

moxis in Eastern Europe (pp. 293-415). As a matter of fact, the first footnote of the volume already announces a French version of Dan Dana's book, *Les métamorphoses de Mircea Eliade: À partir du motif de Zalmoxis*, in preparation at Galaade Publishing House (Paris).

The points of contention raised herein do not subtract at all from a rare historiographic achievement in which the mysterious character of Zalmoxis becomes a fruitful pretext for detailed discussions of the invention of religion and religious studies, for probing the *imaginaire* of the historians, for showing the never-ending appetite for Christianization in historians of religion, and for revealing Eastern European national politics in the invention of mirroring origins.

EDUARD IRICINSCHI

KATHRYN MCCLYMOND, *Beyond Sacred Violence. A Comparative Study of Sacrifice*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2008, 232p.

La catégorie « sacrifice » fait partie des débats propres à l'histoire et à l'anthropologie des religions comme l'est le « mythe ». Tour à tour contestés dans leur réalité, redéfinis, sans cesse interrogés, ils subsistent malgré l'hétérogénéité des cultures, résistent comme concepts généraux. Ainsi, Kathryn McClymond remet l'ouvrage sur le métier et apporte une nouvelle contribution d'importance concernant l'épistémologie du sacrifice.

Un peu à la manière de Henri Hubert et de Marcel Mauss un siècle plus tôt, elle interroge la notion en se basant sur le sacrifice védique et judaïque. Mais plutôt que de cerner au plus près le sacrifice en le définissant par un acte singulier et précis, elle élargit le cadre en donnant plus de place aux offrandes végétales et aux libations. En effet, dans son introduction rappelant les grandes contributions théoriques sur la question, elle reproche aux différents auteurs d'avoir réduit le sacrifice à un échange (Tylor, Mauss), à un repas (Vernant, Malamoud) et surtout à un meurtre (Burkert et Girard). Elle leur oppose une approche plus complète qu'elle nomme polythétique. C'est pourquoi son premier chapitre se propose de redéfinir le sacrifice et le second de réévaluer l'acte de l'immolation dans le cadre de la cérémonie sacrificielle.

Si le premier chapitre permet d'établir une liste exhaustive d'opérations sacrificielles autour de l'immolation (pp. 29-33), le suivant fait de celle-ci un acte qui n'est pas le point culminant du rituel mais un acte nécessaire à l'offrande (p. 46). C'est dans cette optique qu'elle étudie dans les pages qui suivent la place et le sens de l'acte de tuer dans les religions védique et juive, acte non central impliquant de nombreuses offrandes végétales et liquides dans l'une et l'autre religion, et acte dissocié de toute violence (p. 61). Les deux chapitres qui succèdent à cette redéfinition du sacrifice entreprennent de démontrer que les offrandes végétales et les libations sont des sacrifices à part entière. D'une part, les premières peuvent être dites « tuées » ou « immolées », donc sacrifiées (p. 89), d'autre part, les deux, même les libations, peuvent être l'offrande principale ou essentielle puisqu'il en est ainsi de l'offrande de *soma* dans l'Inde védique et de celle du sang, essence de la vie de l'animal, dans le sacrifice juif (pp. 128-129).

C'est à partir de ces deux types de «sacrifices», et plus particulièrement des libations bien souvent considérées comme simple accompagnement du sacrifice, que l'auteure en vient à développer sa propre théorie. En effet, le dernier chapitre ne propose plus seulement d'approcher le sacrifice de manière polythétique mais de le voir comme un acte de répartition ou de distribution – *apportionment* – de l'offrande. C'est-à-dire que loin d'être un acte de destruction violente, le sacrifice remet de l'ordre à différents niveaux: social, religieux et même cosmogonique (pp. 149-150). Une telle théorie n'est pas entièrement nouvelle et provient plus du sacrifice hindouïste que du sacrifice juif. C'est pourquoi Kathryn McClymond cite Coomaraswamy: «Et qu'y a-t-il d'essentiel dans le sacrifice? En premier lieu, parce qu'il divise et en second lieu, parce qu'il rassemble» (p. 150). Bien des spécialistes de l'hindouïsme (Biardeau, Herrenschildt) ont en effet pensé en bons exégètes de cette religion que le sacrifice était le rite qui maintenait l'ordre du monde.

Cependant, il n'est pas certain que l'interprétation puisse correspondre au judaïsme ancien, par ailleurs, les représentations religieuses brahmaniques ne sont pas tout à fait celles du védisme, lui-même interprétant le sacrifice à l'aune de ses propres représentations. Nous voulons dire que l'auteure n'a peut-être pas suffisamment isolé le rite des interprétations religieuses qu'il a subies au fil des changements de représentations mythiques et idéologiques. Il en est de même avec le judaïsme: le sacrifice dans les textes bibliques et talmudiques est interprété en fonction d'une idéologie religieuse spécifique – monolâtrique et opposant strictement le sacré et l'impur – qu'il importe d'analyser au lieu de la recevoir comme vérité sur le sacrifice. Cette critique peut être faite à bien des travaux sur le sacrifice, notamment à ceux de Jean-Pierre Vernant qui avait basé toute sa compréhension du sacrifice grec sur les écrits d'Hésiode, c'est-à-dire que le rite fut interprété en fonction du mythe. Or les textes anciens interprétant le sacrifice ont tendance à vouloir le rationaliser en lui donnant de nouvelles explications.

Ainsi, la critique méthodologique que nous pourrions faire à l'auteure est d'avoir choisi de comparer deux systèmes sacrificiels fort complexes et qui demandent, en plus de l'approche anthropologique, une approche historique. Bref, nous lui reprochons d'avoir reconduit l'erreur de Hubert et Mauss avec d'autres présupposés et donc d'autres conclusions. L'histoire du sacrifice védique remonte à un passé semi-nomade lors duquel les *Arya* n'étaient pas encore séparés en deux branches. C'est pourquoi il importe de comparer l'offrande de *soma* avec l'offrande zoroâstrienne de *haoma* afin de tenter d'en saisir l'origine, cela en s'affranchissant du mieux possible des interprétations ultérieures – le comparatisme indo-iranien pour cette question est d'autant plus incontournable que le pressurage de *haoma* et de *soma* sont restés très proches en ce qui concerne les étapes du rituel (Jean Kellens, «Liturgie, panthéon et dialectique des âmes»[cours au Collège de France, 2006-2007]).

En ce qui concerne le sacrifice juif, moins complexe sans doute, le rôle des sacrifices et des procédures expiatoires, pour lesquels le sang est crucial, est tardif et obéit à une idéologie religieuse spécifique qui a réinterprété et réélaboré les sacrifices: c'est le passage d'un culte de Yahweh à une véritable religion de Yahweh. Ainsi, plutôt que d'analyser des systèmes surchargés et confus, il aurait peut-être été plus judicieux de s'en tenir à l'ethnographie. Mais pour cela, il eût fallu que l'auteure pense à mettre en corrélation les rites et les types de sociétés. Comme l'a souligné Alain Testart (*Des dons et des dieux* [Paris, Armand Colin, 1997]), le sacrifice n'est pas universel et reflète quelque peu

une organisation sociale hiérarchisée. Quant à Roberte Hamayon (*La chasse à l'âme* [Nanterre, Société d'ethnologie, 1990]), elle a remarqué qu'une société chamanique basée sur la chasse et évoluant vers l'élevage « adopte » le sacrifice animal. Ainsi, pour décrypter le sacrifice, les sociétés ayant connu un long processus historique ne sont pas les exemples les plus probants.

En outre, voir le sacrifice comme un tout cérémoniel revient quelque peu à dire avec Marcel De-tienne qu'il est bien plus un concept construit à partir de présupposés culturels plutôt qu'une réalité – ou à ne voir dans la séquence rituelle qu'un ensemble de signifiants sans signifiés si l'on suit la théorie de Frits Staal. La théorie de l'*apportionnement* a sans doute le mérite de remettre le sacrifice dans son contexte cérémoniel, mais elle a le défaut de faire disparaître sa singularité puisque plus rien ne différencie un rituel sacrificiel d'un rituel non sacrificiel. Cette théorie est tout autant valable pour les cérémonies sans dieux des aborigènes australiens que pour la messe chrétienne. Or le sacrifice existe bien comme acte rituel précis parce qu'il fut critiqué par des courants philosophico-religieux et même interdit dans certaines religions.

Paradoxalement, l'approche polythétique de l'auteure la conduit à isoler des aspects du rituel et à les interpréter en dehors de leur contexte cérémoniel et religieux. Les pages les plus contestables de l'ouvrage concernent les « sacrifices liquides » car la comparaison par analogie de l'offrande de *soma* et du sang dans le sacrifice animal juif est poussée à l'extrême (p. 123). En effet, si dans la pensée védique, il s'agit bien d'extraire un liquide pour *l'offrir*, il n'y a rien de tel dans le sacrifice juif, et si le jus de *soma* est bien *sacrifié* – il est dit comme tel –, le sang de l'animal n'est pas sacrifié, c'est l'animal lui-même qui l'est. Le raisonnement par analogie finit par mener à l'absurde quand l'auteure dit que le sang n'est pas quantifié à la différence des libations (p. 117) et qu'il n'est pas tué (*sic!* p. 121 et 124) à la différence du *soma*. Tout cela pour dire que la fonction du sang dans le sacrifice juif est liée à une représentation culturelle complexe qui ne peut être rapprochée avec légèreté d'une culture toute différente, preuve en est de l'interdit concernant l'ingestion du sang qui n'est pas strictement lié au sacrifice puisqu'il concerne tout animal, sacrifié ou chassé (p. 119) – le tabou sur le sang est lié au sacrifice sans y être totalement apparenté et, comme lui, a également subi des interprétations cherchant à le rationaliser.

Enfin, pour revenir au sujet central du livre, il nous paraît difficile d'enlever toute violence au sacrifice. Si le sacrifice de *soma* n'est pas violent par nature, il l'est de par le vocabulaire utilisé (pp. 48-50). Cela suffit donc à affirmer qu'il y a une conscience de la violence du sacrifice. À l'inverse, la violence peut être dissimulée. C'est le cas avec l'exemple du bouc émissaire bien connu lors de la cérémonie purificatrice du Yom Kippour. Si le texte biblique n'en fait pas un sacrifice (pp. 63-64), le traité talmudique concernant ce rituel ne cache pas que le bouc emmené dans le désert était violemment précipité au fond d'un ravin au profit, vraisemblablement, d'un démon nommé *Azazel*. Mais ce qui infirme surtout la thèse générale du livre, c'est l'absence de données et d'analyses concernant des sacrifices reconnus comme violents.

Si l'auteure regrette avec raison qu'on accorde trop peu d'importance aux offrandes végétales et surtout aux libations, on ne comprend pas alors pourquoi les mêmes auteurs et Kathryn McClymond elle-même traitent du sujet sans jamais véritablement intégrer le sacrifice humain dans leurs études : le sacrifice animal n'est pas distinct par nature du sacrifice humain. Si le sacrifice n'est pas

que violence, le fait qu'il puisse concerner des hommes, des femmes, des enfants, prouve à l'évidence qu'il n'est pas non plus une simple offrande. La violence du sacrifice ne s'explique pas que par la théorie plus apologétique qu'anthropologique de Girard, c'est-à-dire par une canalisation de la violence des hommes, elle peut aussi plus simplement refléter dans le religieux les rapports de domination s'accroissant dans une société : « tout en haut, des dieux à qui l'on offre des vies en sacrifice ; tout en bas, des êtres voués à la mort sacrificielle, c'est-à-dire dont il est légitime de prendre la vie ; et en position intermédiaire, les hommes qui sacrifient » (Teštart, *op. cit.*, p. 13) – ces êtres pouvant tout aussi bien être des végétaux (solides ou liquides) que des animaux, de même que des êtres humains.

CHRISTOPHE LEMARDELÉ

GUY G. STROUMSA, *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge MA – London, Harvard University Press, 2010, 223 p.

L'historien des religions israélien Guy Stroumsa (aujourd'hui Professor of the Study of the Abrahamic Religion à la prestigieuse Oxford University)¹, réunit dans *A New Science* une douzaine d'études portant sur la naissance d'une histoire comparée des religions dans ce qu'il appelle *the long Enlightenment* (1600-1800). Stroumsa met ainsi en lumière l'émergence d'une nouvelle attitude épistémologique qui précède et aboutit à une véritable histoire des religions. Ce n'est qu'à la fin du XIX^e siècle, en effet, qu'ont été instituées les premières chaires d'histoire des religions (Genève, en 1873, Leiden et Amsterdam en 1875, Paris en 1880), lorsque dans le contexte de la « laïcisation » des Universités, l'étude des phénomènes religieux se serait libérée du carcan de la Théologie. Cette « libération » demeure toutefois souvent une illusion, comme le rappelait déjà Jonathan Z. Smith, et comme le montrent tous les prétendus historiens des religions, en vérité largement attachés à leurs présupposés théologiques, qui sévissent encore aujourd'hui. Pour Smith, l'histoire des religions, en tant que discipline essentiellement philologique, doit en premier lieu être considérée comme fille de la Renaissance, et de la redécouverte des traditions et des textes antiques, arrivés en Europe suite au sac de Constantinople en 1453². Mais l'histoire comparée des religions, suggère Stroumsa, est tout autant le produit de l'émergence de cette philologie moderne, que du choc des Grandes Découvertes et de la Réforme et des guerres sanglantes dont elle fut cause (pp. 5-6 et passim). Surtout, il fallut plusieurs décennies pour que l'impact de ces événements dramatiques se fasse véritablement ressentir dans les consciences des intellectuels européens, et donne lieu à la véritable « révolution intellectuelle » dont fut témoin le XVII^e siècle plus que le XVI^e. C'est dans ce contexte que les « héros » du livre de Stroumsa (entre autres John Selden, Samuel Bochart, Pierre-Daniel Huet, Gerardus

¹ Voir l'entretien publié dans *Asdiwal* 1 (2006), pp. 7-11, disponible online : [http://www.asdiwal.ch/asdiwal_1_%282006%29/asdiwal_1_2006_stroumsa.pdf].

² JONATHAN Z. SMITH, « A twice-told tale. The history of the history of religion's history », in *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004, pp.362-374, ici p. 363-364.