent le Dionysisme : par exemple, "la solitude, le silence, l'immobilité"¹⁵, des éléments typiques de l'attitude mystique, sont incompatibles avec l'attitude dionysiaque. Pour Vernant donc, le culte de Dionysos en contexte classique n'a rien de mystique ni d'ailleurs de profondément alternatif par rapport au système : en effet on ne peut pas prouver que les dionysiaques niaient l'humanité dans un sens abstrait :

« Nous n'en constatons pas moins que dans le Dionysisme de l'Athènes du Ve siècle, il n'y a pas un document où accrocher ce Dionysisme à l'état second, c'est-à-dire utilisé pour inverser systématiquement les valeurs du sacré et les orientations fondamentales du culte : nulle tendance ascétique, aucun déni des valeurs positives de la vie terrestre, pas la moindre velléité de renoncement, aucun souci de l'âme, de sa séparation du corps, aucune perspective eschatologique. Ni dans le rituel, ni dans les images, ni dans les *Bacchantes* on n'aperçoit l'ombre d'une préoccupation de salut ou d'immortalité. Tout se joue ici, dans l'existence présente. Le désir incontestable d'une libération, d'une évasion dans un ailleurs ne s'exprime pas sous forme

¹³ J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne deux*, Paris 2001 (1^e éd. Paris 1986), p. 242.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Op. cit.*, p. 243.

d'un espoir en une autre vie, plus heureuse, après la mort, mais dans l'expérience, au sein de la vie, d'une dimension autre, d'une ouverture de la condition humaine à une bienheureuse altérité. »¹⁶

L'auteur affirme que le thiasse, en tant que société religieuse qui s'insère dans le (et non en opposition au) système de la *polis*, n'est pas comparable au "type" phénoménologique du mystique déterminé par Sabbatucci :

« Le thiasse est un groupe organisé de fidèles qui, s'ils pratiquent la transe, en font un comportement social ritualisé, contrôlé, exigeant selon toute probabilité un apprentissage, et dont la finalité n'est pas de se guérir [...] du mal d'exister dans un monde qu'on souhaite fuir à jamais, mais d'obtenir en groupe, en tenue rituelle, dans un décor sauvage, réel ou figuré, à travers danse et musique, un changement d'état. Il s'agit de faire pour un moment, dans le cadre même de la cité, avec son accord, sinon sous son autorité, l'expérience de devenir autre, non pas dans l'absolu, mais autre par rapport aux modèles, aux normes, aux valeurs propres à une culture déterminée. »¹⁷

Alors, il est évident que si d'un côté l'essai de Sabbatucci est profondément assimilé et productif, de l'autre il est néanmoins soumis à une radicale critique sur l'un de ses points spécifiques. En réalité, Vernant dans cet article relit et rectifie, sans l'affirmer, sa première lecture de l'expérience orgiastique dionysiaque en rapport avec l'ensemble du système religieux de la *polis*, une lecture qu'il avait proposée dans l'article introductif aux *Jardins d'Adonis* de Marcel Detienne, déjà cité plus haut ("Entre bêtes et dieux"), un article qui d'ailleurs reprenait et intégrait la discussion, ouverte dans la ligne du *Saggio* de Sabbatucci, d'un essai homonyme de M. Detienne publié en 1972¹⁸. Dans cette étude Vernant compare ouvertement le Dionysisme à une "secte" mystique homologue à celle de ceux qui refusaient le sacrifice carné. Vernant arrive à cette conclusion à travers une analyse structurale du code alimentaire, un outil méthodologique particulièrement significatif – on l'a déjà dit – dans les analyses à caractère anthropologique :

« Le premier de ces thèmes [ceux analysés dans *Les jardins d'Adonis*] touche aux nourritures, aux modes d'alimentation ; il trouve son expression la plus achevée dans la structure du repas sacrificiel [...]. Le sacrifice sépare les hommes et les bêtes en dépit de leur commune nature. »¹⁹

¹⁶ *Op. cit.*, p. 244.

¹⁷ *Op. cit.*, pp. 245-246.

¹⁸ M. Detienne, "Entre bêtes et dieux", dans *Nouvelle revue de psychologie*, n. 6, 1972.

¹⁹ J.-P. Vernant, "Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates", p. 209.

De toute façon, on pourrait affirmer que c'est la cuisine, pas nécessairement celle du sacrifice, qui distingue les hommes des animaux : la cuisine comme manipulation de la nourriture, la cuisine qui rend la viande cuite (donc comestible) en opposition à celle crue (non comestible, pour un Grec) mangée par les animaux. Le sacrifice ne distingue pas les hommes des animaux mais bien les hommes des dieux, ce que, étrangement, Vernant rappelle seulement en deuxième instance : « Le sacrifice sépare aussi [l'italique est de moi] les hommes des dieux et les oppose dans l'acte même qui cherche à les unir »²⁰. Ainsi, Vernant concentre tout de suite son attention sur le "double sens" du sacrifice chez les Grecs. Toute la deuxième partie de cet essai est en effet consacrée à un développement des implications sous-entendues dans la théorie du sacrifice de Sabbatucci, et cela même si ce dernier n'est jamais cité par l'auteur français :

« Pièce maîtresse de la religion de la cité, le sacrifice est attaqué [par les "mystiques"] sur les deux flancs, du côté où il établit une coupure entre les hommes et les dieux, du côté où il fixe la séparation entre les hommes et les bêtes. [...] Tout un courant religieux et philosophique va dans le même sens, depuis ceux qu'on appelle orphiques aux grands penseurs de la Grèce classique, Platon ou Aristote, pour lesquels la vie philosophique a pour objet de rendre l'homme, dans toute la mesure possible, semblable au dieu. »²¹

Dans cette partie, Vernant approfondit ce qu'il avait seulement esquissé dans les premières pages concernant l'exigence de l'homme grec de se distinguer, grâce au sacrifice, des animaux. Vernant accepte et reprend ici une thèse de Detienne que ce dernier, encore et évidemment en se référant à Sabbatucci, développera définitivement deux ans après la sortie des *Jardins d'Adonis* dans un article nommé "Dionysos orphique et le bouilli rôti", un article qui trois ans plus tard sera publié aussi dans son recueil *Dionysos mis à mort* :

« Mais le sacrifice peut être aussi tourné de l'autre côté. Dans la religion dionysiaque, il existe des associations de fidèles qui pratiquent un culte dont le rite central est l'omophagie, la dévoration tout cru des chairs d'un animal qui n'est pas rituellement conduit jusqu'à l'autel pour y être, selon les règles, abattu, découpé, rôti et bouilli, mais capturé en pleine nature, mis en pièces, déchiqueté vivant et absorbé tout palpitant encore de vie. Ici c'est la frontière séparant l'homme de la nature sauvage qui est effacée, la barrière entre l'humanité et la bestialité qu'on vise à abolir. Au lieu de consommer des aliments purs et à la limite des senteurs aromatiques,

²⁰ *Op. cit.*, p. 210.

²¹ *Op. cit.*, p. 242.

comme les dieux, on se repaît de chair crue comme le font les bêtes féroces. [...] Dans d'autres aspects du culte, Dionysos fait figure de chasseur sauvage menant à la curée un groupe de femmes elles-mêmes ensauvagées, ayant abandonné maison, travaux domestiques, époux et enfants, pour errer loin des villes et de leurs sanctuaires, loin des champs cultivés, en pleine terre sauvage, dans les bois et dans les montagnes. Les bêtes que traquent ces femmes pour les dévorer vives sont présentées à la fois comme sauvages – lions, tigres ou faons – et domestiques – vaches et chevreux –, comme si s'était évanouie la différence que reconnaît et consacre, entre les deux espèces, le sacrifice normal qui, contrairement à la chasse, n'immole que des animaux domestiques et, en principe au moins, après qu'ils ont manifesté leur accord par un signe. L'omophagie se double d'allélophagie. »²²

Quelques années plus tard, quand Vernant corrigera ses positions sur les dionysiaques en tant que "mouvement mystique", il ne changera cependant pas cette position de fond ; au contraire, il la déplacera du côté de ceux qui pratiquent le culte à l'objet même du culte, à savoir Dionysos, le dieu qui « brouille les frontières entre le divin et l'humain, l'humain et le bestial, l'ici et l'au-delà »²³. Dans "Entre bêtes et dieux", toutefois, le motif de cette attitude alternative Vernant le réfère encore à un « contact avec le surnaturel », sans vraiment expliquer cette dernière expression :

"cette irruption dans la sauvagerie [celle des dionysiaques] a une valeur religieuse positive : abattues les barrières à l'intérieur desquelles l'homme se trouve enclos, c'est-à-dire enfermé autant que protégé, un contact plus direct peut s'établir avec le surnaturel." ²⁴

À côté d'une lecture "traditionnelle" du phénomène dionysiaque (lecture tirée de Nietzsche, même si Vernant a ouvertement nié pareille influence dans ses études²⁵) comme suppression des barrières entre l'homme et la nature, Vernant ajoute une

²² *Op. cit.*, pp. 242-243.

²³ *Mythe et tragédie deux*, p. 246.

²⁴ "Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates", p. 244.

²⁵ Par rapport au problème de l'herméneutique germanique sur la tradition grecque, Vernant a affirmé : « je n'ai aucune espèce d'affinité ni avec Heidegger ni avec la philosophie allemande et la vision du monde grec que donne cette tradition-là [...]. De même, je ne crois pas du tout à l'opposition faite par Nietzsche entre Apollon et Dionysos. C'est à mes yeux une pure construction, une fabrication. Elle traduit seulement des problèmes, un horizon spirituel et religieux qui étaient ceux de Nietzsche et de son époque. De même l'image que nous avons du Dionysisme est une création de l'histoire moderne des religions, avec Nietzsche et Rohde. Et nous sommes tous des enfants de Nietzsche et Rohde. Mais je crois qu'ils se sont trompés. Le Dionysisme n'est pas du tout un élément originellement étranger à la Grèce et qui, à un certain moment, serait venu du dehors modifier le jeu du système. Le Dionysisme appartient à la Grèce aussi loin qu'on puisse remonter » (J.-P. Vernant, *Entre mythe et politique*, Paris 1996, pp. 425-426). Même pour ce qui est de la sensibilité scientifique, Vernant et Sabbatucci semblent très compatibles : on lira, sur la même question de l'héritage "germanique" dans l'histoire de l'histoire des religions, les pp. 235-236 de *La prospettiva storico-religiosa* (Roma 2000) de Sabbatucci.

lecture structurelle du système alimentaire grec empruntée par Sabbatucci, lecture selon laquelle l'omophagie et le végétarisme, aspects apparemment opposés, se référerait à une même volonté de refuser le rite traditionnel du sacrifice et donc le système religieux "olympien". Les Grecs, grâce à cette nouvelle tendance, seraient ainsi parvenus à un tournant psychologique fondamental, important au point d'avoir influencé tout le développement ultérieur de la "pensée antique" :

« l'une et l'autre expérience "mystique", en se situant en dehors du cadre imposé par la pratique du sacrifice, ont façonné l'univers religieux des Grecs et pesé, de façon décisive, sur l'orientation de la pensée antique. »²⁶

3. Marcel Detienne, entre Sabbatucci et Vernant

Quelques années plus tard, Marcel Detienne reprend les thèses de son collègue français ainsi que celles de l'historien italien des religions. En effet, une grande partie des *Jardins d'Adonis* de Detienne dépend d'une utilisation profitable de l'ouvrage de Sabbatucci, lequel est cité dans une note de l'auteur :

« [à Sabbatucci] revient le mérite de cette découverte [= le refus du sacrifice carné comme refus d'un certain système de valeurs]. Toutefois, en réduisant le pythagorisme à une simple variante de l'orphisme, D. Sabbatucci s'est privé de reconnaître la singularité d'un phénomène sur lequel son *Essai* jetait un jour très nouveau. »²⁷

Dans le passage plus important de son livre, Detienne présente les conclusions de Sabbatucci, le savant italien le plus influencé par les théories de Lévi-Strauss et qui développa une véritable analyse structurale personnelle. En particulier, tout le chapitre « Le bœuf aux aromates » constitue une nouvelle élaboration de la position de Sabbatucci et, sur un plan général, l'ensemble de la "mythologie des aromates" sacrificiels exprime librement les positions de l'auteur italien. Cependant, c'est seulement dans *Dionysos mis à mort*²⁸ que la présence de Sabbatucci, mise à jour par la lecture de Vernant, se fait plus intéressante. Dans cet essai l'auteur déclare explicitement :

²⁶ "Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates", p. 244.

²⁷ M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, p. 288.

²⁸ M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977.

« À partir des analyses consacrées par D. Sabbatucci au mysticisme grec, on peut proposer une application de cette *méthode* [c'est moi qui souligne] pour organiser le système des représentations que les Grecs élaborent, entre le VI^e et le IV^e siècle avant notre ère, autour de la manducation de la chair humaine et du problème de l'alimentation carnée. »²⁹

En fait, Detienne dans son livre analyse principalement la question du Dionysisme (et une fois encore) du point de vue des valeurs attribuées aux habitudes alimentaires³⁰, et il soutient ses thèses dans deux essais qui constituent autant de chapitres du livre : le premier est une révision de cet "Entre bêtes et dieux" dont on a déjà parlé, mais avec un nouveau titre "Ronger la tête de ses parents"; le deuxième est une étude publiée en 1974. On s'arrêtera d'abord sur le premier essai :

« Définir le cannibalisme à l'intérieur du système de pensée des Grecs, le situer dans l'ensemble des représentations qu'une société se fait d'elle-même et d'autrui à travers ses manières de manger. En effet l'anthropophagie, que les Grecs tiennent pour une modalité de l'allélophagie est un terme essentiel du code alimentaire qui, dans leur pensée sociale et religieuse, représente un plan de signification privilégié pour définir l'ensemble des relations entre l'homme, la nature et la surnature. »³¹

Ce plan sémantique permet donc à l'auteur, après avoir appliqué la "méthode" de Sabbatucci, de reconstruire une structure d'antagonisme idéologique à l'intérieur de la culture grecque et en particulier là où elle s'explique plus nettement, à savoir dans la *polis*, et notamment dans la *polis* par excellence, Athènes :

« La définition du cannibalisme en Grèce ne s'énonce pas seulement de l'intérieur d'un système de pensée politico-religieuse, elle se formule aussi du dehors, à travers les différentes formes que revêt en Grèce le refus de la cité et de ses valeurs : refus prononcé tantôt par des individus plus ou moins isolés comme les Orphiques ou les Cyniques, tantôt par des sectes ou des groupes plus ou moins organisés comme les pythagoriciens ou les fidèles de Dionysos. Qu'ils se veuillent un antisystème ou qu'ils soient une protestation contre la cité, ces quatre mouvements – Pythagorisme, Orphisme, Dionysisme, Cynisme – constituent un ensemble à quatre termes dont chacun renvoie en miroir une image du système politico-religieux dans laquelle le cannibalisme est marqué tantôt positivement, tantôt négativement. »³²

Mais ces quatre phénomènes ne peuvent pas se référer tous à la même opposition et donc véhiculer leur propre dissension dans les mêmes formes. Detienne, après le

²⁹ *Op. cit.*, p. 43.

³⁰ Le point de départ est toujours la thèse de Sabbatucci sur les aspects et les raisons de l'expérience orphique. Cette thèse affirme : "La divina antropogonia degli orfici doveva affermare, fondare e garantire la *inesistenza* [italiques de l'auteur] della condizione umana intesa non come stato effimero ma come modo di essere, e la rottura del limite tra umano e divino" (D. Sabbatucci, *Saggio*, p. 128).

³¹ *Dionysos mis à mort*, p. 138.

³² *Op. cit.*, p. 139.

placet exprimé par Vernant dans *Les jardins d'Adonis*, propose sans la modifier sa thèse soutenue dans la première édition de "Entre bêtes et dieux" :

« [au-delà de la définition de la condition humaine en relation avec la condition divine] le sacrifice en implique une autre, non plus par rapport aux dieux mais par rapport aux animaux. Cette fois, la frontière est moins nette pour une série de raisons : d'abord, parce que les hommes et les animaux ont en commun le besoin de manger [...]. »³³

Finalement, Detienne arrive à définir cette question dans les pages suivantes grâce aux suggestions de Lévi-Strauss :

« tout comme entre les dieux et l'humanité, la vraie différence entre l'homme et l'animal se marque sur le plan alimentaire, mais avec cette nuance que, du côté du monde animal, l'écart est double, qu'il comprend les deux degrés dont le cru n'est que le premier. "L'homme n'est pas un animal mangeur de chair crue" ³⁴ : pour toute la pensée grecque, la nourriture humaine est inséparable du feu sacrificiel, tandis que les moins sauvages des animaux domestiques, les herbivores, sont encore condamnés à manger le non-cuit. Autrement dit, la bestialité commence avec l'omophagie, elle s'accomplit dans l'allélophagie »³⁵

L'altérité culturelle radicale, comme celle exprimée par les dieux et les animaux, ou celle "moins radicale" exprimée par les barbares ou par les cannibales de la mythologie, ne peut se révéler dans toute son importance – on le répétera encore une fois – que grâce à une codification des habitudes alimentaires :

« le cannibalisme est clairement dénoncé comme une forme de bestialité que la cité rejette sans ambigüité et qu'elle situe aux confins de son histoire, dans un âge antérieur de l'humanité, ou aux limites de son espace, chez les peuplades qui composent le monde des Barbares. »³⁶

Le refus de la viande permet à l'homme de s'approcher à la divinité alors qu'au contraire le fait de manger d'une manière anormale (manger de la viande crue, l'omophagie, le cannibalisme) le rapprocherait de ce qui se situe à l'opposé des dieux, c'est-à-dire des animaux, l'homme étant considéré comme l'élément intermédiaire :

« [...] le dépassement du système politico-religieux peut se faire en direction des dieux ou, à l'inverse, du côté des bêtes. Pythagoriciens et Orphiques explorent la première voie ; la seconde est empruntée par le Dionysisme et, à son tour, par le Cynisme. Mais, de quelque manière que procède le renoncement au monde politico-religieux ou la protestation dans la cité, ils sont

³³ *Op. cit.*, p. 140.

³⁴ L'auteur cite Porphyre, *De abstinentia*, I, 13.

³⁵ *Op. cit.*, p. 141.

³⁶ *Op. cit.*, p. 142.

toujours contraints de se donner une certaine image de l'allélophagie et de se définir par rapport au cannibalisme. »³⁷

Il est évident que la lecture de Detienne prend en considération non seulement les différences entre ces quatre phénomènes et le système de la *polis*, mais aussi celles qui existent entre les quatre phénomènes. Pour Detienne, cependant, le refus d'un certain système de valeurs n'est pas la seule raison impliquée dans cette conceptualisation de l'altérité : il croit que les individus qui choisissaient ces instances idéologiques étaient aussi poussés par des motivations d'ordre religieux, motivations "mystiques" dans le sens commun du terme :

« Goûter à la chair humaine et s'adonner à l'allélophagie font partie des comportements qui visent à ensauvager l'homme et permettent d'établir, par la possession, un contact plus direct avec le surnaturel. »³⁸

Comme Vernant, qui proposa cette solution pratiquement dans les mêmes termes, Detienne utilise ici de façon acritique les catégories floues de "possession" et de "surnaturel". En outre, pour rester cohérent avec ses précédentes affirmations sur le "second chemin qui mène à l'altérité" – celui vers les animaux qui passe "par le bas" – ici il aurait dû parler plutôt de "sous-naturel", ou mieux de naturel tout court. En effet, en considérant le Dionysisme et le Cynisme comme deux tentatives de "retourner" à l'état naturel principalement à travers un régime alimentaire comparable à celui des animaux, la recherche du "surnaturel" aurait plutôt dû caractériser le choix du "premier type", le choix de ceux qui franchissaient le système

³⁷ *Op. cit.*, pp. 145-146. Je cite ici en note ce passage qui aide à comprendre le type d'interprétation de la tradition philosophique du Cynisme qui permet à Detienne de la situer dans un système d'idéologies alternatives au "système" : le Cynisme aurait été un système visant « également le retour à une sauvagerie première » (*op. cit.*, p. 153). Encore : « En effet, le Cynisme est traversé par tout un courant antiprométhéen, dirigé contre l'invention du feu technique et civilisateur. Pour s'ensauvager, il ne suffit pas de manger cru, ni de pratiquer l'omophagie comme le fait Diogène, quand, payant de sa personne, il dispute à des chiens un morceau de poulpe cru ; il faut aussi déconstruire le système de valeurs qui fonde la société. Le retour à la sauvagerie passe par la critique de Prométhée, non plus le sacrificateur responsable de la séparation des dieux et des hommes, mais le titan civilisateur de l'anthropologie culturelle, le médiateur coupable d'avoir tiré l'humanité de l'état sauvage en lui faisant le cadeau empoisonné du feu » (*Op. cit.*, pp. 153-154).

³⁸ *Op. cit.*, p. 151.

“vers le haut” pour s’approcher aux dieux³⁹. De toute façon, Vernant et Detienne sont à ce propos compatibles au moins jusqu’à l’étude de Vernant sur le « Dionysos Masqué ». Detienne consacre les pages suivantes de son “Ronger la tête de ses parents” à une interprétation de ces mythes et de ces comportements, plus ou moins ritualisés, qui permettraient cette “transgression” philosophique, religieuse et politique à la fois. Cette interprétation est de caractère purement anthropologique, et, dans ce cas encore, l’usage du *Saggio* de Sabbatucci est patent. Toutefois, Detienne ne le cite jamais, et il se limite à rappeler sur ces thèmes ses études ou celles d’autres savants comme Vernant, Vidal-Naquet et Burkert.

4. Une parenthèse (réalité du *diasparagmos*)

C’est maintenant qu’il faut se poser une question importante : si Sabbatucci avait interprété ainsi ce qui fut très probablement une dynamique culturelle fonctionnant activement dans la société de l’Athènes classique, que faut-il penser du Dionysisme tel qu’il est défini dans les sources ?

Au-delà des conceptualisations de Platon, Euripide et d’autres auteurs, y avait-il vraiment un mouvement dionysiaque réel opérant activement dans la *polis* grecque ? Pour Detienne il n’y a aucun doute à cet égard, et même s’il ne se pose pas

³⁹ En réalité, sur ce point Detienne est débiteur d’une tradition d’études qui, de Rohde à Jeanmaire et à Dodds, avait comparé, voire fait dériver, le Dionysisme de formes de mysticisme “primitif”. D’ailleurs Gernet – pourtant l’un des savants les plus prudents dans l’interprétation des données liées à Dionysos – avait lui-même affirmé que « le vertige dionysiaque donne accès à un monde surnaturel » (L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1999 [1^e éd. Paris 1968] p. 96). Plus librement, pour les premiers savants cités le Dionysisme aurait été analogue aux manifestations comme le chamanisme ou à d’autres phénomènes manifestant une condition de “possession”, d’altération de l’état de conscience ou *similia*. Pour Bianchi et Sabbatucci, au contraire, le Dionysisme se qualifie en tant que “mystique” exclusivement en relation avec le système religieux grec ; pour Sabbatucci, en particulier, dans une relation d’opposition au système “homérico-hésiodien”. Pour ce dernier savant la “possession” était une condition *voulue* par les mouvements qualifiés de “mystiques” dans la Grèce classique dans la mesure où elle aurait donné accès à la sphère du divin : la *manie* – comme du reste toute manifestation d’un état de violente altération psycho-physique – était en effet considérée par les Grecs comme un “mal divin”.

explicitement cette question, le passage qui suit représente une incursion aux implications claires dans une problématique purement historique :

« À l'état pur, le cannibalisme est intenable. Et le Dionysisme qui le porte en lui-même et l'intègre dans certains de ses rituels ne peut en faire qu'un usage maîtrisé, dans l'exacte mesure où le mouvement dionysiaque, tout en visant le dépassement par la sauvagerie, demeure une composante essentielle de la religion politique, qu'il entend contester, certes, mais toujours de l'intérieur et sans jamais prendre la forme d'un antisystème radicalement étranger à la religion officielle. »⁴⁰

Ce problème est d'ordre purement historique et concerne cette "réalité" qui est parfois négligée dans les analyses historico-anthropologiques, généralement soucieuses des seules relations signifiantes, structurales et inconscientes, et qui en conséquence n'expliquent pas clairement la nature *événementielle* de certains de ses objets. Peut-on vraiment croire que les dionysiaques, durant la "possession", tuaient brutalement des animaux ? ou que les Bacchantes suivaient les fauves afin de les démembrer à mains nues ? (On songera à ce propos à l'iconographie traditionnelle qui souvent représente les ménades avec une *leonté* et les dépouilles des animaux tués). Est-il possible qu'elles nourrissaient les louveteaux ? En bref, le premier "type" de renversement du système (celui des Orphiques et des Pythagoriciens) correspond à une réalité idéologique et religieuse documentée, et en tout cas vraisemblable, mais jusqu'à quel point peut-on considérer comme réels les rites les plus violents du "deuxième type", notamment du Dionysisme ? Il est évident qu'il s'agit ici d'un problème de type historique, différent de celui que posent la critique des sources et la relation entre textes littéraires et réalité historique. En effet, si aujourd'hui on possède des témoignages irréfutables du sacrifice carné – une pratique centrale dans le culte de la *polis* grecque – et des témoignages de la *praxis* végétarienne orphico-pythagorique, au contraire les rituels dionysiaques nous ont été transmis exclusivement comme modèle mythique (ou en tout cas littéraire) ; mais Marcel

⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 152-153. Considérations du même type à la page 16 de *La cuisine du sacrifice en pays grec* et à la page 199 de *Dionysos mis à mort*, où Detienne soutient que la *polis* pouvait « discipliner » et inscrire « sagement » dans ses cultes les « violences meurtrières » et le « délire anthropophagique » des fidèles du Dionysisme.

Detienne ne semble pas considérer cet élément et si d'un côté il pose le problème, de l'autre il ne lui donne pas de réponse.

5. Reprise : Dionysos bouilli

Le deuxième article qui nous intéresse fut publié dans *Dionysos mis à mort* (il s'agit de "Dionysos orphique et le bouilli rôti"). Il se réfère explicitement au *Saggio* de Sabbatucci et utilise de nouveau le code alimentaire comme moment principal de l'interprétation.

Sabbatucci avait repéré dans les récits du meurtre de Dionysos/Zagreus, de la mort par fulguration des Titans tueurs et de la naissance de l'homme à partir de leurs cendres, une nouvelle formule mythique qui permettait aux mystiques de refuser l'anthropogonie du système d'Hésiode et donc de justifier le refus de la condition humaine. Grâce aux rites qu'on a déjà vus et à ce mythe anthropogénique, ils pouvaient se considérer, eux aussi, « fils de Gaia et Ouranos », comme le disent certaines lamelles d'or funéraires orphiques⁴¹.

Detienne complète cette interprétation en considérant cela comme un mythe qui, à l'instar de celui de Prométhée, permettait de conceptualiser la condition humaine et d'élaborer aussi une véritable deuxième théorie du sacrifice. À son avis, le moment le plus significatif du mythe ne serait pas la naissance de l'homme des cendres des Titans, mais plutôt l'inversion du processus sacrificiel qui se remarque dans le traitement des membres de Zagreus après son meurtre, lequel est interprété, à la suite d'une analyse formelle du récit (la victime est attirée, égorgée et démembrée pour être finalement traitée au feu), comme un véritable sacrifice. Pendant le sacrifice ordinaire, prométhéen, la chair des victimes était presque toujours rôtie et éventuellement bouillie, tandis que, dans la mise en scène du sacrifice de Zagreus, l'ordre sacrificiel est inversé. Pour Detienne ce détail est hautement significatif :

⁴¹ Cfr. G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano 2001.

« [...] pour la pensée grecque, le sacrifice, soumis à la règle de la broche précédant le chaudron, est porteur d'une certaine représentation de l'histoire de la culture dont les traits sont d'autant mieux dessinés qu'ils en prolongent d'autres, inscrits dans les divers récits mythiques sur l'origine de la vie cultivée. En effet, entre le rôti et le bouilli qui sont l'un et l'autre des modalités du cuit, il y a le même écart qu'entre le cru et le cuit. De même que le cuit distingue l'homme de l'animal qui mange cru, le bouilli sépare le vrai civilisé du rustre condamné aux grillades. »⁴²

Donc :

« L'inversion que fait subir le mythe orphique aux procédures culinaires du sacrifice n'est plus une évidence immédiate ; sa signification est délivrée par la seule référence au modèle que nous venons de dégager. Aller du bouilli au rôti, c'est opérer un renversement décisif qui vient effacer dans le jeu même du rituel toute trace de positivité. »⁴³

Le passage définitif est accompli, le mythe explique le mécanisme rituel. À partir de ce principe, on peut facilement arriver à proposer une théorie systématique de ce nouveau "sacrifice" mythique :

« En effet, en adoptant le schéma "bouilli suivi de rôti", les Orphiques entendent bien nier le procès qui fait du sacrifice, au niveau de la cuisine, un acte positif, une pratique à connotation "progressive". Aller du bouilli au rôti, ou rôti le bouilli, c'est, tout en respectant l'apparence formelle du sacrifice, l'inverser du dedans, le détruire de l'intérieur après l'avoir condamné du dehors. Le sacrifice est un mal ; rien ne peut infléchir son orientation funeste. »⁴⁴

Contrairement au mythe de Prométhée, celui du meurtre de Zagreus ne parle pas explicitement de sacrifice, lequel est donc moins une composante effective du récit qu'un élément dégagé par l'analyse du savant. Cependant, c'est justement grâce à cette analyse que Detienne peut conclure son exégèse, qui lui permet de parler, pour l'homme grec, de la possibilité de se situer autant "entre bêtes et dieux" que dans une des antipodes :

« En effet, l'omophagie est pour le Dionysisme ce que le refus de manger de la viande est pour l'Orphisme. Manger cru, c'est aussi une manière de rejeter le sacrifice sanglant et le système de valeurs qui en est solidaire. En déchiquetant le corps d'un animal sauvage et non plus domestique, capturé au terme d'une poursuite violente, en mastiquant cette viande crue au lieu de n'en consommer que certains morceaux, les uns rôtis, les autres bouillis, le possédé de Dionysos fait sauter les barrières dressées par le système politico-religieux entre les dieux, les bêtes et les hommes. Emportés par la chasse sauvage qui conduit le "mangeur de chair crue", les fidèles de Dionysos [...] s'ensauvagent, et se conduisent comme des bêtes féroces. Le Dionysisme permet d'échapper à la condition humaine en s'évadant dans la bestialité, par le bas, du côté des animaux, tandis que l'Orphisme propose la même évasion du côté des dieux, par le haut, en refusant l'alimentation carnée [...]. L'omophagie dionysiaque est l'homologue du

⁴² Detienne, *Dionysos mis à mort*, p. 182.

⁴³ *Op. cit.*, pp. 182-183.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 188.

végétarisme orphique [c'est moi qui souligne]. Les deux mouvements visent les mêmes fins, mais par des procédés différents qui, cependant, empruntent des voies complémentaires. »⁴⁵

Deux mouvements mystiques qui poursuivraient les mêmes objectifs mais par des instruments opposés (nous savons déjà que cette position sera refusée par Vernant au moins en ce qui concerne le Dionysisme décrit dans les *Bacchantes* d'Euripide). Deux mouvements mis en outre en relation par ce même Dionysos, qui est si ambigu et versatile qu'il arrive à justifier, au moins dans les mythes qui le regardent, des idéologies antithétiques et des pratiques si profondément différentes comme celles des Orphiques et des Dionysiaques. Dès lors Dionysos devient bien le dieu oscillant « entre les pôles alternant de la Sauvagerie et du Paradis retrouvé »⁴⁶.

6. Conclusion en mineur. En oubliant le *Saggio*

À la lumière des pages qui précèdent, il pourrait paraître surprenant que dans *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, un volume de mélanges dirigé par Detienne et Vernant et dont le titre déjà montre une évidente influence de Sabbatucci, le nom de l'auteur du *Saggio sul misticismo greco* ne soit *jamais* cité dans le texte, mais uniquement dans la bibliographie. Il est absent non seulement dans les articles des autres savants – qui en effet traitent parfois de thématiques autres que celles de Sabbatucci – mais, ce qui étonne davantage, il est absent aussi dans ceux de Vernant ou Detienne, dont les essais sont en réalité des réécritures d'articles publiés précédemment et dont on connaît bien le contenu. Ce silence frappe dans l'article introductif de Detienne au titre très significatif : "Pratiques culinaires et esprit du sacrifice", où l'auteur reprend et révisé de nouveau les thèses de l'historien italien des religions. Mais ce n'est pas la seule chose surprenante : dans cette introduction Detienne choisit de prendre comme œuvre de référence pour la compréhension des dynamiques du sacrifice orphique... *Dionysos mis à mort*. Cette « ingratitude

⁴⁵ *Op. cit.*, pp. 197-198.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 204.

scientifique » déjà manifeste devient plus flagrante encore dans un passage programmatique qui énumère les principaux critères analytiques présentés dans le livre :

« Pour analyser le système sacrificiel d'une société qui le met au centre de ses pratiques alimentaires et de sa pensée politico-religieuse, le *Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes* a choisi une stratégie dont les axes sont au nombre de quatre. [...] Le premier vise à [...] définir [le système] en repérant l'ensemble des interdits en même temps que des transgressions qu'il autorise [...]. En particulier, ce sont les formes de protestations, explicitées par les différentes orientations du mysticisme grec, qui permettent de dégager les règles implicites et de faire apparaître les grandes articulations du système sacrificiel. »⁴⁷

Je ne citerai pas tous les autres "axes" parce que, à mon sens, la citation précédente suffit déjà à mettre en évidence le fait que, après avoir écrit des essais aux argumentations nettement analogues à celles de Sabbatucci (et en empruntant sa "méthode"), Detienne et Vernant se sont considérés comme affranchis d'un héritage scientifique qui au contraire, comme on l'a vu, dans leurs études est d'une importance que j'ai tenté de montrer ici et qui me semble en tout cas évidente.

⁴⁷ *La cuisine du sacrifice en pays grec*, p. 12. Ce n'est donc pas un hasard si dans l'édition-traduction "mise à jour" de *Homo Necans* (*Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1983), Walter Burkert, qui est actuellement l'un des plus importants spécialistes d'histoire de la religion grecque, ne cite dans sa bibliographie que *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Le *Saggio* de Sabbatucci n'est mentionné qu'une seule fois à la page 248, de manière rapide et pour une problématique qui ne concerne même pas le sacrifice. On peut alors bien comprendre la motivation qui est à la base des conclusions erronées de Burkert par rapport à une "théorie générale du sacrifice" : en se référant apparemment à toute expérience religieuse, il affirme : "Sacrificial killing is the basic experience of the 'sacred'" (p. 3). Je crois qu'une réception meilleure des interprétations de Sabbatucci et de sa définition correcte du végétarisme orphique (dans lequel on ne trouve aucun "meurtre sacrificiel"), aurait porté Burkert à proposer une conclusion plus acceptable.

Bibliographie

- U. Bianchi, "Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio", in *Studi e materiali di storia delle religioni*, n. 34, 1963, pp. 143-210.
- U. Bianchi, "Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno a Demetra", in *Studi e materiali di storia delle religioni*, n. 35, 1964, pp. 161-193.
- U. Bianchi, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma 1977.
- U. Bianchi, "Initiation, mystères, gnose. Pour l'histoire de la mystique dans le paganisme gréco-oriental", in U. Bianchi, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1978, pp. 141-171.
- W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1983 (tr. anglaise de *Homo Necans*, Walter de Gruyter & Co. Berlin 1972).
- G. Casadio, "Ugo Bianchi e la religione greca", in (a cura di G. Casadio) *Ugo Bianchi. Una vita per la storia delle religioni*, Roma 2002, pp. 185-200.
- M. Detienne, "Entre bêtes et dieux", in *Nouvelle revue de psychologie*, n. 6, 1972, pp. 231-248.
- M. Detienne, "Mythes grecs et analyse structurale: controverses et problèmes", in B. Gentili e G. Paioni (a cura di), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale* (Urbino 7-12 maggio 1973), Urbino 1977, pp. 69-89.
- M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977.
- M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris 2007 (1^e éd. Paris 1972).
- M. Detienne, J.-P. Vernant (a cura di), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979.
- L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1999 (1^e éd. Paris 1968).
- C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, Paris 1964-1971.
- G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano 2001.
- D. Sabbatucci, *Il misticismo greco* Torino 2006 (1^e éd. : *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965).
- D. Sabbatucci, "Religione tradizionale ed esigenze soteriche", in (direzione di R. Bianchi Bandinelli) *Storia e Civiltà dei Greci*, Vol. 3, Milano 1978, pp. 128-152.
- D. Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa*, Roma 2000.
- P. Scarpi, "Dario Sabbatucci e i misteri greci", in I. Baglioni, A. Cocozza (a cura di), *Dario Sabbatucci e la storia delle religioni*, Roma 2006, pp. 283-292.
- J.-P. Vernant, "Compte rendu à Saggio sul misticismo greco par D. Sabbatucci", in *Archives de la sociologie des religions*, n. 23, 1967, pp. 227-228.
- J.-P. Vernant, *Entre mythe et politique*, Paris 1996.
- J.-P. Vernant, "Le Dionysos masqué des Bacchantes d'Euripide", in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne deux*, Paris 2001 (1^e éd. Paris 1986), pp. 237-270.
- J.-P. Vernant, "Entre bêtes et dieux. Des jardins d'Adonis à la mythologie des aromates", in M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris 2007 (1^e éd. Paris 1972), pp. 203-248.