

# LA NOTION D'“ACTE COLLECTIF” DANS LE SACRIFICE HUMAIN GREC

PIERRE BONNECHERE

S'IL EST UN ACTE COLLECTIF dans la Grèce ancienne, c'est bien le sacrifice:<sup>1</sup> civique, propitiaatoire ou expiatoire, dans la grande majorité des cas il est accompli par une communauté, qui peut se confondre avec la cité tout entière ou, plus simplement, avec une famille ou un groupement d'amis. Les exceptions se réduisent aux sacrifices préparatoires requis par quelques rites particuliers, par exemple les consultations oraculaires,<sup>2</sup> ou certains sacrifices de réparation impliquant quelques personnes uniquement. Avant Platon et Isée,<sup>3</sup> Thucydide (2.38) est un témoin de choix quand il parle des sacrifices, θυσίαι, comme autant de réjouissances auxquelles tout le monde prend part et qui se succèdent tout au long de l'année. Il s'agit d'une cérémonie, récurrente ou ponctuelle selon les cas, qui réunit les membres d'un groupement, renforce les liens qui les unissent et les définissent en tant que collectivité, en plus d'assurer les relations adéquates avec les divinités, sans lesquelles la communauté est condamnée à périr. Le sacrifice “renouvelle dans les fidèles l'action des forces religieuses et, dans la mesure de leur soumission à cette emprise, les réintègre dans l'ordre qui régit toute l'opération rituelle, dans l'ordre universel, si quelque souillure les en avait exclus.”<sup>4</sup>

Où placer dans ce tableau le sacrifice humain? Une veine traditionnelle de l'historiographie considère ce dernier comme une survivance d'un passé reculé dans la préhistoire et l'âge du bronze, qui aurait peu à peu disparu à l'époque archaïque. La recherche récente a cependant porté l'attention sur l'appartenance du sacrifice humain à la sphère du symbolique, et plus particulièrement celle de l'inversion,<sup>5</sup> bien que cette thèse ait encore de légitimes opposants.<sup>6</sup> Sur la base des sources dont nous disposons, je me suis ouvertement opposé à l'interprétation d'une évolution

Ce texte est celui d'une communication présentée au Colloque annuel de la Société Canadienne des Études Anciennes à Brock University, St. Catharines (Ontario), le 24 mai 1996. Sa réalisation a bénéficié d'une subvention du Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada (CRSH).

CUF = *Collection des Universités de France*, Paris.

<sup>1</sup>Burkert 1983: 1–82; Burkert 1985: 58–59; Burkert 1987; Nilsson 1967: 162; Rudhardt 1958: 249–300, plus part. 257 et n. 2–6, 289–290. Voir, dans une autre perspective, l'article fondateur de Vernant 1981, et l'ouvrage, qui s'ensuivit, de Durand 1986: *passim*.

<sup>2</sup>Le bétier sacrifié à Asclépios, Trophonios ou Amphiaros préalablement à la consultation mantique est avant tout un acte propitiaatoire personnel (Petroppoulou 1985). Voir en général Rudhardt 1958: 265–271 et 289–290.

<sup>3</sup>Pl. *Lois* 653d–654a et 799a–b; Isée 9.30.

<sup>4</sup>Burkert 1985: 59; Rudhardt 1958: 300.

<sup>5</sup>Bonnechere 1994; Halm-Tisserant 1993; Henrichs 1981: 195–235; Hughes 1991. Deux auteurs enfin font fréquemment allusion au sacrifice humain: Brulé 1987; Dowden 1989.

<sup>6</sup>Par exemple Jost 1995. Pour une liste des tenants de cette veine, voir Bonnechere 1994: 7, n. 22.

historique conduisant à l'effacement progressif du sacrifice humain (Bonnechere 1994); si cette évolution a eu lieu, elle a trouvé son terme dès avant Homère, pour qui le sacrifice des Troyens à l'âme de Patrocle apparaît déjà en tant que révélateur du caractère hybristique, et par là inversif, d'Achille.<sup>7</sup> Les découvertes archéologiques invoquées pour prouver l'existence des sacrifices humains à l'âge du bronze, au protogéométrique et à l'époque archaïque sont par ailleurs inutilisables en raison de leur interprétation incertaine: n'est-il pas difficile, voire impossible, de déterminer la nature sacrificielle de "cérémonies" qui pourraient tout aussi bien avoir été des exécutions capitales ou de simples funérailles, et dont on a souvent forcé la compréhension dans un sens sacrificiel?<sup>8</sup> En aucun cas non plus ces découvertes ne peuvent être tenues, *stricto sensu*, pour les antécédants historiques des sacrifices humains advenant dans la littérature mythique: outre le fait qu'une vision évhémérissante est particulièrement simpliste et inopérante, il n'existe en effet dans les sources grecques aucun exemple d'épouse mise à mort lors des funérailles de son mari,<sup>9</sup> quand on y trouve des dizaines de sacrifices de vierges en temps de fléau.<sup>10</sup>

Pour le propos de cet article, il n'est besoin ni de rouvrir ni de réévaluer ces questions débattues. Nous nous placerons ici sur le seul plan de la représentation du sacrifice humain par les Grecs de l'époque historique, en fonction des seules

<sup>7</sup> Bonnechere 1994: 283–287 et Hughes 1991: 49–56. Tout récemment, Alain Moreau (1997) a uni les deux perspectives dans l'hypothèse suivante concernant la pratique des têtes coupées en Grèce: cet usage, attesté par l'archéologie dans le domaine celtique, et s'inscrivant en dedans de la sphère indo-européenne, aurait été connu des anciennes populations grecques, mais expurgé déjà chez Homère; il ne serait plus que rarement apparu dans les mythes, comme chez l'aède, et pourvu d'une signification nouvelle, celle de l'inversion et du ravalement au rang des Barbares. Notons que la pratique des têtes coupées et celle du sacrifice humain sont différentes, et que les conclusions qui valent pour l'une ne valent pas d'office pour l'autre: le sacrifice humain est encore trop imparfaitement connu dans l'évolution du sacrifice (de même très mal connue) pour que nous soyions capables de jauger sa place dans l'histoire sacrificielle. J'ai ailleurs indiqué (1994), après d'autres, tous les dangers inhérents à concevoir le sacrifice humain comme le précurseur du sacrifice animal, selon la séquence adoptée par les sources grecques.

<sup>8</sup> Sur ces découvertes archéologiques, notamment à Anemospilia et à Cnossos, voir Bonnechere 1993a et Hughes 1991: 13–48. Le cas de Lefkandi a été enrichi depuis de la publication définitive du site par Popham *et al.* (1993: 13–22), qui laisse ouverte la possibilité d'un *suttee* mais sans autre motif que la présence d'un couteau près du corps de la femme inhumée. En revanche, l'affirmation selon laquelle les mains, ramenées sur l'abdomen, et les pieds, dont les extrémités se touchent, auraient pu être liés est totalement abusive: la position des pieds pourrait également être naturelle, tandis que la réunion des mains sur le pelvis est une habitude funéraire universelle. J'espère revenir ailleurs sur ce cas et un autre, très intéressant également, découvert à Eleftherna en Crète, à la fin des années 1980.

<sup>9</sup> On a voulu en trouver la trace dans les histoires d'Évadné et de Laodamie, mais il s'agit de suicides; tabler sur l'adoucissement de versions plus cruelles demeure inacceptable (Hughes 1991: 60–62).

<sup>10</sup> Sur ces problèmes, Bonnechere 1994: 171–172. Se baser sur le seul "principe" du sacrifice humain pour effectuer des rapprochements aboutit à des conclusions totalement erronées, dont j'ai donné un exemple flagrant: Bonnechere 1993b.

sources disponibles, les témoignages littéraires:<sup>11</sup> en cette matière, les plus ardents défenseurs de l'actualité des sacrifices humains tombent d'accord avec ses plus sceptiques opposants car un consensus général s'établit pour affirmer qu'en Grèce classique et hellénistique les immolations humaines relevaient du domaine de la fiction, mises à part, éventuellement, quelques pratiques marginales au Mont Lycée d'Arcadie et à Halos de Thessalie.

Que l'on considère donc le sacrifice humain comme une survivance du passé ou comme une construction de l'esprit dans une société fondée par et sur le sacrifice animal, cela ne modifie en rien une démarche importante qui reste à accomplir dans ce si riche champ d'études: mettre en lumière la façon concrète dont les Grecs appréhendaient les sacrifices humains qui apparaissaient partout dans leur mythologie historique—que certains modernes considèrent partiellement réelle—, pour replacer celle-ci en relation avec la tradition sacrificielle animale.

On sait que les Grecs avaient une attitude ambiguë à l'égard du sacrifice humain. Tantôt ils le concevaient comme représentatif de situations exceptionnelles, marquées du sceau de l'inversion, et y voyaient un usage qui était par excellence aux antipodes de leur civilisation. Cependant, enclins à admettre que leurs ancêtres en avaient accomplis, ils étaient contraints en conséquence de reconnaître que la victime humaine avait pu en Grèce revêtir un statut équivalent à celui de la victime animale. En ce que l'homme y apparaissait comme la victime sacrifiée, le sacrifice humain était l'inverse du sacrifice animal, où l'homme agit en tant que sacrifiant. Mais en ce que l'homme était victime, celui-ci s'apparentait également à la bête et la victime animale était alors dépassée en perfection par la victime humaine.<sup>12</sup>

Cette relation étroite qui unissait homme et animal dans le statut sacrificiel ressort souvent des textes anciens, dans une ampleur documentaire qui dépasse toutes les espérances. Une recherche exhaustive sur cette relation, prenant en compte l'apport de l'iconographie, devrait paraître sous peu:<sup>13</sup> la comparaison des figurations d'immolations humaines et animales mène à des conclusions qui sous des dehors similaires révèlent de subtiles et signifiantes différences, de même que la confrontation des textes et des images, du moins pour certains segments du processus sacrificiel, comme la procession ou la mise à mort. La difficulté de comprendre ces dissemblances est accentuée par un manque d'informations précises à propos du strict rituel imaginé pour les sacrifices humains, dans l'essential connu grâce à l'*Iphigénie à Aulis* et l'*Hécube* d'Euripide.

Qu'en est-il pour la notion de communauté sacrifiante? *A priori*, on pourrait s'attendre à ce que le sacrifice humain, en tant que sacrifice, ne fasse pas exception,

<sup>11</sup> Même si l'on acceptait l'essence sacrificielle des traces archéologiques, on serait bien en peine d'en déduire des indices probants en ce qui concerne une quelconque participation collective.

<sup>12</sup> Bonnechere 1994: 311–318.

<sup>13</sup> Voir déjà Bonnechere 1997. Un autre article, consacré à la caractérisation des victimes, est en cours d'achèvement, tandis que l'ensemble du processus sacrificiel est à l'étude. On verra, en attendant, les conclusions sommaires de ma thèse (1994: 229–260).

ou alors à ce qu'il se distingue du schéma traditionnel animal, en tant que l'anti-valeur par excellence du système normatif grec. Si la première option s'avère rapidement la bonne, le détour en vaut la chandelle car il permet de préciser les relations entre les deux types de sacrifices et d'approfondir notre connaissance de la pensée grecque à propos du sacrifice humain. Deux axes complémentaires peuvent être pris en compte: le discours que les Grecs tenaient ou ont laissé transparaître sur l'implication collective dans les sacrifices humains, et les actes rituels indiquant l'implication collective, depuis la circumambulation autour de l'autel jusqu'au partage des viandes. Seul le premier axe sera traité dans les pages qui suivent, car le second nécessiterait un développement beaucoup trop long.

### I. LE GROUPE QUI SACRIFIE

#### *1. En Grèce et dans le monde grec: le modèle classique*

Un exemple emblématique provient du *Contre Léocrate* de Lycorgue: à l'approche de la puissante armée d'Eumolpos, Érechthée

alla à Delphes demander au dieu comment agir pour l'emporter sur l'ennemi. La divinité lui fit savoir que, s'il sacrifiait sa fille, avant le choc des deux armées, il triompherait de ses adversaires; obéissant au dieu, Érechthée fit ainsi et chassa du pays les envahisseurs.<sup>14</sup>

À de rares exceptions près, le sacrifice humain grec est en effet une réponse à un danger qui menace la collectivité dans son existence même; ce danger, la langue grecque le note habituellement par le terme générique de λοιμός, qu'il est impossible souvent de traduire autrement que par "fléau," car il implique la destruction de l'avenir de la cité à tous les égards, tarissant la fécondité et englobant même, à la limite, le concept de "guerre." La menace d'extermination radicale et irréversible dans ces conditions d'anormalité, laquelle exige un sacrifice humain pour retourner la situation, provoque évidemment l'implication de chacun dans l'acte terrible qui s'ensuit. Dernier élément enfin, mais non des moindres, l'oracle qui enjoint presque systématiquement aux hommes de recourir à cette extrémité soumet au vouloir divin la communauté tout entière déjà sous le joug du fléau.<sup>15</sup>

La description de certains rites particuliers liés à une rumeur de sacrifice humain laisse une impression semblable, comme l'usage thessalien d'Halos décrit par Hérodote:<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Lycurg. *Léocr.* 99: εἰς Δελφοὺς ἵων ἡρώτα τὸν θεόν τί ποιῶν ἂν νίκην λάβοι παρὰ τῶν πολεμίων. χρήσαντος δ' αὐτῷ τοῦ θεοῦ, τὴν θυγατέρα εἰ θύσειε πρὸ τοῦ συμβαλεῖν τὸ στρατοπέδῳ, κρατήσειν τῶν πολεμίων, ὃ δὲ τῷ θεῷ πιθόμενος τοῦτ' ἔπραξε, καὶ τούς ἐπιστρατευομένους ἐκ τῆς χώρας ἐξέβαλε; voir aussi Aristid. *Or.* 1.87; Apollod. *Bibl.* 3.15.4; Clem. Al. *Protr.* 3.42; Cyrill. Al. *Adv. Jul.* 4.128 (*PG* 76, col. 697); Dém. *Epitaphios* 27; Eur. *Érechth.* fr. 360 (Nauck<sup>2</sup>); *Ion* 277–278; Euseb. *Praep. evang.* 4.16.12; Hyg. *Fab.* 46 (variante); 238; Lib. *Dēcl.* 14.12; Lyd. *Mens.* 4.147; Plut. *Parall. min.* 20 = Mor. 310d.

<sup>15</sup> Il est inutile de détailler l'importance du schéma {λοιμός ⇒ oracle ⇒ sacrifice humain} dans l'imaginaire grec. Je me permets de renvoyer à Bonnechere 1994: 250–254.

<sup>16</sup> Hdt. 7.197 (tr. P. E. Legrand, *CUF*): μόρον σὺν ἵνοι βουλεύσας, μετέπειτα δὲ ὡς ἐκ θεοπροπίου Ἀχαιοὶ προτιθεῖσι τοῖσι ἐκείνου ἀπογόνοισι ἀέθλους τοιούσδε· δις ἂν ἦ τοῦ γένεος

Les Achéens, obéissant à un oracle, proposent à ses descendants [ceux de Cytissôros, fils de Phrixos] des épreuves dont voici la nature: à celui qui est le plus âgé de la famille, ils interdisent l'accès au λήιτον—c'est ainsi que les Achéens appellent le prytanée; et eux-mêmes font bonne garde; s'il y pénètre, il n'y a pour lui aucune possibilité d'en sortir avant le moment où il doit être sacrifié.

Alors que les Achéens, obéissant à un oracle, allaient immoler Athamas fils d'Éole comme victime expiatoire pour leur pays, Cytissôros [l'Athamantide ...] le sauva et, ce faisant, attira sur sa postérité la colère divine.

Cette participation des Achéens d'Halos, d'ailleurs confirmée par une allusion de l'auteur du *Minos* (p. 315c), obéit donc de même à une volonté collective reposant sur une révélation divine qui décharge les participants de la lourde responsabilité de la mise à mort.<sup>17</sup> Ce sont là des constantes qui émaillent bien d'autres témoignages, au premier rang desquels le sacrifice des prisonniers perses à la veille de la bataille de Salamine, selon le récit du philosophe Phainias de Lesbos:<sup>18</sup>

Comme Thémistocle offrait un sacrifice à côté du vaisseau amiral, on lui amena trois prisonniers de guerre ... Le devin Euphrantidès les aperçut, et, comme la flamme du foyer s'était élevée haute et claire au-dessus des victimes, tandis qu'au même instant un éternuement se faisait entendre sur sa droite, fournissant un présage, il saisit la main de Thémistocle, lui ordonnant de consacrer et d'immoler tous ces jeunes gens ... Thémistocle fut consterné de cette prédiction monstrueuse et terrifiante, mais la multitude, qui, comme elle en a l'habitude dans les situations difficiles et les périls extrêmes, espérait plus volontiers son salut de ce qui déconcerte que de ce qui satisfait la raison, se mit à invoquer le dieu tout d'une voix, et ... força Thémistocle à accomplir le sacrifice.

Dans cet épisode fameux, le philosophe présente le peuple athénien à un moment où il ne pourrait être davantage soudé, solidaire et partie prenante aux événements.

τούτου πρεσβύτατος, τούτῳ ἐπιτάξαντες ἔργεσθαι τοῦ ληίτου αὐτοὶ φυλακὰς ἔχουσι (λήιτον δὲ καλέουσι τὸ πρυτανῆιον οἱ Ἀχαιοί). ἦν δὲ ἐσέλθη, οὐκ ἔστι δικαῖος ἔξεισι πρὶν ἢ θύσεσθαι μέλλῃ [...]. καθαρμὸν τῆς χώρης ποιευμένων Ἀχαιῶν ἐκ θεοπροπίου Ἀθάμαντα τὸν Αἰόλου καὶ μελλόντων μηνὸν θύειν ἀποκιμένος οὗτος ὁ Κυτίστωρος [...] ἐρρύσατο, ποιήσας δὲ τοῦτο τοῖσι ἐπιγενομένοισι ἐξ ἑωυτοῦ μηνῖν τοῦ θεοῦ ἐνέβαλε. Voir aussi Apostolius 11.58; schol. ad Ar. *Nub.* 257b-d. Bonnechere 1994: 96–107; Hughes 1991: 92–96.

<sup>17</sup> Si la mantique fut, dans l'Antiquité, un moyen efficace de combattre l'angoisse, c'est dans le récit de sacrifices humains que cette remarque peut être confirmée avec le plus de bonheur.

<sup>18</sup> *Apropos Plut. Thém. 13.2–5* (tr. R. Flacelière, É. Chambray et M. Juneaux, CUF, légèrement modifiée): Θεμιστοκλῆι δὲ παρὰ τὴν ναυαρχίδα τριήρη σφαγιαζομένῳ τρεῖς προσήχθησαν αἰχμάλωτοι [...]. τούτους ίδων Εὐφραντίδης ὁ μάντις, ὃς ἄμα μὲν ἀνέλαμψεν ἐκ τῶν ιερῶν μέγα καὶ περιφανὲς πῦρ, ἄμα δὲ πταρμὸς ἐκ δεξιῶν ἐσήμηνε, τὸν Θεμιστοκλέα δεξιωσάμενος ἐκέλευσε τῶν νεανίσκων κατάρρεασθαι καὶ καθιερέυσαι πάντας [...]. ἐπτλαγέντος δὲ τοῦ Θεμιστοκλέους ὡς μέγα τὸ μάντευμα καὶ δεινόν, οἷον εἴωθεν ἐν μεγάλοις ἀγώσι καὶ πράγμασι χαλεποῖς, μᾶλλον ἐκ τῶν παραλόγων ἢ τῶν εὐλόγων τὴν σωτηρίαν ἐλπίζοντες οἱ πολλοὶ τὸν θεόν ἄμα κοινῇ κατεκαλοῦντο φωνῇ, [...] ἡνάγκασσαν [...] τὴν θυσίαν συντελεσθῆναι); les allusions en Plut. *Arist.* 9.2 et *Pel.* 21.3 parlent du sacrifice de façon impersonnelle et n'ajoutent rien au texte principal.

Peu importe que l'historicité de ces derniers ne puisse être établie avec certitude,<sup>19</sup> car l'important est d'y considérer la tournure d'esprit de l'auteur, en tous points conforme à l'idée reçue des sacrifices humains. Décris dans les légendes, ils obéissent souvent à la règle générale du sacrifice: l'intérêt du particulier est dépassé et la volonté générale, sinon unanime, du groupe qui sacrifie, soulignée; celui-ci s'apparente d'ailleurs le plus souvent à toute une nation, ou toute une ethnie. Même lorsqu'il s'agit d'un groupe restreint, le concept de globalité reste essentiel: lors de la "fondation de Lesbos," c'est l'ensemble des colons fondateurs, en route vers le site de la future cité, qui immolent une vierge à Poséidon, ou à Amphitrite.<sup>20</sup>

Le tirage au sort des victimes humaines, présent dans la plupart des versions,<sup>21</sup> accentue l'implication collective du peuple concerné, même si elle est involontaire: ce mode de désignation fait en effet peser une menace sur toutes les victimes potentielles, et donc sur leurs familles, si bien qu'à nouveau la tension suscitée stigmatise les liens existants.<sup>22</sup> Le plus souvent, les personnes désignées par le sort appartiennent à l'aristocratie, sinon à la famille "royale," dont le pouvoir de représentation symbolique est évident.

## 2. La tragédie

Cette conception du sacrifice humain impliquant toute la collectivité se plaçait à la limite du politique et de la barbarie, car elle concernait un monde grec dont la sphère politique était inopérante et qui basculait dans une situation inversive. Elle trouva dans la tragédie un terrain neuf, ou plutôt renouvelé au contact du ferment de la réflexion parfois iconoclaste qui s'y amorçait.

La difficulté d'embrasser en une vision cohérente l'ensemble de la pensée tragique est évidente: rien que dans le prologue de l'*Agamemnon* d'Eschyle (184–197),<sup>23</sup> le caractère collectif du sacrifice peut être considéré comme effacé par la responsabilité du père qui fait preuve d'une audace folle et dont la passion même est coupable.<sup>24</sup> Mais le roi opte en même temps pour ne pas trahir l'armée, ni par là la

<sup>19</sup> La contribution principale est celle de Henrichs 1981: 208–224, avec quelques adjonctions chez Bonnechere 1994: 288–291, Hughes 1991: 112–115 et Jameson 1991: 216–217.

<sup>20</sup> Anticleidès *apud* Ath. 11, p. 466c–d (Poséidon); Plut. *Conv. sept. sap.* 20 = Mor. 163a–c (Amphitrite); Bonnechere 1994: 128–130.

<sup>21</sup> Bonnechere 1994: *index*, s.v. tirage au sort.

<sup>22</sup> Une légende secondaire, sans doute purement étiologique, racontée par Hygin (*Poet. astr.* 2.40.3) expliquait comment le roi Démophon d'Élaious soustrayait ses filles au tirage au sort, situation au dénouement tragique pour tout le monde.

<sup>23</sup> Voir le commentaire de Bollack 1981: 273–293 et 330–345, et celui de Conacher 1987: 85–96 (avec des perspectives assez différentes); en tout état de cause, l'analyse la plus fine demeure celle de Said 1978: 159–166.

<sup>24</sup> Sur la dérision de l'enjeu, voir en particulier Bollack 1981: 292–393: aux vers 225–227, la cause première de la guerre, soit récupérer une femme adultère au prix de milliers de vies, et non plus respecter la justice de Zeus qui demande la simple réparation du rapt, ferait apparaître la responsabilité personnelle d'Agamemnon.

volonté de Zeus qui patronne l'expédition et garantit l'état de droit qui en découle quant à la stricte réparation du rapt d'Hélène.<sup>25</sup> Le poète précise que le sacrifice fut accompli par les chefs épris de guerre (*Ag.* 230), et il est possible, en fonction de cela, de décharger Agamemnon de la totalité de la responsabilité en étendant celle-ci à l'ensemble de la classe dirigeante, et donc représentant l'armée, dont les signes de désunion dans l'attente à Aulis sont également mentionnés (*Ag.* 192–198).

Deux pièces d'Euripide impliquent en particulier l'unité de la communauté, après de houleuses discussions il est vrai, mais qui s'aplanissent, même si c'est au prix d'arguments sophistiques:<sup>26</sup> *l'Hécube* et *l'Iphigénie à Aulis*. Peu nous importe, pour cette dernière oeuvre, de savoir si la dernière partie est bien d'Euripide; l'essentiel est d'être certain que, si le final n'est pas de lui, il est au moins l'oeuvre d'un poète qui lui fut de peu postérieur, mais certainement classique *de fond*.<sup>27</sup>

Le sacrifice d'Iphigénie permet de maintenir la cohésion de l'armée en partance pour Troie, et aucun Grec semble ne vouloir manquer l'accomplissement du rite.<sup>28</sup>

(*Talthybios à Clytemnestre*): "Lorsqu'ainsi nous sommes arrivés au bois sacré de la fille de Zeus, Artémis, et à ses prairies pleines de fleurs, où l'armée achéenne devait se rassembler. Alors que nous conduisions ton enfant, aussitôt s'y presse la foule des Argiens."

En plus des généraux, tous les soldats présents à Aulis partagent la responsabilité de l'acte: Iphigénie est offerte par "l'armée grecque et le roi Agamemnon tout ensemble" (1572–73, peut-être corrompu), tandis qu'au moment crucial, "les Atrides et toute l'armée" retiennent leur souffle (1577). Cette unité à plusieurs reprises soulignée par le poète,<sup>29</sup> n'empêche nullement d'ailleurs la perception

<sup>25</sup> L'exigence d'Artémis serait contraire au bien qu'Agamemnon prétend réaliser, parce qu'il confond la volonté de Zeus, la réparation du rapt, avec deux choses: une guerre de destruction et le sacrifice de sa fille. Bollack 1981: surtout 335–345.

<sup>26</sup> On ne traitera pas ici de l'ironie certaine qui teinte toutes les pièces traditionnellement appelées "patriotiques" chez Euripide, et dans lesquelles le patriotisme n'est pas exempt d'un cynisme certain. L'aspect collectif du sacrifice humain chez Euripide avait été abordé en deux articles avant-gardistes de Roussel 1915: part. 248–250 et 1922: part. 233–239.

<sup>27</sup> L'hypercritique s'est déchaînée sur la fin de la tragédie, et en particulier à partir du vers 1570 (*exodos*), voir les sages remarques de Jouan 1983: 26–28; Jouan 1984. Ces contributions font le point depuis l'ouvrage de Page 1934: 196–204. Schmitt (1921: 83) reconnaissait par exemple que l'"interpolator" avait scrupuleusement respecté la trame du rituel. Il est très vraisemblable qu'Euripide ait construit sa tragédie avec l'idée du retrait d'Agamemnon, sans prétexter la contamination ou le remaniement de son oeuvre (Jouan 1984: 63; *contra*: Gourévitch 1978: 155–157).

<sup>28</sup> Eur. *I.A* 1543–47: ἐπεὶ γὰρ ικόμεσθα τῆς Διὸς κόρης / Ἀρτέμιδος ἄλσος λείμακάς τ' ἀνθεσφόρους, / ἵν' ἦν Ἀχαιῶν σύλλογος στρατεύματος, / σὴν παῖδ' ἄγοντες, εὐθὺς Ἀργείων ὅχλος / ἡθοὶζεθ.

<sup>29</sup> Ulysse, dans l'esprit d'Agamemnon, aura tôt fait, au milieu des Argiens, de les convaincre de sacrifier Iphigénie après s'être débarrassés des Atrides (528–533; voir aussi 1362: "[les Achéens] viendront en foule: Ulysse les conduira"). Clytemnestre défend sa fille en rétorquant à son mari qu'elle n'a pas été choisie avec justice pour être sacrifiée à l'*intérêt commun* (1196–1205). Écho plus tardif: Lucrèce 1.91: "l'assemblée (*cives*) fondant en larmes" à la vue de la jeune fille; voir aussi Plin. *NH* 35.73: *maestos omnes*, tous les soldats.

personnelle bien mise en évidence: chacun des Achéens est subjugué par la noblesse d'âme de la jeune fille qui s'offre à la mort (1561–62: πᾶς), comme chacun entendra résonner le coup fatal (1582: πᾶς). Calchas (ou le prêtre: le texte est imprécis), dont le cri de surprise est répercute par l'assemblée de tous les soldats, tire les conclusions du prodige de la substitution en s'adressant aux "chefs de l'armée des Achéens unis," alors qu'Iphigénie elle-même avait déclaré s'offrir "pour la Grèce entière" (1552–56).

Le sacrifice de Polyxène dans l'*Hécube* devrait permettre aux mêmes héros, dix années plus tard, de demander un retour favorable dans leurs foyers. L'implication collective des Grecs est encore plus nette que pour celui d'Iphigénie: le coryphée annonce ainsi à Hécube:

"En assemblée plénière, les Achéens ont décidé, à ce qu'on dit, d'offrir ta fille en victime à Achille."<sup>30</sup>

La vieille mère ne peut que répéter ces paroles à Polyxène elle-même:

"Te sacrifier, c'est ce qu'un commun accord (‘Αργείων κοινά . . . γνῶμα) des Grecs projette, au fils de Pélée, sur sa tombe."

"Je répète, mon enfant, de sinistres rumeurs: on annonce que par un vote (ψήφῳ) des Argiens, on a décidé (δόξαι) de ta chère vie."<sup>31</sup>

Volonté du peuple en armes,<sup>32</sup> le sacrifice de Polyxène a la publicité d'un sacrifice animal,<sup>33</sup> chacun y participe, se tait, prie et acclame les résolutions héroïques de la jeune fille, avant d'oeuvrer à la confection de son bûcher.<sup>34</sup>

Dans la tragédie, le matériau utilisé était donc identique à celui des légendes "patriotiques," et les concepts de collectivité y demeurèrent inchangés. Au contraire, la motivation inversive y disparut presque totalement et faussa les données traditionnelles du problème. La collectivité demeure, mais la nécessité de sacrifier apparaît beaucoup moins contraignante, quand elle ne disparaît pas comme dans les deux tragédies évoquées ci-dessus; aussitôt, le noble caractère

<sup>30</sup> Eur. *Hec.* 107–109: ἐν γὰρ Ἀχαιῶν πλῆρει ξυνόδῳ λέγεται δόξαι σὴν παῖδα Ἀχιλεῖ σφάγιον θέσθαι.

<sup>31</sup> *Hec.* 188–190: σφάξαι σ' Ἀργείων κοινὰ / συντείνει πρὸς τύμβον γνόμα / Πηλείᾳ γέννα et 194–196: αὐδῶ, παῖ, δυσφήμους φήμας / ἀγγέλλουσ' Ἀργείων δόξαι / ψήφῳ τὰς σᾶς περὶ μοι ψυχᾶς). Voir encore les paroles d'Ulysse à Hécube (218–219): "Femme, tu connais, je suppose, la décision de l'armée et le vote rendu par elle (γύναι, δοκῶ μέν σ' εἰδέναι γνώμην στρατοῦ / ψῆφον τε τὴν κρανθεῖσαν."

<sup>32</sup> Voir encore *Hec.* 389–394 et 513–517. Lorsque Talthybios s'avance vers la reine pour lui exposer les détails du sacrifice, Hécube l'accueille en ces termes (Eur. *Hec.* 505–507): "O cher ami, est-ce pour m'égorger moi aussi sur la tombe [d'Achille], par décision des Achéens? (ὦ φίλατα!, ἄρα καὶ ἐπισφάξαι τάφῳ / δοκοῦν Ἀχαιοῖς ἥλθες)."

<sup>33</sup> *Hec.* 521–522: (Talthybios à Hécube:) "Toute la foule de l'armée achéenne était là au complet, devant le tombeau, pour le sacrifice de ta fille."

<sup>34</sup> *Hec.* 531 (foule); 542 (prière); 553 (acclamation); 571–572 et 573–580 (bûcher).

collectif se trouve vidé de son sens, voire tourné en atrocité, car il concerne autant un meurtre qu'un sacrifice.

Pour revenir au cas de Polyxène, la procédure mise en scène renvoie clairement à celle d'Athènes, et l'on sait par ailleurs combien la décision, finalement approuvée, avait été prise en des circonstances on ne peut plus proches de celles de l'assemblée athénienne.<sup>35</sup> Le terme *vote* ( $\psi\eta\phi\zeta$ ) a bien ici une valeur juridique, exprimant le vouloir du peuple, qu'Ulysse confirme sans aucun doute lorsqu'il dit à la reine (221–222): “les Achéens ont décrété ( $\xi\deltao\xi$  ’Αχαιοῖς) que ta Polyxène serait égorgée.” La décision de l'assemblée a donc la forme d'un *ψήφισμα*; or la valeur légale du décret, proche de la loi (*vómo\xi*), s'inscrit en faux dans la tradition grecque du sacrifice humain. En effet, nous verrons que seuls les barbares avaient des lois ou des coutumes pour exiger de telles immolations (surtout [Pl.] *Minos* 315c), alors que l'ensemble de la tradition hellénique qualifiait cet acte d' $\alpha\omega\muo\xi$ . Euripide établit ici une entorse manifeste dont les motifs politiques sont à la fois évidents et obscurs.<sup>36</sup>

Bien qu'il y soit relégué au second plan, l'aspect public et collectif affleure également dans les *Héraclides* et les *Phéniciennes*: le sacrifice de Macarie et de Ménoecée y est certes décidé en marge de l'action et à l'écart de la décision publique, mais l'intérêt collectif voire la participation active de la population restent néanmoins sous-jacents. Macarie d'abord est immolée pour le salut de ses frères et de toute la ville d'Athènes, mais surtout en fonction de la concordance d'anciens oracles locaux qui exigent le sacrifice d'une vierge à Coré.<sup>37</sup> Qui plus est, elle est égorgée au-devant des lignes ennemis, juste avant le combat proprement dit, soit dans une cérémonie qui focalise l'attention de toute l'armée.<sup>38</sup> Ménoecée agit seul, mais l'injonction provient du devin Tirésias, que Créon avait consulté pour le bien de Thèbes,<sup>39</sup> et l'approbation de son acte par les Phéniciennes qui forment le chœur de la pièce, et qui prient pour être un jour mères d'aussi nobles fils (1054–61), donnent à son sacrifice comme une approbation publique. Le récit

<sup>35</sup> *Hec.* 103–140: “Alors se heurtèrent les flots d'une ardente querelle, et deux avis partagèrent l'armée des guerriers grecs . . . (116–119).” C'est Ulysse à nouveau qui réalise le *consensus* à propos du sacrifice (130–140), alors qu'un des clans était formé des chefs athéniens. Aristote (*Poet.* 1450b4) permet d'appuyer le raisonnement, en affirmant que les anciens poètes faisaient parler leurs personnages dans le langage de la vie civile.

<sup>36</sup> Bonnechère 1994: 260–272.

<sup>37</sup> Eur. *Héracl.* 406–409, 488–491.

<sup>38</sup> Eur. *Héracl.* 819–822. Le passage est souvent prétendu interpolé, remaniement tardif suite au retranchement du discours du messager annonçant la mort de la jeune fille; toute conclusion est impossible, mais il est vraisemblable de supposer que ce remaniement “tardif” conservait le sens premier de la pièce, et donc que ces vers ne disent pas autre chose que le morceau soi-disant perdu: Guerrini (1973), suivi avec de nouveaux arguments par Lesky (1977). Voir surtout O'Connor-Visser 1987: 32–42 et Wilkins 1993: xxvii–xxxi. Sur le sacrifice avant le combat, en dernier lieu Jameson 1991: part. 213–217.

<sup>39</sup> Eur. *Phoen.* 834–959, part. 900–910. Lorsque Créon incite Ménoecée à fuir, il se place à l'opposé des intérêts civiques (919): adieu cité! (voir encore 976 etc.).

du messager à Jocaste laisse entendre encore, comme dans le cas de Macarie, que l'armée a pu assister à l'offrande volontaire du jeune homme (1090–95):

Lorsque le fils de Crémon, qui est mort pour notre terre, debout tout en haut des tours, se fut enfoncé un noir glaive à travers la gorge, sauveur de la patrie, sept bataillons avec leurs commandants, protecteurs contre la lance argienne, furent distribués aux sept portes, par ton fils.

L'image mythique de Macarie et Ménoecée égorgés sur le front, aux yeux de tous et pour le salut public, fait par avance écho à la description de l'immolation des prisonniers-σφάγια perses à Salamine, qui s'inscrit en continuité avec les sacrifices mythiques avant le combat. Euripide n'en a pas moins joué avec les valeurs traditionnelles, car si la collectivité sacrificante n'est pas mise à mal, nous verrons que ce sont les dirigeants athénien et thébain qui vont faillir à leurs responsabilités collectives.

### *3. Dans le monde barbare vu par les Grecs classiques*

Vient ensuite la littérature consacrée aux Carthaginois, aux Égyptiens, aux Scythes et aux peuples étrangers en général dont on a pu montrer, je pense, combien les Grecs avaient donné une image modelée sur l'opposé de leurs propres conceptions:<sup>40</sup> Hérodote, qui avait pourtant visité l'Égypte, soutiendra contre toute attente et logique que les Égyptiennes urinent debout et leurs maris accroupis!<sup>41</sup> Ces peuples à l'inverse des Grecs—lesquels s'érigent en norme absolue de civilisation—sont presque toujours présentés comme adeptes du sacrifice humain. Néanmoins, même si leurs valeurs sont aux antipodes de la civilisation, ces étrangers vus par les Hellènes sont dotés d'un comportement qui n'est pas étranger à la Grèce: les sacrifices humains qu'ils sont censés accomplir sont en effet prescrits par des lois et des coutumes; les lois, dans le cadre de la démocratie athénienne où évolue l'auteur platonicien du *Minos*, peuvent être tenues pour synonymes de "décisions prises par le peuple," tandis que les coutumes décrites par Hérodote, et semblablement appelées *vóμοι*, constituent une sorte de droit naturel auquel un peuple a l'habitude de se conformer:

(Il faut savoir) que les mêmes hommes ne sont pas toujours régis par les mêmes lois, et que les lois changent aussi avec les hommes. Par exemple, chez nous, il n'y a pas de loi prescrivant les sacrifices humains (où νόμος ἔστιν ἀνθρώπους θύειν): ce serait, au contraire, abominable (ἀνόστιον); tandis que les Carthaginois font de tels sacrifices, comme une chose sainte (օστον) et légale (νόμιμον), et même certains d'entre eux vont jusqu'à immoler leurs propres enfants à Cronos, comme tu as pu l'entendre toi aussi. Et ce ne sont pas seulement les barbares qui sont régis par des lois (νόμοις) différentes des nôtres, mais encore les habitants de Lycaeon, et les descendants d'Athamas, quels sacrifices n'offrent-ils pas, bien qu'ils soient Grecs cependant?<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Hartog 1980; Lévy 1981.

<sup>41</sup> Hdt. 2.35: tout le paragraphe décrit les moeurs égyptiennes comme inversées.

<sup>42</sup> [Pl.] *Minos* 315c (tr. J. Soulhié, CUF): ὅτι οὕτε οἱ αὐτοὶ ἀεὶ τοῖς αὐτοῖς νόμοις χρῶνται ἄλλοι τε ἄλλοις ἐπεὶ αὐτίκα ἡμῖν μὲν οὐ νόμος ἔστιν ἀνθρώπους θύειν ἀλλ' ἀνόστιον, Καρχηδόνιοι δὲ

Parmi ces peuples, les Taures observent les coutumes (*νόμοισι*) que voici: ils sacrifient (*θύουσι*) à la Vierge (*τῇ παρθένῳ*) les naufragés et ceux des Grecs qu'ils ont capturés en les attaquant en haute mer.<sup>43</sup>

Un autre indice particulièrement intéressant affleure dans le récit qu'Hérodote dressa des aventures égyptiennes d'Héraclès chez Busiris, où il rapporte l'histoire contée par ses contemporains grecs (2.45): amené pour le sacrifice par les Égyptiens (*οἱ Αἰγύπτιοι*), Héraclès finit par "massacer tout le monde" (*πάντας σφέας καταφονεῦσαι*), et Hérodote de conclure en nous renseignant sur l'ampleur de l'assistance:<sup>44</sup>

"Et, ajouteron-nous, comment est-il possible qu'Héraclès, étant seul et qui n'était, de leur aveu, qu'un homme, ait mis à mort des *myriades*?"

On peut classer ici le difficile cas des "Vierges locriennes," ces jeunes filles de Locride qu'un oracle aurait ordonné d'envoyer au temple d'Athéna de Troie (?), où elles auraient été fort mal reçues, pour expier le viol de Cassandre par Ajax. Les textes, essentiellement l'obscurissime Lycophron<sup>45</sup> (et ses non moins obscurs scholiastes), les présentaient comme poursuivies par les "Troyens," en prenant le récit à la lettre (bien que les habitants d'Ilion aient été, dès l'époque archaïque, des Grecs éoliens):

"Car tout homme d'Ilion épiera les jeunes filles, ayant dans les mains une pierre, ou un glaive sombre, ou une solide hache double, qui tue les taureaux, ou la branche coupée du Phalacra, avide de tremper sa main dans le sang virginal, sûr de son impunité. Le peuple louera même le meurtrier—ainsi en décide une loi (*τεθμός*)—, le meurtrier de la race détestable."

Que ce peuple fut celui de Troie ou, plus vraisemblablement, un clan local de Locride, qui aurait été le point de départ d'une interprétation antique aussi brillante que farfelue est ici secondaire: si l'on accepte de considérer ce "rite"

θύουσιν ὡς ὅσιον δὸν καὶ νόμιμον αὐτοῖς, καὶ ταῦτα ἔνιοι αὐτῶν καὶ τοὺς αὐτῶν ύεῖς τῷ Κρόνῳ, ὡς ἵσως καὶ σὺ ἀκήκοας. καὶ μὴ ὅτι βάρβαροι ἄνθρωποι ἡμῶν ἄλλοις νόμοις χρώνται, ἀλλὰ καὶ οἱ ἐν τῇ Λυκαΐᾳ οὖτοι καὶ οἱ τοῦ Ἀθάμαντος ἔκγονοι οἵας θυσίας θύουσιν "Ελληνες ὅντες ὁσπερ καὶ ἡμᾶς αὐτούς. Il s'agit d'un des rares textes qui utilisent le terme *νόμος* pour un sacrifice humain grec, unilatéralement qualifié d'*ἄνομος*; voir aussi Hes. fr. 163 [M.-W.] à propos de l'usage arcadien de lapider les profanateurs du sanctuaire de Zeus Lycaios, et à sa suite Hyg. *Poet. astr.* 2.1.2 et 2.4.1 (*lex*), ou Lycophr. *Alex.* 1172–73.

<sup>43</sup> Hdt. 4.103 (tr. P.-E. Legrand, *CUF*): τούτων Ταύροι μὲν νόμοισι τοιοισίδε χρέωνται. θύουσι μὲν τῇ παρθένῃ τοὺς τε νωνηγοὺς καὶ τοὺς ἀν λάβωσι Ἐλλήνων ἐπαναχθέντες. Pour d'autres "coutumes" de sacrifices humains chez les Barbares du Nord: Eur. *IT* 275–280; Hdt. 4.62; 4.71–72; 5.5; 9.119 (thème qui résistera au temps: Hyg. *Fab.* 120; Nonnus *Dion.* 13.116–119 [*νόμος*]; Sext. Emp. *Pyr.* 1.148–150 [*νόμος*]...). Chez les Sardes: Eust. *in Hom. Od.* 20.302 (p. 1893). Chez les brigands égyptiens: Ach. Tat. *Leuc. et Clit.* 3.22.3–6 (*νόμος*).

<sup>44</sup> Tr. P.-E. Legrand, *CUF*: εἴτι δὲ ἔνα έόντα τὸν Ἡρακλέα καὶ εἴτι ἄνθρωπον, ὡς δῆ φασι, κῶς φύσιν ἔχει πολλὰς μυριάδας φονεύσαι;

<sup>45</sup> Alex. 1167–73: πᾶς γάρ Ἰλιεὺς ἀνήρ / κόρας δοκεύσει, πέτρον ἐν χεροῖν ἔχων / ή φάσγανον κελαινὸν ἢ ταυροκτόνον / στερρὸν κύβηλον ἢ Φαλακραῖον κλάδον, / μαιμῶν κορέσσαι χειρα διψῶσαν φόνου. / δῆμος δ' ἀνατεῖ τὸν κτανόντ' ἐπαινέσει, / τεθμῷ χαράξας, τούπιλώβητον γένος.

comme un comportement sacrificiel, le peuple d'«Ilion,» du moins les hommes, apparaît s'impliquer *tout entier et légalement* dans la chasse aux jeunes filles.<sup>46</sup>

Aussi les “coutumes barbares” vues par les Grecs n'échappent-elles pas à la conception grecque du sacrifice humain: la différence entre Grecs et Barbares vient de ce que, en théorie, les Hellènes considèrent les sacrifices humains—accomplis par leurs ancêtres—in tant qu'actes extrêmes et en d'autres temps illégaux, alors que chez les étrangers ils font partie de la plus banale quotidienneté;<sup>47</sup> mais, norme ou anti-norme, toujours ils sont le fait d'un groupe cohérent. Comme dans la tragédie, l'acte est foncièrement identique, mais il diffère radicalement dans la mentalité prêtée à ses acteurs.<sup>48</sup>

#### *4. Le modèle à la période postclassique: emplois positifs et négatifs*

La conception normale de l'implication générale de la communauté se perpétua jusqu'à basse époque.<sup>49</sup> À Patras, la prêtresse Comaetho et son fiancé Mélanippe transformèrent le temple de la déesse en chambre nuptiale, provoquant par là l'obligation annuelle de sacrifices humains, menés par les Patréens; “les habitants du lieu” comprennent longtemps après, lors de l'arrivée d'Eurydice prédicta par Delphes, que leurs sacrifices à Artémis peuvent prendre fin (Paus. 7.19.4–8). Les Messéniens, selon une tradition indépendantiste suivie par Pausanias (4.9.4),<sup>50</sup> reçurent l'ordre de sacrifier une vierge tirée au sort dans la famille des Aepytidès, et les suites rocambolesques de l'histoire montrent l'importance de l'assemblée partagée entre l'intransigeance du devin et l'influence de ses divers chefs. Selon Parthénius de Nicée, les Crétois en guerre dirigés par le roi Cydon reçoivent de même l'ordre divin de sacrifier une jeune fille tirée au sort, que son amant tente de sauver en avouant les relations sexuelles qu'il avait avec elle depuis longtemps; bien que la jeune fille pût être enceinte—ce que l'histoire confirmera—“toute l'assemblée (ο δὲ πολὺς ὅμιλος) cependant trouvait beaucoup plus juste qu'elle dût mourir” (Parth. *Amat. narr.* 35.2–4).

Parmi les différents types de fléaux appelant pareillement un sacrifice humain, l'abandon d'une victime humaine à un monstre, envoyé par un dieu irrité,<sup>51</sup> est bâti selon le même schéma de pensée, bien que les attestations écrites soient assez tardives. Les Delphiens par exemple mènent ensemble le jeune Alcyoneus pour

<sup>46</sup> Le point par Graf 1978; voir aussi Bonnechere 1994: 150–163 et Hughes 1991: 166–184. Ce rituel apparaît comme le pendant de la cérémonie des Athamantides à Halos; il était, pour les Grecs, différent en ce sens qu'à Halos il semble que le sacrifice était évité grâce à la substitution d'un bœuf, alors que, sur le plan du mythe du moins, les Grecs étaient persuadés que les Troyens, ennemis héréditaires, avaient jadis mis à mort les jeunes filles locriennes envoyées à Athéna.

<sup>47</sup> Bonnechere 1994: 237–243; Hughes 1991: 185–190.

<sup>48</sup> On peut faire la même constatation à propos de la procession des sacrifices humains, que les Grecs sans couronne conduisent sans plaisir là où les Barbares couronnés exultent dans l'allégresse: Bonnechere 1997: 17–18.

<sup>49</sup> Voir aussi *infra*, n. 56: la plupart des attributions ethniques sont tardives, à l'exception notable d'Hérodote.

<sup>50</sup> Voir aussi Diod. Sic. 8.8.2.

<sup>51</sup> Les exemples sont innombrables: Bonnechere 1994: 26–180.

l'abandonner à la grotte de Lamia Sybaris, en se soumettant à l'oracle de la Pythie (Ant. Lib. *Met.* 8).

Chez Plutarque ou Pausanias, friands du thème, il s'agit bien sûr d'une soumission au modèle de pensée qui faisait du sacrifice humain l'offrande de la dernière chance lors des temps héroïques, et qui provenait en droite ligne de l'époque classique, elle-même marquée par le monde de la tragédie, et notamment de l'ambivalent Euripide.<sup>52</sup>

Dans le roman de *Leucippé et Clitophon*, même s'il s'agit d'une collectivité limitée, les brigands égyptiens qui croient sacrifier Leucippé agissent en corps,<sup>53</sup> comme les brigands thraces qui s'apprêtent à immoler Anthia à Arès dans les *Éphésiaques* de Xénophon d'Éphèse (2.13.1–3). Ces exemples de groupes restreints, qui tombent d'ailleurs dans les conceptions inversées de la Grécité, sont beaucoup plus rares que pour le sacrifice animal, ce qui n'est d'ailleurs nullement étonnant: les sacrifices humains sont, dans la littérature, moins fréquents que les sacrifices animaux, et surtout la gravité même de l'acte explique une décision finale impliquant le partage total de sa responsabilité.

Beaucoup de témoignages tardifs, entre autres chrétiens,<sup>54</sup> assignent de façon générique la pratique d'un sacrifice humain aux habitants d'une cité ou d'une région: Clément d'Alexandrie accuse ainsi les "Phocéens" de brûler des êtres humains à Artémis, et les Thessaliens de sacrifier un homme à Pélée et à Chiron.<sup>55</sup> Ces attributions génériques sous-entendent en quelque sorte une adhésion globale à ces usages de la part des groupes concernés, et peuvent donc être considérées comme autant d'allusions à une quelconque volonté collective.<sup>56</sup> dans le cas des auteurs chrétiens, on y soupçonnera cette intention apologétique

<sup>52</sup> Dans une de ses pages "d'archéologie religieuse," en *IT* 1457–61, à propos du rituel de rachat de l'immolation manquée d'Oreste, à Halae Araphénidès, Euripide précise que le simulacre de mise à mort aura lieu lors des fêtes du temple, impliquant donc l'ensemble des participants; voir, dans le même sens, le rituel dit de remplacement prenant place sur l'autel d'Orthia face à tous les Spartiates rassemblés (Paus. 3.16.9–11; Philostr. *VA* 6.20), même si la relation avec le sacrifice humain est assez tardive: Bonnechere 1993b; Ducat 1995; Lébessi 1991: 99–103 et 118–123. Voir aussi Strab. 10.2.9, à propos du rituel apotropaïque de Leucade à l'occasion du sacrifice annuel (*θυσία*) en l'honneur d'Apollon.

<sup>53</sup> Ach. Tat. *Leuc. et Clit.* 3.15.4–5: néanmoins les brigands se retirent tous au moment du sacrifice, alors qu'ils devraient pour se conduire en Grecs fixer l'instant de la mise à mort. Comme il s'agit toutefois d'une condition nécessaire à la non-réalisation du sacrifice, cette caractéristique n'entre guère en ligne de compte. On pourrait dire la même chose pour l'*IT*, où l'assistance de tous les Taures aurait ruiné le dénouement de la tragédie: on ne peut donc pas en tirer argument pour établir un concept "inversé" du sacrifice en terre barbare, qui ne tolérerait pas d'assistance.

<sup>54</sup> En dernier lieu, Rives 1994 et 1995.

<sup>55</sup> Phocéens et Thessaliens: Clem. Al. *Protr.* 3.42, suivi par Euseb. *Praep. evang.* 4.16.12.

<sup>56</sup> Certains témoignages recourent à une appellation générique ou géographique trop vague (pour Iphigénie, par exemple: *Cypria* 135–143 [Séveryns]; *Etym. Magn.* s.v. Ταυροτόλον; Eur. *La* 132–135, 1080–88, 1196–1205, 1467–74; *IT* 10–30, 354–360; Paus. 9.19.6, et encore Serv. et Serv. Dan. in Verg. *Aen.* 2.116 etc.). Ceux-ci néanmoins, outre qu'ils puissent faire référence à une entité ethnique très typée, peuvent appuyer d'autres témoignages plus précis: les Androphages mangent de la chair humaine (Hdt. 4.106), les Arcadiens du Lycée avaient pour usage de lapider les non-initiés du sanctuaire de Zeus Lycaios (Hes. fr. 163.1–2 [M.-W.]; Hyg. *Poet. astr.* 2.1.2 et 2.4.1; Plut. *Quaest.*

de présupposer la pratique du sacrifice humain par les Grecs et l'acceptation par ceux-ci de son principe même, avant l'apparition du christianisme qui lutte contre les démons sanguinaires du paganisme.

Païen militant pour un monde sans sacrifice, Porphyre, qui cite Théophraste, n'hésite pas à dire également que “jusqu'à nos jours (...) en Arcadie lors des Lykaia et à Carthage en l'honneur de Cronos, tous sacrifient des hommes en communauté (*κοινῇ πάντες ἀνθρωποθυτοῦσιν*)” (*Abst.* 2.27.2). Mélant ironiquement Grecs et non-Grecs, il renouait en un sens avec le renversement opéré par certaines tragédies d'Euripide, qui donnaient aux Grecs le rôle des Barbares.

## II. LE SACRIFICATEUR EN TANT QUE REPRÉSENTANT DU GROUPE SACRIFIANT

Lors des cérémonies officielles avec sacrifices animaux, la communauté des citoyens est représentée par ses dirigeants,<sup>57</sup> publics ou privés selon le cas, les bouleutes, l'archonte, les épistates, le démarque, les prêtres, les généraux,<sup>58</sup> et dans la littérature homérique ou tragique, par le roi.<sup>59</sup>

### *1. Le modèle classique*

Dans la sphère du sacrifice humain, le sacrificeur, ou le commanditaire du sacrifice, souvent royal lui aussi, incarne de même le peuple ou le groupement en

*Graec.* 39 = *Mor.* 300a et c), les Arcadiens encore sacrifiaient un enfant à Lycaios (August. *De civ. D.* 18.17; Paus. 8.38.7, puis encore Isid. *Étym.* 370.5); les Athéniens sacrifièrent les filles de Hyacynthus (Apollod. *Bibl.* 3.15.8), les Carthaginois leurs enfants à Cronos (Plut. *De superst.* 13 = *Mor.* 171b), les Chiotes et les Ténédéens sacrifiaient des hommes à Dionysos (Euseb. *De laud. Const.* p. 646c; *Praep. evang.* 4.16.5; Porph. *Abst.* 2.55.3), les Chypriotes à Zeus (Lactant. *De fals. rel.* 1.21), les Crétois à Cronos (Euseb. *De laud. Const.* p. 646c; Porph. *Abst.* 2.56.2), les Doumatènes un enfant chaque année (Porph. *Abst.* 2.56.6), les Grecs avant de partir en campagne (Phylarque *apud* Porph. *Abst.* 2.57.3), les Égyptiens des hommes à Héra (Porph. *Abst.* 2.55.2), les Ibères du Caucase un esclave à la Lune (Strab. 11.4.7), les Lyciens à Zeus et les Lesbians à Dionysos (Clem. Al. *Protr.* 3.42; Euseb. *Praep. evang.* 2.57.3; Cyrill. *Adv. Jul.* 4.128 [PG 76, col. 697]), les Phéniciens des êtres humains à Cronos (Porph. *Abst.* 2.56.1), les Potniens un évêque à Dionysos (Paus. 9.8.2), les Rhodiens un homme à Cronos (Porph. *Abst.* 2.54.2; Euseb. *De laud. Const.* p. 646c), les Scythes des hommes à Artémis (Lucien, *Sacr.* 13; Plut. *De superst.* 13 = *Mor.* 171b-d; Sext. Emp. *Pyr.* 3.208), les Spartiates Phérécye le Sage (Plut. *Pel.* 21.3), les Spartiates encore des hommes à Arès (Porph. *Abst.* 2.55.4; Euseb. *De laud. Const.* p. 646c), les Troyens Hésione au monstre (Diod. Sic. 4.42.2-7; Hyg. *Fab.* 89).

<sup>57</sup> Les bouleutes (*IG II<sup>2</sup>* 39), l'archonte (Lysias, 26, 8 [examen d'Évandre]; *IG II<sup>2</sup>* 1245 et 1247), les épistates (*IG II<sup>2</sup>* 78), le démarque (*IG II<sup>2</sup>* 1183 et 1194) et bien entendu les prêtres (*IG II<sup>2</sup>* 1163), qui sacrifient en l'occurrence “au nom des Athéniens.” Le sacrifice des Panathénées se déroule devant “le peuple réuni” (*IG II<sup>2</sup>* 334). Les dix tribus sont représentées aux fêtes et sacrifices en l'honneur d'Héphaïstos (*IG I<sup>2</sup>* 84) etc.

<sup>58</sup> Héraclès: Eur. *HF* 926-927; cas de particuliers: Isée 1.31 (enfants et petits-enfants) et 8.15-17 (parents et proches connaissances).

<sup>59</sup> L'exemple le plus parlant est l'Égisthe sacrifiant (et sacrifié) de l'*Électre* d'Euripide (774-858), ou encore Nestor sacrifiant sur la plage à l'arrivée de Télémaque (Hom. *Od.* 3.418-472).

entier—au même titre souvent que ne le font les victimes.<sup>60</sup> À tout le moins, il agit en représentant de la collectivité qui assiste en masse à l'événement funeste. Nous n'aborderons pas les liens de parenté unissant officiant et victime, particularité étrange du sacrifice humain grec, afin de nous limiter au problème de l'image de la cohésion sociale, dont Plutarque livre un écho tardif aux précédents classiques évidents (*De def. or.* 14 = *Mor.* 417c):

De même, les sacrifices humains réalisés autrefois, il n'est pas croyable que les dieux les aient exigés ou acceptés; mais ce n'est pas sans raison que des rois et des chefs d'armée auraient supporté de donner leurs propres enfants à la consécration sacrificielle, à l'égorgement . . .

Dans les cas de guerre et de fléau risquant d'éradiquer la communauté, c'est le roi qui s'enquiert des solutions, et lorsque l'oracle ordonne l'immolation humaine, c'est encore le roi qui officie en tant que représentant naturel de son peuple: ainsi en est-il d'Athamas, Céphée, Cydon, Érechthée, Gras, Laomédon, Neilos, Tyndare et, dans la tradition tardive, certains souverains hellénistiques.<sup>61</sup>

Cette liste comprend, on l'aura remarqué, des noms barbares, ce qui tend à montrer que ce versant du problème a moins fait l'objet de la distinction courante entre Grèce et Barbarie: non que celle-ci ait totalement disparu, car Céphée l'Éthiopien et Laomédon le Troyen sont les seuls à avoir dû mener leur fille au sacrifice pour une offense hybristique envers les dieux, et ils apparaissent donc au moins partiellement responsables du fléau qui frappe leur peuple. Busiris ne fera pas exception:<sup>62</sup> la seule différence réside dans l'identité des victimes qu'il met à mort, non ses enfants mais des étrangers grecs.

Les personnages qui offrent leurs enfants, tels Embaros, Aristodémos et Léos,<sup>63</sup> font partie de l'élite du peuple, et leur acte, preuve de leur dévotion pour

<sup>60</sup> Macarie, Iphigénie, Ménoecée, Oreste . . . acceptent leur sort avec grandeur chez Euripide, avec l'exception notable de Polyxène, qui accepte de mourir non pour les Grecs mais pour acquérir la gloire en évitant la souillure de tomber dans l'esclavage. Bonnechere 1994: 249–260.

<sup>61</sup> Je pense ici aux affabulations de Joannes Malalas (ou de Pausanias d'Antioche) qui prétend que Séleucus et certains de ses successeurs sacrifiaient des jeunes filles pour la Tyché de leurs nouvelles fondations (par exemple Pausanias d'Antioche, *FGrHist* 854 F10 [4 et 9]). Le cas de Thoas, dans l'*IT* d'Euripide, est très proche, mais il ne sacrifie pas en personne.

<sup>62</sup> Athamas: Apollod. *Bibl.* 1.9.1; Apostolius 11.58; Hyg. *Fab.* 2; Ov. *Fastes* 3.853–866 (poussé par le peuple); Tzetz. *ad Lycophr. Alex.* 22; Zen. 4.38. Céphée (qui expose Andromède au monstre): Apollod. *Bibl.* 2.4.3; Tzetz. *ad Lycophr. Alex.* 836. Cydon: Parth. *Amat. narr.* 35.2–4. Érechthée: voir *supra*, n. 14. Gras: Anticleides *apud* Ath. 11, p. 466c–d. Laomédon: Apollod. *Bibl.* 2.5.9; Diod. Sic. 4.42.2–7; Serv. Dan. *in Verg. Aen.* 8.157; Tzetz. *ad Lycophr. Alex.* 34. Neilos: ps.-Plut. *Defluv.* 16. Tyndare: Lyd. *Mens.* 4.147 (voir aussi Plut. *Parall. min.* 35 = *Mor.* 314c). Busiris: Apollod. *Bibl.* 2.5.11; Diod. Sic. 4.18.1; 4.27.3; Hyg. *Fab.* 31; Isoc. *Bus.* 5; Macrob. *Sat.* 6.7; Oros. *Adv. Pag.* 1.11; Ov. *Ars am.* 1.645–650; Plut. *Parall. min.* 38 = *Mor.* 315b–c.

<sup>63</sup> Embaros: *Anecd. Bekk.* 1.444, s.v. Ἀρκτεύσας; Apostolius 7.10; *Appendix Prov.* 2.54; Harp. s.v. Ἀρκτεύσας; Pausanias le Lexicographe *apud* Eust. *in Hom. Il.* 2.732; schol. *ad Ar. Lys.* 645 (Ms. Leyde); *Souda* s.v. Ἐμβαρός εἰμι; voir aussi *Anecd. Bekk.* 1.206 et 234, s.v. Ἀρκτεύσας. Aristodémos: Paus. 4.9.4. Léos: Aristid. *Or.* 1.1.87–88; Apostolius 10.53; Cosmas Hierosolymitanus *in Greg. Naz.*

le groupe, est salué comme tel. Les chefs d'armée qui sacrifient, tels Agamemnon et Néoptolème ou, dans le cas de Salamine, Thémistocle en personne,<sup>64</sup> sont quant à eux mandatés par le peuple, de même que les prêtres.<sup>65</sup> Quand Clément d'Alexandrie assignait à Aristomène de Messénie le sacrifice massif de trois cents Spartiates,<sup>66</sup> et bien qu'il semble l'inventeur de l'épisode, il se rattachait encore à ce principe de représentativité, lequel donnait crédibilité à son argument car il était conforme à l'image que les Anciens se faisaient du passé.<sup>67</sup>

Dans le cas des sacrifices volontaires, les choses ne diffèrent que superficiellement. À partir du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., quand disparaît des légendes l'image du père, la plupart des victimes forcées se transforment en victimes volontaires applaudies par l'opinion publique, laquelle bien entendu est impliquée dans le processus sacrificiel de salut:<sup>68</sup> tout concourt donc, dans l'esprit des Grecs, à unifier la collectivité qui immole une victime humaine.

Dans le cas de voeux imprudents, comme ceux d'un magistrat d'Haliarte ou celui d'Idoménée,<sup>69</sup> le sacrifice humain est alors une promesse qui lie personnellement le sacrifiant au dieu; cependant, à Haliarte, le sacrifice a lieu pour éliminer une sécheresse, et pour Idoménée afin de permettre à la flotte crétoise d'échapper à la colère de Poséidon lors du retour de Troie: les composantes collectives sont donc explicitement présentes; à nouveau le sacrificateur tient lieu de représentant du groupe.<sup>70</sup>

## 2. Le modèle tragique

Agamemnon, dans toute la tradition, est le chef des Grecs réunis à Aulis et, mis à part dans le final de l'*Iphigénie à Aulis* d'Euripide,<sup>71</sup> il est le sacrificateur tout désigné pour immoler sa fille.<sup>72</sup> Polyxène est sacrifiée par Néoptolème, fils

*Carm.* 676 (PG 63, col. 577); Diod. Sic. 17.15.2; Ael. VH 12.28; Phot. *Lexicon* s.v. Λεωκόριον (1 et 2); schol. *ad Lib. Decl.* 27, p. 605a; schol. *ad Thuc.* 1.20; *Souda* s.v. Λεωκόριον. Voir aussi les généraux thébains en campagne (Zen. 2.84) et l'attestation tardive du sacrifice des filles de Hyacynthos par leur père (*Hyg. Fab.* 238).

<sup>64</sup> Voir *supra*, n. 18–19.

<sup>65</sup> Lorsqu'il entreprit d'outrepasser le caractère symbolique de la poursuite qu'il menait après les femmes d'Orchomène lors des Agrionies, le prêtre Zoilos mourut et, selon Plutarque, entraîna sur la cité une vengeance globale (Plut. *Quaest. Graec.* 38 = Mor. 299f–300a).

<sup>66</sup> Clem. Al. *Protr.* 3.42, suivi par Cyrill. Al. *Adv. Jul.* 4.128 et Euseb. *Praep. evang.* 4.16.12.

<sup>67</sup> Bonnechere 1994: 188–189 et Hughes 1991: 119–120.

<sup>68</sup> Bonnechere 1994: 249–260. Iphigénie, après sa volte-face (Eur. *IA* 1395–98, 1552–56) est le plus bel exemple de victime collective quand elle dit à sa mère: "Laisse-moi sauver la Grèce" (1420).

<sup>69</sup> Haliarte: Paus. 9.33.4; Idoménée: Serv. *in Verg. Aen.* 3.121, 401; 9.264.

<sup>70</sup> Voir aussi le cas de Méandre, qui avait promis le sacrifice de la première personne qu'il rencontrerait s'il gagnait la guerre, et qui avait rencontré sa famille venue le féliciter (ps-Plut. *De fluv.* 9.1).

<sup>71</sup> Sur les problèmes posés par le final de la tragédie, voir *supra* n. 27.

<sup>72</sup> Voir par exemple Eur. *IT* 10–24: "Agamemnon meneur d'hommes avait là [à Aulis] assemblé l'armée hellène aux mille nef, désirant pour les Achéens conquérir la couronne du triomphe sur Troie et, plein de sollicitude pour Ménélas, venger les noces impertinentes d'Hélène . . . il fit interroger les

d'Achille, à l'ombre duquel était due la cérémonie, et celui-ci a obtenu, chez Euripide, le mandat de l'assemblée achéenne: “[le sacrifice] a pour intendant (ἐπιστάτης) et pour prêtre le fils d'Achille” (Eur. *Hec.* 223–224).

Cette représentativité, acquise de droit pour Néoptolème, naturelle pour Agamemnon, et qui participe de l'essence même du sacrifice, est détournée de son but fondamental, comme dans le cas de la collectivité sacrificante: la Clytemnestre de Sophocle se demande qui son époux voulait ainsi satisfaire, et conclut que les Argiens n'avaient aucun droit de lui prendre la vie de son enfant (*El.* 534–538); et la Clytemnestre d'Euripide, dans l'*Électre* (1024–26), s'adressant à sa fille, ne contredit pas cette interprétation:<sup>73</sup>

“Certes, s'il l'avait fait pour préserver sa patrie de la ruine, ou bien dans l'intérêt de sa maison et pour le salut de ses autres enfants, si cet unique meurtre en avait empêché d'autres, on pourrait pardonner.”

D'autres personnages euripidiens sont pervertis, au contraire, parce qu'ils auraient ainsi dû fondre leur conduite et l'intérêt de leur cité mais s'y refusèrent: Démophon finira par accepter d'égorger Macarie, volontaire, alors qu'il s'était refusé à sauver Athènes au prix d'une victime humaine athénienne.<sup>74</sup> Créon, alors second d'Étéocle, avait tenté de faire fuir Ménoecée, victime désignée par Tirésias pour le salut thébain.<sup>75</sup> Suivant ce même modèle, Antipoenos, lors d'une guerre, avait refusé de donner sa vie à Thèbes encore, mais ses filles y consentirent (Paus. 9.17.1). Dans la veine pseudo-historique, Agésilas aurait été tenu, en tant que général aux mêmes pouvoirs et buts qu'Agamemnon, de sacrifier une vierge<sup>76</sup> et Pélopidas invité à sacrifier une vierge rousse aux filles défunteres de Scédasos avant la bataille de Leuctres.<sup>77</sup>

### *3. Les représentations figurées*

La représentativité est patente parfois dans l'iconographie: le personnage sacrificiant peut-être caractérisé par le sceptre ou la longue pique,<sup>78</sup> marques de sa puissance collective et reconnue, qui le désignent comme le meneur d'hommes déjà cher à Homère.<sup>79</sup> Tel est le cas d'Agamemnon sur

victimes ardentes, et Calchas répondit: “Agamemnon, toi qui commandes à cette armée de la Grèce, jamais un bateau ne quittera la rade, à moins qu'Artémis ne prenne en offrande (λάβῃ σφαγεῖσαν) ta fille Iphigénie . . . Tu dois la sacrifier (χρήσε θύσαι).”

<sup>73</sup> Trad. L. Parmentier, *CUF*: κεὶ μὲν πόλεως ἄλωσιν ἔξιώμενος, / ἡ δῶμ' ὀνήσων τἄλλα τ' ἐκούζων τέκνα, / ἔκτεινε πολλῶν μίαν ὅπερ, συγγνώστ' ἀν ἦν.

<sup>74</sup> Eur. *Héracl.* 411–414, 435–436, 492–493, 567–571.

<sup>75</sup> Eur. *Phoen.* 913–914, 927–928, 963–967.

<sup>76</sup> Plut. *Ages.* 6.6–10; *Pel.* 21.4; voir aussi Paus. 3.9.3–4. Bommelaer 1983: 19–26.

<sup>77</sup> Plut. *Pel.* 21.1–6 (et partiellement Xén. *Hell.* 6.4.7; Diod. Sic. 15.54.1–3; Paus. 9.13.5–6); Bonnechere 1994: 256–260.

<sup>78</sup> Sur l'équivalence de la lance et du sceptre dans la désignation de la puissance royale, voir Bérard 1972.

<sup>79</sup> Sur une hydrie à figures noires d'un peintre du Groupe de Léagros (Berlin, Staatl. Mus., F 1902; ca 520–500 av. J.-C.; *LIMC*, *Polyxène*, no. 22), un guerrier armé d'une lance mène Polyxène à la tombe

un cratère à volutes apulien du British Museum et sur plusieurs œuvres tardives,<sup>80</sup> d'Athamas sur un cratère apulien,<sup>81</sup> de Démophon sur un cratère en cloche campanien de Schwerin,<sup>82</sup> de Céphée dans toute la tradition iconographique,<sup>83</sup> de Laomédon sur une amphore panathénaïque du Peintre de Darius<sup>84</sup> et enfin de Busiris sur la céramique apulie-

---

d'Achille, sans doute Néoptolème: son arme manifeste peut-être le pouvoir dont il est investi par l'armée achéenne (tradition euripidienne: *Hec.* 223–224).

<sup>80</sup> F 159 (successeur du Peintre de l'*Illiupersis*, ca 370–355 av. J.-C.; *LIMC, Agamemnon*, no. 30); par la suite, dans le monde étrusco-italique: ciste prénestine en bronze, Rome, Villa Giulia, 13141 (ca 325–300 av. J.-C.; *LIMC, Agamemnon*, no. 35); peintures murales pompéiennes: VI.8.13, Maison du poète tragique, Naples, Muz. nazionale 9112 (ca 70 ap. J.-C.; *LIMC, Agamemnon*, no. 41) et VI.5.2, détruite (ca 70 ap. J.-C.; *LIMC, Iphigeneia*, no. 40); mosaïque d'Antioche sur l'Oronte, Antakya, Mus. Hatay 961 (époque sévérienne; *LIMC, Iphigeneia*, no. 37); mosaïque d'Ampurias, Ampurias, Museo monográfico de las excavaciones (premier siècle ap. J.-C. ou époque impériale tardive; *LIMC, Iphigeneia*, no. 39). Sur un cratère à volutes du Peintre de Darius (Naples, Muz. nazionale, H 3254; ca 340–330 av. J.-C.; *LIMC, Agamemnon*, no. 58), Agamemnon assiste Achille qui tient le glaive, en offrant une libation à Patrocle, et tenant une longue pique à la manière d'un sceptre. On le retrouve dans la tradition étrusque: sarcophage d'Orvieto, Torre San Severo (iv<sup>e</sup> siècle av. J.-C.; Bulas 1929: pl. 28); sarcophage (perdu) de Tarquinia (*JDAI* 45, 1930, 67, fig. 4); peinture murale de la Tombe François, Rome, Villa Albani, 3239 (ca 340–330; *LIMC, Agamemnon*, no. 59). Sur une coupe à figures rouges de Macron (Paris, Louvre, G 153; ca 490–480 av. J.-C.; *LIMC, Agamemnon*, no. 84), il suit Polyxène entraînée à la tombe d'Achille, avec son sceptre: en ce cas, il ne s'agit peut-être que d'un attribut de reconnaissance pour le spectateur.

<sup>81</sup> Peintre de Darius, Berlin, Staatl. Mus. 1984.41 (ca 340 av. J.-C.; *LIMC, Phrixos et Helle*, no. 1).

<sup>82</sup> Staatl. Mus. 719 (ca 340–330 av. J.-C.; *LIMC, Makaria I*, no. 2): l'interprétation de la scène n'est pas assurée mais je l'accepte néanmoins (Schmidt 1967).

<sup>83</sup> Pélikè attique du Peintre des Niobides, Boston, Museum of Fine Arts, 63.2663 (ca 450 av. J.-C.; *LIMC, Andromeda I*, no. 2); cratère en cloche d'un peintre du Groupe de Polygnote, Gela, Muz. nazionale, V 1818 (ca 450–440 av. J.-C.; *ArchRep*, 1961–63, 44, fig. 16); cratère en cloche du Peintre de Cléophon, Bâle, Marché d'Art, BS 403 (ca 450–430 av. J.-C.; *LIMC, Andromeda I*, no. 6); cratère à volutes apulien d'un peintre du Groupe de Sisyphe, Malibu, J. Paul Getty Mus. 85.AE.102 (ca 400 av. J.-C.; *LIMC, Kepheus I*, no. 6); cratère-kylix attique, Berlin, Staatl. Mus. 3237 (ca 400–390 av. J.-C.; *LIMC, Aithiopæ*, no. 21); pélikè apulienne du Peintre Felton, Würzburg, Martin von Wagner-Mus. 855 (ca 370–360 av. J.-C.; *LIMC, Andromeda I*, no. 10); hydrie apulienne, Londres, BM, F 185 (ca 350 av. J.-C.; *LIMC, Andromeda I*, no. 9); loutrophore apulienne d'un peintre proche du Peintre de Darius, Malibu, J. Paul Getty Mus. 84.AE.996 (ca 350–340 av. J.-C.; *LIMC, Kepheus I*, no. 10); hydrie apulienne du Peintre de Cassandre, Berlin, Staatl. Mus. 3238 (ca 350–330 av. J.-C.; *LIMC, Perseus*, no. 190); cratère-kylix apulien du Peintre de Darius, Matera, Mus. Ridola 12538 (ca 350–325 av. J.-C.; *LIMC, Andromeda I*, no. 64); loutrophore apulienne du Peintre de Darius, Naples, Muz. nazionale, H 3225 (ca 350–325 av. J.-C.; *LIMC, Andromeda I*, no. 13); oinochoé apulienne, Naples, Muz. nazionale, Stg 318 (ca 350–325 av. J.-C.; Séchan 1967: fig. 83); pélikè apulienne du Peintre de Darius, Malibu, J. Paul Getty Mus. 87.AE.23 (ca 330 av. J.-C.; *LIMC, Perseus*, no. 217); hydrie apulienne du Peintre de Baltimore, Allemagne, coll. privée (ca 330–320 av. J.-C.; *LIMC, Kepheus I*, no. 12); loutrophore apulienne du Peintre de Baltimore, Fiesole, coll. privée (ca 320–310 av. J.-C.; *LIMC, Andromeda I*, no. 15). Époque romaine: peinture murale de Boscotrecase, Villa d'Agrippa Postumus, New York, Metropolitan Museum of Art, 20.192.16 (ca 20 av. J.-C.; *LIMC, Andromeda I*, no. 32); peintures pompéiennes: I.7.7 (ca 20–50 ap. J.-C.; *LIMC, Perseus*, no. 178) et I.10.4 (14) (ca 70 ap. J.-C.; Dawson 1944: 112, no. 69).

<sup>84</sup> Genève, Coll. Nordmann (ca 330 av. J.-C.; Birchler et Chamay 1995).

enne et lucanienne<sup>85</sup> ou de Thoas dans la tradition iconographique gréco-romaine.<sup>86</sup>

### III. LES "SACRIFICES HUMAINS" ACCOMPLIS À DES FINS PERSONNELLES

À l'exception de quelques rites religieux mentionnés dans le paragraphe introductif, les sacrifices animaux accomplis à des fins strictement personnelles sont contraires à l'esprit non seulement de la *thusia* mais encore du sacrifice en général, et nul exemple n'est plus explicite que le sacrifice sans public et sans partage d'Héraclès à Lindos.<sup>87</sup> De la même manière, les immolations de victimes humaines accomplies en dehors de la sphère publique et collective doivent être rejetées du strict domaine sacrificiel.

De tous les sacrifices humains accomplis dans un but purement personnel, l'immolation des Troyens au bûcher de Patrocle est la mieux connue. Bien que les autres chefs grecs soient personnellement impliqués dans les funérailles du héros,<sup>88</sup> l'immolation de douze prisonniers de guerre, capturés pour cette seule circonstance, ne regarde qu'Achille:

"Je te salue, Patrocle, même au fond de l'Hadès! Tout ce que, naguère, je t'avais promis, à l'instant, je vais l'accomplir: ce sont douze braves fils (*νιέας*) des Troyens magnanimes que le feu dévore, tous, ici, avec toi. Pour Hector, le Priamide, ce n'est pas à la flamme que je veux le donner à dévorer, mais aux chiens."<sup>89</sup>

Achille, agissant sous le coup de la démesure qui lui est propre,<sup>90</sup> accomplit consécutivement deux actes qui outrepassent le droit coutumier achéen, s'inscrivant de la sorte comme un contre-exemple de la culture grecque: une offrande humaine injustifiée et l'atteinte au cadavre de l'ennemi tué.<sup>91</sup> Or l'offrande de victimes humaines et la mutilation du cadavre sont deux des caractéristiques des Scythes et

<sup>85</sup> Cratère (fr.) lucanien du Peintre de Brooklyn-Budapest, Naples, Muz. nazionale, H 2558 (ca 400 ou 380–360 av. J.-C.; *LIMC, Bousiris*, no. 7); dinos apulien du Peintre de Darius, New York, Metropolitan Museum of Art 1984.11.7 (ca 340–330 av. J.-C.; *LIMC, Bousiris*, no. 4); amphore apulienne du Peintre de Baltimore, jadis Californie, commerce I.A.C. 3987 (ca 330 av. J.-C.; *LIMC, Bousiris*, no. 3).

<sup>86</sup> Cratère-kylix attique du Peintre d'Iphigénie, Ferrare, Muz. nazionale, T 1145 (ca 390–380 av. J.-C.; *LIMC, Iphigeneia*, no. 19); sarcophage romain de marbre (type C), Berlin, Staatl. Mus., Sk 845 (ca 2<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.; *LIMC, Iphigeneia*, no. 83).

<sup>87</sup> Durand 1986: 145–173.

<sup>88</sup> Hom. *Il.* 23.236–242.

<sup>89</sup> Hom. *Il.* 23.179–183 (tr. V. Bérard, *CUF*): *χαῖρε μοι, δὲ Πάτροκλε, καὶ εἰν Ἀΐδασ δόμοισι· / πάντα γὰρ ἥδη τοι τελέω τὰ πάροιθεν ὑπέστην, / δώδεκα μὲν Τρώων μεγαθύμων νιέας ἐσθλοὺς / τούς ἄμα σοὶ πάντας πῦρ ἐσθίει·* "Εκτορα δ' οὖ τι / δώσω Πριαμίδην πυρὶ δαπτέμεν, ἀλλὰ κύνεσσιν. Voir aussi 18.334–337; 21.28; 23.19–24, 173–177.

<sup>90</sup> Bonnechere 1994: 284–287 et surtout Hughes 1991: 49–56. L'usage d'un vocabulaire neutre, (ἀπο-) δειροτομεῖν, confirme cette interprétation.

<sup>91</sup> C'est la raison pour laquelle, sans doute, le sacrifice à Patrocle fut le seul sacrifice humain à avoir été dénigré ouvertement par la société grecque, et par Homère le premier. Sur la question de l'outrage au cadavre, voir Moreau 1997; Segal 1971: *passim*; Vernant 1982.

des Thraces, populations particulièrement inversées, et j'ai posé ailleurs la question de savoir si l'inspiration des poètes homériques n'y avait pas puisé ses sources, rattachant ainsi la conduite anti-grecque d'Achille à des modèles étrangers.<sup>92</sup>

Quelques rois des pays périphériques agissent aussi par pure cruauté, comme l'Aetès décrit par Diodore (4.47.2), qui sacrifie tous les étrangers mettant le pied en Colchide, ou le tyran Lycos en Libye qui immole tous les étrangers à son père Arès.<sup>93</sup> Ménélas qui, dans les *Histoires* d'Hérodote, sacrifie deux enfants du pays afin de se concilier les vents, doit être classé dans la même catégorie, et le récit était assez choquant pour attirer bien plus tard le cinglant démenti de Plutarque.<sup>94</sup> Tout se passe comme si Hérodote voulait inverser la croyance commune associant sacrifice humain et Égyptiens, et cette tentative est unique dans toute l'historiographie ancienne: en 3.11, il rapporte encore comment les généraux grecs alliés du roi Psamménite égorgèrent, sur le champ de bataille et sous les yeux de leur père, les enfants de Phanès, devenu l'allié de Cambuse. Après avoir recueilli le sang dans un cratère, ils l'ingérèrent mêlé d'eau et de vin. Ce sacrifice corrompu, où vengeance et provocation se rejoignent,<sup>95</sup> n'est pas conforme aux *sphagia* grecs, qui font couler le sang directement à terre, sans consommation, et il est significatif de remarquer que ce sont les Grecs d'Égypte, et non les Égyptiens, qui agissent en barbares. Dans la Grèce antédiluvienne enfin, alors que les rapports entre hommes et dieux sont encore flous et sans intermédiaire, Lycaon et Tantale, rois et pères, agissent bien sûr selon un plan personnel.<sup>96</sup>

On ne trouve pas dans le monde grec à proprement parler de traditions de sacrifices humains offerts sans implication collective, à cette seule exception du monde tragique, où les dramaturges explorent sans cesse les transgressions potentielles de leur société. Là interfèrent meurtre et sacrifice, inextricablement, et particulièrement dans l'*Orestie*,<sup>97</sup> bien étudiée sous cet angle par Froma Zeitlin.<sup>98</sup> Quantité d'autres passages tragiques trahissent une liaison avec le domaine sacrificiel par le vocabulaire utilisé, surtout chez Euripide. La mort des

<sup>92</sup> Bonnechere 1994: 284–287.

<sup>93</sup> Plut. *Parall. min.* 23 = *Mor.* 311b.

<sup>94</sup> Hdt. 2.119; Plut. *De mal.* Hdt. 12 = *Mor.* 857a.

<sup>95</sup> On trouve une histoire analogue dans l'*Astronomie* d'Hygin (2.40.3), voir *supra* n. 22. Attaqué par un certain Mastousios pour avoir soustrait ses propres filles au tirage au sort du sacrifice humain annuel, Démophon exige que la fille de celui-ci soit offerte. Mastousios se venge en tuant (*interficere*) les filles du roi et en lui en faisant boire le sang.

<sup>96</sup> Lycaon: Entre autres: Apollod. *Bibl.* 3.8.1; Clem. Al. *Protr.* 2.36.5; Hécatée fr. 375 [Müller]; Hes. fr. 163 [M.-W.]; Hyg. *Poet. astr.* 2.4.1; *Fab.* 136; Nicolas de Damas, *FGrHist* 90 F 38; Ov. *Met.* 1.163–231; Serv. in Verg. *Aen.* 1.731; Tzérites ad *Lycophr. Alex.* 481. Tantale: ps.-Apollod. *Epitome* 2.3; Bacchyl. fr. 42 [Snell-Maehtler]; Eur. *IT* 386–391; Hyg. *Fab.* 83; Lucien *De salt.* 54; *Lycophr. Alex.* 152–153 et schol. *ad loc.*; Nonnus *Dion.* 18.25–30; Ov. *Met.* 6.404–411; Pind. *OI.* 1.26–54 et schol. *ad 40a-f*, 55d; *Vat. Myth.* 1.12 et 102.

<sup>97</sup> Par exemple *Ag.* 1409–10, 1432–34, 1407–1504; Eur. *Hec.* 1279; *IT* 552; *Or.* 562–563, 839–843.

<sup>98</sup> Zeitlin 1965.

enfants de Polymestor est traitée, une fois, de sacrifice,<sup>99</sup> de même que les menées du tyran Lycos sur les enfants d'Héraclès;<sup>100</sup> le sacrifice animal de purification, familial, qui suit la mort de Lycos se pervertit pour aboutir à un sacrifice humain et individuel.<sup>101</sup> Oreste se conduit envers Hermione, et aussi envers Hélène, comme un futur sacrificateur,<sup>102</sup> comparable en cela au Ménélas qui menace Andromaque,<sup>103</sup> aux Euménides à l'égard d'Oreste lui-même<sup>104</sup> et aux Delphiens menés par Ion envers Créuse.<sup>105</sup> Même Iphigénie en Tauride mélange la réalité terrible de l'usage taurique, qu'elle accomplit à grand-peine, avec ses velleités de vengeance personnelle à l'encontre de Ménélas et sa femme qu'elle souhaite voir arriver, poussés par des vents contraires.<sup>106</sup> Le suicide peut également y prendre l'aspect d'un sacrifice: Hécube demande à être sacrifiée avec Polyxène,<sup>107</sup> Hélène pense à s'immoler de sa main<sup>108</sup> et Cassandre est passive devant la perspective sacrificielle de sa mort.<sup>109</sup> Ces comportements sacrificiels sont cependant frappés au coin de l'ambiguïté, et la permanence de l'élément collectif dans la littérature grecque doit pousser à les rejeter en tant que sacrifices: leur ambivalence en ressort donc renforcée.

#### CONCLUSION

Systématiquement comparés, les sacrifices humain et animal révèlent donc, à première vue, une profonde similitude quant à leur fondement collectif en Grèce; c'est une première conclusion intéressante: autant l'immolation animale resserrait les liens d'une communauté au quotidien, autant le sacrifice humain passait pour

<sup>99</sup> Eur. *Hec.* 1076–78: τέκνα σφακτὰ et διαμοιρᾶσαι par rapport à 1046: ἔκτεινα; 1061–63: ἀνδροφόνους; 1117–18: ἔκτεινεν; 1160–64: κεντοῦσι.

<sup>100</sup> Eur. *HF* 451–453: ιερεύς, σφαγεύς, θύματα par opposition à φονεύς; 601–602: φονεύσων par opposition à ἐπισφάξων.

<sup>101</sup> Eur. *HF* 922–1015, part. 976: κτείνεις; 979: βάλλει πρὸς ἡπαρ; 994–995: ἔρρηξε δ' ὄστα, ἔλῶν, θύμα et ἐπισφάξων; 1000: κατέστρωσεν.

<sup>102</sup> Envers Hermione: Eur. *Or.* 1193: φονεύσεις; 1198–99: σφάζε; 1492–93: ἐπὶ σφαγάν; 1596: τῆνδ' ἐπισφάξας πυρί; 1612: φονεύσετε; 1653: envers Hélène: Eur. *Or.* 1105: κτάνομεν; 1107: σφάξαντες; 1279–80: σφάγια; 1469–73: παίειν ξίφος; 1614: σφάγιον.

<sup>103</sup> Eur. *Andr.* 315: σφαγήσεται; 412–413: σφάζειν par opposition à φονεύειν, δεῖν et ἀπαρτῆσαι δέρην.

<sup>104</sup> Aesch. *Eum.* 303–306: καθιερωμένος, πρὸς βωμῷ σφαγείς; 323–332: ἄγνισμα.

<sup>105</sup> Eur. *Ion* 1250–51: θανασίμους ἐπὶ σφαγάς; 1256–82: φονεύειν, ἀποκτείνασι et κατακτείνειν; 1309: σφάξαι; 1404–05: σφάζοντες.

<sup>106</sup> Eur. *IT* 354–360, 439–446: λαμποτόμω.

<sup>107</sup> Eur. *Hec.* 383–394: μὴ κτείνετε, κεντεῖτε, συμφονεύσατε; 505–507: ἐπισφάξαι. Ce dernier passage est ironique, car la vieille reine continue d'y employer un vocabulaire sacrificiel alors qu'elle a clairement fait savoir à Ulysse qu'elle tenait l'immolation de sa fille pour un assassinat (251–295).

<sup>108</sup> Eur. *Hélène* 353–359: πελάσω . . . ξιφοκτόνον δίωγμα . . . αὐτοσιδάρον, σφαγᾶς, θύμα.

<sup>109</sup> Aesch. *Ag.* 1260: κτενεῖ; 1275–78: θερμῷ κοπείσης προσφάγματι; 1323–26: φονεῦσι. Eur. *Tro.* 361–362; plus tard, voir encore les volontés suicidaires de Clitophon qu'il ressent comme une impulsion à se sacrifier (Ach. Tat. *Leuc.* et *Clit.* 3.16.2: ἐπικατασφάξων; 3.16.5–17.1: χοάς, κατὰ τῆς σφαγῆς).

paradigmatique de la tragique réaffirmation du groupe et de sa primauté sur l'individu. Chaque fois la communauté se soudait pour accomplir un acte qu'elle ressentait comme atroce, mais que sa survie même lui imposait, pour réintégrer le monde de l'ordre précisément régi par le sacrifice animal. C'est le cas du sacrifice de Salamine, pour prendre un exemple frappant, et de toutes les occurrences, ou presque, en provenance des sources littéraires, mais à l'exception de la tragédie et des témoignages sur les régions périphériques.

Car si la composante collective transparaît d'un bout à l'autre de la tradition du sacrifice humain grec, cette uniformité et cette conformité au modèle ne doivent pas faire illusion: la stricte orthodoxie sacrificielle, impliquant la sincérité, n'est respectée que lors des situations désespérées, lors du "bon usage" du sacrifice humain, acte déviant mais incontournable. Dans la tragédie, c'est toujours une collectivité qui agit, mais pour une raison qui, sous des dehors incontournables, n'est plus de l'ordre de la nécessité.<sup>110</sup> La collectivité tragique est donc bancale: soit elle recourt au sacrifice humain en tant qu'acte déviant mais hypocrite, soit encore elle est faussée par la trahison de ses représentants lorsque la situation inversée se manifeste. Chez les étrangers, c'est bien la communauté qui sacrifie, mais sans mobile, parce que l'on se situe dans un monde inversé, et donc la victime est inversée, humaine: la situation est là d'une logique implacable, mais la différence avec le monde tragique est que la déviance permanente y est exposée au grand jour. Pour le dire autrement, les formes collectives sont semblables, mais les réalités auxquelles elles renvoient diffèrent.

Le sacrifice humain grec prend donc sur ce point les apparences de l'immolation animale, et s'il est une anti-valeur de la société hellénique, il emprunte néanmoins à son contraire les mêmes formes: son caractère inversif et déviant lui vient donc non d'une éventuelle rupture des apparences sacrificielles mais de la nature de sa victime et du contexte dans lequel il s'inscrit. C'est une conclusion qui semble s'imposer de la comparaison avec d'autres segments du processus d'immolation. On aurait pu, par exemple, s'attendre à ce que, dans un monde inversé, des femmes s'instituent sacrificatrices: il n'en est rien, car ces dernières se comptent sur les doigts d'une main.<sup>111</sup>

Notons enfin que les mêmes sacrifices sont bien sûr susceptibles de réinterprétation, puisque les chrétiens récupéreront à leur avantage les sacrifices humains grecs, et feront des collectivités helléniques, qui se voyaient unies dans un acte barbare auquel elles ne pouvaient échapper, des collectivités soumises au pouvoir de divinités dont le sang humain était la principale attraction.

<sup>110</sup> Les attestations plus ponctuelles de comportements pseudo-sacrificiels y sont également tronquées car sous un éclairage sacrificiel, le mobile est discutable et le "sacrificateur" isolé.

<sup>111</sup> Agavè: Eur. *Bacch.* 1114–15. Cyané: Dosithéos *apud* Plut. *Parall. min.* 19 = Mor. 310b–c. Ténidiennes: *Diegesis in Callim. Aet.* 2.41–3.11. D'autres exemples sont ambigus, notamment dans la sphère dionysiaque, et dans la tragédie (Clytemnestre, Hécube, Médée). Iphigénie en Tauride prend part aux préparatifs, mais l'égorgement reste aux mains des hommes (Eur. *IT* *passim*). Mêmes conclusions pour la procession, à quelques détails près (Bonnechere 1997).

## APPENDICE: LE CAS DES φαρμακοί

Les dernières études sur les φαρμακοί historiques montrent que les victimes émissaires (καθάρσια) n'étaient pas mises à mort.<sup>112</sup> Il est difficile cependant de savoir si les Grecs de l'époque classique puis hellénistique pensaient qu'elles l'avaient jamais été. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'un sentiment d'unité devait régner aux Thargélies, lors de l'expulsion des boucs émissaires, comme dans toute cérémonie où le groupe se ligue contre un de ses membres pour l'en exclure. Les victimes étaient en outre choisies pour représenter la communauté au grand complet, et semblent parfois avoir été vêtues et nourries aux frais de l'état.<sup>113</sup> Néanmoins, il ne me semble guère possible d'en tirer des conclusions valides pour le propos qui nous intéresse.

CENTRE D'ÉTUDES CLASSIQUES,  
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL  
MONTRÉAL, QUÉBEC  
H3C 3J7

## BIBLIOGRAPHIE

- Bérard, C. 1972. "Le Sceptre du prince," *MH* 29: 219–227.
- Birchler, P. et J. Chamay. 1995. "Hésioné en Apulie: Un Chef-d'œuvre de la peinture apulienne," *Antike Kunst* 38: 50–57.
- Bollack, J. 1981. *L'Agamemnon d'Eschyle: Le Texte et ses interprétations*, 1.2. Cahiers de Philologie 7. Lille.
- Bommelaer, J.-F. 1983. "Le Songe d'Agésilas: Un Mythe ou le rêve d'un mythe?," *Ktēma* 8: 9–26.
- Bonnechere, P. 1993a. "Les Indices archéologiques du sacrifice humain grec en question: Compléments à une publication récente," *Kernos* 6: 23–55.
- 1993b. "Orthia et la flagellation des éphebes spartiates: Un Souvenir chimérique de sacrifice humain," *Kernos* 6: 11–22.
- 1994. *Le Sacrifice humain en Grèce ancienne*. Kernos suppl. 3. Athènes et Liège.
- 1997. "La pompè sacrificielle des victimes humaines," *RÉA* 98: 1–27.
- Bremmer, J. N. 1987. "Scapegoat Rituals in Ancient Greece," *HSCP* 87: 299–320.
- Brulé, P. 1987. *La Fille d'Athènes. La Religion des filles à Athènes à l'époque classique: Cultes, mythes, sociétés*. Annales Littéraires de l'Université de Besançon 363. Paris.
- Bulas, K. 1929. *Les Représentations antiques de l'Iliade*. Eos suppl. 3. Lwow.
- Burkert, W. 1983. Homo necans: *The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Tr. P. Bing. Berkeley, Los Angeles et Londres (or. all.: Homo necans: *Interpretationen altgriechischer Opferriten und Myth* [RGVV 32; Berlin 1972]).
- 1985. *Greek Religion: Archaic and Classical*. Tr. J. Raffan. Cambridge, Mass.

<sup>112</sup> Bremmer 1987 (aussi Bonnechere 1994: 293–308 et Hughes 1991: 140–165).

<sup>113</sup> *Diegesis in Callim. Aet. 2.29–40; Istros FGrHist 334 F 50; Lactant. Plac. in Stace Théb. 10.793; Pétrone, fr. 1; Phot. s.v. Περίψημα; schol. ad Ar. Eq. 1136a et ad Plut. 454b; schol. ad Ov. Ibis 467; Tzetz. Chil. 5.726–737.*

- 1987. "The Problem of Ritual Killing," dans R. G. Hamerton-Kelly (éd.), *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford. 149–188.
- Conacher, D. J. 1987. *Aeschylus' Oresteia: A Literary Commentary*. Toronto, Buffalo, et Londres.
- Dawson, C. M. 1944. *Romano-Campanian Mythological Landscape Painting*. YCLS 9. New Haven, Conn.
- Dowden, K. 1989. *Death and the Maiden: Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*. Londres et New York.
- Ducat, J. 1995. "Un Rituel samien," *BCH* 119: 347–363.
- Durand, J.-L. 1986. *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*. Images à l'appui 1. Paris.
- Gourévitch, D. 1978. "Psychanalyse et vases grecs," *MEFRA* 90: 153–160.
- Graf, F. 1978. "Die lokrischen Mädchen," *Studio storico-religiosi* 2: 61–79.
- Guerrini, R. 1973. "La Morte di Macaria (Eurip., *Héraclid.* 819–22)," *SIFC* n.s. 45: 46–59.
- Halm-Tisserant, M. 1993. *Cannibalisme et immortalité: L'Enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*. Paris.
- Hartog, F. 1980. *Le Miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'Autre*. Paris.
- Henrichs, A. 1981. "Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies," dans J. Rudhardt et O. Reverdin (éds.), *Le Sacrifice dans l'Antiquité*. Entretiens Hardt 27. Vandoeuvres-Geneve. 195–235.
- Hughes, D. D. 1991. *Human Sacrifice in Ancient Greece*. Londres et New York.
- Jameson, M. 1991. "Sacrifice before Battle," dans V. D. Hanson (éd.), *Hoplites: The Classical Greek Battle Experience*. Londres et New York. 197–227.
- Jost, M. 1995. "Grèce: Les Sacrifices humains ont-ils existé?," *L'Histoire* 191: 12–14.
- Jouan, F. éd. 1983. *Euripide: Iphigénie à Aulis*. Collection des Universités de France. Paris.
- 1984. "Autour du sacrifice d'Iphigénie," dans *Texte et image: Actes du colloque international de Chantilly, 13–15 oct. 1982*. Paris. 61–74.
- Lébessi, A. 1991. "Flagellation ou autoflagellation: Données iconographiques pour une tentative d'interprétation," *BCH* 115: 99–123.
- Lesky, A. 1977. "On the *Heracleidai* of Euripides," *YCL* 25: 227–238.
- Levy, É. 1981. "Les Origines du mirage scythe," *Ktèma* 6: 57–68.
- Moreau, A. 1997. "Têtes coupées en Grèce antique," *Euprosyne* N.S. 25: 47–60.
- Nilsson, M. P. 1967. *Geschichte der griechischen Religion* 1<sup>3</sup>. Munich.
- O'Connor-Visser, E. A. M. E. 1987. *Aspects of Human Sacrifice in the Tragedies of Euripides*. Amsterdam.
- Page, D. L. 1934. *Actors' Interpolations in Greek Tragedy (with Special Reference to Euripides' Iphigeneia in Aulis)*. Oxford.
- Petropoulou, A. 1985. "Pausanias, 1.34.5: Incubation on a Ram Skin," dans P. Roesch et G. Argoud (éds.), *La Béotie antique: Lyon-Saint-Étienne, 16–20 mai 1983*. Paris. 169–177.
- Popham, M., P. G. Calligas, L. H. Sackett. 1993. *Lefkandi II: The Protogeometric Building at Toumba*. BSA Suppl. 22–23. Londres.
- Rives, J. B. 1994. "Tertullian on Child Sacrifice," *MH* 51: 54–63.
- 1995. "Human Sacrifice among Pagans and Christians," *JRS* 85: 65–85.

- Roussel, P. 1915. "Le Rôle d'Achille dans l'*Iphigénie à Aulis*," *RÉG* 28: 234–250.
- 1922. "Le Thème du sacrifice volontaire dans la tragédie d'Euripide," *RBPb*: 225–240.
- Rudhardt, J. 1958. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Genève.
- Saïd, S. 1978. *La Faute tragique*. Textes à l'appui. Paris.
- Schmidt, M. 1967. "Herakliden Illustrationen zu Tragödien des Euripides," dans *Gestalt und Geschichte: Festschrift Karl Schefold, zu seinem sechzigsten Geburtstag am 26. Jan. 1965*. Berne. 174–182 et pl. 59.
- Schmitt, J. 1921. *Freiwillige Opfertod bei Euripides: Ein Beitrag zu sein dramatischen Technik*. RGVV 17.2. Giessen.
- Séchan, L. 1967. *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*. Paris.
- Segal, C. 1971. *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad*. Leyde.
- Vernant, J.-P. 1981. "Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la θυσία grecque," dans J. Rudhardt et O. Reverdin (éds.), *Le Sacrifice dans l'Antiquité*. Entretiens Hardt 27. Vandoeuvres-Genève. 1–21 et 22–39 (discussion).
- 1982. "La belle mort et le cadavre outragé," dans G. Gnoli et J.-P. Vernant (éds.), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge et Paris. 45–76.
- Wilkins, J. éd. 1993. *Euripides: Heraklidae*. Oxford.
- Zeitlin, F. 1965. "The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*," *TAPA* 96: 463–508 (avec un "Postscript" dans *TAPA* 97 [1966]: 645–653).