

HENRI HUBERT & MARCEL MAUSS

*Essai sur la nature
et la fonction du sacrifice*

IDEM • VELLE



AG • IDEM • NOLLE

ÉDITIONS ALLIA

16, RUE CHARLEMAGNE, PARIS IV^e

2022

Le présent essai a paru pour la première fois dans le tome 2 de
L'Année sociologique, en 1899.
En couverture : Huitzilopochtli, d'après le codex Telleriano-
Remensis, XVI^e siècle.
© Éditions Allia, Paris, 2022, pour la présente édition.

Nous nous sommes proposé dans ce travail de définir la nature et la fonction sociale du sacrifice. L'entreprise serait ambitieuse si elle n'avait été préparée par les recherches des Tylor, des Robertson Smith et des Frazer. Nous savons tout ce que nous leur devons. Mais d'autres études nous permettent de proposer une théorie différente de la leur et qui nous paraît plus compréhensive. Nous ne songeons pas d'ailleurs à la présenter autrement que comme une hypothèse provisoire : sur un sujet aussi vaste et aussi complexe, des informations nouvelles ne peuvent manquer de nous amener, dans l'avenir, à modifier nos idées actuelles. Mais, sous ces réserves expresses, nous avons pensé qu'il pourrait être utile de coordonner les faits dont nous disposons et d'en donner un exposé d'ensemble.

L'histoire des conceptions anciennes et populaires du sacrifice don, du sacrifice nourriture, du sacrifice contrat et l'étude des contrecoups qu'elles doivent avoir eu sur le rituel, ne nous arrêtera pas, quel qu'en puisse être l'intérêt. Les théories du sacrifice sont vieilles comme les religions ; mais, pour en trouver qui aient un caractère scientifique, il faut descendre jusqu'à ces dernières années. C'est à l'école anthropologique et surtout à ses représentants anglais que revient le mérite de les avoir élaborées.

Sous l'inspiration parallèle de Bastian, de Spencer et de Darwin, M. Tylor¹, comparant des faits empruntés

1. *Civilisation primitive*, II, chap. XVIII.

à des races et à des civilisations différentes, imagina une genèse des formes du sacrifice. Le sacrifice, selon cet auteur, est originairement un don, que le sauvage fait à des êtres surnaturels qu'il lui faut s'attacher. Puis, quand les dieux grandirent et s'éloignèrent de l'homme, la nécessité de continuer à leur transmettre ce don fit naître les rites sacrificiels, destinés à faire parvenir jusqu'à ces êtres spirituels les choses spiritualisées. Au don succéda l'hommage, où le fidèle n'exprima plus aucun espoir de retour. De là, pour que le sacrifice devînt abnégation et renoncement, il n'y avait qu'un pas ; l'évolution fit ainsi passer le rite des présents du sauvage au sacrifice de soi. – Mais, si cette théorie décrivait bien les phases du développement moral du phénomène, elle n'en expliquait pas le mécanisme. Elle ne faisait en somme que reproduire en un langage défini les vieilles conceptions populaires. Sans doute, par elle-même, elle avait une part de vérité historique. Il est certain que les sacrifices furent généralement, à quelque degré, des dons¹ conférant au fidèle des droits sur son dieu. Ils servirent aussi à nourrir les divinités. Mais il ne suffisait pas de constater le fait ; il fallait en rendre compte.

En réalité, R. Smith² fut le premier qui tenta une explication raisonnée du sacrifice. Il était inspiré par

1. Voir une brochure un peu superficielle de M. Nitzsch, *Idee und Stufen des Opferkultus*, Kiel, 1889. – À cette théorie se sont, au fond, successivement rattachés les deux auteurs qui ont adressé à Rob. Smith les plus fortes critiques : Wilken, *Over eene Nieuwe Theorie des Offers*, De Gids, 1891, p. 535 sqq ; M. Marillier, "La place du totémisme dans l'évolution religieuse", *Rev. d'hist. des relig.*, 1897-1898.

2. Art. "Sacrifice", *Encyclopædia Britannica*. – *Religion of Semites*, Burnett Lectures, 1^{re} édit. 1890, 2^e éd. 1894.

la découverte récente du totémisme¹. De même que l'organisation du clan totémique lui avait expliqué la famille arabe et sémitique², de même il voulut voir dans les pratiques du culte totémique la souche du sacrifice. Dans le totémisme, le totem, ou le dieu, est parent de ses adorateurs; ils ont même chair et même sang; le rite a pour objet d'entretenir et de garantir cette vie commune qui les anime et l'association qui les lie. Au besoin, il rétablit l'unité. L'"alliance par le sang" et le "repas en commun" sont les moyens les plus simples d'atteindre ce résultat. Or, le sacrifice ne se distingue pas de ces pratiques aux yeux de R. Smith. C'était pour lui un repas où les fidèles, en mangeant le totem, se l'assimilaient, s'assimilaient à lui, s'alliaient entre eux ou avec lui. Le meurtre sacrificiel n'avait d'autre objet que de permettre la consommation d'un animal sacré et, par conséquent, interdit. Du sacrifice communel R. Smith déduit les sacrifices expiatoires ou propitiatoires, c'est-à-dire les *piacula* et les sacrifices dons ou honoraires. L'expiation n'est, suivant lui, que le rétablissement de l'alliance rompue; or, le sacrifice totémique avait tous les effets d'un rite expiatoire. Il retrouve, d'ailleurs, cette vertu dans tous les sacrifices, même après l'effacement total du totémisme.

Restait à expliquer pourquoi la victime, primitivement partagée et mangée par les fidèles, était généralement détruite tout entière dans les *piacula*. C'est que, à partir du moment où les anciens totems furent supplantés par les animaux domestiques dans le culte des peuples

1. Article de Mac Lennan, "Plant and Animal Worship", *Fortnightly Review*, 1869-1870.

2. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1884, Cambridge.

pasteurs, ils ne figurèrent plus dans les sacrifices que rarement et lors de circonstances particulièrement graves. Par suite, ils apparurent comme trop sacrés pour que les profanes pussent y toucher : les prêtres seuls en mangeaient, ou bien on faisait tout disparaître. Dans ce cas, l'extrême sainteté de la victime finit par se tourner en impureté ; le caractère ambigu des choses sacrées, que R. Smith avait si admirablement mis en lumière, lui permettait d'expliquer facilement comment une telle transformation avait pu se produire. D'un autre côté, quand la parenté des hommes et des bêtes eut cessé d'être intelligible aux Sémites, le sacrifice humain remplaça le sacrifice animal ; car il était désormais le seul moyen d'établir un échange direct du sang entre le clan et le dieu. Mais alors, les idées et les coutumes qui protégeaient dans la société la vie des individus, en proscrivant l'anthropophagie, firent tomber en désuétude le repas sacrificiel.

D'autre part, peu à peu, le caractère sacré des animaux domestiques, profanés quotidiennement pour la nourriture de l'homme, alla lui-même en s'effaçant. La divinité se détacha de ses formes animales. La victime, en s'éloignant du dieu, se rapprocha de l'homme, propriétaire du troupeau. C'est alors que, pour s'expliquer l'offrande qui en était faite, on se la représenta comme un don de l'homme aux dieux. Ainsi prit naissance le sacrifice don. En même temps, la similitude des rites de la peine et du rite sacrificiel, l'effusion de sang, qui se retrouvait de part et d'autre, donna un caractère pénal aux communions pieuses de l'origine et les transforma en sacrifices expiatoires.

À ces recherches se rattachent, d'une part, les travaux de M. Frazer et, de l'autre, les théories de M. Jevons. Avec plus de circonspection sur certains points, ces dernières sont, en général, l'exagération théologique de la doctrine de Smith¹. Quant à M. Frazer², sans se rallier à l'hypothèse totémistique, il y ajoute un développement important. L'explication du sacrifice du dieu était restée rudimentaire chez Smith. Sans en méconnaître le caractère naturaliste, il en faisait un *piaculum* d'ordre supérieur. L'idée ancienne de la parenté de la victime totémique et des dieux survivait pour justifier les sacrifices annuels : ils commémoraient et rééditaient un drame dont le dieu était la victime. M. Frazer reconnut la similitude qui existe entre ces dieux sacrifiés et les démons agraires de Mannhardt³. Il rapprocha du sacrifice totémique le meurtre rituel des génies de la végétation ; il montra comment du sacrifice et du repas communiel, où l'on était censé s'assimiler les dieux, sortit le sacrifice agraire où, pour s'allier au dieu des champs à la fin de sa vie annuelle, on le tuait, puis le mangeait. Il constata en même temps que, souvent, le vieux dieu ainsi sacrifié paraissait, peut-être à cause des tabous dont il était chargé, emporter avec lui la maladie, la mort, le péché et jouait le rôle de victime expiatoire, de bouc émissaire. Mais, bien que

1. *Introduction to the History of Religion*, 1896. Pour les restrictions voir pp. 111, 115, 160. – M. Sydney Hartland s'est rattaché (*Legend of Perseus*, t. II, ch. xv) à la théorie de Rob. Smith.

2. Frazer, *Le Rameau d'Or*, tome III : *Esprits des blés et des bois. Le Bouc émissaire*, trad. Pierre Sayn, Paris, Robert Laffont, 1983.

3. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, 2 vol., Berlin, 1875 ; *id.*, *Mythologische Forschungen*, Strasbourg, 1884.

l'idée d'expulsion fût remarquée dans ces sacrifices, l'expiation paraissait encore sortir de la communion. M. Frazer s'est plutôt proposé de compléter la théorie de Smith que de la discuter.

Le grand défaut de ce système est de vouloir ramener les formes si multiples du sacrifice à l'unité d'un principe arbitrairement choisi. D'abord, l'universalité du totémisme, point de départ de toute la théorie, est un postulat. Le totémisme n'apparaît à l'état pur que dans des nations peu nombreuses de l'Australie et de l'Amérique. Le mettre à l'origine de tous les cultes thériomorphiques, c'est faire une hypothèse, peut-être inutile, et qu'il est, en tout cas, impossible de vérifier. Surtout, il est malaisé de trouver des sacrifices proprement totémiques. M. Frazer a lui-même reconnu que, souvent, la victime totémique était celle d'un sacrifice agraire. Dans d'autres cas, les prétendus totems sont les représentants d'une espèce animale dont dépend la vie de la tribu, que cette espèce soit domestiquée, qu'elle soit le gibier préféré ou qu'elle soit, au contraire, particulièrement redoutée. À tout le moins, une description minutieuse d'un certain nombre de ces cérémonies serait-elle nécessaire ; or c'est précisément ce qui manque.

Mais, acceptons un instant cette première hypothèse, quelque contestable qu'elle soit. La marche même de la démonstration est sujette à critique. Le point délicat de la doctrine est la succession historique et la dérivation logique que Smith prétend établir entre le sacrifice communel et les autres types de sacrifice. Or, rien n'est plus douteux. Tout essai de chronologie comparée des sacrifices arabes, hébreux ou autres, qu'il étudiait, est fatalement ruineux. Les formes qui

paraissent les plus simples ne sont connues que par des textes récents. Encore leur simplicité peut-elle résulter de l'insuffisance des documents. En tout cas, elle n'implique aucune priorité. Si l'on s'en tient aux données de l'histoire et de l'ethnographie, on trouve partout le *piaculum* à côté de la communion. D'ailleurs, ce terme vague de *piaculum* permet à Smith de décrire, sous la même rubrique et dans les mêmes termes, des purifications, des propitiations, des expiations, et c'est cette confusion qui l'empêche d'analyser le sacrifice expiatoire. Assurément, ces sacrifices sont généralement suivis d'une réconciliation avec le dieu; un repas sacrificiel, une aspersion de sang, une onction rétablissent l'alliance. Seulement, pour Smith, c'est dans ces rites communiels eux-mêmes que réside la vertu purificatrice de ces sortes de sacrifices; l'idée d'expiation est donc absorbée dans l'idée de communion; sans doute, il constate, dans quelques formes extrêmes ou simplifiées, quelque chose qu'il n'ose pas rattacher à la communion, une sorte d'exorcisme, l'expulsion d'un caractère mauvais. Mais, suivant lui, ce sont des procédés magiques, qui n'ont rien de sacrificiel, et il explique avec beaucoup d'érudition et d'ingéniosité leur introduction tardive dans le mécanisme du sacrifice. Or c'est précisément cela que nous ne pouvons accorder. L'un des objets de ce travail est de montrer que l'élimination d'un caractère sacré, pur ou impur, est un rouage primitif du sacrifice, aussi primitif et aussi irréductible que la communion. Si le système sacrificiel a son principe d'unité, il doit être cherché ailleurs.

L'erreur de R. Smith a été surtout une erreur de méthode. Au lieu d'analyser dans sa complexité originelle le système du rituel sémitique, il s'est plutôt

attaché à grouper généalogiquement les faits d'après les rapports d'analogie qu'il croyait apercevoir entre eux. C'est, d'ailleurs, un trait commun aux anthropologues anglais qui sont préoccupés avant tout d'accumuler et de classer des documents. Pour nous, nous ne voulons pas faire à notre tour une encyclopédie qu'il nous serait impossible de rendre complète et qui, venant après les leurs, ne serait pas utile. Nous tâcherons de bien étudier des faits typiques. Ces faits, nous les emprunterons particulièrement aux textes sanscrits et à la Bible. Nous sommes loin d'avoir sur les sacrifices grecs et romains des documents de la même valeur. En rapprochant les renseignements épars, fournis par les inscriptions et les auteurs, on ne constitue qu'un rituel disparate. Au contraire, nous avons dans la Bible et dans les textes hindous des corps de doctrines qui appartiennent à une époque déterminée. Le document est direct, rédigé par les acteurs eux-mêmes, dans leur langue, dans l'esprit même où ils accomplissaient les rites, sinon avec une conscience toujours bien nette de l'origine et du motif de leurs actes.

Sans doute, alors qu'il s'agit d'arriver à distinguer les formes simples et élémentaires d'une institution, il est fâcheux de prendre pour point de départ de la recherche des rituels compliqués, récents, commentés et probablement déformés par une théologie savante. Mais, dans cet ordre de faits, toute recherche purement historique est vaine. L'antiquité des textes ou des faits rapportés, la barbarie relative des peuples, la simplicité apparente des rites sont des indices chronologiques trompeurs. Il est excessif de chercher dans un chapelet de vers de l'*Iliade* une image approximative du sacrifice grec primitif; ils ne suffisent même pas

à donner une idée exacte du sacrifice aux temps homériques. Nous n'apercevons les plus anciens rites qu'à travers des documents littéraires, vagues et incomplets, des survivances partielles et menteuses, des traditions infidèles. – Il est également impossible de demander à la seule ethnographie le schème des institutions primitives. Généralement tronqués par une observation hâtive ou faussés par la précision de nos langues, les faits enregistrés par les ethnographes ne prennent leur valeur que s'ils sont rapprochés de documents plus précis et plus complets.

Nous ne songeons donc pas à faire ici l'histoire et la genèse du sacrifice et, s'il nous arrive de parler d'antériorité, il s'agira d'antériorité logique et non d'antériorité historique. Ce n'est pas que nous nous refusions le droit de faire appel soit aux textes classiques, soit à l'ethnologie, pour éclairer nos analyses et contrôler la généralité de nos conclusions. Mais, au lieu de faire porter notre étude sur des groupes de faits artificiellement formés, nous aurons, dans les rituels définis et complets que nous étudierons, des ensembles donnés, des systèmes naturels de rites qui s'imposent à l'observation. Ainsi contraints par les textes, nous serons moins exposés aux omissions et aux classifications arbitraires. Enfin, comme les deux religions qui vont constituer le centre de notre investigation sont très différentes, puisque l'une aboutit au monothéisme et l'autre au panthéisme, on peut espérer, en les comparant, arriver à des conclusions suffisamment générales¹.

1. Nous devons, avant tout, indiquer quels sont les textes dont nous nous servons et quelle est notre attitude critique à leur égard. – Les documents du rituel védique se répartissent en Vedas ou

Samhitâs, Brâhmanas et Sûtras. Les Samhitâs sont les recueils d'hymnes et de formules récités dans les rites. Les Brâhmanas sont les commentaires mythologiques et théologiques sur les rites. Les Sûtras sont les manuels rituels. Quoique chacun de ces ordres de textes repose sur l'autre, comme une série de strates successives dont la plus ancienne serait les Vedas (voir Max Müller, *Sanskrit Lit.*, p. 572, *sqq.*), on peut, avec la tradition hindoue, que les sanscritistes tendent de plus en plus à adopter, les considérer comme formant tous un bloc et se complétant l'un l'autre. Sans leur attribuer de dates précises, même approchées, on peut dire qu'ils sont incompréhensibles les uns sans les autres. Le sens des prières, les opinions des brahmanes, leurs actes, sont absolument solidaires, et la signification des faits ne peut être donnée que par une comparaison incessante de tous ces textes. Ces derniers se répartissent suivant les fonctions des prêtres qui les emploient, et les divers clans brahmaniques. Nous nous sommes servis des suivants : I. Écoles du récitant : le *Rg Vêda* (= *R. V.*), recueil des hymnes employés par le *hotar* (nous ne voulons pas dire qu'il ne contienne que des hymnes rituels, ni qu'il soit de date récente), édit. Max Müller, 2^e; traduction Ludwig; puis entre autres textes de cette étude l'*Aitareya Brâhmana* (= *Ait. B.*),

édit. Aufrecht (citée par Adh. et Khan.), traduction Hang; et, comme Sûtra l'*Açvalâyana çrauta sûtra* édit. Bibl. Ind. (= *Açv. çr. sû.*). II. Écoles de l'officiant : a) École de Yajur-Veda blanc (Vâjasaneyins) avec les textes édités par Weber : *Vâjasaneyi-Sambitâ* (= *v. s.*), veda des formules; *Çatapatha Brâhmana* (= *Çat. Br.*), trad. Eggeling in *Sacred Books of the East* (*S. B. E.*), XXII, XXIII, XLI, XLVI; *Kâtyâyana çrauta sûtra* (= *Kât. çr. sû.*); b) École du Yajur Veda noir (Taittiriyas) : *Taittiriya Sambitâ* (= *T. s.*) édit. Weber, *Indische Studien*, XI et XII, contient les formules et le Brâhmana : *Taittiriya Brâhmana* (= *T. B.*) contient de même des formules et le Brâhmana : *Apastamba-çrauta-sûtra* (édit. Garbe) dont nous avons tout particulièrement suivi le rituel. – À ces textes se superposent ceux du rituel domestique, les *grhya sûtras* des diverses écoles (trad. Oldenberg in *S. B. E.* XXIX, XXX). – À côté d'eux se trouve la série des textes atharvaniques (du brahman). *Atharva-Vêda* (= *A. V.*), veda des incantations, édit. Whitney et Roth; traductions : choix, Bloomfield in *S. B. E.* XLVIII; livres VIII-XIII, V. Henry. *Kauçika sûtra* (= *Kauç. sû.*), édit. Bloomfield. – Notre étude du rituel hindou eût été impossible sans les livres de M. Schwab et de M. Hillebrandt, et sans l'assistance personnelle de MM. Caland, Winternitz et

Sylvain Lévi, maîtres de l'un d'entre nous.

Pour notre étude du *sacrifice biblique*, nous prendrons pour base le Pentateuque. Nous n'essayerons pas d'emprunter à la critique biblique les éléments d'une histoire des rites sacrificiels hébreux. D'abord, les matériaux sont, à notre sens, insuffisants. Ensuite, si nous croyons que la critique biblique peut constituer l'histoire des textes, nous refusons de confondre cette histoire avec celle des faits. En particulier, quelle que soit la date de la rédaction du Lévitique et du *Priester-codex* en général, l'âge du texte n'est pas, selon nous, nécessairement l'âge du rite; les traits du rituel n'ont peut-être été fixés que tardivement, mais ils existaient avant d'être enregistrés. Ainsi nous avons pu éviter de poser, à propos de chaque rite, la question de savoir s'il appartenait ou non à un rituel ancien. Sur la fragilité d'un certain nombre des conclusions de l'école critique, V. Halévy, *Rev. Sémitique*, 1898, p. 1 *sqq.*, 97 *sqq.*, 193 *sqq.*, 289 *sqq.* 1899, p. 1 *sqq.* – Sur le sacrifice hébreu, voir les ouvrages généraux: Munk, *Palestine*, Paris, 1845; Nowark, *Lehrbuch der Hebräischen Archaeologie*, 1894, II,

p. 138 *sqq.*; Benzinger, *Hebräische Archäologie*, p. 431 *sqq.*, 1894; les livres spéciaux: Hupfeld, *De prima et vera festorum apud Hebracos ratione*, progr. Halle, 1851; Riehm, "Über das Schuldopfer", *Theol. Studien und Kritiken*, 1854; Rinck, "Ueber das Schuldopfer", *ibid.*, 1855; J. Bachmann, *Die Festgesetze des Pentateuchs*, Berl., 1858; Kurtz, *Der alttestamentliche Opferkultus*, Mitau, 1862; Riehm, "Der Begriff der Sühne", *Theol. St. Krit.*, 1877; Orelli, "Einige Alttestamentl. Prämissen zur Neutest. Versöhnungslehre", *Zeitsch. f. Christl. Wissen und Christl. Leben*, 1884; Müller, *Kritischer Versuch über den Ursprung und die geschichtliche Entwicklung des Pessach und Mazzothfestes*. Inaug. Diss., Bonn, 1884; Schmoller, "Das Wesen der Sühne in der alttestam. Opfertora", *Theol. St. u. Krit.*, 1891; Folck, *De Nonnullis Veteris Testamenti Prophetarum locis*, etc., Progr. Dorpat, 1893; Br. Baentsch, *Das Heiligkeitsgesetz*, etc., Erfurt, 1893; Kamphausen, *Das Verhältniss des Menschenopfers zur israelitischen Religion*, 1896. Progr. Univ. Bonn. – Sur les textes évangéliques concernant le sacrifice, voir Berdmore Compton, *Sacrifice*, Lond., 1896.

I

DÉFINITION ET UNITÉ DU SYSTÈME SACRIFICIEL

MAIS il importe, avant d'aller plus loin, de donner une définition extérieure des faits que nous désignons sous le nom de sacrifice.

Le mot de sacrifice suggère immédiatement l'idée de consécration et l'on pourrait être induit à croire que les deux notions se confondent. Il est bien certain, en effet, que le sacrifice implique toujours une consécration; dans tout sacrifice, un objet passe du domaine commun dans le domaine religieux; il est consacré. Mais toutes les consécrations ne sont pas de même nature. Il en est qui épuisent leurs effets sur l'objet consacré, quel qu'il soit, homme ou chose. C'est, par exemple, le cas de l'onction. Sacre-t-on un roi? Seule, la personnalité religieuse du roi est modifiée; en dehors d'elle, rien n'est changé. Dans le sacrifice, au contraire, la consécration rayonne au-delà de la chose consacrée; elle atteint entre autres la personne morale qui fait les frais de la cérémonie. Le fidèle qui a fourni la victime, objet de la consécration, n'est pas, à la fin de l'opération, ce qu'il était au commencement. Il a acquis un caractère religieux qu'il n'avait pas, ou il s'est débarrassé d'un caractère défavorable dont il était affligé; il s'est élevé à un état de grâce ou il est sorti d'un état de péché. Dans un cas comme dans l'autre, il est religieusement transformé.

*Nous appelons sacrifiant le sujet qui recueille ainsi les bénéfices du sacrifice ou en subit les effets*¹. Ce sujet est tantôt un individu² et tantôt une collectivité³, famille, clan, tribu, nation, société secrète. Quand c'est une collectivité, il arrive que le groupe remplit collectivement l'office de sacrifiant, c'est-à-dire assiste en corps au sacrifice⁴; mais parfois aussi, il délègue un de ses membres qui agit en son lieu et place. C'est ainsi que la famille est généralement représentée par son chef⁵, la société par ses magistrats⁶. C'est un premier degré dans cette série de représentations que nous rencontrerons à chacune des étapes du sacrifice.

1. Le *yajamâna* des textes sanscrits. Remarquons l'emploi de ce mot, participe présent moyen du verbe *yaj* (sacrifier). Le sacrifiant est, pour les auteurs hindous, celui qui attend un retour sur soi de l'effet de ses actes. Rapprocher la formule védique "nous qui sacrifions pour nous" *ye yajâmahe* de la formule avestique *yazamaide* (Hillebrandt, *Ritual Literatur*, p. 11). – Ces bénéfices du sacrifice sont, suivant nous, des contrecoups nécessaires du rite. Ils ne sont pas dus à une volonté divine libre que la théologie a, peu à peu, intercalé entre l'acte religieux et ses suites. On comprendra, dès lors, que nous négligions un certain nombre de questions qui impliquent l'hypothèse du sacrifice-don, et l'intervention de dieux rigoureusement personnels.

2. C'est le cas normal dans le sacrifice hindou, qui est, aussi rigoureusement que possible, individuel.

3. Par exemple, *Iliade* A, 313 *sqq.*

4. C'est le cas, en particulier, des sacrifices vraiment totémiques, et de ceux où le groupe remplit lui-même le rôle de sacrificateur, tue, déchire et dévore la victime; enfin d'un bon nombre de sacrifices humains, surtout ceux de l'endocannibalisme. Mais souvent, le seul fait d'assister suffit.

5. Dans l'Inde antique le maître de maison (*grhapali*) sacrifie quelquefois pour toute sa famille. Quand il n'est que participant aux cérémonies, sa famille et sa femme (cette dernière assistant aux grands sacrifices) en reçoivent certains effets.

6. Selon Ezéchiel, le prince (*naçi* = exilarque) devait faire les frais du sacrifice des fêtes, fournir les libations et la victime. Ezéch. XLV, 17; II. Chron. XXXI, 3.

Toutefois, il y a des cas où le rayonnement de la consécration sacrificielle ne se fait pas directement sentir sur le sacrifiant lui-même, mais sur certaines choses qui tiennent plus ou moins directement à sa personne. Dans le sacrifice qui a lieu lors de la construction d'une maison¹, c'est la maison qui est affectée et la qualité qu'elle a acquise ainsi peut survivre à son propriétaire actuel. Dans d'autres cas, c'est le champ du sacrifiant, la rivière qu'il doit passer, le serment qu'il prête, l'alliance qu'il conclut, etc. Nous appellerons *objets du sacrifice* ces sortes de choses en vue desquelles le sacrifice a lieu. Il importe, d'ailleurs, de remarquer que le sacrifiant est atteint, lui aussi, en raison même de sa présence au sacrifice et de la part ou de l'intérêt qu'il y prend. L'action rayonnante du sacrifice est ici particulièrement sensible; car il produit un double effet, l'un sur l'objet pour lequel il est offert et sur lequel on veut agir, l'autre sur la personne morale qui désire et provoque cet effet. Quelquefois même, il n'est utile qu'à condition d'avoir ce double résultat. Quand un père de famille sacrifie pour l'inauguration de sa maison, il faut non seulement que la maison puisse recevoir sa famille, mais encore que celle-ci soit en état d'y entrer².

On voit quel est le trait distinctif de la consécration dans le sacrifice; c'est que la chose consacrée sert d'intermédiaire entre le sacrifiant, ou l'objet qui doit recevoir les effets utiles du sacrifice, et la divinité

1. Voir plus loin, p. 117.

2. Voir plus loin, p. 117, note 3. Nous citerons particulièrement les sacrifices célébrés pour l'entrée d'un hôte dans la maison: Trumbull, *Threshold Covenant*, p. 1 *sqq.*

à qui le sacrifice est généralement adressé. L'homme et le dieu ne sont pas en contact immédiat. Par là, le sacrifice se distingue de la plupart des faits désignés sous le nom d'alliance par le sang, où se produit, par l'échange du sang, une fusion directe de la vie humaine et de la vie divine¹. Nous en dirons autant de certains cas d'offrande de la chevelure ; ici encore, le sujet qui sacrifie est, par la partie de sa personne qui est offerte, en communication directe avec le dieu². Sans doute, il y a entre ces rites et le sacrifice des rapports de connexité ; ils doivent pourtant en être distingués.

Mais cette première caractéristique n'est pas suffisante car elle ne permet pas de distinguer le sacrifice de ces faits mal définis auxquels convient le nom d'offrandes. En effet, il n'y a pas d'offrande où l'objet consacré ne s'interpose également entre le dieu et l'offrant et où ce dernier ne soit affecté par la consécration. Mais si tout sacrifice est, en effet, une oblation, il y a des oblations d'espèces différentes. Tantôt, l'objet consacré est simplement présenté comme un ex-voto ; la consécration peut l'affecter au service du dieu, mais elle n'altère pas sa nature par cela seul qu'elle le fait passer dans le domaine religieux : celles des prémices qui étaient seulement apportées au temple, y restaient intactes et appartenaient aux prêtres. Dans d'autres cas, au contraire, la consécration détruit l'objet présenté ; dans le cas où un animal est présenté à l'autel,

1. Sur l'alliance par le sang et la façon dont elle a été rattachée au sacrifice, voir R. Smith, *Rel. of Sem.*, lect. IX. H. C. Trumbull, *The Blood Covenant*.

2. Sur la consécration de la chevelure, voir G. A. Wilken, "Haaropfer", *Rev. col. Inter.*, 1884 ; Rob. Smith, *ib.*, p. 324 *sqq.* Cf. S. Hartland, *The Legend of Perseus*, vol. II, p. 215.

le but que l'on poursuit n'est atteint que quand il a été égorgé, ou mis en pièces, ou consumé par le feu, en un mot, *sacrifié*. L'objet ainsi détruit est la *victime*. C'est évidemment aux oblations de ce genre que doit être réservée la dénomination de sacrifice. On pressent que la différence entre ces deux sortes d'opérations tient à leur inégale gravité et à leur inégale efficacité. Dans le cas du sacrifice, les énergies religieuses mises en jeu sont plus fortes; de là, leurs ravages.

Dans ces conditions, on doit appeler sacrifice toute oblation même végétale, toutes les fois que l'offrande, ou qu'une partie de l'offrande, est détruite, bien que l'usage paraisse réserver le mot de sacrifice à la désignation des seuls sacrifices sanglants. Il est arbitraire de restreindre ainsi le sens du mot. Toutes proportions gardées, le mécanisme de la consécration est le même dans tous les cas; il n'y a donc pas de raison objective pour les distinguer. Ainsi, le *minhâ* hébraïque est une oblation de farine et de gâteaux¹; elle accompagne certains sacrifices. Or, elle est si bien un sacrifice au même titre qu'eux que le Lévitique ne l'en distingue pas². Les mêmes rites y sont observés. Une portion en est détruite sur le feu de l'autel; le reste est mangé totalement ou en partie par les

1. Lév. II, 1 *sqq.*; VI, 7 *sqq.*; IX, 4 *sqq.*; X, 12 *sqq.*; Ex. XXIII, 18; XXXIV, 25; Amos, IV, 5. — La *minhâ* remplit tellement l'office de tout autre sacrifice que (Lév. v, 11) une *minhâ* sans huile ni encens remplace un *hattât* et porte le même nom. Il est souvent parlé de *minhâ* dans le sens général de sacrifice (ex. I. R. XVIII, 29, etc.). Inversement, dans l'inscription de Marseille, le mot de *zebah* est appliqué comme celui de *minhâ* à des oblations végétales: C.I.S. 165, I. 12; I. 14; Cf. *id.* 167, I. 9 et 10.

2. Lév. II.

prêtres. En Grèce¹, certains dieux n'admettaient sur leur autel que des oblations végétales²; il y a donc eu des rites sacrificiels qui ne comportaient pas d'oblations animales. On peut en dire autant des libations de lait, de vin ou d'autre liquide³. Elles sont sujettes en Grèce⁴ aux mêmes distinctions que les sacrifices⁵; il arrive même qu'elles en tiennent lieu⁶. L'identité de ces différentes opérations a été si bien sentie par les Hindous que les objets offerts dans ces différents cas ont été eux-mêmes identifiés. Ils sont tous également considérés comme vivants et traités comme tels. Ainsi, au moment où, dans un sacrifice suffisamment solennel, on concasse les grains, on les supplie de ne pas se venger sur le sacrifiant du mal qu'on leur fait. Lorsqu'on dépose les gâteaux sur les tessons pour les cuire, on les prie de ne pas se briser⁷, lorsqu'on les coupe, on les implore pour qu'ils ne blessent pas le

1. Aristoph. *Plut.* 659 sqq. – Stengel, *Die griechischen Kultursaltertümer*, 2^e édit., p. 89 sqq.

2. Porph. *De Abst.* II, 29. – Diog. Laërt. VIII, 13 (Delos). – Stengel, *ib.*, p. 92. – Pline, *N. II*, XVIII, 7. – Schol. Pers. II, 48.

3. Rob. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 230 et suiv. voit même dans les libations de vin et d'huile des rituels sémitiques des équivalents du sang des victimes animales.

4. K. Bernhardt, *Trankopfer bei Homer*. Progr. d. Kgl. Gymm, z. Leipzig, 1885. – Fritze, *De libatione veterum Graecorum*, Berl. Dissert., 1893.

5. νηφάλια et μελίχοσπον. Voir Stengel, p. 93 et III. – Frazer, *Pausanias*, t. III, p. 583.

6. Stengel, *ib.*, p. 99. – Une libation d'eau-de-vie a remplacé quelquefois, dans les usages actuels, d'anciens sacrifices. Ex. in P. Bahlmann, *Münsterländische Märchen* (voir compte rendu, *Année sociologique*, II, p. 259). Cf. Sartori, *Bauopfer* (voir compte rendu, *Année sociologique*, II, p. 236).

7. Voir les textes cités par Hillebr., *N. V. Opf.*, p. 42-43.