

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

Publiés par Olivier Reverdin et Bernard Grange

TOME XXVII

LE SACRIFICE DANS L'ANTIQUITÉ

HUIT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

JEAN-PIERRE VERNANT, G. S. KIRK,

WALTER BURKERT, H. S. VERSNEL,

ALBERT HENRICHS, GIULIA PICCALUGA,

UDO W. SCHOLZ, ROBERT TURCAN

Entretiens préparés et présidés
par Jean Rudhardt et Olivier Reverdin

FONDATION HARDT

POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

VANDOEUVRES - GENÈVE

L'époque n'est plus où l'on croyait pouvoir élaborer une théorie du sacrifice englobant tous les millénaires et toutes les civilisations. Pour la seule antiquité grecque, étrusque et romaine, les rites sont si variés dans leur nature et dans leurs fins que leur interprétation pose des questions de méthode fort délicates.

En choisissant le sacrifice antique pour ses XXVII^e Entretiens, dont elle a confié la préparation et la présidence aux professeurs Olivier Reverdin et Jean Rudhardt (Genève), la Fondation Hardt a souhaité que ces questions de méthode soient abordées non pas de manière théorique et générale, mais à travers l'étude d'un choix de rites sacrificiels précis et divers.

Le sacrifice sanglant des Grecs, suivi d'un banquet, a fait l'objet d'un exposé du professeur Jean-Pierre Vernant (Collège de France). Qui prétend interpréter le sacrifice antique s'expose à tomber dans des pièges méthodologiques dont M. Geoffrey S. Kirk, Regius professor linguae graecae de Cambridge, a décrit quelques-uns. Le professeur Walter Burkert (Zurich) a complété ces deux premiers exposés par des considérations sur les croyances, les intentions et les comportements qui caractérisent le sacrifice grec aux époques archaïque et classique.

Les exposés suivants ont été consacrés à des rites particuliers: le sacrifice de soi-même à des dieux indéterminés (*devotio*), dont on a deux exemples — Curtius et Decius — dans la tradition romaine; le sacrifice humain chez les Grecs à l'époque mythique (Iphigénie, Polyxène) et, peut-être, historique (prisonniers perses immolés après la bataille de Salamine); l'holocauste d'animaux domestiques et sauvages offert par la cité de Patras à Artémis Laphria; les rites sacrificiels des Lupercales à Rome; l'immolation du taureau dans le culte de Mithra ont été successivement présentés, commentés, interprétés par les professeurs H. S. Versnel (Leyde), Albert Henrichs (Harvard), Giulia Piccaluga (Rome), Udo W. Scholz (Würzburg) et Robert Turcan (Lyon).

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
Publiés par Olivier Reverdin et Bernard Grange
TOME XXVII

LE SACRIFICE DANS L'ANTIQUITÉ

HUIT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

JEAN-PIERRE VERNANT, G. S. KIRK,
WALTER BURKERT, H. S. VERSNEL,
ALBERT HENRICHES, GIULIA PICCALUGA,
UDO W. SCHOLZ, ROBERT TURCAN

Entretiens préparés et présidés
par Jean Rudhardt et Olivier Reverdin

VANDOEUVRES - GENÈVE

25-30 AOÛT 1980

TOUS DROITS RÉSERVÉS

© 1981 by Fondation Hardt, Genève

PRÉFACE

L'époque n'est plus où l'on croyait pouvoir élaborer une théorie du sacrifice englobant tous les millénaires et toutes les civilisations. Pour la seule antiquité grecque, étrusque et romaine, les rites sont si variés dans leur nature et dans leurs fins que leur interprétation pose des questions de méthode fort délicates.

En choisissant le sacrifice antique pour ses XXVII^e Entretiens, dont elle a confié la préparation et la présidence aux professeurs Olivier Reverdin et Jean Rudhardt (Genève), la Fondation Hardt a souhaité que ces questions de méthode soient abordées non pas de manière théorique et générale, mais à travers l'étude d'un choix de rites sacrificiels précis et divers.

Le sacrifice sanglant des Grecs, suivi d'un banquet, a fait l'objet d'un exposé du professeur Jean-Pierre Vernant (Collège de France). Qui prétend interpréter le sacrifice antique s'expose à tomber dans des pièges méthodologiques dont M. Geoffrey S. Kirk, Regius professor linguae graecae de Cambridge, a décrit quelques-uns. Le professeur Walter Burkert (Zurich) a complété ces deux premiers exposés par des considérations sur les croyances, les intentions et les comportements qui caractérisent le sacrifice grec aux époques archaïque et classique.

*Les exposés suivants ont été consacrés à des rites particuliers: le sacrifice de soi-même à des dieux indéterminés (devotio), dont on a deux exemples — Curtius et Decius — dans la tradition romaine; le sacrifice humain chez les Grecs à l'époque mythique (*Iphigénie, Polixène*) et, peut-être, historique (prisonniers perses immolés après la bataille de Salamine); l'holocauste d'animaux domestiques et*

sauvages offert par la cité de Patras à Artémis Laphria; les rites sacrificiels des Lupercales à Rome; l'immolation du taureau dans le culte de Mithra ont été successivement présentés, commentés, interprétés par les professeurs H. S. Versnel (Leyde), Albert Henrichs (Harvard), Giulia Piccaluga (Rome), Udo W. Scholz (Würzburg) et Robert Turcan (Lyon).

Les discussions qui ont suivi ces huit exposés, dont la substance est publiée dans le présent volume, ont porté principalement sur les méthodes d'interprétation qui devraient permettre de comprendre dans leur essence profonde ces divers rites, ce qui exige qu'on se garde de recourir pour cela aux concepts, critères et préjugés de notre temps: c'est en fonction des croyances et des notions antiques, en d'autres termes contemporaines des rites eux-mêmes qu'il convient de les interpréter. C'est là un point de méthode sur lequel le professeur Rudhardt a particulièrement insisté.

Editer des ouvrages d'érudition devient chaque année plus difficile et plus onéreux, surtout depuis que les appareils à photocopier, installés dans toutes les bibliothèques, permettent le pillage éhonté du bien intellectuel d'autrui sans participation aucune aux frais qu'entraîne la publication. La Fondation Hardt devrait renoncer à éditer ses Entretiens sur l'Antiquité classique si elle ne bénéficiait de l'aide de mécènes qui se succèdent et se relaient. Le présent volume a pu être imprimé grâce aux dons de deux entreprises genevoises: Montres Rolex S.A. et Sodeco-Saia S.A. Nous leur exprimons ici notre reconnaissance; nous l'exprimons aussi à M^{me} Giselle Kienast qui a, pour la douzième fois, dactylographié les discussions, ce qui n'est pas chose facile: des écritures souvent illisibles, ou presque; quatre langues modernes: le français, l'allemand, l'anglais, l'italien; des citations en grec et en latin!

TABLE DES MATIÈRES

	Page
I. JEAN-PIERRE VERNANT <i>Théorie générale du sacrifice</i> et mise à mort dans la θυσία grecque Discussion	I 22
II. G. S. KIRK <i>Some Methodological Pitfalls</i> in the Study of Ancient Greek Sacrifice (in particular) Discussion	41 81
III. WALTER BURKERT <i>Glaube und Verhalten:</i> <i>Zeichengehalt und Wirkungsmacht</i> von Opferritualen Discussion	91 126
IV. H. S. VERSNEL <i>Self-Sacrifice, Compensation</i> and the Anonymous Gods Discussion	135 186
V. ALBERT HENRICHES <i>Human Sacrifice in Greek Religion :</i> <i>Three Case Studies</i> Discussion	195 236
VI. GIULIA PICCALUGA <i>L'olocausto di Patrai</i> Discussion	243 278

VII.	UDO W. SCHOLZ <i>Zur Erforschung der römischen Opfer (Beispiel: die Lupercalia)</i>	289
	Discussion	329
VIII.	ROBERT TURCAN <i>Le sacrifice mithriaque: innovations de sens et de modalités</i>	341
	Discussion	374
	INDICES	381

I

JEAN-PIERRE VERNANT

THÉORIE GÉNÉRALE DU SACRIFICE ET MISE A MORT DANS LA ΘΥΣΙΑ GRECQUE

Des dernières décennies du XIX^e siècle jusque vers le milieu du nôtre, la Science des Religions s'est donné pour tâche d'édifier une théorie générale du sacrifice. Plus prudents aujourd'hui, nous nous attachons davantage à la complexité, à la diversité surtout de pratiques rituelles que nous avions pris l'habitude, en les désignant d'emblée du même vocable, emprunté au latin, de regrouper sans craindre l'arbitraire en une catégorie unique. Cette démarche, dont Marcel Detienne a récemment mis en lumière les origines, les ressorts et les motivations¹, exigerait pour être légitime un certain nombre de conditions. Il en est une au moins que Hubert et Mauss ont bien reconnue et à laquelle ils se sont efforcés de satisfaire dans cet *Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice*² qui, par son information, sa largeur de vues, son caractère systématique, constitue le modèle d'une théorie générale unifiée.

Pour parler de sacrifice, il faut au départ s'assurer que cette notion répond à un objet précis, strictement délimité, carac-

¹ M. DETIENNE/J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris 1979), 24-35.

² L'*Essai* a été publié dans le tome 2 de l'*Année Sociologique*, en 1899. Il a été repris dans M. MAUSS, *Œuvres I* (Paris 1968), 193-307: « Les fonctions sociales du sacré ».

térisé par des traits la distinguant sans équivoque des phénomènes religieux voisins. Comme son nom l'indique, observent nos deux auteurs, le sacrifice est une consécration; mais toute consécration n'est pas sacrifice (l'onction, par exemple); dans le rite sacrificiel la consécration rayonne au-delà de l'objet consacré; elle atteint en particulier un personnage dont le rôle est fondamental pour dégager la physionomie du sacrifice: le sacrifiant; en fournissant l'objet consacré à la divinité, le sacrifiant attend de la cérémonie qu'elle lui apporte, à l'issue du rituel, une transformation, qu'elle lui confère une qualité religieuse nouvelle. Un des traits distinctifs du sacrifice, c'est donc qu'il se joue entre trois termes, l'objet consacré servant d'intermédiaire entre le sacrifiant et la divinité. En ce sens le sacrifice se démarque des formes de contact direct entre hommes et dieux, comme celui que vise à réaliser l'alliance par le sang. Enfin le sacrifice ne doit pas être confondu avec la simple offrande. La consécration implique toujours, dans le rite sacrificiel, la destruction de l'objet, consumé par le feu s'il s'agit d'oblation végétale, égorgé, immolé s'il s'agit d'un être vivant. Pas de sacrifice sans médiation, pas de médiateur qui ne soit, en quelque façon, victime.

Mais suffit-il d'avoir ainsi tracé, comme du dehors, les frontières à l'intérieur desquelles le sacrifice doit être inscrit? Une nouvelle question semble s'imposer aussitôt. La figure du sacrifice demeure-t-elle constante lorsque les rapports entre les trois partenaires impliqués dans le schéma sacrificiel se trouvent, d'une civilisation à une autre ou d'un cas à un autre dans une même culture, fortement modifiés et qu'ils s'ordonnent selon des configurations diverses? La position relative des acteurs: sacrifiant, victime, divinité, quand elle se transforme, ne les place-t-elle pas les uns vis-à-vis des autres dans des situations nouvelles? D'autre part le schéma sacrificiel, comme modèle abstrait, peut-il être construit sans tenir compte de toute une série de variables: nature de la victime, qui peut être une bête sauvage, un animal domestique, un être humain, modalités de

l'immolation, finalités pratiques de la mise à mort suivant que la victime est, tout entière ou en partie, destinée à l'alimentation humaine ou qu'elle est au contraire interdite à la consommation?

En d'autres termes, il s'agit de savoir si un scénario rituel, même s'il se présente, ici et là, dans des formes apparemment assez proches, ne revêt pas des significations religieuses différentes, voire contraires, suivant le contexte où il se situe. Comprendre le sacrifice supposerait alors que chaque type de rituel soit replacé dans le système religieux dont il constitue une pièce, ce système religieux étant lui-même remis dans l'ensemble de la civilisation auquel il appartient. Les enquêtes sur le sacrifice devraient donc, au départ, s'engager dans les limites d'une religion et d'une société bien précises. Elles auraient pour vocation, non pas d'introduire à une théorie générale du sacrifice, mais de déboucher sur une typologie comparée des différents systèmes sacrificiels.

Pour illustrer ces vues, trop générales, nous avons choisi, en examinant le cas du sacrifice grec de consommation alimentaire, la *θυσία*, d'interroger la mise à mort. Notre choix tient à plusieurs raisons. De fait d'abord. Si une évidence s'impose, c'est qu'on ne saurait concevoir de sacrifice animal sans mise à mort; et cette immolation semble bien constituer, dans sa brutalité, une donnée irréfutable dont le sens est trop univoque pour prêter à discussion. Raisons théoriques ensuite. Au cours des dernières années, deux types de recherches ont pris la relève des théories anciennes. D'un helléniste comme Walter Burkert, dont les travaux prolongent ceux de Karl Meuli, et d'un anthropologue-philosophe comme René Girard, on peut dire qu'ils ont multiplié l'intérêt pour les problèmes du sacrifice tout en renouvelant l'approche. De l'un à l'autre, les différences d'orientation et de méthode sautent aux yeux. Ils s'accordent cependant pour considérer le rite sacrificiel, dans ce qu'il comporte de fondamental, comme un scénario de mise à mort, le meurtre rituel de la victime constituant le centre

autour duquel gravite toute la cérémonie. Cette interprétation est-elle absolument neuve? Il nous semble que la théorie de Hubert et Mauss, tout en traitant le sacrifice d'un autre point de vue, en y voyant, pour l'essentiel, une technique de mise en relation, par le biais d'un intermédiaire, des deux domaines normalement séparés du profane et du sacré (interprétation justement critiquée, dans le cas de la Grèce ancienne, par Jean Rudhardt¹, dès 1958), — cette théorie ne laisse pas de ménager, elle aussi, une place centrale et un rôle décisif à la mise à mort.

La question que nous voudrions aujourd'hui poser à la θυσία, c'est de savoir si cette mise à mort n'assume pas, suivant le contexte et l'organisation symbolique de la cérémonie, des significations, des valeurs, des fonctions qui peuvent être diverses.

* * *

Dans le scénario du sacrifice il est un moment dramatique: la mise à mort de l'animal. Si l'on se place dans la perspective d'une théorie générale du sacrifice comme celle de Hubert et Mauss, ce moment constitue le point culminant du rite. Prenons le cas du sacrifice grec d'un bovin; il s'agit alors du coup de hache qu'on assène sur l'échine de l'animal, lui brisant les vertèbres cervicales et permettant à l'égorgeur de lui trancher la gorge avec sa μάχαιρα pour faire jaillir le sang. En Grèce, cet instant où « l'âme quitte les os » (Hom. *Od.* III 455) est ponctué par l'όλολυγή, le youyou rituel des femmes, qui marque l'intensité de l'émotion religieuse (*Od.* III 450-452). Point culminant du rituel: jusque-là, tout a été mis en œuvre pour arracher la victime — et les acteurs du rite — au monde profane auquel ils appartiennent. La bête a été choisie sans défaut, libre du joug, préservée d'un trop étroit contact avec les contraintes du labeur quotidien; elle a été parée, couronnée de bandelettes,

¹ *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Genève 1958), 295-6.

amenée en grande pompe, au son des flûtes, jusqu'à l'autel, où on l'asperge d'eau lustrale. Elle a suivi ainsi comme une courbe ascendante, l'élevant peu à peu du profane au sacré. Au sommet de cette courbe, la mort, point ultime de la consécration, dévotion maximale et définitive: tant que la bête est vivante, son corps la rattache encore au monde profane. Par la mort, le plus sacré en elle, la vie, disparaît dans l'au-delà, dans l'ailleurs; passée « de l'autre côté du voile », elle appartient désormais totalement au domaine du sacré. L'homme, qui reste lié au profane, peut alors disposer du corps: tout en étant sanctifiée, la dépouille ne possède pas cette pleine charge sacrale qui la rendrait intouchable à de simples mortels. Le sacrifiant a suivi, lui aussi, une courbe semblable à celle de la victime. Il s'est hissé vers le sacré, mais moins haut puisqu'il n'accompagne pas la bête jusque dans la mort. Aussi pourra-t-il faire retour, au terme de son trajet, et revenir à son point de départ avec des forces rajeunies, une vitalité nouvelle. Si le sacrifiant s'engageait lui-même jusqu'au bout dans le rite, il y trouverait, comme la victime, la mort, non la vie.

Le sacrifice apparaît ainsi comme une opération permettant à l'homme de s'approcher du sacré, de le toucher sans s'y perdre. Sa stratégie reposera sur une sorte de ruse: on n'entre dans le sacrifice qu'assuré de pouvoir en sortir. On reste à l'abri; les dieux prennent la victime au lieu de prendre le sacrifiant en personne. Mais cette substitution montre que dans la logique du rite la visée finale de l'opération, le terme auquel elle doit nécessairement conduire, c'est la mise à mort. C'est parce que la consécration, quand elle s'accomplit, détruit par son intensité ce à quoi elle s'applique, que le sacrifiant ne peut ni ne doit la recevoir qu'amortie, de façon déviée et indirecte, par un intermédiaire. Grâce à la médiation de la victime, les deux mondes, du sacré et du profane, entrent en contact et se pénètrent, tout en restant distincts.

Si ce schéma est valable, la clef du mécanisme sacrificiel réside dans la violence meutrière faite à un animal. La destruc-

tion brutale d'une vie, offerte en remplacement de la sienne propre, est le seul moyen d'accéder au sacré sans quitter le profane.

Au cœur du sacrifice donc, la violence et le meurtre. Acceptons, au moins à titre d'hypothèse temporaire, ce modèle d'une conduite collective qui utilise le meurtre à des fins religieuses en déplaçant sa violence en direction d'un animal, promu au rôle d'intermédiaire entre les dieux et les hommes. Et examinons ce que nous disent, sur ce sujet, les mythes grecs, ce qu'ils nous apprennent sur la façon dont s'articulent, au sein de la *Polis* antique, les récits légendaires et les fonctions effectivement assumées par les pratiques rituelles auxquelles ces mythes se rapportent.

Première constatation: dans le mythe de fondation du sacrifice par Prométhée, la violence, le meurtre sont passés sous silence. Le fils de Japet amène devant les dieux et les hommes un grand bœuf, vivant; il le découpe, en fait deux parts, mort. De l'abattage, de l'égorgement, pas question. On peut supposer que ce non-dit est révélateur; dans ce qu'Hésiode a choisi de faire résiderait précisément l'essentiel: la présence du meurtre au cœur du sacrifice. Le discours mythique procéderait ici par censure ou camouflage par rapport à la réalité de la pratique rituelle.

Formulée de cette façon, cette hypothèse nous paraît cependant difficile à soutenir. Pourquoi? Elle suppose en effet qu'il existe dans l'ordre social un 'réel', un 'vrai': ce que l'on fait; et une illusion rhétorique: ce que l'on raconte à propos de ce que l'on fait. L'écart entre la nudité toute franche de la pratique et l'habillage fallacieux du discours mesurerait la part d'idéologie que comporte la conscience sociale.

Malheureusement cette belle dichotomie entre la pratique et le discours, le faire et le dire, s'effondre dès qu'on y regarde d'un peu près. Dans son déroulement général et dans le détail de ses séquences, la pratique sacrificielle des Grecs manifeste à l'égard de la violence et du meurtre la même attitude de déni-

gation, la même volonté de refus que les silences du mythe. On objectera: et la mise à mort ? Précisément, la cérémonie du sacrifice pourrait se définir comme l'ensemble des procédures permettant d'abattre un animal dans des conditions telles que la violence en apparaisse exclue et que la mise à mort revête sans équivoque un caractère la distinguant nettement du meurtre, la situant dans une autre catégorie, à l'écart de ce que les Grecs entendent par crime de sang, φόνος. Rappelons seulement quelques points. Il ne suffit pas que l'animal soit, d'un bout à l'autre, conduit sans violence, sans lien, sans coercition, de plein gré; la bête est aussi censée donner par un mouvement de tête ou un frisson du corps son assentiment au coup qui va l'atteindre; à la limite elle se précipite elle-même dans le feu sacrificiel. Les instruments qui évoquent de façon trop précise dans l'imaginaire grec le meurtre et le sang, comme la μάχαιρα, sont laissés invisibles: on les dissimule dans une corbeille sous les grains de froment dont on va asperger la victime et l'autel. En ce sens les silences du mythe n'apparaissent plus comme une censure visant à camoufler l'objet véritable du rite; ils semblent plutôt répondre à des gestes précis, s'accorder à une pratique dont ils soulignent la portée et explicitent les intentions.

Au reste, si l'on quitte les registres du dire et du faire pour examiner celui du voir, on doit constater un nouvel ordre de concordance. Dans le répertoire des scènes sacrificielles qui figurent sur les vases, il n'en est pas une qui représente l'abattage et la mort de la victime; silence des images sur le coup de hache et les gorges tranchées; quand la μάχαιρα est brandie, c'est comme instrument de découpe débitant la dépouille suivant une procédure réglementaire; on ne la voit jamais en acte dans son rôle d'égorgeoir, parce que jamais le sang n'est figuré jaillissant du cou de la victime au moment de la mort. Jean-Louis Durand écrit: « Le geste qui ouvre le passage de la mort dans la gorge des bêtes n'est jamais représenté »¹; sur les

¹ Bêtes grecques, in *La cuisine du sacrifice...*, 138.

images, comme dans le mythe, « mort et sacrifice sont disjoints sans exception ». Censure là encore, excès de pudeur ? Nous faudrait-il donc admettre, chez les peintres, un recul quand il s'agit de faire voir dans sa brutalité l'instant décisif qui sépare la séquence, souvent représentée, de la *πομπή*, où l'animal est conduit bien vivant, des séquences postérieures, également figurées, où la bête, transmuée en amas de chair, en viande à manger, est découpée en morceaux, suspendue aux branches, placée sur les tables, fichée au long des *όβελοι*, mise à bouillir dans des marmites et à rôtir au feu ?

Si tel était le cas, comment expliquer que là où l'horreur est précisément à son comble, quand la victime n'est plus l'animal ordinaire mais un être humain immolé comme une bête, la prétendue réserve, la répugnance qu'on invoque, disparaissent, le peintre s'attachant à représenter de la façon la plus crue le couteau s'enfonçant dans la gorge de la malheureuse victime et le sang qui jaillit à flots à terre ou sur l'autel ? « On voit gicler le sang de Polyxène, pas celui des porcs ou des moutons » note Jean-Louis Durand¹. Pudeur et dissimulation dans un cas, mais cynisme et exhibition dans l'autre. On ne peut échapper à la conclusion que, dans l'imagerie, les deux façons de figurer la mise à mort se répondent en même temps qu'elles s'opposent, l'absence et la présence du sang jouant comme marques distinctives pour souligner la distance entre le sacrifice animal, au terme duquel la viande peut être rituellement consommée, et ce qui, sous l'apparence frauduleuse du sacrifice, en est en réalité le contraire : une violence impie, un meurtre épouvantable. L'écart dans le traitement des images vise à faire comprendre que la créature humaine, pas plus qu'elle n'est bonne à manger, n'est bonne à sacrifier. A proprement parler il n'y a pas, en Grèce, de ‘sacrifice’ humain qui ne soit aussi un sacrifice déviant ou corrompu, une offrande monstrueuse.

¹ *Ibid.*, 138.

Si, dans l'opération qui offre aux dieux la vie d'un animal tout en transformant son corps en nourriture humaine, le mythe, la figuration, le rituel s'accordent ainsi unanimement pour 'neutraliser' la violence et le meurtre, il ne reste que deux voies possibles pour l'interprétation du sacrifice grec. Si l'on s'engage dans la première, il faudra alors reporter sur l'institution elle-même, sur le phénomène social dans son ensemble, ce qu'on prétendait d'abord du mythe et affirmer que le sacrifice est tout entier et de part en part 'idéologique'. La clef de cette grande conduite collective, autour de laquelle gravite la vie religieuse et politique de la cité, résiderait en dernière analyse dans sa capacité de dissimuler son objet réel, de masquer sa vérité pratique: par les comportements qu'il met en jeu autant que par les gloses auxquelles il prête dans le mythe, le sacrifice revêtirait la forme de ce que Meuli a appelé comédie de l'innocence. Il viserait à dérober aux acteurs humains qui l'accomplissent la conscience de ce qu'ils sont effectivement en train de réaliser: violence et meurtre.

Mais si on se refuse à imposer au sacrifice un sens contraire à celui que les Grecs entendent manifestement lui donner, on doit renoncer aux facilités qu'offre le recours à la notion d'idéologie. Si on s'engage dans cette seconde direction, on devra alors s'interroger sur les raisons qui fondent cette orientation si cohérente de la pratique sacrificielle chez les Grecs, sur le sens et la portée d'une stratégie qui, dans l'abattage d'un animal pour le manger, contourne systématiquement et à tous les niveaux l'épisode de la mise à mort. On se demandera ce que, d'une seule et même voix, proclament en se taisant le rite, le mythe et l'image. Quelle est cette vérité sociale que l'imaginaire grec cherche à instaurer quand, pour accuser le contraste entre meurtre et violence d'une part, sacrifice de l'autre, il a recours de façon ouverte au mensonge par omission?

Deux solutions donc. Or le choix de la première — l'option, plus ou moins explicite, en faveur de l'idéologie — se heurte

d'entrée de jeu à une constatation qui met en pleine lumière son caractère équivoque et incertain.

Il existe en effet dans le monde grec, en marge de la religion officielle, des individus à allure de mages et des groupements, à caractère de confréries ou de sectes, qui refusent de sacrifier. Ils prônent un genre de vie ‘pure’, qui les distingue du commun des hommes et dont une des règles majeures est le régime végétarien, c'est-à-dire l'abstinence à l'égard de toutes les viandes auxquelles le Grec ne peut accéder que par l'intermédiaire du sacrifice. Ces formes de religiosité, aberrantes par rapport à la norme, prétendent, en court-circuitant le sacrifice, établir avec le divin un contact et une proximité que le culte officiel ne comporte pas ou qu'il rejette comme une impiété. Or pour condamner le sacrifice avec tout ce qu'il implique concernant le statut de l'homme par rapport aux dieux, pour lui substituer, avec le végétarisme, une conception religieuse toute différente ménageant aux individus une voie d'accès jusque vers le divin, les groupes marginaux, comme les pythagoriciens et les orphiques, procèdent par assimilation du sacrifice au meurtre. Ils dénoncent dans le rituel sacrificiel une violence meurtrière analogue à celle qu'on ferait subir à un proche parent. Ils effacent, entre sacrifice et meurtre, entre bête domestique et homme, cette frontière que l'institution sacrificielle s'ingéniait à dessiner. Ce faisant, ils n'ont aucune ambition d'ordre scientifique. Ils ne cherchent pas, par une analyse lucide, à dépouiller le sacrifice des oripeaux idéologiques dont on l'a recouvert. Ils opposent à la religion sacrificielle une religiosité d'un autre type; ils prônent une expérience et une approche du divin qui impliquent, comme condition préalable, la disqualification du sacrifice sanglant. Le refus sectaire d'entrer dans le jeu de la religion officielle et de reconnaître la différence qu'elle établit entre sacrifice et meurtre, bête domestique et homme, trouve son fondement et sa fin dans la volonté d'effacer une autre frontière, de combler une autre distance: celle qui sépare les hommes des dieux. C'est pour permettre à

l'homme de devenir divin que le sacrifice est d'un même mouvement dénoncé comme meurtre, refusé comme impie, déconstruit dans son organisation symbolique. Mais qu'est-ce qui nous autorise, dans ces conditions, à prendre, plutôt que les tenants du culte officiel, ces marginaux à la lettre pour atteindre la vérité du sacrifice? Si l'on ne veut pas renoncer à la catégorie de l'idéologie, il faut dire que l'assimilation du sacrifice au meurtre n'est pas, chez les Grecs, moins 'idéologique' que le point de vue contraire. Ce sont deux stratégies religieuses qui s'affrontent et dont l'une, par la construction symbolique du système sacrificiel (c'est-à-dire la différenciation du sacrifice et du meurtre), l'autre, par sa déconstruction (c'est-à-dire l'identification du sacrifice et du meurtre), visent des objectifs théologiques opposés.

Une conclusion semble bien, dès lors, s'imposer. Le concept d'idéologie n'est pas opératoire dans le cas du sacrifice grec. Il n'est pas pertinent dans la mesure où on ne peut, à partir de lui, opérer une discrimination, au sein de la réalité sociale, entre réel et illusoire.

Il nous faut donc procéder autrement. Sans plus prétendre projeter sur les silences des Grecs nos propres convictions, nous nous mettrons à l'écoute de ce qu'ils taisent autant que de ce qu'ils énoncent, tenant le dit et le non-dit pour les deux faces d'un seul et même discours dont la cohérence, une fois dégagée, doit être prise pleinement au sérieux. Quelle qu'ait pu être, dans le lointain passé indo-européen, l'origine des pratiques sacrificielles, quelles qu'en soient les fonctions sociales et les valeurs religieuses dans d'autres civilisations, l'essentiel est de comprendre ce que les Grecs, quant à eux, en ont fait, comment ils en ont organisé les procédures gestuelles et les commentaires mythiques de façon à construire un système symbolique entièrement original, permettant tout ensemble d'établir avec les dieux un contact respectant leur infranchissable distance; de constituer entre les hommes le lien social selon un modèle particulier: la communauté politique; enfin d'enra-

ciner chaque participant au rite, à travers le régime alimentaire que consacre le sacrifice, dans son statut propre, à la place qui est la sienne et qui le définit comme homme: entre les bêtes et les dieux.

Nous écrivions dans une étude antérieure, en 1975: « Le sacrifice grec n'est pas comme le sacrifice védique le prototype de l'acte créateur, fondateur, qui produit et tient ensemble l'univers dans sa totalité¹. Plus modeste, il rappelle la coupure qui, par la faute de Prométhée, s'est produite entre les dieux et les hommes; il consacre, dans le rite même qui vise à conjoindre mortels et immortels, la distance infranchissable qui les sépare désormais. Par le jeu de règles alimentaires, il établit l'homme dans le statut qui lui est propre, entre bêtes et dieux, à juste distance de la sauvagerie des animaux se dévorant tout crus les uns les autres et de l'immuable félicité des dieux

¹ Nous ajouterions volontiers aujourd'hui à cette comparaison le cas du sacrifice aztèque. Commentant la *Leyenda de los Soles*, qui raconte comment, à l'origine, le monde, émergeant des ténèbres, a été éclairé par le Soleil, Christian Duverger écrit: « Le Soleil pour s'animer a besoin du sacrifice collectif des dieux. Leur mort donne vie au mouvement. Mais ce mouvement, cet engrenage et cette palpitation cosmiques sont menacés. Pour que le Soleil poursuive sa marche, il faut l'alimenter en 'eau précieuse', cette *chalchinatl*, ce sang de jade, sang des sacrifiés qui est gage de l'entretien du monde. Et aujourd'hui, à la suite des dieux, c'est aux hommes qu'il revient d'assumer cette charge» (*La fleur létale. Economie du sacrifice aztèque* (Paris 1978), 54). Dans un système sacrificiel de ce type, où la victime est humaine, où on lui arrache le cœur pour faire couler le sang à flots, ce sont les dieux eux-mêmes, conçus comme dévoreurs et prédateurs, qui se repaissent des offrandes de victimes. Il faut nourrir les dieux sans cesse parce que l'Energie cosmique qu'ils incarnent n'est pas source: tout au contraire, pour les Aztèques « l'Energie consomme » (p. 50). Aussi la mise à mort, loin d'être effacée et déniée, doit-elle, pour jouer son rôle et assumer pleinement ses valeurs symboliques, se projeter dans le rituel, le mythe et la figuration au premier plan, avec ce qui est apparu aux observateurs européens comme le déchaînement d'une cruauté sauvage. Ce système sacrificiel implique une religion où les dieux ne sont pas définis, en contraste avec les humains, comme les immortels, les 'toujours jeunes'. Dans la pensée aztèque, écrit encore Christian Duverger, « toute éternité, toute pérennité sont inconcevables» (p. 31). Le sacrifice n'a pas pour fonction de marquer l'alimentation et l'existence humaines du signe de la mortalité, mais de revigorer les énergies divines et cosmiques.

ignorant la faim, la fatigue et la mort parce que nourris de parfum et d'ambroisie. Ce souci de délimitation précise, de répartition exacte, unit étroitement le sacrifice, dans le rituel et dans le mythe, à l'agriculture céréalière et au mariage, qui tous deux définissent, en commun avec le sacrifice, la position particulière de l'homme. De même qu'il lui faut, pour survivre, consommer la chair cuite d'une bête domestique sacrifiée selon les règles, il lui faut aussi se nourrir du *σῖτος*, de la farine cuite de plantes domestiques régulièrement cultivées, et, pour se survivre à lui-même, engendrer un fils par l'union avec une femme que le mariage a tirée de son ensauvagement pour la domestiquer en la fixant au foyer conjugal. En raison de cette même exigence d'équilibre, dans le sacrifice grec, ni le sacrifiant, ni la victime, ni le dieu, bien qu'associés dans le rite, ne sont jamais normalement confondus, mais maintenus à bonne distance, ni trop près ni trop loin. Que cette puissante théologie, solidaire d'un système social dans sa façon d'établir les barrières entre l'homme et ce qui n'est pas lui, de définir ses rapports avec l'en-deçà et l'au-delà de l'humain, soit inscrite au ras des procédures alimentaires explique que les bizarreries de régime, chez les orphiques et les pythagoriciens d'une part, dans certaines pratiques dionysiaques de l'autre, aient une signification proprement théologique et traduisent de profondes divergences dans l'orientation religieuse. Le végétarisme, l'abstention de nourriture carnée, c'est le refus du sacrifice sanglant, assimilé au meurtre d'un proche; l'*ἀμοφαγία*, le *διασπαραγμός* des Bacchantes, c'est-à-dire la dévoration crue d'une bête traquée et déchiquetée vivante, c'est l'inversion des valeurs normales du sacrifice. Mais qu'on contourne le sacrifice par le haut en se nourrissant comme les dieux de mets entièrement purs et, à la limite, d'odeurs, ou qu'on le subvertisse par le bas en faisant sauter, par l'effacement des frontières entre hommes et bêtes, toutes les distinctions que le sacrifice établit, de façon à réaliser un état de complète communion, dont on peut dire aussi bien qu'il est un retour à la douce familiarité de toutes les créatures

à l'Age d'Or ou la chute dans la confusion chaotique de la sauvagerie — dans tous les cas il s'agit d'instaurer, soit par l'ascèse individuelle, soit par la frénésie collective, un type de relation avec le divin que la religion officielle, à travers les procédures du sacrifice, exclut et interdit. Dans tous les cas aussi, par des moyens inverses et avec des implications contraires, la distance normale entre le sacrifiant, la victime, la divinité, se brouille, s'estompe et disparaît^{1.} »

Cette lecture nous semble toujours fondée; mais nous voudrions, sur un cas privilégié, la justifier plus précisément. Il existe en effet un rituel athénien dont la valeur apparaît exemplaire pour l'intelligence de l'institution: toutes les tensions qui travaillent de l'intérieur le sacrifice grec s'y inscrivent en pleine lumière. Dans les *Bouphonia*, pour appeler ce sacrifice par son nom, les Grecs ont en quelque sorte directement joué et mis en scène le paradoxe d'une mise à mort qui se nie elle-même, qui s'abolit en se transposant en rite, qui se dépasse pour introduire à la culture et fonder l'ordre religieux, civique, humain. Le terme de *Bouphonia* (Meurtre du bœuf) met déjà en question, au départ, la coupure entre sacrifice et meurtre. Le choix de la victime, un bœuf de labour — au lieu d'une bête libre du joug —, en livrant à l'immolation un fidèle compagnon de travail, une créature familiale, membre de la maisonnée à la façon d'un parent ou d'un esclave domestique, brouille la frontière qui sépare normalement l'homme des animaux. On sait qu'en Grèce les bêtes sauvages ne sont pas normalement sacrifiées; on les tue à la chasse, sans scrupule, comme des ennemis. La viande de cette boucherie ritualisée que constitue le sacrifice appartient donc exclusivement aux espèces domestiques: porcs, chèvres, moutons, bovins. Mais toutes ces bêtes ne sont pas sur le même plan. Si certains pythagoriciens refusent de manger aucune d'entre elles, d'autres parmi les membres de la secte,

¹ *Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris 1976 (= *Religions, Histoires, Raisons* (Paris 1979), 22-3).

moins intransigeants, font la différence entre, en premier lieu, le bœuf et le mouton, trop proches de l'homme pour qu'on puisse les abattre sans commettre un crime, en second lieu le porc et la chèvre, assez distants pour que leur mise à mort ne comporte aucune souillure. Au sommet de cette hiérarchie d'animaux domestiques, le bœuf de labour occupe une position tout à fait à part. Il est si voisin de l'homme, si intégré à son univers qu'il se situe en dehors de la sphère ordinaire du sacrifice. Sacrifier un bœuf de labour est donc déjà en soi une anomalie, qui fait peser sur l'ensemble du rite et sur sa logique interne comme une menace de subversion. Aussi l'immolation d'une victime de ce type est-elle susceptible d'assumer aux yeux des Grecs le caractère d'une mise à l'épreuve de toute la pratique sacrificielle, un test de sa validité. Par ce qu'il comporte d'extrême, par son statut 'à la limite', le sacrifice du bœuf de labour fait fonction de pierre de touche pour l'équilibre entier du système. Les mythes étiologiques qui, relatant son origine, expliquent les circonstances de sa fondation, jouent ainsi le rôle d'un véritable révélateur des opérations symboliques mises en œuvre dans le rituel pour transformer la violence et la sauvagerie du meurtre en une pieuse participation à la vie civilisée, de la même façon que, selon Plutarque, un morceau de viande crue, saignante et impure, fraîchement découpée sur la victime, se métamorphose, au terme de la cuisine rituelle, en nourriture pleinement humaine, associant les convives les uns aux autres dans une même forme d'alimentation cultivée¹.

Le récit le plus précieux à cet égard, parce que le plus complet et détaillé, est celui que Porphyre, au livre II du *De abstinentia*, emprunte à Théophraste et dont Jean-Louis Durand a proposé, dans une perspective voisine de la nôtre, une lecture d'ensemble². Sans le suivre dans la minutie de son analyse, nous voudrions joindre au texte de Porphyre, qu'on trouvera en

¹ Plut. *Quaest. Rom.* 109, 289 E-F; cf. *La cuisine du sacrifice*, 69-70.

² J.-L. DURAND, « Le corps du délit », in *Communications* 26 (1977), 46-61.

annexe et qui est par lui-même assez parlant¹, une série de remarques concernant directement notre problème.

1. Le propos de Porphyre est de montrer, en s'appuyant sur ce que Théophraste rapporte de la fondation des *Bouphonia* d'Athènes, que « les hommes ne doivent ni souiller les autels des dieux par le meurtre, ni toucher à une telle nourriture (c'est-à-dire à la viande des animaux), pas plus qu'au corps de leurs semblables (l'alimentation carnée est ainsi assimilée à l'anthropophagie) ». L'usage qui est encore conservé à Athènes aurait, sur ce point, valeur de « leçon » (*παράγγελμα*). Or la leçon qui se dégage du récit de Théophraste va exactement en sens opposé. Non seulement, chaque année, un bœuf de labour est sacrifié, sur l'Acropole, au plus grand dieu du panthéon, dans sa fonction de divinité poliade, à Zeus Polieus, mais tous les citoyens, pour se conformer à l'ordre qu'au nom d'Apollon énonce la Pythie dès qu'elle est consultée, sont astreints à l'obligation de consommer en commun la viande de la victime. Le paradoxe va plus loin. S'il y a bien, au départ du récit, un meurtre, avec une victime: le bœuf, et un coupable: le meurtrier, un étranger du nom de Sopatros, au statut incertain, qui a agi individuellement sous le coup de la colère et qui, s'estimant coupable, prend le chemin de l'exil, — au terme de la narration mythique, avec l'institution officielle du rite et de la procédure de droit pour juger le meurtre, s'évanouissent tout ensemble la personne du meurtrier (plus question de Sopatros dès que, de retour à Athènes, il a acquis la citoyenneté: il n'y a plus de coupable), le corps du délit (le bœuf est « remis sur pied au cours du même sacrifice que celui où précisément il avait perdu la vie »: il n'y a plus de victime), le sentiment de la faute (la Pythie ordonne de consommer la chair du bœuf « sans s'en faire scrupule »).

¹ Cf. *infra* pp. 19 sqq. La traduction est celle de J. BOUFFARTIGUE, *De abstinentia*, livres I et II, thèse dactylographiée de troisième cycle, Sorbonne, Paris 1975, 224-6, avec les quelques modifications qu'y a apportées Jean-Louis Durand, dans l'article cité à la note précédente.

pule»), de la même façon que sont escamotés la hache meurtrière ('oubliée' par le texte, comme l'homme qui s'en servait pour frapper la bête, dans le récit du jugement final des participants) et le couteau, noyé au fond de la mer avec tout ce qui peut rester encore de fautif.

2. Par ses silences, ses affirmations, ses jeux sémantiques, le texte procède à l'effacement du meurtre et de la faute selon la même progression narrative qui construit, à partir d'un état prépolitique — une sorte de confusion sociale — la cité d'Athènes, avec son territoire labouré, sa ville, son Acropole, ses rites religieux, ses prêtrises, ses banquets communs, son Droit, son statut de concitoyenneté.

3. Lorsque le bœuf, aux temps originels, est assassiné par un individu hors société, dans un mouvement subjectif de colère, l'animal n'est ni mangé ni sacrifié (ses os ne sont pas brûlés pour les dieux; comment le seraient-ils puisque, dans cet 'ancien temps', on ne sacrifie pas de bêtes, mais seulement ces gâteaux et pâtes céréalières que le bœuf va précisément dévorer sur l'autel). Mangeur de gâteaux, extérieur au sacrifice, interdit à la consommation humaine, le bœuf n'est pas encore, à cette époque primordiale, vraiment séparé de l'homme: une fois mort, il est enterré par son assassin qui lui rend les mêmes honneurs funèbres que s'il était un homme. C'est seulement au terme de la fondation du rite, quand les hommes, de leur côté, sont devenus authentiquement des citoyens, que le bœuf se trouve écarté d'eux pour tomber dans la catégorie des animaux qu'on sacrifie et qu'on mange. Dans et par cet écart, son statut d'animal, spécialement d'animal comestible, subit une métamorphose. Au départ, dans sa proximité à l'homme, le bœuf n'est, du point de vue des nourritures, aucunement à sa place. Il dévore et piétine les céréales qu'il devra faire pousser pour les hommes et dont les prémisses, qu'il transforme en pâture animale, sont réservés exclusivement aux dieux. Quand on inhume ce bœuf au sein de la terre, comme un homme, il y

cache, enfouis dans sa panse, les grains d'orge qu'il a avalés, bloquant leur croissance normale. Au terme du récit, l'animal installé dans sa position de victime sacrificielle, est vidé de sa chair, devenue nourriture comestible pour les humains, vidé de ses os, brûlés pieusement sur l'autel pour les dieux, rempli, non plus d'orge, mais de foin, nourriture proprement bestiale; il est enfin remis sur ses pieds, bourré de foin, comme s'il était vivant, pour être attelé à la charrue. Ainsi se trouve sur tous les plans confirmée sa vocation alimentaire dans le cadre d'une vie religieuse et politique organisée: fournisseur de viande pour les hommes, d'os et de graisse brûlés pour les dieux, en tant qu'il a été rituellement abattu, il apparaît aussi, à travers le labour et l'agriculture auquel il est désormais associé, producteur de céréales — ces céréales triplement cuites qui, conjuguées à la viande cuite des animaux domestiques immolés selon le rite, établissent l'homme au lieu qui constitue, selon les Grecs, dans une double distance à l'égard des bêtes comme à l'égard des dieux, l'espace de la vie humaine civilisée.

Si la mise à mort s'inscrit au cœur de la *θυσία*, c'est donc comme une menace de subversion sans cesse conjurée, une faille contre laquelle continûment se construit et s'ordonne le difficile équilibre d'un rite qui, tout en enracinant la vie dans la mort, en posant qu'il nous faut tuer les bêtes pour manger, vise du même mouvement à rejeter meurtre et sauvagerie en dehors de l'humain.

Porphyre, *De abstinentia* II 28, 4-30

καὶ γὰρ οὕτε φόνῳ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς χραίνειν δεῖ, οὕτε ἀπτέον τοῖς ἀνθρώποις τῆς τοιαύτης τροφῆς, ὡς οὐδὲ τῶν ιδίων σωμάτων, ἀλλὰ ποιητέον παράγγελμα τῷ παντὶ βίῳ τὸ ἐν Ἀθήναις ἔτι σωζόμενον.

29. τὸ γὰρ παλαιόν, ὡς καὶ πρόσθιν ἐλέγομεν, καρποὺς τοῖς θεοῖς τῶν ἀνθρώπων θυόντων, ζῷα δὲ οὕ, οὐδὲ εἰς τὴν ιδίαν τροφὴν καταχρωμένων, λέγεται κοινῆς θυσίας οὔσης Ἀθήνησιν Δίομον ἢ Σώπατρόν τινα, τῷ γένει οὐκ ἐγχώριον, γεωργοῦντα δὲ κατὰ τὴν Ἀττικήν, ἐπεὶ πελάνου τε καὶ τῶν θυλημάτων ἐπὶ τῆς τραπέζης ἐναργῶς κειμένων, ἵνα τοῖς θεοῖς ταῦτα θύοι, τῶν βοῶν τις εἰσιῶν ἀπ' ἔργου τὰ μὲν κατέφαγεν τὰ δὲ συνεπάτησεν, αὐτὸν δ' ὑπεραγανακτήσαντα τῷ συμβάντι, πελέκεώς τινος πλησίον ἀκονωμένου, τοῦτον ἀρπάξαντα, πατάξαι τὸν βοῦν. τελευτήσαντος δὲ τοῦ βοός, ὡς ἔξω τῆς ὁργῆς καταστὰς συνεφρόνησεν οἶον ἔργον ἦν εἰργασμένος, τὸν μὲν βοῦν θάπτει, φυγὴν δὲ ἔκούσιον ἀράμενος ὡς ἡσεβηκώς, ἔφυγεν εἰς Κρήτην. αὐχμῶν δὲ κατεχόντων καὶ δεινῆς ἀκαρπίας γενομένης, ἐπερωτῶσι κοινῇ τὸν θεὸν ἀνεῖλεν ἡ Πυθία τὸν ἐν Κρήτῃ φυγάδα ταῦτα λύσειν, τὸν τε φονέα τιμωρησαμένων καὶ τὸν τεθνεῶτα ἀναστησάντων ἐν ἥπερ ἀπέθανε θυσίᾳ λύσον ἔσεσθαι γευσαμένοις τε τοῦ τεθνεῶτος καὶ μὴ κατασχοῦσιν. ὅθεν ζητήσεως γενομένης καὶ τοῦ [Σωπάτρου] μεταιτίου τῆς πράξεως ἀνευρεθέντος, Σώπατρος νομίσας τῆς περὶ αὐτὸν δυσκολίας ἀπαλλαγήσεσθαι ὡς ἐναγοῦς ὄντος, εἰ κοινῇ τοῦτο πράξειαν πάντες, ἔφη πρὸς τοὺς αὐτὸν μετελθόντας, δεῖν κατακοπῆναι βοῦν ὑπὸ τῆς πόλεως. ἀπορούντων δὲ τίς ὁ πατάξων ἔσται, παρασχεῖν αὐτοῖς τοῦτο, εἰ πολίτην αὐτὸν ποιησάμενοι κοινωνήσουσι τοῦ φόνου. συγχωρηθέντων οὖν τούτων, ὡς ἐπανῆλθον ἐπὶ τὴν πόλιν, συνέταξαν οὕτω τὴν πρᾶξιν, ἥπερ καὶ νῦν διαιμένει παρ' αὐτοῖς.

30. ὑδροφόρους παρθένους κατέλεξαν· αἱ δ' ὕδωρ κομίζουσιν, ὅπως τὸν πέλεκυν καὶ τὴν μάχαιραν ἀκονήσουσιν. ἀκονησάντων δὲ ἐπέδωκεν μὲν τὸν πέλεκυν ἔτερος, ὃ δ' ἐπάταξε τὸν βοῦν, ἀλλοις δ' ἔσφαξεν· τῶν δὲ μετὰ ταῦτα δειράντων, ἐγεύσαντο τοῦ βοὸς πάντες. τούτων δὲ πραχθέντων τὴν μὲν δορὰν τοῦ βοὸς ῥάψαντες καὶ χόρτῳ ἐπογκώσαντες ἔξανέστησαν, ἔχοντα ταῦτὸν ὅπερ καὶ ζῶν ἔσχεν σχῆμα, καὶ προσέζευ-

ξαν ἀριτρον ὡς ἐργαζομένῳ. κρίσιν δὲ ποιούμενοι τοῦ φόνου πάντας ἔκάλουν εἰς ἀπολογίαν τοὺς τῆς πράξεως κοινωνήσαντας. ὃν δὴ αἱ μὲν ὑδροφόροι τοὺς ἀκονήσαντας αὐτῶν ἡτιῶντο μᾶλλον, οἱ δὲ ἀκονήσαντες τὸν ἐπιδόντα τὸν πέλεκυν, οὗτος δὲ τὸν ἐπισφάξαντα, καὶ ὁ τοῦτο δράσας τὴν μάχαιραν, καθ' ἣς οὕσης ἀφώνου τὸν φόνον κατέγνωσαν. ἀπὸ δ' ἐκείνου μέχρι τοῦ νῦν ἀεὶ τοῖς Διυπολείοις Ἀθήνησιν ἐν ἀκροπόλει οἱ εἰρημένοι τὸν αὐτὸν τρόπον ποιοῦνται τὴν τοῦ βοὸς θυσίαν. θέντες γάρ ἐπὶ τῆς χαλκῆς τραπέζης πέλανον καὶ ψαιστά, περιελαύνουσι τοὺς κατανεμηθέντας βοῦς, ὃν δὲ γευσάμενος κόπτεται. καὶ γένη τῶν ταῦτα δρώντων ἔστιν νῦν· οἱ μὲν ἀπὸ τοῦ πατάξαντος [Σωπάτρου] βουτύποι καλούμενοι πάντες, οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ περιελάσαντος κεντριάδαι· τοὺς δὲ ἀπὸ τοῦ ἐπισφάξαντος δαιτροὺς ὁνομάζουσιν διὰ τὴν ἐκ τῆς κρεανομίας γιγνομένην δαῖτα. πληρώσαντες δὲ τὴν βύρσαν, ὅταν πρὸς τὴν κρίσιν ἀχθῶσιν, κατεπόντωσαν τὴν μάχαιραν.

Traduction

Car il ne faut ni souiller les autels des dieux par le meurtre, ni que les hommes touchent à une telle nourriture, pas plus qu'au corps de leur semblables. Au contraire, il faut éllever au rang de précepte valable pour toute la vie l'usage qui est encore conservé à Athènes.

Dans l'ancien temps, comme je l'ai déjà dit, les hommes sacrifiaient aux dieux des produits de leurs récoltes mais pas d'animaux; ils ne les utilisaient pas non plus pour leur nourriture personnelle. Au cours, dit-on, d'un sacrifice collectif qui avait lieu à Athènes, un certain Sopatros, qui n'était pas du pays mais qui cultivait la terre à travers l'Attique, avait déposé sur la table, bien en évidence, un gâteau et les pâtes pour les sacrifier aux dieux, quand un des bœufs, au retour du travail, en entrant, dévora une partie des offrandes, et piétina le reste. Pris d'une violente colère devant ce qui se passait, l'homme, alors qu'une hache était aiguisee non loin de là, l'arracha et abattit le bœuf. Quand la bête fut morte, l'homme, revenant de sa colère, prit conscience de l'acte qu'il venait de commettre. Il donna une sépulture au bœuf, puis, partant de lui-même en exil, comme un homme qui se sent coupable d'impiété, il s'enfuit en Crète. Or une sécheresse vint à sévir avec une terrible pénurie de récoltes. A la délégation commune venue consulter le dieu, la Pythie répondit que l'exilé de Crète mettrait fin à tout cela et que, s'ils punissaient le meurtrier, s'ils remettaient sur pied le mort à l'intérieur du même sacrifice que celui où précisément il avait perdu la vie, les choses iraient mieux pour eux à condition de consommer le mort et de ne pas s'en faire scrupule. On se mit alors en quête et l'on retrouva Sopatros le responsable de l'affaire. Sopatros pensa qu'il serait délivré de la situation pénible où le mettait son état d'impureté si tout le monde faisait collectivement comme lui. Il déclara

donc à ceux qui étaient venus le chercher qu'il fallait qu'un bœuf fût mis à bas par la cité. Comme ils étaient embarrassés pour choisir qui abattrait l'animal, il leur offrit de le faire si, après lui avoir conféré le droit de cité, ils mettaient le meurtre en commun. Ils acceptèrent, et, à leur retour dans la cité, ils organisèrent de la façon suivante la pratique telle qu'elle est encore en vigueur chez eux.

Ils choisirent des jeunes filles comme porteuses d'eau: ces jeunes filles apportent l'eau pour aiguiser la hache et le couteau. Les instruments aiguisés, un second tendit la hache, un autre abattit le bœuf et un autre l'égorgea. Puis d'autres encore l'écorchèrent, et tout le monde en goûta. Après ces opérations, on cossit le peau du bœuf, on la bourra de foin et on la mit sur pied en lui donnant l'allure même qu'avait l'animal quand il était vivant, puis on l'attela à une charrette, comme si on le mettait au travail. Ensuite on procéda au jugement du meurtre, et tous ceux qui avaient en commun pris part à l'opération furent cités pour se justifier. Parmi eux, les porteuses d'eau mirent en cause comme plus coupables qu'elles ceux qui avaient aiguisé les instruments. Ceux qui avaient aiguisé désignèrent celui qui avait tendu la hache; celui-ci, l'homme qui avait égorgé l'animal, et celui qui avait accompli cette action désigna le couteau: n'ayant pas le pouvoir de parler il fut accusé du meurtre. Depuis ce temps-là jusqu'à nos jours, au cours des Dipolies, sur l'Acropole d'Athènes, les personnes susdites accomplissent toujours de la même façon le sacrifice du bœuf. Ayant déposé sur la table de bronze une galette ainsi que des bouillies, ils font circuler tout autour les bœufs désignés à cet effet et l'on met à bas celui qui goûte les offrandes. Ceux qui accomplissent ces rites se répartissent jusqu'à maintenant en plusieurs groupes. Ceux qui sont issus de l'homme qui a abattu le bœuf s'appellent Boutypoi; les descendants de celui qui a fait tourner s'appellent Centriades; enfin les descendants de l'homme qui a égorgé se nomment Daitroi à cause du festin qui a suivi le partage de la viande. Quand ils ont rempli la peau de bœuf et comparu au jugement, ils jettent le couteau à la mer.

DISCUSSION

M. Versnel: Permettez-moi de vous soumettre deux observations:

1) Vous considérez la mise à mort de la victime comme l'élément central du sacrifice. Si tel est le cas, comment interprétez-vous les offrandes non sanglantes — par exemple les prémices —, dont vous admettez qu'elles sont aussi une forme de sacrifice ?

2) Vous considérez le silence, au moment où la victime est abattue, notamment dans le mythe de Prométhée, comme un camouflage. Votre thèse me séduit. Pourtant, je m'interroge: d'Homère au roman hellénistique — en particulier dans la tragédie — les descriptions de sacrifices se succèdent. La mort de la victime s'y accompagne souvent de manifestations d'enthousiasme ou tout au moins d'intérêt. Comment concilier de telles manifestations avec votre thèse du camouflage ?

M. Vernant: Comme je ne pense pas qu'il soit actuellement possible d'établir *une* théorie générale *du* sacrifice, j'ai parlé d'un type particulier de sacrifice grec qui me semble jouer, dans le cadre de la cité, un rôle central: le sacrifice sanglant de consommation alimentaire, la *θυσία*. La mise à mort de l'animal y occupe, de façon évidente et indépendamment de toute théorie, une place essentielle. Mon problème était de savoir comment les Grecs, dans le rite, le mythe, la figuration, ont 'mis en scène' cette mise à mort, et ce qu'à travers ce scénario ils lui font dire de particulier, par rapport à d'autres peuples. Il m'a semblé qu'un des traits caractéristiques du rituel grec, c'est qu'il opère sur les trois plans étroitement unis, imbriqués les uns dans les autres, de l'alimentaire, du politique (au sens grec), du religieux (ou théologique). Dans cette démarche, il vise, tout en répandant le sang, à exclure les éléments de violence et de sauvagerie, à se

distinguer du meurtre, à souder un groupe en une communauté véritable, en accord avec les dieux, à l'installer dans un statut pleinement humain. Il est bien vrai que, dans l'épopée, la mise à mort est, certes, décrite; mais sur un mode objectif, qui me paraît exclure l'idée d'une angoisse fascinée devant la mort, ou d'une sombre atmosphère de culpabilité. La solennité du sacrifice, c'est celle d'une fête qui débouche sur un repas commun, dans le respect des prérogatives divines.

Le cas de la tragédie est différent dans la mesure où, pour répondre à ses propres objectifs, à sa vocation, elle met en cause les frontières du sacrifice et du meurtre, elle brouille les distinctions usuelles. Mais comme chacun sait, elle ne le fait pas seulement pour le sacrifice: elle utilise très largement ce jeu d'interférences pour 'questionner' la condition humaine telle que les Grecs du V^e siècle la concevaient.

Mme Piccaluga: 1) Per quanto concerne l'importanza dell'uccisione della vittima c'è da osservare che essa può essere colta nella sua completezza se si tiene presente la possibilità di risalire ad una fase culturale di caccia-raccolta. In tale ambiente, infatti, fondamentale importanza ha l'atto che trasforma un essere vivente in *oggetto di alimentazione*. Anche in ambiente greco, l'uccisione della vittima sacrificale rende possibile disporre del materiale per quel 'pasto sacro' che è la *θυσία*.

Sempre ad una sfera di caccia-raccolta si può risalire per quel che concerne la « giustificazione del sacrificio del bue da lavoro ». Laddove il cacciatore — ai fini della salvaguardia della selvaggina — non deve figurare quale suo uccisore, alla stessa maniera i Greci (coltivatori e allevatori) non devono caricarsi di quello spreco economico che è l'uccisione di un capo di bestiame utile all'agricoltura. Perciò, come nelle società di cacciatori la pelle e le ossa dell'animale catturato vengono rimesse insieme ai fini della riproduzione della specie, alla stessa maniera in Grecia si fa di modo che il bue « continua a vivere e a lavorare » dopo i Bouphonia.

2) Il rilievo quasi inesistente dato alla morte della vittima sacrificale trova riscontro nella tendenza, tipica della cultura greca, a non

valorizzare l'estinguersi della vita (che la civiltà non può controllare) per sublimare, invece, tutto ciò che la cultura vi ha costruito sopra. Il rilievo dato, invece, al sacrificio di personaggi mitici parrebbe chiarirsi nella coscienza dell'essere, questi, creazione umana, e pertanto prodotto di civiltà, valore atto a fondare determinate realtà. Non si tratta, in questo caso, del venir meno della vita di un bue, ma di un atto cosciente, sanzionante una scelta ben precisa (cf. il caso di Polyxene).

3) Il quasi perfetto antropomorfismo delle divinità greche le distacca da una concezione di esseri assolutamente dipendenti dal nutrimento (che non è tutto). Così, laddove nel pantheon azteco certe divinità non possono fare a meno di essere continuamente ricostituite nelle loro forze mediante il sacrificio (addirittura umano), gli dèi greci dispongono innanzitutto di un'alimentazione del tutto esclusiva (nettare e ambrosia), quindi non usufruiscono delle vittime se non in funzione dell'instaurazione del rapporto dèi/uomini, infine non dipendono dal sacrificio in modo assoluto se non sul piano della paradossalità (per esempio nella commedia: cf. gli *Uccelli* di Aristofane).

4) Occorre in ogni caso sottolineare l'eccezionalità della θυσία: i Greci, da sempre ‘mangiatori di pane’, in caso di θυσία divengono, invece, consumatori di carne, in specie (nel caso che si sacrifichi un bue) della carne di un animale utile alla cerealicoltura. Particolare valore, dunque, assume — nei Bouphonia — la ricerca della ‘giustificazione’ (il bue ha mangiato i cereali, *dunque* andava ucciso).

M. Vernant: Pour répondre aux points 1 et 4, je dirai qu'on peut évidemment rattacher certains traits de la θυσία en général, des Bouphonies en particulier, aux rituels de chasse; mais je crois que les Grecs, à la fois mangeurs de pain et mangeurs de viande rituellement préparée, vivaient et pensaient leurs rites sacrificiels tout autrement que les chasseurs-collecteurs. Si on remet sur pied le bœuf des Bouphonies, ce n'est pas pour assurer la permanence et la reproduction de l'espèce, mais pour effacer symboliquement sa mise à mort et pour fixer l'animal dans le nouveau statut qui est désormais le

sien: non plus mangeur de céréales, à la façon des hommes, mais tirant l'araire pour faire germer le froment. Le récit de Théophraste, que rapporte Porphyre, met en place, dans les rapports qui doivent normalement les unir, le bœuf, les nourritures, les hommes en tant que citoyens et les dieux.

En ce qui concerne le point 2, je ne suis pas sûr que l'opposition nature-culture soit bien pertinente pour comprendre la différence, dans le traitement des images, entre la mort d'un bœuf — ou de toute autre victime animale — et celle d'un être humain comme Polyxène. Toute mort est à la fois fait naturel et phénomène de culture.

Dernier point (3): l'anthropomorphisme des dieux grecs explique-t-il que, contrairement aux divinités aztèques, ils n'aient pas besoin d'être continûment nourris ? Je ne le crois pas: si les dieux sont conçus à l'image des hommes, ils n'en devraient que davantage leur être semblables quant au mode d'alimentation. L'écart entre les sacrifices d'êtres humains, que les dieux aztèques dévorent pour restaurer leur énergie, et les sacrifices d'animaux, dont les dieux grecs hument le fumet mais dont les hommes seuls se nourrissent pour revigorer leurs forces, cet écart marque l'opposition de deux systèmes religieux, profondément différents même si l'un et l'autre ont en commun des aspects de figuration anthropomorphe.

M. Burkert: Herr Vernant hat eindrucksvoll gezeigt, wie im Ritual das 'Opfer' vom 'Mord' abgehoben wird: das sind zwei verschiedene Ebenen. Ich würde dazu sagen, dass doch eine gemeinsame Achse beide Ebenen verbindet, oder eher noch, dass da zwei Sphären sich in einem kritischen Punkt berühren. Es gäbe ja die Möglichkeit, den Akt des Schlachtens nach Kräften zu ignorieren — dies scheint etwa bei den Ägyptern der Fall zu sein; ein moderner Beobachter bei einem Tieropfer in Albanien fühlt sich veranlasst, beim Schlachten wegzuschauen (A. B. Cook, *Zeus* III (1940), 1171). — Es ist interessant, dass die Bilder diesen kritischen Moment aussparen. Aber im realen Vollzug des Rituals ist dies doch nach allem, was wir wissen, eben nicht der Fall: niemand wendet sich ab, man schaut

interessiert zu bei dem Höhepunkt, den die ὀλουγή markiert. Mit anderen Worten: man will gerade die Berührung der beiden Sphären. Wahrscheinlich hängt hiermit auch die politische Funktion des Opfers zusammen, als Machtdemonstration, *vitae necisque potestas*.

Inwieweit das aufgezeigte System spezifisch griechisch ist, weiß ich nicht; von den Nachbarn der Griechen, etwa den Semiten oder Etruskern, wissen wir weniger. Bemerkenswert ist vielleicht, dass die normalen Tieropfer im Westsemitischen šlmm, 'Friedensopfer' heißen: 'Frieden' im Kontrast zu Gewalt und Mord — oder eben nach vollzogener Gewalttat ?

M. Vernant: Sans que nos raisons soient exactement les mêmes, nous plaçons l'un et l'autre une des formes les plus typiques du sacrifice grec dans la perspective de l'alimentation. Sacrifier, c'est fondamentalement tuer pour manger. Mais, dans cette formule, vous mettez l'accent plutôt sur *tuer*; moi, sur *manger*. Pour vous, si je comprends bien, le pivot du rituel, c'est la dramatisation de la mise à mort, avec les sentiments ambigus qu'elle mobilise chez les spectateurs. Il n'y a pas, je le reconnais volontiers, de consommation de viande sans une mise à mort préalable. L'immolation de la victime n'est pas dissimulée dans le secret d'un abattoir; elle se produit au cours d'une cérémonie publique solennelle. La mise à mort est donc inscrite dans le sacrifice grec. C'est sa place et son sens qui prêtent à débat. Il me semble que dans le contexte religieux où elle se situe, cette destruction d'une vie — offerte aux dieux tandis que les hommes consomment rituellement tout ce qui est mangeable dans la victime — se présente sous une tout autre forme qu'un 'meurtre rituel' et suscite chez les participants des réactions bien différentes. Au moment critique, observe M. Burkert, quand la bête s'écroule, les spectateurs ne se détournent pas. Précisément c'est s'ils se détournent, s'ils ne pouvaient pas supporter ce spectacle, que vous auriez sans doute raison. Dans le cas auquel vous faites allusion et que rapporte A. B. Cook, l'homme qui regarde ailleurs pour ne pas voir ce qu'il appelle un « unpleasant spectacle » est le témoin étranger. Les acteurs du rite regardent la scène d'un tout autre œil. Ils n'igno-

rent pas l'abattage, mais ils ne le considèrent pas comme un crime de sang, une violence impie à l'égard de la vie. Telle me semble être l'attitude ordinaire des participants au sacrifice alimentaire grec, notamment dans l'épopée.

Est-ce à dire qu'il n'y a pas, selon moi, entre la sphère du sacrifice et celle du meurtre, une zone de recouplement ? Absolument pas. Mais dans le sacrifice normal, chez Homère comme dans le cadre de la cité, cette zone de recouplement n'apparaît pas ; le cadrage que met au point l'organisation symbolique du rituel vise à placer cette zone de recouplement au point aveugle de la cérémonie. C'est dans les moments et dans les secteurs où l'immolation sanglante, avec les procédures ritualisées de consommation de la viande, est mise en cause, où, sous des formes diverses, elle fait problème, que la 'zone de recouplement' se profile au premier plan, meurtre et sacrifice interférant l'un avec l'autre jusqu'à échanger leur position. Le sacrifice peut alors, comme chez les pythagoriciens et les orphiques, provoquer horreur et refus ; il peut aussi, comme dans le dionysisme, jouer précisément de ces interférences pour instaurer, au sein même du culte officiel, une expérience religieuse différente.

Le cas grec est-il absolument spécifique ? Qu'en est-il à cet égard des Etrusques, des Sémites de l'Ouest ? Je ne saurais le dire. Mais il est clair qu'une des tâches de l'historien des religions est d'engager sur ces points une enquête comparative systématique.

M. Rudhardt : Si l'on tient pour essentielles les structures variables dans lesquelles s'intègrent les gestes du sacrifice, pour essentielle aussi l'appartenance du rite entier à des systèmes culturels différents selon les époques ou les lieux, il en résulte évidemment qu'il n'y a pas, quant au sacrifice, de théorie générale possible. Mais il en résulte aussi qu'il n'y a point d'idée générale, point de notion universelle du sacrifice. Dès lors, comment pouvons-nous en parler et qu'étudions-nous ?

Pour éviter le risque de faire entrer les objets de notre étude dans des catégories inadéquates, il me semble opportun d'utiliser des mots et des concepts grecs, du moment que nous considérons un rite grec.

Le rituel que M. Vernant étudie est celui de la θυσία. Mais le verbe θύειν ne s'applique pas seulement aux sacrifices d'animaux accompagnés d'une consommation de la victime; il désigne aussi des rites où la victime abattue n'est point mangée par les hommes, ainsi que de simples offrandes végétales. Certes, à l'époque classique, les mots θυσία, θύειν, désignent le plus souvent le rite décrit par M. Vernant, mais il faudrait, me semble-t-il, expliquer en vertu de quoi ils conviennent aussi à d'autres rites pour comprendre vraiment ce que ces mots signifient. Je ne prétends pas y parvenir; je me demande seulement une chose: la diversité des emplois de θύειν ne nous indique-t-elle pas que l'essentiel de l'acte de θύειν ne réside ni dans la mise à mort d'une victime, ni dans sa consommation?

Le verbe θύειν n'a pas le même sens chez Homère et chez Hésiode, où le verbe ἔρθειν seul désigne le grand sacrifice animal suivi d'un repas. Ce mot ne pourrait-il pas, lui aussi, nous apprendre quelque chose du sacrifice?

Lorsqu'il raconte l'acte de Prométhée, Hésiode n'emploie précisément pas le verbe ἔρθειν. C'est pourquoi j'ai dit un jour que cet acte ne constitue pas exactement un sacrifice, même si le mythe de Prométhée est, entre autres choses, un mythe de fondation, destiné à éclairer certains des gestes sacrificiels.

Selon le récit d'Hésiode, la crise de Méconè a déjà commencé, il y a déjà contestation entre les hommes et les dieux, lorsque Prométhée intervient. L'objet de cette contestation doit être ce dont l'action prométhéenne va définir les modalités, soit, précisément, le sacrifice. Le silence d'Hésiode quant à l'abattage de la victime pourrait résulter simplement de ce que celui-ci a déjà eu lieu. Le problème qui reste alors en suspens est celui du partage de l'animal entre les hommes et les dieux. En fait c'est ce problème que Prométhée veut résoudre. Il est significatif que son action, par toutes les conséquences qu'elle entraîne, aboutisse à séparer les hommes des dieux, comme M. Vernant l'a montré. Le sacrifice établira une communication entre eux, au-delà de cette distance, qu'il n'abolira jamais. Auteur de la séparation, Prométhée est aussi celui de la communication: c'est dans ce double sens qu'il contribue à fonder le sacrifice.

S'il n'abat pas lui-même la victime, cela pourrait indiquer que la mise à mort, certes indispensable au sacrifice animal, n'en est pourtant pas le centre. Celui-ci réside dans le partage, comme moyen de communication entre hommes et dieux.

Si, à l'époque classique, plusieurs rites différents sont désignés par le verbe θύειν, n'est-ce pas parce qu'ils sont tous, de diverses façons, les instruments d'une pareille communication? Son étymologie rattache au verbe θύειν — qui désigne des rites d'offrande végétale, dès Homère — les idées de fumée et de combustion. Le feu peut être un des instruments de la communication sacrificielle. C'est un don de Prométhée. Eschyle insistera sur ce point.

M. Vernant: Les très pertinentes remarques de M. Rudhardt touchent à l'essentiel, mais elles ne se situent pas sur un même plan.

Le général d'abord; si le sacrifice ne prend son sens que dans le cadre d'un système religieux particulier, système qui doit lui-même être replacé dans l'ensemble de la société à laquelle il appartient, de quoi parlons-nous et sur quoi porte notre enquête? Je répondrai en reprenant les termes par lesquels, en 1970, je définissais l'objet d'une étude comparative sur le sacrifice: il s'agissait à mes yeux de « remplacer une théorie générale du sacrifice, nécessairement arbitraire, par un tableau des divers modèles de sacrifices (au pluriel), réalisés dans les différentes sociétés, chaque système particulier prenant place dans le tableau comme un équilibre original entre les tendances ou variables dont la combinaison obéit à des règles de plus ou moins grande compatibilité réciproque ».

Que, dans le cas grec, l'emploi d'un terme unique, pour désigner des rites différents dans leurs procédures et leurs finalités, comporte des inconvénients, je suis le premier à le reconnaître. C'est pourquoi je prends soin de préciser « sacrifice sanglant de consommation alimentaire », c'est-à-dire, en grec, θυσία. Il est vrai que θυσία et surtout θύειν peuvent s'appliquer à des offrandes non sanglantes et à des sacrifices sanglants sans consommation. L'idée première que retient θύω est celle de brûler dans le feu, c'est-à-dire, quel que soit le type d'offrande, de l'envoyer chez les dieux sous forme de fumée.

Cependant si θύω est en lui-même indifférent au genre de sacrifice, il n'en est pas moins vrai, comme le note Jean Casabona (*Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique* (Aix-en-Provence 1966), 84), qu'à l'époque classique, dans sa double opposition à σφαγιάζω d'une part, ἐναγίζω de l'autre, θύω prend une valeur précise et désigne alors le sacrifice où les participants consomment la victime. Et comme ce sacrifice est, dans la pratique, le plus courant, le mot connaît là son emploi le plus fréquent. C'est à ce type de cérémonies qu'il fait penser, quand le contexte ne lui donne pas une autre valeur. C'est en ce sens, et avec ces réserves, que nous parlons de θυσία. Reste un point sur lequel M. Rudhardt a raison d'attirer l'attention. L'emploi de θύω témoigne, dans le sacrifice de consommation alimentaire, d'une dimension proprement religieuse: le feu sacrificiel, qui fait monter vers le ciel la fumée de la graisse et des os tout en rôtissant la part des hommes, ouvre une voie de communication entre les dieux et les participants au repas. C'est en immolant une victime, en en brûlant les os, en en mangeant les chairs selon les rites, que l'homme grec institue et maintient avec la divinité un contact. Ce contact n'est pas une communion: on ne mange pas le dieu, mais la victime animale, et on mange, dans la victime animale, une part différente de celle qu'on offre aux dieux; au contraire ce lien souligne et confirme, dans la communication même, l'extrême distance séparant mortels et immortels.

Le verbe ἔρθεται (qui, chez Homère et Hésiode encore, s'applique à la cérémonie sacrificielle que désignera ensuite le terme θυσία) se comprend, me semble-t-il, dans ce contexte. Il signifie accomplir, effectuer l'acte religieux par excellence, exécuter les rites comme il convient.

Dernier point: même si je ne suis pas entièrement M. Rudhardt dans l'interprétation qu'il a proposée du récit hésiodique de Prométhée et de son articulation avec le mythe des races, je me trouve tout à fait d'accord avec lui pour souligner l'importance fondamentale du partage et de la distribution dans le sacrifice. Il est parfaitement exact que si Prométhée peut être considéré comme fondateur du sacrifice, c'est en tant que répartiteur des morceaux de la victime.

Cet aspect de répartition réglementée, dans le rite sacrificiel, est directement lié aux fonctions sociales et politiques de cette cérémonie cultuelle.

M. Kirk : Is it entirely safe, I wonder, to use an interpretation of the Bouphonia as factual underpinning of a theory of sacrifice as it was for the historical Greeks? A theory that is in so many respects persuasive, to be sure, resting as it does on a functionalist view of religion and society in the best sense? For the Bouphonia is such a peculiar and exceptional affair, judged against other Greek rituals; its elements are so diverse, and have generated—can legitimately generate, perhaps—correspondingly diverse interpretations, all indeed very speculative in themselves. The Porphyry passage is unlikely to reproduce a complete and sensible analysis of the proceedings, at any level, culminating as M. Vernant suggests in the geography and institutions of the developed city. One would have to look very hard for a *testimonium* of that quality for any Greek ritual, however straightforward. Many of the ritual details are of possibly complex origin; for example the winning of the victim's assent (a common element of other animal sacrifices) may be connected with notions of purity rather than with the famous 'comedy of innocence'; and the stuffing of the skin with hay strikes me as more likely to be a matter of sheer practicability than part of a structuralist opposition between human and animal food. In general (if I may say so) I found M. Vernant's interpretation of the Bouphonia coherent and interesting; but interpretation it remains, and the whole range of other Greek public sacrifices is in any case distinct.

M. Vernant : J'ai pris l'exemple des *Bouphonia* précisément parce qu'il s'agit non pas d'un sacrifice ordinaire et typique, mais d'un rite de caractère assez exceptionnel, presque marginal. Je l'ai choisi dans la mesure même où, par son excentricité par rapport à la norme, il semblait contredire la thèse que je soutiens et suivant laquelle le scénario de la θυσία vise à établir une opposition nette entre meurtre et sacrifice sanglant.

Je n'ai pas tenté de présenter, après bien d'autres, une explication des Bouphonia. J'ai retenu, parmi les témoignages qui nous renseignent sur ce rituel, celui-là seul dont l'auteur entendait tirer argument pour assimiler meurtre et sacrifice sanglant, consommation de la victime et cannibalisme. J'ai cherché à montrer que l'analyse du texte, en dépit de l'usage que voudrait en faire Porphyre, conduit à des conclusions exactement inverses: le sacrifice du bœuf marque comme le passage d'un état anomique et inorganisé à une communauté humaine policée.

Quant à la signification qu'à la suite de J.-L. Durand j'ai donnée à 'l'empaillage' de la victime, dont la peau est remplie de foin, elle s'appuie sur l'emploi du terme *χόρτος*, qui désigne la pâture du bétail, comme dans Hésiode, *Op.* 606.

M. Turcan: 1) Votre argumentation m'a beaucoup frappé par son exigence de rigueur intellectuelle et logique, mais je rejoins M. Rudhardt dans ses interrogations sur le dénominateur commun aux sacrifices sanglants et non sanglants (qu'on pourrait appeler des 'offrandes'; mais les pythagoriciens passaient pour offrir des gâteaux en forme d'animaux, preuve du lien qui rattache ces 'offrandes' au sacrifice tel que vous l'analysez).

Quoi qu'il en soit, les orphiques refusent ce sacrifice sanglant pour accéder au divin; d'autres au contraire le pratiquent pour accéder sinon au divin, du moins à un certain contact avec le divin. Vous avez expliqué la mise à mort rituelle comme un moyen de conjurer une menace de subversion et d'assurer un certain équilibre mental, social et physique (alimentaire) de la cité. C'est une explication 'horizontale'. Mais, verticalement, en quoi consiste et que signifie le 'contact' avec les dieux dont vous avez parlé ? Est-ce pour les hommes tout simplement une façon solennelle de reconnaître que les dieux sont dieux, et infranchissablement séparés d'eux ? Auquel cas le 'contact' signifierait qu'il n'y a rien de commun entre les hommes et les dieux, donc pas de contact...

2) Comment interprétez-vous les mythes ou les figurations de dieux 'sacrifiant', et qui donnent l'exemple du sacrifice ? C'est une

représentation plutôt hellénistique, et j'ai cru comprendre que vous analysiez les représentations de la Grèce classique. Mais Théophraste et surtout Plutarque, dont vous faites état, appartiennent à une autre époque et incarnent d'autres mentalités.

3) J'ai pensé d'abord que vous ne mettiez pas le διασπαραγμός dionysiaque au nombre des sacrifices. Mais vous en avez argué dans votre réponse à M. Burkert. Or on trouve des représentations de διασπαραγμός — et des représentations *dramatiques*. Il s'agit certes d'un sacrifice particulier, *sans autel*, mais qui a servi aux argumentations des modernes sur le sacrifice: à tort ou à raison? Est-ce que le destinataire du διασπαραγμός est un dieu? Est-ce que les destinataires de l'omophagie ne sont pas les bacchants (ou βάκχοι) confondus, identifiés, le temps de l'extase, avec le dieu? Est-ce un sacrifice à proprement parler?

M. Vernant: Oui, bien sûr, il y a une dimension verticale, celle que trace le feu sacrificiel, dont le rôle est médiateur; il fait monter jusque vers les dieux odeurs de graisse et parfums d'aromates; il fait disparaître dans l'invisible, en la consumant, la part des dieux en même temps qu'il cuit, pour la rendre mangeable, celle des hommes. Les dieux sont donc associés et en quelque façon présents au sacrifice; on les invoque par une prière; leur part est déposée sur l'autel; ils peuvent, par des signes, accepter ou refuser l'offrande; la victime elle-même, dans ses parties vitales, porte la marque de leur assentiment ou de leur rejet. Le sacrifice est un δακτύλιος θεῶν; il unit hommes et dieux dans une fête alimentaire; mais il les unit en les séparant: mortels et immortels ne mangent plus, comme autrefois, aux mêmes tables la même nourriture. Sacrifier, c'est en offrant aux dieux ce qui leur revient, leur part d'honneur, reconnaître ses propres limites et sa nécessaire soumission à un ordre qui vous dépasse. En ce sens la Θυσία s'inscrit dans la ligne de la sagesse religieuse de Delphes: connais qui tu es; ne cherche pas à te faire dieu. Contact, oui, mais dans la distance acceptée et reconnue.

Quand les dieux grecs sont figurés sacrifiant, ils apparaissent, me semble-t-il, comme participant au rite ou le patronnant, non pas

en fondateurs du sacrifice. Et ce sacrifice est toujours exécuté ‘pour eux’, en leur honneur, ou pour un autre dieu comme eux, jamais pour les humains ou pour fonder l’ordre du monde.

Quand, dans l'*Hymne homérique*, Hermès immole deux des vaches volées à Apollon et prépare douze lots sacrificiels, il agit non comme dieu à part entière fixant le modèle de tous les sacrifices à venir (il fait violence aux bêtes et ne les tue pas rituellement), mais comme un être au statut incertain, non encore introduit dans l’Olympe, et qui, en ne mangeant pas, malgré son envie, un des lots qu’il a constitués, se projette lui-même dans une position divine pour figurer au nombre des douze dieux.

Sacrifice dionysiaque et διασπαραγμός: dans les témoignages dont nous disposons concernant le culte, les sacrifices à Dionysos, en dehors de quelques écarts parfois significatifs, se déroulent pour l’ensemble conformément au modèle civique usuel. Mais dans le mythe et les représentations figurées, le dionysisme apparaît associé à la pratique du διασπαραγμός, c’est-à-dire d’un sacrifice qui est comme l’envers, le négatif du rite officiel. Poursuivie et démembrée vivante, au lieu d’être conduite en procession et rituellement abattue, la victime, qui peut être aussi bien une bête sauvage qu’un animal domestique, voire, à la limite, un être humain — cette victime est consommée toute crue, au lieu d’être rôtie ou bouillie. Le sens de ces inversions, après les travaux de Dario Sabbatucci et de Marcel Detienne, apparaît très clair. Dans sa recherche d’un ensauvagement, dans sa culture de la folie, le dionysisme ne prend pas seulement le contre-pied d’une religion civique, placée sous le signe de la σωφροσύνη. En faisant sauter les barrières que le sacrifice normal établit entre les dieux, les hommes, les bêtes, il vise à réaliser un état de possession par le dieu, une expérience directe de l’‘enthousiasme’ que méconnaît le culte officiel. Mais, du coup, il efface ou au moins il brouille les frontières qui, dans le modèle classique de la θυσία, séparent nettement la victime, le sacrifiant, la divinité, associés certes, mais tenus à ‘bonne distance’. Quand les ménades sont représentées en délire, déchiquetant et dévorant toutes crues, à la façon de bêtes sauvages, des bêtes sauvages qui sont en réalité ce que ces femmes

ont de plus proche, leurs propres enfants (d'autres elles-mêmes en quelque sorte), ne devrions-nous pas, plutôt que de sacrifice, parler de sacrifice inversé ? En tout cas, même si la victime n'est pas 'offerte' à Dionysos, c'est bien lui qui est censé avoir ordonné le διασπαραγμός et c'est encore lui qui anime de sa présence les fidèles de son thiase, quand ils accomplissent l'omophagie.

M. Henrichs : Vous avez remarqué en passant que le dionysisme se place en marge de la religion officielle parce qu'il ignore les distinctions du code sacrificiel et identifie la victime avec le dieu. Qu'est-ce qui vous permet de penser que les ménades du culte proprement dit consommaient de la viande crue et, en le faisant, croyaient manger le dieu sous sa forme animale ?

M. Vernant : Il est au moins improbable qu'à l'époque classique, quand le dionysisme apparaît intégré à la religion civique (même s'il constitue en son sein une tendance excentrique, un élément de tension ou de contestation), sa pratique cultuelle ait comporté effectivement le διασπαραγμός et le 'manger cru' de la victime. Et, de toute façon, je ne crois pas que l'omophagie ait jamais signifié qu'on dévorait le dieu sous une forme animale. C'est dans l'imaginaire grec, tel qu'il s'exprime dans les mythes, dans la tragédie, dans la représentation figurée, que le dionysisme apparaît, par le comportement de ses fidèles et par la physionomie religieuse de son dieu, comme le domaine de la transgression ou, pour rappeler une formule de Louis Gernet, la figure de *l'Autre*. Mais que cet imaginaire ne soit pas gratuit, qu'il réponde à des orientations fondamentales de ce courant religieux, il suffit, pour s'en convaincre, de noter que certains détails de la pratique rituelle, comme aux *Agrionia* d'Orchomène ou à Ténédos, et les épithètes cultuelles du dieu, *Omadios*, *Omostès*, *Anthroporraistès*, font écho à ce qu'un texte comme les *Bacchantes* nous permet d'entrevoir de cet univers religieux.

M. Burkert : Meine Antwort auf die erste Frage von Herrn Turcan wäre, dass die Griechen ihre Beziehung zu den Göttern im Opfer vor allem in zwei Begriffen auszudrücken pflegen :

1) 'Geben': dies ist von den Göttern her gesehen problematisch, weniger von den Menschen her, für die das Opfer ja einen beträchtlichen, auch finanziellen Aufwand bedeutet.

2) 'Ehre', *τιμή*, wichtiger fast und unbestritten: man tut, was die Götter wollen und was man einzig für sie veranstaltet; das ist ihre Auszeichnung und 'Ehre'.

Der dionysische *σπαραγμός* ist keine Gabe an einen Empfänger, wohl aber eine *ἱερούργια* nach dem Willen, ja in Gegenwart des Gottes: Der Gott selbst ruft seine Mänaden (*Eur. Ba.* 1079-81); in diesem Sinn kann man von Opfer sprechen. Hier freilich verschmelzen Mord und Opfer. Dafür ist nun das ganze vom Normalen klar getrennt: es sind ja eben nur 'rasende', die dazu befähigt und legitimiert sind; und von ihnen wendet man sich ab (*Ael. VH III* 42 Ende; vgl. *Eur. Ba.* 1383-7).

M. Rudhardt: De part et d'autre du sacrifice — fournit à l'homme une nourriture animale selon des modalités civilisées — *M. Vernant* situe l'omophagie dionysiaque et le régime végétarien des orphiques, qu'il considère comme deux termes antagonistes mais symétriques. Je comprends bien pourquoi; mais cette symétrie est-elle parfaite?

Les rites dionysiaques sont intégrés dans les calendriers politiques et les récits relatifs aux excès du culte dionysiaque, contesté avant d'être adopté par tous, appartiennent aux mythes communs des cités. Toujours à discipliner, le dionysisme est nécessaire à l'ordre politique, qu'il menace épisodiquement mais ne remet pas en cause, et ses adeptes ne veulent point y échapper.

Les orphiques me semblent avoir une attitude spirituelle différente. Dans un langage sans doute anachronique, je dirais qu'ils cherchent à fuir le monde.

M. Vernant: Si on était en droit d'utiliser un vocabulaire qu'on a appliqué à l'Inde, on pourrait dire que les orphiques font figure de renonçants. D'ailleurs, n'apparaissent-ils pas à tous égards — et pas seulement sur le plan religieux — comme des marginaux ?

Chez les végétariens, ce serait plutôt les pythagoriciens, spécialement, comme Marcel Detienne l'a montré, les non-extrémistes, les 'politiques', qui se trouveraient en position symétrique du dionysisme, par rapport au sacrifice normal.

Encore faut-il ajouter que l'attitude spirituelle qui est propre aux orphiques et qui les place aux marges extrêmes de la religion civique comme du corps social, trouve dans la philosophie le moyen de se transposer et de s'intégrer à la cité. Pour un Platon comme pour un Aristote, l'exercice de la philosophie n'a pas d'autre fin que de se rendre soi-même divin, autant que possible. Le programme des orphiques n'est pas plus ambitieux.

M. Scholz: Avec raison, vous avez choisi d'interpréter la θυσία des Grecs sans vous référer à une quelconque théorie générale du sacrifice englobant tous les peuples de la Terre et toutes les époques de l'histoire, mettant de surcroît en œuvre les résultats de la recherche en psychologie et en sociologie. Vous avez préféré interroger directement les documents littéraires et les monuments figurés qui sont en mesure de nous indiquer comment les Grecs eux-mêmes ont senti et interprété leurs propres sacrifices. C'est à mon avis de bonne méthode. Vous me permettrez toutefois de me demander si, en empruntant les éléments de votre démonstration à tous les peuples de la Grèce antique et à tous les siècles de sa longue histoire, vous n'avez pas ébauché une théorie générale du sacrifice chez les Grecs.

M. Vernant: Toute enquête d'histoïie, d'histoire religieuse en particulier, chemine entre deux écueils: se perdre dans le fouillis du concret ou forger une théorie a priori trop générale. J'ai centré mon analyse sur le genre de sacrifice qui apparaît le plus répandu et le plus caractéristique; il en est d'autres. J'ai tenté de définir, dans ce sacrifice, les traits typiques; j'ai laissé de côté bien des aspects variables de sa pratique.

M. Henrichs: Je retourne brièvement à l'omophagie. Comment comprendre l'expression énigmatique ὡμοφάγιον ἐμβαλεῖν dans

l'inscription milésienne publiée par Wiegand en 1908 et reproduite par F. Sokolowski (*Lois sacrées de l'Asie Mineure* (1955), n° 48) ? C'est un texte capital pour l'omophagie rituelle. Il ne fait aucune mention d'un destinataire divin, mais le mot ἐμβαλεῖν implique que l'ἀμοφάγιον avait une destination précise qui n'était pas la bouche des ménades. Où déposaient-elles l'ἀμοφάγιον ?

M. Vernant: 'Εμβαλεῖν peut avoir deux sens : ou bien placer, déposer ; ou bien lancer, jeter. C'est ainsi que l'entend H. Jeanmaire dans son *Dionysos* ; il rapproche le 'lancer' de l'ἀμοφάγιον (soit la victime, soit un ou des quartiers de viande crue) d'une coutume encore attestée chez les Aïssaoua du Maroc : les membres de cette confrérie mystique, répartis en groupes correspondant à des espèces animales, dont ils doivent simuler les mœurs, au cours d'une fête, déchirent et dévorent crue une victime qui d'un balcon leur a été 'lancée' au milieu de la cour où ils sont réunis.

Le règlement cultuel dont nous disposons et qui précise que quand la prêtresse célèbre pour la cité les saints ὅργια, il est interdit de déposer — ou de lancer — l'ἀμοφάγιον avant qu'elle ne l'ait fait au bénéfice de la cité, — ce règlement ne nous permet pas de dire avec certitude en quoi consiste ce dépôt ou ce lancer, ni quel en est le destinataire. J'avoue n'avoir pas, sur ce point, de lumières particulières. Je ne suis pas sûr de pouvoir suivre Jeanmaire dans une interprétation qui donnait à l'omophagie sa pleine réalité, mais je n'en ai pas d'autre à proposer. En avez-vous, pour votre part, une à nous suggérer ?

M. Henrichs : Non, sinon qu'il faut rejeter l'hypothèse du Père A.-J. Festugière selon laquelle les ménades milésiennes déposaient l'ἀμοφάγιον dans une corbeille sacrée (*Etudes de religion grecque et hellénistique* (Paris 1972), 110 sqq.; cf. H. S. Versnel, in *Lampas* 9 (1976), 25 et A. Henrichs, in *HSCP* 82 (1978), 150-1).

M. Versnel : I have a question to pose to M. Henrichs. Do you indeed consider it possible, as I personally do, that the Milesian ἀμοφάγιον-ritual originated from a mythical material provided by

tragedy and other poetry? That, in other words, it had no direct ritual predecessor?

M. Henrichs: Yes, I do too, and I have said so in print, although without specific reference to the Milesian maenads: "The *Bacchae* itself, with its ritualistic interpretation of Dionysiac myth, must be considered a potential source of inspiration for later maenadic cult." (*HSCP* 82 (1978), 122.)

II

G. S. KIRK

SOME METHODOLOGICAL PITFALLS IN THE STUDY OF ANCIENT GREEK SACRIFICE (IN PARTICULAR)

Few would be likely to dispute that the understanding of sacrifice is a difficult business; but many might also agree that the multifarious efforts to achieve it in the past have been not only broadly unsuccessful but also open to criticism on the score of method. The whole study not only of sacrifice but also of other ritual acts has been bedevilled by a lack of system; in particular by the failure to establish, and to assign reasonable and agreed terms to a system of categories. The great exponents of the 'philological' approach in the past, Stengel, Eitrem and Ziehen in particular, began promisingly enough, over ritual details at least, in the first half of the century; but then the effort seemed to peter out, partly because the theoreticians and comparatists (Pfister and Schwenn among others) diverted attention from some of the basic and preliminary needs of research¹. The consequent lack of adequate and agreed terms,

¹ P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen* (Leipzig 1910); S. EITREM, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (Kristiania 1915; repr. Hildesheim 1977); L. ZIEHEN, in *RE* XVIII 1 (1939), s.v. « Opfer »; Fr. PFISTER, in *RE* XI 2 (1922), s.v. « Kultus »; Fr. SCHWENN, *Gebet und Opfer* (Heidelberg 1927). J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Genève 1958), is an important exception, as his excellent index of terms and analytical index clearly show.

categories and aims has led to both special and general faults. As an example of the former I instance the idea of the gift, on which even Marcel Mauss's contribution (on which see further pp. 72 f. below), intended as provisional to be sure, was curiously one-sided and incomplete. There are many different kinds of gift with many different possible motives, and yet phrases like *do ut des* or terms like *le don* itself are often now used as though they were self-explanatory and needed no further discrimination; more on this topic later. As for the more general consequences, they are no less severe, and I would like to begin by identifying two of them in outline.

First, the failures and inconsistencies over categorization have encouraged the formation of ambitious general theories and monolithic exegetical attitudes that tend to be accepted for a time simply because there is no immediate logic—or will?—available for disproving them. I happen to have become quite familiar with a closely comparable position in the study of myths, in which psychology, historicism and structuralism (to name no more) have all offered panaceas which in the end appear as partial at best. The study of rituals has suffered no less, though the diseases have sometimes been harder to name; but we shall see that functionalism can be one of them, and that others are over-simple assumptions like that which maintains that all sacrifices are a kind of gift, or alternatively a kind of communion or common meal. Many of these failings may be most charitably seen as misapplications or exaggerations of a good idea; but often, too, they are distorted by unconscious attitudes or principles that are really those of method—for example that a ritual act must be the result of a single motive or state of mind.

Another general consequence of the lack of systematic categories and procedures is that even the most serious and sensible writers on religion and ritual are prone to be arbitrary and even whimsical in their use of established theories. That is, because structuralism (for instance) is regarded by most

critics nowadays as sometimes helpful and sometimes not, they feel free to apply it whenever the fancy takes them, whenever it seems temporarily convenient to do so or whenever other approaches seem to fail. The same is so with psychological interpretations, Freudian, Adlerian, Jungian or whatever—generally speaking such interpretations, applied overall, are no longer in favour, but that does not prevent us from using aspects of them, from applying them piecemeal and in an arbitrary fashion, when other kinds of explanation run into difficulties.

Sacrifice has been especially exposed both to the particular and to the general failures of method outlined above; not so much in the setting out of different occasions for sacrifice and different sequences of ritual action—obviously the examination of many of its detailed actions (purification, butchery and so on) has been extremely thorough—as in the establishment of possible or plausible motives and combinations of motives; on which I shall, of course, have more to say later.

To begin with, however, and to provide a certain perspective, I want to see how modern social anthropologists have avoided some of the pitfalls I have delineated; or rather, in the three cases I have chosen for the sake of illustration, how they have failed to avoid them. The three social anthropologists are all British and all very well known; I do not, needless to say, mean to cast any reflexion on their enormous contributions to their subject as a whole—it just happens that they have, in my opinion, slipped for a moment at least into one kind of methodological error with which I am particularly concerned. The first of them is not directly concerned with sacrifice, but rather with the kindred topic of pollution; the other two are directly confronting the problems of animal sacrifice. In each case the assumption that a single exegetical principle can and should be applied leads to a demonstrably faulty analysis. The underlying reason for such interpretations is that “the modern treatment of ethnographic evidence is always functionalist.”

Today, every detail of custom is seen as part of a complex¹ . . .". There is no reason why that in itself should lead to unacceptable generalizations, but in the result it often seems to do so.

My first example, Professor Mary Douglas, states her position with exemplary frankness on p. vii of her important book *Purity and Danger* (London 1966): "I...discovered in myself a prejudice against piecemeal explanations. I count as piece-meal any explanations of ritual pollution which are limited to one kind of dirt or one kind of context." This prejudice finds its most positive expression in her third chapter, which is devoted to a holistic interpretation of the dietary rules against 'abominations' that are set out in *Leviticus* 11 and *Deuteronomy* 14. Why are some kinds of four-footed animals unclean and not others? All those, in fact, that do not "part the foot and are cloven-hooved and chew the cud"? And some kinds of birds, including (apparently) eagles, falcons, ravens, gulls, owls? And all water-creatures that do not have scale or fin? R. S. Driver wrote as far back as 1899, and is quoted by Mary Douglas on p. 45 of her book, that "No single principle, embracing all the cases, seems yet to have been found, and not improbably more principles than one cooperated"—an apparently innocuous and indeed reasonable statement for which he is knocked firmly on the head by Professor Douglas: "Needless to say such interpretations are not interpretations at all, since they deny all significance to the rules"; and elsewhere she writes that such interpretations fail because "they are neither consistent nor comprehensive" (*op. cit.*, 48), and "Any interpretations will fail which take the Do-nots of the Old Testament in a piecemeal fashion" (49).

Functionalist doctrine aside, it is hard to see why such a list of prohibitions, dietary or otherwise, should not combine more than one different concept of impurity or impracticality—in response, perhaps, to different regional or tribal traditions and

¹ E. R. LEACH, *Culture and Communication* (Cambridge 1976), 1.

taboos that have become amalgamated as well as to different criteria within the same tradition. If a single interpretative principle can be divined and legitimately applied, so much the better; but ritual and religious rules do not necessarily work in that perfectly organized way. In this particular case Professor Douglas makes an impressive shot at achieving such a principle. The 'abominations', she claims, are ambiguous species which muddle up the clear-cut categories: land-animals ought to be four-footed, cud-chewing ones ought to be cloven-footed like cows, flying creatures should have two wings, the proper kind of sea-creatures consists of fish with scales and fins—so that lobsters and the like, every kind of creepy-crawly in fact, are unnatural, an abomination.

The idea works remarkably well—except for one important part of the evidence. This is how *Leviticus* 11, 13-19 lists the unclean flying creatures (in the Revised Standard Version): "And these ye shall have in abomination among the birds, they shall not be eaten, they are an abomination: the eagle, the ossifrage, the osprey, the kite, the falcon according to its kind, every raven according to its kind, the ostrich and the night-hawk, the seagull, the hawk according to its kind, the owl, the cormorant, the ibis, the water hen, the pelican, the vulture, the stork, the heron according to its kind, the hoopoe and the bat". It is obvious that some of these could be excluded from the category-type on the grounds of odd characteristics: ostrich, ibis, pelican, stork, bat, at least. But it is also obvious that many of the list *do* conform fully to their class—that is, in having two wings and so on. Eagles, ospreys, hawks, falcons are archetypal flying creatures and, far from having strange habitats or limbs or modes of progression, seem exemplary of their class. But it stands out a mile that *their* particular common quality, and that of owls, vultures, sea-gulls and cormorants also, and that which renders them 'abominable', is their being carnivorous—that is, they feed rather indiscriminately on other creatures which may themselves transgress the category-rules

or be unclean in other ways. If the contents of their stomachs are abominable, so are they themselves. In short, we have not one but two principles at work here: on the one hand creatures like bats and ostriches are unclean because although they have wings they cross the category-boundaries in too many other respects, just as "swarming creatures in the waters" do in their particular realm; on the other hand creatures like falcons and eagles are unclean, despite their being typically bird-like in other respects, because they sometimes feed on unclean food. Therefore Mary Douglas's explicative principle breaks down in this second respect. How does she attempt to ward off this obvious criticism? Virtually by ignoring it and pleading possible mistranslation: "Birds I can say nothing about, because ... they are named but not described and the translation of the names is open to doubt" (55)—but not to much doubt, surely, at least in relation to hawks, falcons and so on which are crucial to the argument?

It seems that a degree of 'piecemeal explanation' is, after all, necessary in this case. Mary Douglas's principle that "holiness means wholeness" works very well for most of the time, and her discussion of other types of explanation throughout the whole chapter is something of a *tour de force*; but the awkward facts remain that there is at least one important exception to the neat scheme, and that there are other aspects of impurity than those that can be subsumed under the heading of wholeness or the avoidance of ambiguity. Eating filth, including cadavers, is one of them. Multiple motivation is often a fact¹; therefore piecemeal interpretation *can* be right,

¹ Additional confirmation in the present case is provided by a neat piece of evidence to which Professor Kenneth Kitchell of Louisiana State University drew my attention (at the Mellon Colloquium at Tulane University, New Orleans, where I first had the opportunity of developing some of the ideas in this first part of my paper): for here is the corresponding dietary inhibition from the Koran, 5, 3-5: "forbidden to you are the dead beast, blood, the flesh of swine, that of animals sacrificed in the name of another deity than God, the smothered beast and

and no amount of ‘prejudice’ or devotion to the severer side of structuralism or functionalism should be allowed to disguise the fact.

There is a coda to be added to the present account, not only in fairness to Professor Douglas but also because it underlines the invulnerability of basic functionalist principles for those who profess them. In a review of a book by V. W. Turner in *MAN* for 1970, p. 303, she retracts her ingenious idea in the following terms: “It should never again be possible to provide an analysis of an interlocking system of thought which has no relation to the social life of the people who think in these terms. For example, my own discussion of animal categories in the Old Testament, an analysis of Leviticus XI in *Purity and Danger* (1966), cannot be acceptable on the standards laid down”. In short, it was the failure to link the unitary principle to the details of society as a whole, and not the idea that ‘piecemeal explanations’ are necessarily wrong, which caused Professor Douglas to think again¹.

The second test-case (which has certainly influenced the third) brings us directly to sacrifice and its motives; not among the Greeks but among the Nuer, a Nilotic people whose life centres on their herds of cattle and for whom the sacrifice of an ox is their main religious act. E. E. Evans-Pritchard’s three books on the Nuer are a classic of ethnography; his *Nuer Religion*, the last of the three, was first published in 1956. The Nuer are not, he writes on p. 212, “a highly ritualistic people”, by comparison for example with their neighbours the Dinka, and their sacrifices are rather informal. Even so, different kinds can be clearly distinguished; for example the victim may

the felled and the gored and the victim of a fall; the animal partly eaten by a wild beast (unless you have slaughtered it), and what is sacrificed in the name of idols”. It is plain that there are at least three principles operating here: do not eat meat from an animal that has not been freshly killed; do not eat meat from an animal slaughtered in the wrong way, or in the name of the wrong deity; do not eat pig.

¹ As is confirmed in chs. 16 and 17 of her *Implicit Meanings* (London 1975).

exceptionally be left to rot, either before an advancing enemy or when the intention is to stop a disease of the cattle (219). The author also notes that attempts to explain sacrifice by picking out a single characteristic psychological state, "awe, religious thrill and so on", are clearly fallacious in the case of the Nuer, since their feelings manifestly differ on different occasions and at different parts of the same ceremony (207).

One would have thought, after this, that Evans-Pritchard would favour the positing of a complex network of assumptions and motives for Nuer sacrifices of the piacular kind with which he is chiefly concerned. Many of his detailed observations of their ritual practices point clearly in that direction. Yet what we find as we read through *Nuer Religion* is that a unitary interpretation gradually makes its way to the surface almost despite the unfolding evidence. Thus on p. 228 he summarizes an analysis of various terms used to describe sacrificial attitudes as follows: "we have seen that the *lor* concept adds the idea of honouring to that of an exchange or bargain in the general meaning of sacrifice. The *kier* concept [implying something like expiation] adds something more." On p. 229 he concludes that "in our examination of these words we have found that they do indeed express rather different conceptions". But now comes the surprise: "What all of them express, however, is the central piacular idea of lives of cattle for lives of men" (230)—an idea that he claims will have a single "interior meaning".

Why does Evans-Pritchard state that *no doubt* these conceptions are all variations of a single general meaning? Nothing in the lexical argument justifies that conclusion, which he derives mainly from the ritual action of rubbing ashes on the back of the intended animal victim. It is an act, he admits on p. 279, of consecration; "but it is also, to a greater or lesser degree, of identification. Identification of sacrificer with victim is a common interpretation by ancient and modern writers on the subject. Indeed, it is quite explicit in some religions, in particular in certain Vedic, Hebrew and Muslim rites, that

what one consecrates and sacrifices is always oneself". He goes on to claim that such an interpretation (which I do not believe he expounds at greater length elsewhere) "makes good sense for Nuer piacular sacrifices... I do not think that their piacular sacrifices, where the life of an animal is substituted for the life of a man, are intelligible unless this [*sc.* the identification of sacrificer with victim] is granted" (279 ff.). But his whole formulation of "substituting the life of an animal for that of a man" is tendentious; all he means is that an animal is sacrificed to avert danger to a man's life, whether it arises from sin, from sickness or from other misfortune (198).

What Professor Evans-Pritchard seems to be saying in this rather loose argument, is that, although rubbing the back of the victim with ashes is undeniably undertaken partly to consecrate it to God, it must also be intended to symbolize the identity of victim and sacrificer, and thus make the sacrifice an act of self-immolation, because that is what sacrifices can imply in some other religions. Such an argument has no value, since it can be demonstrated that the motivation of animal sacrifice, complex as it is, varies enormously from people to people even within the special category of expiatory rituals; so that no comparatist manoeuvre of this kind could be more than worthless. It was only belatedly that the author attempted to obtain any confirmation from the tribesmen themselves; he asked Dr Mary Smith, a missionary, to enquire what the rubbing on of ashes meant to them. "Nuer told her that it was done to show God his animal and also so that the bad or evil would go out of them into the ox—they said it was 'exchanging life' (life of man for life of beast)" (280 n. 1). Both Dr Smith and Professor Evans-Pritchard found this three-fold statement (of which even the last element says nothing about identity of sacrificer and victim) to be adequate confirmation of his theory; on the contrary, it seems to me to suggest precisely the multiple motivation to which the author himself had drawn attention earlier in his book, and to provide no justification for setting one motive

above the others with the implication that it subsumes all the rest. Be that as it may, the author himself became more and more convinced: "Fundamentally", he wrote on pp. 281 ff., "... if we have to sum up the meaning of Nuer sacrifice in a single word or idea",—a procedure about which he himself rightly expresses some doubt—"I would say that it is a substitution, *vita pro vita*". At this point, at least, his holistic prejudice seems to be the result not so much of any functionalist view of society as of a feeling that, in religion at least, even complex phenomena must have single underlying causes.

The third test-case is drawn from Sir Edmund Leach's *Culture and Communication* (Cambridge 1976). The book (which is prescribed reading for students) is described as "An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology"; his kind of structuralism turns out to be an applied form of the theories of Durkheim, van Gennep and the functionalists, not unlike that of Mary Douglas. It is, in Leach's own term, "empiricist structuralism" as distinct from the "rationalist structuralism" of the Lévi-Straussians (4 f.). On p. 77 he re-asserts (after p. 35) that "most ritual occasions are concerned with movement across boundaries from one social status to another". Here at once is a questionable generalization; for the truth is that, although many rituals are of that kind, many others are not—and in many societies these are the majority. Sacrifice, obviously one of the most important kinds of ritual, is dealt with in Leach's very next section, and provides indeed the one example (of the consecration of Aaron as high priest) that is offered of the working of the whole 'theory'; and yet sacrifice, for the ancient Greeks and many others, was not primarily concerned with rites of passage. It was a focal point of most public rituals in Greece, and in these transition from one social condition to another was only occasionally in question. The same was so with many domestic sacrifices also. There seems, therefore, to be an initial over-simplification. Let us nevertheless examine the 'logic of sacrifice' in more

detail, as Leach and his kind of structuralism counsel us to see it.

The ‘theory’ turns out to be based on two models of how religious ritual expresses a relationship between this world and “the other world of metaphysical imagination” (81). In the first model, represented by two intersecting circles standing for the two worlds, with the overlap as a liminal zone, “‘power’ . . . is located in the other world and the purpose of religious performance is to provide a bridge, or channel of communication, through which the power of the gods may be made available to otherwise impotent men”. Leach offers a rather restricted description of this liminal zone and the persons who frequent it, typically regarded as “ancestors, saints or incarnate deities”—a description which finds little support (beyond the heroes, who do not come into most divine rituals) among ancient Greek ideas at least. His second model, which is complementary, is the van Gennepian one of a marginal interlude, or interruption in the sequence of secular time and action, being introduced by a “rite of separation” and terminated by a “rite of aggregation” (83). The purpose of rituals, including sacrifices, is to bring about transitions from and to normal time.

Let us now see how the author uses these complementary models—whose validity is strongly bound up with the ‘theory’ itself, even if they do not absolutely constitute it—to explicate the motives of sacrifice. He begins with ‘one view’ of sacrifice whereby it is a gift of some kind (he does not distinguish gift, tribute or fine paid to the gods, from the point of view of possible motive). The implication is judged to be that “By making a gift to the gods, the gods are compelled to give back benefits to men” (83); and the first model is used to identify part of the logic whereby the slaughtering of an animal might constitute an especially appropriate gift of this kind. The souls of dead men, he claims, pass through the liminal zone and become immortal ancestor-deities in the Other World (again, he is

clearly not talking about Greek, Judaic or many other ancient Near-eastern beliefs); so "If we want to make a gift to a Being in the Other World, the 'soul', that is the metaphysical essence, of the gift must be transmitted along the same route as is travelled by the soul of the dead man" (83). Power, or a return gift, can come back along the same route. Well, that is certainly one kind of motive for slaughtering an animal, and an interesting one; I do not doubt that societies exist in which such a motive can be established, although I suspect that in many tribal societies even (and not to speak of the Greeks) the motive is not exactly that. But how is it that other gifts, such as libations or votive offerings, do not require or sometimes even allow that view of 'metaphysical essence'? I believe there is far more to the issue than Leach suggests; moreover I doubt whether the author's interpretation depends in any serious way on his first model of overlapping circles, except in the idea of a liminal zone. All the rest, about the metaphysical essence of the gift, is extraneous.

In any case Leach himself proceeds immediately to point out some of the drawbacks of the sacrifice-as-gift idea, and to re-define what matters in sacrifice as "an expression of reciprocal relationship rather than material exchange". That is a familiar view (not, again, particularly dependent on liminal zones) which may well be true. But now an additional concept is introduced: "In any event, the animal or object sacrificed is a metonymic sign for the donor of the sacrifice" (84). This is an assumption quite commonly held among anthropologists, occurring also in Evans-Pritchard's account of the Nuer as we saw (pp. 48 f. above); and once again I merely comment that although some sacrifices in some societies may have that implication, others do not. The point for Leach is this: that "By arranging for a liminal priest to perform the sacrifice in the liminal zone, the donor provides a bridge across which the potency of the gods can flow (toward himself)" (84). This is something rather different from the reciprocal relationship

established by a gift-sacrifice as symbol; and the circle of interpretations and conjectures is widened still further as Leach proceeds to his second model. Close study of the crucial p. 84 reveals that what the 'metaphors' of Model II amount to are doctrinaire assumptions about mortuary ritual, the fate of the soul and the relation between sacrificer and victim¹ which have nothing directly to do either with sacrifices or with Model II as such.

Leach has clearly had serious difficulties in relating what he terms 'the theory' to the act of animal sacrifice in any productive way; and indeed in maintaining any single principle or way of looking at things that can justify the name of a theory. He, too, seems committed to the idea of a *single* interpretative principle, of avoidance of the piecemeal. In the end, however, he can be seen to be playing with little more than the familiar idea of rites of passage and of marginality and its consequences, elaborated by a few special intuitions or interpretations (sacrifice as gift, identity of sacrificer and victim, sacrificer as initiate in a *rite de passage*), some familiar and others less so, but all of them requiring justification for a particular social nexus and none automatically applicable to any particular sacrificial act. One must freely concede that the general insights associated with the idea of marginality and rites of passage are applied at several points in a typically interesting and enlightening way. If anything, however, the exercise is an argument for piecemeal explanation rather than for any holistic theory; and it might have been better to omit the tortuous attempt to define such a theory in the first place.

I submit that a provisional conclusion to be drawn from the examination of these three test-cases is this: that any view of

¹ Later, on p. 89 (in the course of the extended illustration concerned with Aaron), it is categorically stated that "the donor of the offering invariably establishes a metonymic relationship between himself and the victim by touching the victim on the head. The plain implication is that, in some metaphysical sense, the victim is a vicarious substitution for the donor himself"—a wonderful example of the kind of logic that has bedevilled the study of sacrifice both ancient and modern.

society and its institutions, whether it be termed functionalist or structuralist or something else, which insists on society as a bounded and self-consistent organism, is wrong. No society in human history has ever worked like that. Functionalism may provide a useful model for anthropologists, but it is surely a mistake to confuse theoretical models with practical realities—realities which, in the case of religion and rituals, are complex and shifting. The realization that different parts and aspects of social behaviour are determined, to a large extent, by commonly shared structures in human physiology, mentality and environment is an important one. It has brought valuable new insights into the study of society and its institutions; but if it is to be used as the unconscious justification for monolithic principles of exegesis (principles which can be seen in effect to cover some but not all of the facts), then it is time to think again. What I am arguing for is not, of course, the total rejection of functionalist attitudes or the necessary promotion of 'piecemeal explanation' as the order of the day; but rather the careful re-statement of functionalism in relation to those accidents, confusions, syncretisms and historical changes that make religion in particular, including its rituals and the practice of animal sacrifice not least of all, such a multifarious and often contradictory affair.

That is one kind of difficulty in the understanding of ritual behaviour within society. But 'understanding' here has its own dangers, and something needs to be said by way of preliminary about the attempted reconstruction of motive as a part of the history of religion. For I am aware that there are complications here, and that some scholars believe that ritual can only be understood in terms of performance, not of belief. That view has its attractions, although it can lead to its own kind of arbitrariness over the relating of different stages of ritual practice. For my own part I find it more productive to accept, with due caution, the need to reconstruct some, at least, of the beliefs that coincide with rituals, and to do so quite openly.

For the crucial fact is that *no* ritual, for all practical purposes, is performed without some kind of underlying motive and belief. The very least that it is reasonable to assume is the idea that "this is what the ancestors did, and so we must do it too"; yet comparison of various different societies would probably show that special motives or interpretations for the traditional actions are soon introduced. Either the ritual is related to current needs and interests, or it is interpreted as explaining something about the traditional past itself. Heavily ritualized peoples like the aboriginal Australians or Malinowski's Trobrianders tend to be full of proclaimed motives; their understanding of the reasons for certain kinds of ritual behaviour may not coincide with that of the anthropologist, but reasons, whatever they may be, are known to be there in any case. The concept of people performing rituals (that is, repeated actions at set times) without any concern for why they do it is probably an offshoot of the Lévy-Bruhl kind of 'primitive mentality' assumption; now that it is known that tribal peoples, and *a fortiori* more 'advanced' ones, are no less interested in their own actions than we are, the idea of religious and other rituals being simply unthinking atavistic performances has clearly lost much of its attraction.

One reason for showing an interest in the motives for ritual performance is simply that, despite strongly conservative elements in all ritual, there is also a tendency to development and change no less than in other social behaviour. Such change can be brought about by more or less extraneous factors, for example changes in the environment, the economy or the tribal organization; but it can also be determined by the particular view that is held at any one time about the ritual itself and the reasons for its enactment in such and such a form. On the assumption that participants in rituals *are*, after all, interested to some degree in what they are doing, and why, there will always be a tendency to adjust the ritual to the particular conception that is held, at any time, about its underlying purpose.

The simpler the ritual, the less opportunity there may be for such adjustments; but in complex rituals there are almost bound to be some elements that seem less well designed than others to fulfil the motives that are assigned, overall, to the whole performance. These will then be under-stressed, or will tend to be so; whereas elements that are most fully consonant with the contemporary idea of what is going on will tend, over a period of time, to be more strongly emphasized. That in itself can lead to serious re-casting of the whole complex, in a process that the historian must be prepared to detect and understand, at least as far as the available evidence allows.

I ask for indulgence over one further delay before we consider directly some of the methodological difficulties of ancient Greek sacrifice itself. It is useful to look first at both ancient and modern interpretations of a particular non-sacrificial ritual, the Amphidromia; for they illustrate in a very clear form the kinds of exegetical problem that can arise with the more complex and difficult case of sacrifice. The ritual was held on the fifth day after birth according to the *Suda*, or within seven days according to Hesychius; I am not concerned here with that difference, nor with whether it was a naming ceremony or not. The three main ancient testimonies are as follows:

(1) *Suda*, s.v. ἀμφιδρόμια: τὴν πέμπτην ἄγουσιν ἐπὶ τοῖς βρέφεσιν, ἐν ᾧ ἀποκαθαιρονται τὰς χεῖρας αἱ συναψάμεναι τῆς μαιώσεως, τὸ δὲ βρέφος περιφέρουσι τὴν ἔστιαν τρέχοντες καὶ δῶρα πέμπουσιν οἱ προσήκοντες, ὡς ἐπὶ πλεῖστον πολύποδας καὶ σηπίας.

(2) Hesychius, s.v. δρομιάμφιον ἥμαρ: ἀμφιδρόμια· ἔστι δὲ ἥμερῶν ἅπτα ἀπὸ τῆς γεννήσεως, ἐν ᾧ τὸ βρέφος βαστάζοντες περὶ τὴν ἔστιαν γυμνοὶ τρέχουσιν. — Cf. s.v. ἀμφιδρόμια: ἥμέρα ἀγομένη τοῖς παιδίοις, ἐν ᾧ τὸ βρέφος περὶ τὴν ἔστιαν ἔφερον τρέχοντες κύκλῳ καὶ ἐπειθησαν αὐτῷ ὄνομα.

(3) Plato *Theaetetus* 160 e: τοῦτο μὲν δή, ὡς ἔοικεν, μόλις ποτὲ ἐγγενήσαμεν, δι τι δήποτε καὶ τυγχάνει ὄν· μετὰ δὲ τὸν τόκον τὰ ἀμφιδρόμια

αὐτοῦ ὡς ἀληθῶς ἐν κύκλῳ περιθρεκτέον τῷ λόγῳ, σκοπουμένους μὴ λάθη ἥμαξι οὐκ ἀξιον δὲ τροφῆς τὸ γιγνόμενον...

The problem I am concerned with is the obvious one: what is the motive or probable complex of motives for running round the hearth with the new-born child? There have been four main lines of interpretation: that this is intended as some kind of purification-ritual; that it symbolizes and effects the reception and integration of the child into the *οἶκος* represented by the hearth; that it is a test or ordeal to determine genuineness as a precondition of acceptance; and (not so commonly) that it implies some kind of 'cooking' or maturation of the infant.

The catalogue of arbitrariness, selectivity and incompleteness in the urging of one or other of these views is extensive, and I will not take time to consider it in detail; suffice to say that we still cannot begin to reconstruct the mentality of participants in the Amphidromia at any period. But at least some of the following points need to be taken into account, and in so doing a semblance at least of method might be introduced into the matter.

Perhaps it is unfair to assign a probably cathartic purpose to the account in the *Suda*, which after all merely lists two stages in the proceedings: first the hand-washing by those concerned with delivery, then the carrying round the hearth (not to speak of the fascinating third detail, of presenting octopuses and cuttlefish). But modern interpreters like P. Stengel (in *RE* I 2, s.v. «Amphidromia») and E. Samter (*Familienfeste der Griechen und Römer* (Berlin 1901), 59 f.) have accepted the purification element, whether as primary or (in the case of Samter) as secondary motive. Probably they are persuaded not so much by the *Suda*'s hand-washing detail as by the implications of the hearth, and the fire it contains, itself. It is obvious that purgation and purification are among the several possible connotations and functions of fire, and clearly

the idea of exposing the infant, in some sense and at some distance, to the household hearth cannot necessarily be dissociated from purification. There are, of course, difficulties: it is strange that the physical cleansing of those defiled by the birth itself should be postponed for at least five days after the event—but that might merely stress the symbolical aspect of the whole proceeding, and therefore increase the probability of a purgative intention in carrying the child round the fire (by decreasing the literal need for very close exposure to it). But even so there are further possibilities to be considered: the purpose of the fire could be to consume the defilements implicit in birth, or alternatively to burn away as far as possible the mortal elements in the infant itself, as Demeter tried to do with Demophon in the *Hymn to Demeter* and as Thetis tried to do with Achilles and his brothers. Should we also consider that those who carry the child round at the run are also being purified? Surely that is the clearly implication of the first Hesychius testimony, where we are told that they are naked as they run? Actually I do not propose to waste time on this possibility, because I am clear that the reading should not be γυμνοί (as is generally accepted) but γυμνόν—that is, it is the *child* that is naked, not surprisingly. Comparison with the wording both of the other Hesychian entry and with the *Suda's* entry shows that γυμνὸν <φέρουσι> τρέχοντες should probably be restored. Finally there is an altogether different possibility within the general field of purification-interpretations: that the intention is apotropaic (in one of the several senses of that convenient term), in order to keep pollution outside the circle. One compares here the circle that is drawn, actually or figuratively, around the inner group at a sacrifice; measuring out the sacred area is one intention, but who can say how far the motive is also that of keeping unfavourable substances and influences at bay?

The second general line of interpretation, as reception into the *oἶκος*, has much in its favour provided it is not put forward

as complete and necessarily exclusive, or as self-evident in its specific implications. In marriage-ceremonies the bride was led *to* the hearth, to symbolize her incorporation in the new household; but in the Amphidromia it is important that the child is not merely led to the hearth, but actually round it. That is emphasized not only in the name of the ritual itself, but also by the emphatic method of encompassment: not only several times (that is a guess, but a reasonable one on the evidence) but also at a run. But encircling could also be part of the fourth kind of interpretation, as cooking or maturation; or it could be a by-product of the running element, if that is conceived (as is possible, after all) as having any agonistic component. Perhaps the most important consideration to arise here is that the reception of the new-born child differs in certain ways from that of the new bride, and that the encircling of the hearth in the former case, as distinct from the mere approach to it in the latter, is significant: for although there are occasional testimonies to leading the bride round the hearth, as in the Amphidromia, most content themselves with a simple leading *to*.

It is in the assessment of the third line of interpretation, which arises exclusively from Plato's famous reference in the *Theaetetus*, that modern criticism has been most ineffectual. Most of the trouble depends, of course, on the conflict between Plato's relatively early date, and great authority in many matters, and the flippancy and exaggeration that he often assigns to Socrates even over factual statements. Anyone who has worked with Heraclitus will be familiar with the difficulty; I am certainly one of those who think that Socratic irony often includes an element of comical distortion. Over the Amphidromia, at least, Socrates' profession is quite clear: that a newly-born argument must be subjected to a metaphorical "running around in a circle", like a new-born child in the Amphidromia, to see whether it deserves to be nourished—which implies, obviously, to be accepted as a real argument

(or member of the household). Therefore Socrates, here, is being made to interpret the Amphidromia as some sort of test which the new-born child has to pass before it is accepted. What is at issue, therefore, is acceptance *based upon* test; and the test is part of the process of being carried round the hearth, naked, at a run. There are various possibilities here; the running, and draught created thereby, might cause a weakly child to catch cold and subsequently die; but all our other testimonies suggest that the Amphidromia is a self-contained ritual, and that acceptance (or in this case rejection) is achieved in the course of it and not later. Another possibility is that whether the child cries or not is part of the test or ordeal; but this is really too arbitrary and would hardly be acceptable to the families themselves. Or again, there could be some kind of correspondence with, and memory of, mythical events like the Demophon burning or Medea's excuse for cooking Pelias; although there is no positive evidence whatsoever to suggest this. On the whole the test or ordeal interpretation seems unlikely, and is specifically excluded by the religious-historical tradition represented in Hesychius and the *Suda*, who are relatively rich in sheer facts at least. Perhaps Plato was aware of something about motives which escaped the more concrete and factual tradition? That is a possibility, but it seems more likely to me that Plato was making his character Socrates extend the undeniable motive of *acceptance*, for the Amphidromia, into a possibly associated motive, or relic of one, that suited his particular philosophical argument. It is not, in any event, my purpose here to solve this problem, but rather to point out some of the considerations that have been inaccurately distinguished and weighted so far.

There are of course other complications and possibilities, for example the probably confused statement of the Ravenna scholium on Aristophanes *Lysistrata* 757 according to which children were placed on the ground and the family ran round them there (*περιδραμόντες κειμένοις (-ους R)*); or the manifold impli-

cations of running itself—perhaps to intensify the encircling movement by the speed and effort involved, perhaps to create a wind, with possible purgative effects, or fertile ones as suggested by Frazer and others for swinging in the *Aiora*. One need hardly recall at this point Meuli's suggested motive for encircling the altar in sacrifice, namely as a relic of smoking the participants so as to put their prey off the scent in the Palaeolithic hunt—but at least this exotic possibility can serve as a transition back to sacrifice itself! ¹

The material considered so far has disclosed at least three kinds of methodological danger or weakness: (i) inadequate analysis of the whole range of evidence; (ii) premature resort to general theories; (iii) needlessly arbitrary or random selection of motive, stemming from the failure properly to set out and categorize the various possibilities. Each of these failings has been conspicuous in the handling of ancient Greek sacrifice, and I now propose to consider certain specific cases under each heading. Many aspects of the problem—or complex of problems, rather—will obviously remain untouched, and I repeat that the main purpose of this paper is methodological and preliminary.

Over the first failing, in the handling of the ancient evidence itself, I confine myself to one minor and one major matter. It is a relatively minor point that a persistent theme in comic writers, namely that men are behaving both impiously and absurdly in offering only the inedible parts of the animal to the gods, is taken seriously by modern writers as proof of a real and profound paradox in the procedures of animal sacrifice in Homeric and classical times. This is an example of

¹ See pp. 264 f. of the work cited in n. 1 on p. 70 below. I owe some more serious points to my former pupil Dr. W. G. Furley, who has an interesting discussion of the *Amphidromia* in his 1980 Cambridge dissertation on aspects of fire in ancient Greek myth and ritual. At this point I should mention another student, Mr Nicholas Lowe of Jesus College, Cambridge, with whom I have had many helpful conversations on ritual matters.

the inadequate assessment of the likely values and drawbacks of a particular kind of evidence. For the motif is already implicit in Hesiod's account in the *Theogony* of Zeus and Prometheus at Mecone, and could easily have been derived therefrom by Old Comedy and become a stock joke. But the Hesiodic treatment of the theme (which has responded fruitfully to pressure by Vernant in particular) need not by any means imply that there was serious and widespread concern about current sacrificial practice; for, as is well known, apparently similar aetiological tales are applied in many different societies to cosmogonical or physiological phenomena with a similarly irresolvable mixture of seriousness and flippancy—combined, for the most part, with that special interest in ingenious explanations, however trivial, that is also an essential part of folktale. My complaint in methodological terms, therefore, is that, as with the Plato evidence for the Amphidromia, the special *genre* characteristics and consequent probable truth-value of a well-defined class of literary evidence have not been properly considered and assessed.

The more important point concerns details of the ritual actions of sacrifice itself. Here the Homeric evidence is of very great importance; many of the actions described in later, post-Homeric sources (from Aristophanes on) can be traced here, but the usual critical practice has been to amalgamate the Homeric and the post-Homeric accounts into a glorified 'classical' amalgam which can be seriously misleading. Too little consideration is given in the process to the self-consistency or otherwise of the Homeric picture, and to possible motives for the addition of new ritual acts or the revaluation of old ones.

The Homeric picture has a certain obvious consistency produced by the formular nature of 'typical scenes' of which sacrifice is one. Verses and sequences of verses tend to be repeated, especially for the latter stages of sacrifice, those that

follow the act of slaughter. Cutting out the thigh-bones, covering them with a double layer of fat, putting on bits of raw meat, burning the fat-encased bones on wooden spits as the divine portion, roasting and partaking of the *σπλάγχνα* (especially heart and liver), cutting up the remainder, spitting and roasting it and then eating it at the meal—these are typical actions of the *Iliad* especially¹. Sacrifices on special occasions or for special purposes (for example Eumaeus' slightly eccentric and rustic sacrifice of a boar for dinner at *Od.* XIV 419 ff. or the oath-sacrifice at *Il.* III 270 ff., where the victims are sheep) emphasize different parts of the possible sequence of ritual actions; Eumaeus carves a special portion of the meat to be set aside for Hermes and the nymphs, an otherwise unparalleled idea in Homer, and Agamemnon produces his knife to cut hair from the victims' heads which he then has distributed to the chief participants rather than throwing it directly into the fire himself, as in an ordinary meal-sacrifice. That is because all concerned must be directly involved in the oath, just as they all take part in the act of libation, and in a special way—not just as an accompaniment of the prayer but also as part of a curse ("may the brains of whoever breaks the oath flow like this wine").

In spite of some good detailed treatment of the various acts and phases of Greek animal sacrifice by Stengel, Eitrem, Ziehen and Rudhardt in particular, the important Homeric evidence has still not been set out with the fullness and objectivity (and lack of conflation with later evidence) that it clearly deserves. I have found it useful to prepare the accompanying brief Table (which could clearly be expanded and extended) as a basis for further discussion; all the passages are concerned

¹ As shows up from the Table on p. 64. Notably *Il.* I 458-68 is identical with *Il.* II 421-31 except for two verses (I 462 f. and II 425 f.) which have variations; *Od.* III 456-63 too shows many similarities, and even *Od.* XIV 426-32, in spite of its rustic colouring, has noticeable connexions in vocabulary and phrasing. *Il.* VII 316-23 and XXIV 621-8 are not sacrifices but descriptions of preparing a secular meal, but the language is again similar and largely formulaic.

TABLE : The acts of sacrifice in six main Homeric scenes

	<i>Il.</i> I 447 ff.	<i>Il.</i> II 410 ff.	<i>Il.</i> III 268 ff.	<i>Od.</i> III 5 ff.	<i>Od.</i> III 419 ff.	<i>Od.</i> XIV 419 ff.
they send for animal(s)			×		×	
gild horns			×			
lead forward			×		×	
station round altar	×					
stand round animal		×				
knife (axe) is described			×		×	
they mix wine			×			
hair distributed			×			
hair thrown on fire					×	×
they wash hands	×		×		×	
take up barley grain	×	×				
sacrificer prays	×	×	×	(×)	×	
makes libation				×		
they throw grain	×	×			×	(×)
victim is stunned					×	×
<i>olologe</i>					×	
they hold back neck	×	×			(×)	
throat is cut	×	×	×		×	×
blood flows, spirit leaves			(×)		×	
there is a bowl					×	
they skin victim	×	×				×
they singe victim						×
cut out thigh-bones	×	×			×	
cover with double-fat	×	×			×	(×)
put on raw meat	×	×			×	×
burn thighs on wooden spits	×	×			×	
sacrificer pours wine	×		(×)		×	
they roast <i>splanchna</i>	(×)	×				
spitting them		×				
thighs burned, they eat <i>splanchna</i>	×	×		×	×	
they cut up the rest, roast on spits	×	×		(×)	×	×
draw it off	×	×			(×)	×
eat and drink	×	×		×	×	(×)
divide into portions, one for god						×
victims carried away			×			

with meal-sacrifices except for the oath-sacrifice already cited from *Iliad* III, in which the victims were not subsequently butchered but were carried away for disposal elsewhere.

There is nothing in Homer about special clothes or garlands, which were *de rigueur* in both private and public sacrifices in classical times; purification is confined to $\chiέρων\betaες$, water sprinkled over the hands (and neither sprinkling nor garlanding the victim, as later, is mentioned). There is nothing about persuading the victim to assent to the killing (as Delphi specifically prescribed¹), or inducing it to move into place voluntarily, as for example in the Attic Bouphonia. There is a kind of procession, with both victim and ritual implements, in Nestor's sacrifice at Pylos at *Od.* III 430-46, and a trace of one in the oath-sacrifice at *Il.* III 264-70, but not elsewhere in Homer—probably there was no time and opportunity in the normal conditions of campaign life, where flute-players and so on (another concomitant of classical sacrifices) would be even further out of the question. More important, there is nothing in Homer about concealing the instrument of ritual slaughter in the basket that contained the barley-corn, though that could easily have been done; it begins to look as though the deceiving of the victim, or the winning of its consent, was not an epic idea—which has important implications for the Meuli-theory to be discussed shortly. Incense of course is not yet in use; the marking out of a sacred circle is strange to Homer, though a possible variant or forerunner of the practice is suggested when the victims are stationed round the altar at *Il.* I 447-8; and the sacrificers stand round the victim at *Il.* II 410. The throwing of the barley-corn ($\omega\lambdaαι$, $\omega\lambdaοχ\acute{\eta}ται$) directly follows or accompanies the prayer, and is itself immediately followed by the drawing-back of the victim's head and the ritual throat-slitting. There are two interesting and important exceptions

¹ See e.g. Walter BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977) [hereafter *Gr. Rel.*], 102 and n. 8.

to this sequence in the two major Odyssean scenes of sacrifice; for at III 448-50 Nestor's son Thrasymedes first stuns the ox with an axe (which also severs the tendons of its neck), and it is subsequently lifted up, has its throat cut and dies (453-5); and at XIV 425-6 Eumaeus hits the boar victim with an oak branch or plank—it dies immediately, and then its throat is slit. Collecting the blood in a bowl was an essential part of sacrifice in post-Homeric descriptions, but is only once indirectly hinted at in Homer through the special *ἀμνίον* that is brought at *Od.* III 444; and there is nothing about the blood-sprinkling that was regular and important in later accounts as well as in vase-paintings of the 6th and 5th centuries B.C. Even more important, the *δλολυγή* or ritual shriek is only mentioned once in the Homeric epics in direct connexion with sacrifice, at *Od.* III 450; otherwise it precedes or accompanies prayer at *Iliad* VI 301 and *Od.* IV 767, or greets triumphant human bloodshed of the suitors at *Od.* XXII 408 and 411. Moreover—and how often nowadays is due credit given to this, even for example by Walter Burkert?¹—on that single occasion the shriek accompanies not the slaughter, the death, the blood-letting, but the stunning that preceded them! The rarity of the *δλολυγή* in Homer is presumably due to its being a contribution from women participants, who are absent from the *Iliad* (for concubines would not participate, in any case); but it is none the less significant that when they are present at a sacrifice, as at Pylos in *Odyssey* book III, they give the ritual shriek at a preliminary stage of the process of slaughter and not in special association with the actual spilling of blood—or necessarily the moment of death itself. That is an observation which must cast serious suspicion on many a dramatic modern account of the nature and psychological impact of ritual bloodshed as associated with animal sacrifice.

¹ *Gr. Rel.*, 102; *Homo necans* (Berlin 1972), *passim*.

The later stages of the sacrificial process, after the act of slaughter itself, are less divergent and more formulaic, as we saw, in Homeric accounts. Once again it is important to be aware precisely how self-consistent or otherwise the Homeric versions are—and, where they differ, either among themselves or from later practice, how significant that may be. There is no evidence in Homer, to begin with, for what Walter Burkert describes (*Gr. Rel.*, 102) as the placing of the burned thigh-bones on the pyre «in rechten Ordnung». Homer does not mention the bones at all, once they are committed to the flames—though of course they would not be entirely consumed. Burkert's intuition is based primarily on that interpretation of εὐθετίσας at Hesiod, *Theogony* 541 which he shares with Karl Meuli, namely that Prometheus' “placing the bones well” refers to some sort of quasi-magical reconstitution of the animal's body in a relic of prehistoric hunters' practice, rather than to what I regard as an almost infinitely more probable interpretation: that the intention was to arrange the bones within their deceptive covering of fat so that they did not stick out and give the game away to Zeus. Burkert also seeks some support (if I understand him correctly) in the regular Homeric detail whereby the participants ὀμοθέτησαν, or put bits of lean meat (specifically explained as coming from “all the limbs” at *Od. XIV* 427-8) on the fat-encased bones that were held in the flames on wooden spits. But once again the Meuli interpretation is a little arbitrary, for it is perfectly possible that the underlying intention, in Homeric times at least, was not to reconstitute the victim symbolically but rather to indicate symbolically that the whole animal, and not just the useless bits, was being given to the gods¹. Properly interpreted, the Homeric silence about any special treatment of the bones after

¹ As Eustathius comments on *Od. III* 470; though it would be bad method to attach weight to this, in view of the wildness of the comment that immediately follows.

burning, especially when seen in relation to the careful sequence of details in this part of the ritual, seems to me significant, not least because it casts further doubt on one assumed part of the dubious process of 'desacralization'. Once again, however, it must be noted that most Homeric sacrifices, at least, do not occur in regular sacred places (though there are, of course, occasional references to altars, βωμοί); and therefore that there is no question of disposing of the unconsumed parts of the divine portion on permanent and hallowed ash-heaps or the like, as was the case with public sacrifices in classical times.

The second methodological fault examined in the wider context was the tendency to resort to general theories, new or old. The study of Greek sacrifice has naturally suffered from this failing, too, though not perhaps so drastically as tribal rites over which anthropologists (in particular) have felt freer to apply functionalist—or structuralist—preconceptions. It is true that structuralism in its most benign and least extreme form has been usefully applied to the division at Mecone, and I have no criticisms of method to make there; and I notice that Walter Burkert resorts to the nature/culture opposition when in difficulties over desacralization, on which comment will be made shortly. For I wish to concentrate for the sake of example on two theories that are by now very widely, perhaps almost universally, accepted, and to which resort is frequently made when considering the details of Greek sacrificial practice. The first is precisely the concept so brilliantly defined by Hubert and Mauss in their classic essay on Sacrifice in *L'Année Sociologique* of 1898 (and to which I shall refer through the accurate English translation by W. D. Halls, *Sacrifice: its Nature and Function* (London, Cohen and West, 1964)), of sacralization and desacralization. Further developed by Durkheim and van Gennep, this has become the basis of what E. R. Leach has called "empiricist structuralism" (see p. 50 above); but it is not only he that applies the idea of sacral

symmetry too closely for the good of much of the evidence¹. It is undeniable that in the Hindu rites that were the main basis of the analysis by Hubert and Mauss (and which are indeed a rich source of comparison for the less well recorded Hebrew and Greek rituals—a source which needs, none the less, to be used with care) the rites of ‘exit’ are the exact counterpart of those of ‘entry’, as the learned authors claim (46). But the same does not seem to be at all the case with Greek sacrificial ritual, especially in its Homeric form; and it is in my submission, expanding Rudhardt, a serious error—and a strong example of the methodological failing under discussion—to assume that it is, and consequently to force the evidence into that pattern. A glance at the Table on p. 64 shows that sacralization is elaborate and complex: cutting the hair, throwing it in the flames, washing the hands, prayer accompanied by libation, throwing the barley grains. Then comes the act of slaughter itself; but in what does the subsequent and corresponding desacralization consist? After killing, and possibly the collecting of blood in a bowl, come the skinning and the careful butchery both of the sacred and of the profane portions. The former are disposed of (thigh-bones burnt, σπλάγχνα eaten), but the rest of the standard description is concerned exclusively with the preparation of the secular meal. There is no counterbalancing washing and purification, as in the Hindu rites; no special treatment of the equipment, the site, or the residue of the sacrificial burning itself. Once the animal’s corpse is available for ordinary butchery, after the preliminaries with the divine portion, it is treated in a wholly profane way—the proceedings move from sacred to secular without any marked ritual process of desacralization. The sacred part of the rite as a whole, according to Burkert, *Gr. Rel.*, 103, is “das ‘Anfangen’ auf der einen, das nachträgliche ‘Zurechtmachen auf der anderen Seite: Sakralisierung und Desakral-

¹ On the other hand J. RUDHARDT, *op. cit.*, 296, states the matter correctly.

isierung um ein Zentrum, in dem das Töten steht...". But he does not say in what this 'Desakralisierung' consists, beyond the not very whole-hearted suggestion (*ibid.*, 105) that the pouring of the wine (on the fire, presumably), after the killing, corresponds to the throwing of barley-grain before it, and that both are boundary-marks of ordinary 'tame' life. But the fact is surely that the Homeric heroes are described as getting down to the secular business of meat-eating with almost indecent speed, with almost *no* ritual transition from the 'sacred centre' except for the treatment of the divine portion itself—and that is not at all what Hubert and Mauss meant by desacralization, nor is it in any sense a counterbalancing act to any of the careful rites of sacralization which preceded the slaughter. What we should be doing, therefore, is asking *why* the Greeks, in the composite Homeric picture at least, were so casual over this, especially in relation to other Indo-Europeans in particular—and not pretending that the opposite is the case.

The second theory to which recourse is sometimes too readily taken is again that of Karl Meuli in his important *Phyllobolia* article¹, which develops the idea first sketched by Ada Thomsen that much of the detailed ritual behaviour in a Greek sacrifice is indirectly derived from that of Palaeolithic and Mesolithic hunters. The argument is a complex one which is presented with great skill by Meuli. More recent investigations have altered the assessment of some of the Prehistoric material (but not of the ethnographic material concerning the practices and beliefs of tribal hunters, especially in Arctic regions), but the conclusions have not been significantly changed: that prehistoric hunters (and their modern tribal successors) *did* reconstitute the bones of their animal victims, *did* give them special treatment by burying, burning or setting them up in trees, *did* place pieces from other limbs on them,

¹ « Griechische Opferbraüche », *Phyllobolia für P. Von der Mühll* (Basel 1946), 185 ff.

did remove certain internal organs and treat them in a special way; and that Neolithic herdsmen maintained many of these practices and, in particular, increased the tendency to throw the specially-treated bones on to a fire. These are significant facts, and their relevance to the origins of certain ritual acts in ancient Greek animal sacrifice (especially over ὡμοθέτησαν, treatment of σπλάγχνα, and βουκράνια) is undeniable. But the possible pitfall comes when one moves from this illuminating piece of archaeological *Quellenkritik* to the premature conclusion that this discovery is all that matters, really, in the quest to understand Greek sacrificial procedure; and more particularly that since the devotion of parts of the victim to gods is evidently a secondary development, we need not really bother to understand what the ‘divine’ motives and implications were or became. Meuli’s sharp dismissal (*op. cit.*, 267 n. 8) of Nilsson’s attempt to infer something about Hera from the sacrifice of goats to her at Corinth, or the scorn he pours on those who see agrarian antecedents in the *Bouphonia* (263 f.), encourage the conclusion that everything of importance about Greek sacrifice has been said, even in relation to its Olympian developments, once the hunting analogies have been fully set out.

Meuli’s successes are indeed astonishing; apart from substantially explaining the burning of the thigh-bones, the application of bits from other limbs and the eating of certain innards, he rescued the χέρνιβες from some very improbable interpretations by Eitrem, Stengel and others, and pointed out prehistoric precedents for (even if he could not explain) the throwing of barley-meal. Above all he showed that the ‘divine portion’ was not devised as a gift: « der Götterteil war keine Gabe, sondern das, was dem Tier zurückgegeben werden musste, damit es lebe » (282). But his further conclusion (*ibid.*) that “die Gottheit kam hier ... zu spät” is developed in the following terms: “die Entwicklungsgeschichte des olympischen Opfers über das Werden des Gottesglaubens keinen Aufschluss geben

könne". This, I believe, is the point at which Meuli himself crossed the boundaries of legitimate inference.

For it seems to me that, when carefully considered, the hunter-derived details of Greek sacrificial procedure *can* have something important to tell us about the nature of Olympian gods; that the idea of those gods, probably at a specially critical stage, was partly shaped by the traditional religious (yes, religious) hunting ritual to which they had to be applied, in which it was natural to incorporate them somehow; and that the various manipulations in myths of the new concept of the animal-victim as somehow an offering to the gods are important in themselves for the history of religious ideas, and not simply neutralized or obliterated by recognizing the 'real' origin of many of these ritual actions. Finally I would suggest once again that what matters most to us is the understanding, as far as possible, of Greek religious concepts and attitudes in the main periods to which we have access, those from Homer onwards not least of all. Meuli's perceptions reveal that the idea of anthropomorphic gods was amalgamated with traditional hunting rituals, lightly adapted already by the herdsmen of the Neolithic age, and that the concept of ritual slaughter was altered in order to accommodate them; but how that was done, what ideas and attitudes it produced in the new class of participants, and what theological problems it posed, are all of extreme importance. They are considerations that are sharpened, not made irrelevant, by the reconstruction of the practices and motives of prehistoric hunter-ancestors.

The third methodological failing was the needlessly arbitrary or random selection of motive. That was illustrated by the *Amphidromia*, and I now want to adduce an example from Greek sacrifice. It concerns the view of sacrifice as a gift to the gods (in which the first failing is represented as well). The old disjunction between sacrifice as gift and as common meal is excessively crude in itself, and was already discounted by Hubert and Mauss in their *Sacrifice: its Nature and Function*.

Meuli's claim to have rejected the gift possibility has been noted above as misleading; but how far this notion of gift or offering should be deployed in assessing different kinds of sacrifice (for example prayer- or oath-sacrifices, piacular holocausts, *pharmakos* rituals, or routine meal-preceding affairs) can only be judged against the background of a complete and reasonable theoretical framework of types of gift and reasons for giving—and such, as far as I know, does not exist. Half-hearted attempts in this direction were made in early days by Tylor and Robertson Smith; Marcel Mauss's *Le Don* (1925; Engl. tr. by I. Cunnison, London, Routledge and Kegan Paul, 1966) includes some quite elaborate but ultimately confusing divisions of *prestations* into total and otherwise, to men and to gods, alms, and so on (8-16). Its value is in its demonstration, now become orthodoxy, that the giving and receiving of gifts can be a major mechanism of social relations. That had been implicit in Malinowski's account of the amazing Trobriander *kula*-ring in his *Argonauts of the Western Pacific* (London 1922), but Mauss generalized and refined the concept and showed in addition how it was related on occasion to the competitive gift-system of the potlatch, most clearly seen among Indian tribes of the north-west Pacific coast of America and most fully described by Franz Boas. Even so, the analysis and categorisation of different aspects of the gift could and should have been carried further; at the very least exaggerations in the status of *kula* and potlatch would have been avoided thereby. Yet there is much to be grateful for, and Mauss well expresses the possible variety of motive and function when he writes of a *vaygu'a*, a *kula*-gift, that "It is at the same time property and a possession, a pledge and a loan, an object sold and an object bought, a deposit, a mandate, a trust" (22). Even that degree of discrimination might have prevented some of the unnecessary complications that have arisen over the concept of sacrifice as in some respect an offering to a god or gods.

In considering the nature and intentions of gifts, the prudent interpreter of Greek religion might begin by reminding himself of the multiplicity of purposes that 'making a gift' can have even between human beings; much of this range is applicable to divine offerings, too, and they may also have additional motives that go beyond the ordinary rules of human gift-giving. Thus one might offer someone a present in order to propitiate him (or her), because he is angry or hostile; or to put him in an especially good frame of mind so that one can persuade him to do something—a rather different kind of propitiation. Or one might wish to show gratitude, whether as a result of a prior commitment (in which case we have something akin to a votive offering) or not; or to show respect. In a religious context this might entail either admiration of the deity (expressed in various ways, for example by a rehearsal of his titles, functions or cult-places), or stress on the inferiority of the worshipper, or both; the classical Greeks never, of course, allowed admiration to take on the Christian overtones of *λατρεία*, nor the expression of human inferiority and independence to approximate the abject servility displayed in some Mesopotamian rituals. It is very important to remember, also, that Greek gift-giving among men often had special implications because of the traditional relationship of *ξενία*, implying a set of obligations between host and guest, that was an important focus for the exchange of gifts and that imposed a special colouring upon them. Gifts were offered to a visitor for the express purpose of defining a guest-friend relationship for the future or maintaining one already in existence, perhaps through parents or ancestors. That relationship conferred the obligation, among others, of counter-gifts, hospitality and protection on both sides, and it was of course an important element of the loose inter-state social nexus illustrated in the Homeric poems and historically operative, as we may judge, in the late Bronze Age. Clearly the offering of gifts to the gods drew many of its symbolic overtones from that familiar model—yet scholars

are usually content to reduce the whole business of such gifts to the over-simple and much-distorted legal principle of *do ut des*, a tag which serious discussions of divine ritual could well do without.

The Greek use of gifts as a means of establishing a system of social and political relationships outside the immediate limits of kin-groups and communities was not, as we have seen, unique. It had, in any case, been greatly attenuated by the beginning of the historical period, when the aristocratic structures that underlay the partly fictionalized 'heroic age' of the Homeric poems were in decay. Yet it is probable that, not least because of the persistent cultural domination of Homer, it continued to colour ideas of offering within the context of religious rituals, even outside explicitly-named $\vartheta\epsilonο\xi\acute{e}v\alpha$ and the like. Clearly the idea of the offering as inducement or bribe had its place also, as when the Trojan priestess Theano offers to sacrifice twelve unsullied cattle to Athena (in a holocaust, presumably) if she will only bring Diomedes to destruction before the gates of Troy (*Il.* VI 305-10). Athena on this occasion refuses; presumably the conditional bribe was not given, and it might have been prudent in such a case not to have pressed the matter so far (actually Theano was going beyond her instructions from the 'sacrifier'), but simply to have made a lesser, less contractual offering as reinforcement of guest-friend obligations. For it remains true that every time a worshipper makes an offering, whether by libation, by animal sacrifice, by the gift of a cake or token of the deity like a cock for Asclepius or an ear of corn for Demeter, or in some other way, he is among other things re-asserting and therefore confirming the relationship of $\xi\acute{e}v\alpha$. In some cases, even, there was a conscious or unconscious reminiscence of the time when, in the Golden Age or something like it, men were lesser partners of the gods and fellow-banqueters with them. But the main emphasis is on food and sustenance, on that kind of gift; and here different motives assuredly overlap. For when the offering is a share of

the sacrificial animal, and in particular the smoke and savour that is sent skyward from the burning fat and the more significant entrails, or when it is wine poured into the flames on the altar or blood poured into the earth in the cult of chthonic daimons, then the worshipper is not merely maintaining a symbolic bond of guest-friendship, however distant; he is also, and in a slightly contradictory way, acting as a provider, a servant, much as he does when he (or the priest) sweeps out the temple or re-furbishes a cult-image in an annual ritual like the *Plynteria*. Here are certain traces of that attitude, Mesopotamian rather than Greek, whereby men were created specifically to be the slaves of the gods, to build and maintain their houses and prepare their food day by day.

Walter Burkert has argued, most clearly in his splendid Sather Lectures, that since according to the Meuli theory most of the ritual actions associated with animal sacrifice go back to prehistoric hunters at least, then identifying the psycho-biological motives which are most likely to persist through change may be the most useful thing we can do; for example the deliberate creating and then dispelling of anxiety continue to be the main stimulus, according to him, of first-fruit offerings. That may be so, although the identifications of such instinctual feelings by the armchair scholar (or for that matter by the anthropologist in the field) must always be a precarious business, often liable to Evans-Pritchard's 'If-I-were-a-horse' objection. Burkert has also made some bold and typically imaginative suggestions about the historical development of religious cult, especially over sacrifice, in the Greek area¹. I would like to end by commenting on some of his conclusions and adding some further suggestions of my own about the

¹ Most clearly in his contribution to *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft* (Darmstadt 1976); but also in ch. II of the Sather Lectures (*Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley and Los Angeles 1979)), which also deals with the psycho-biological possibilities.

development of the idea of the Olympian gods, with special relation to their role in sacrifices. Here I confess that I am moving beyond the methodological considerations that have provided the framework for this paper so far—if only to provide others with an opportunity to attack my own failings in this direction!

One of the remarkable facts about Greek divine cult in the late Bronze Age is that, judging from the archaeological evidence, burnt animal sacrifices were comparatively rare, and the regular means of worship was through libation and the presentation of vegetable substances (cereals, honey and the like) on stone ‘tables of offering’. Altars for burnt offerings as the major cult act become important in Greece only after the end of the Bronze Age, and the form of cult they presuppose seems to have been introduced, perhaps by way of Cyprus, from the West Semitic area of Syria and Palestine: so Burkert in the contribution to *Religionswandel* already cited. That makes it difficult to maintain, what otherwise would occur as a probability from Homeric references (especially *Il.* XXII 170-2, where Hector is said to have sacrificed frequently to Zeus not only on the acropolis of Ilios but also on the peaks of Ida), that Zeus is the god particularly associated with animal sacrifice. For Zeus is Indo-European; if there is to be a Semitic-influenced medium one would have to turn to Artemis or Apollo rather (for whom there is little special Homeric evidence)—that is, to gods particularly connected with Asia Minor. In any event the Semitic influence should not be pressed too hard. It may be true, for example, that at Çatal Hüyük animal sacrifice was re-modelled in the Neolithic period to imply re-birth for humans (so W. Burkert, *Structure and History...*, 55), but there is no evidence that such a change occurred also in Greece; on the contrary, the fact that a specifically agrarian ritual in which animal sacrifice played no central part was the regular source of this kind of revelation, at Eleusis, is a serious difficulty to Burkert’s suggestion here.

What happened to Greek religion at the end of the Mycenaean period remains deeply problematic; but I believe we can detect more clearly some of the developments that occurred within the probable range of the epic tradition itself—developments that can be inferred from different and sometimes inconsistent views about the gods and their *modus operandi* within the *Iliad* and *Odyssey*, and that were probably in progress during the three centuries or so over which that *poetical* tradition presumably developed.

The Homeric picture of the Olympians, in respect of their diet and their relation to men through sacrifice, might be summarized somewhat as follows: (i) In the past they regularly banqueted with men (so also Hesiod Fr. 1 Merkelbach-West). (ii) They still do banquet occasionally with exotic groups especially close to them: the Aithiopes (*Il.* I 423-4, cf. *Od.* I 26) and the Phaeacians (*Od.* VII 201-3). (iii) Their diet on those occasions, and also at famous parties in the recent past like the wedding of Peleus and Thetis, was the same as that of their mortal co-banqueters, namely roast meat; which is also confirmed by the mythical theme of their eating human flesh (for example Pelops' shoulder) by mistake. (iv) Where Homer has anything *specific* to say about their regular diet, it is that they feed entirely on ambrosia and nectar. At the same time they still enjoy and require animal fat, *κνίση*, in its least concrete form; that is, its savour as it is burned. (v) They also like the whole animal to be dedicated to them (by throwing its hair in the flames, by *ἀμοθέτησαν*, by burning the thigh-bones) in meal-sacrifices, or to be burned in their honour in holocausts. (vi) Only at *Il.* V 340 and 416, in the wounding-of-Aphrodite episode in the Diomedea, do we learn that the gods have a special fluid, *ἰχώρ*, instead of blood in their veins, and that this is associated with their diet of ambrosia and nectar. It is that which makes them immortal, and blood which makes men mortal. (vii) In post-Homeric literature it appears that the separation of men and gods—that is the abandonment of

commensality, coinciding with the end of the Golden Age—is due to men's propensity for shedding their own (rather than animals') blood; this looks like a development of the polarity between *ἰχώρ* and *ἀλυα* that completes the change to a blood-less, meat-less diet. (viii) The use of incense in sacrifice, regular from the Archaic period on, is not mentioned in Homer (for the *βωμός τε θυήσις* is the burnt-offering altar, not the perfumed one), probably because adequate supplies were not available before the seventh century B.C.; but the disguising of the fatty smell of *κνίση* is fully in accord with the developments suggested in Homer.

Clearly I have slightly simplified some of the problems, which are not helped by the difficulty of identifying a plausible date of composition for critical formulas and episodes—though I dare say that the *ἰχώρ* references belong late in the tradition, that is, belong to the generation of Homer himself. Close study of the texts is required here—and will produce significant results¹.

But the general conclusion I am considering is this—a hypothetical one, to be sure: that a progressive *de-incarnation* of the Olympian gods can be detected through the complex diachronic aspects of the Homeric formular apparatus itself. On the one hand such a process might be envisaged as designed to avoid what Burkert has termed *Götterburleske*; on the other hand, and more importantly, it may well have been part of a long-operating tendency whereby the almost embarrassingly

¹ For example that there are only *two* incontrovertible references in the *Iliad* to *κνίση* = savour for the gods (rather than actual fat), and none in the *Odyssey*. There are three cases in *Il.* (and five in *Od.*) where *κνίση* = fat, and five where it could be *either* fat or savour of fat for the gods; and there are two or perhaps three cases in *Od.* where it is savour, but for men not gods. That is, *κνίση* = savour which the gods enjoy is probably only a rare use of the term. And θύος θύω, though firmly established in the vocabulary of burnt offering to the gods (e.g. *Il.* IX 219 f., 499 f.) seem to be almost deliberately confused in the *Odyssey* by θυάδης, from a different root, meaning 'fragrant' (three times, twice of clothes, once of a room).

anthropomorphic Olympians were not exactly withdrawn from animal sacrifice (for that could not be), but were associated rather with its less concrete and more symbolic or honorific aspects—a process which might have led to a drastic de-anthropomorphization of the gods by the classical age had it not been for the successful development of realistic sculpture.

If something like that process of quasi-spiritualization existed, then it would reveal much of importance about attitudes to the gods within the epic tradition, about the historical development of sacrificial practices and interpretations, about the intellectual conflicts over traditional religion in the three centuries after Homer, and, at a different level, about the degree to which adjustments to ritual may find their reflection in myths. That would not be a bad harvest from a procedure to which there may well be methodological objections among others—though not such crude ones, I hope, as some of those I have discussed in the main part of my paper.

DISCUSSION

M. Burkert: Wir danken Professor Kirk für seine gründliche und überaus vernünftige Kritik. In manchem würde ich vielleicht sogar noch darüber hinausgehen, was insbesondere die Möglichkeit von ‘Erklärung’ überhaupt und die Ermittlung von Motiven und ‘Glauben’ betrifft. Wie oft bedeutet ‘Erklärung’ nicht mehr als Einordnung in ein jeweils subjektives eigenes System! «If we have to sum up the meaning... in a single word or idea» (Evans-Pritchard): diese Aufgabe stellt sich doch eher dem Lehrer, der ein Merkwort braucht, als der Wissenschaft. Für die Frage nach den Motiven, z.B. den ‘Motiven fürs Tieropfer’, scheint es mir einen ganz wesentlichen Unterschied zu machen, ob man damit fragt, warum Menschen das Opfer erfanden, oder warum sie in konkreten Fällen einer etablierten Form sich bedienen.

Nun zu Einzelheiten. Was das Knochen-Verbrennen betrifft, so greifen die Komiker in den konkreten Einzelheiten, die sie nennen, gerade nicht auf Hesiod zurück; dann aber zeigt die Übereinstimmung von Hesiod und Komikern, dass wir es nicht mit ‘special genre characteristics’ allein zu tun haben.

Homer und die späteren Beschreibungen divergieren, gewiss; hätten wir mehr Zeugnisse aus der archaischen Zeit, wäre das Bild, wie Ausgrabungen ahnen lassen, noch viel verwirrender. Doch sind die Divergenzen nicht gleich gewichtig. Die οὐλοχύται sind doch wohl auch bei Homer in einem κανοῦν gebracht worden. Dass *Od.* III 450 die δολογγή beim Niederschlagen, nicht erst beim Durchschneiden der Kehle ertönt, scheint mir psychologisch einleuchtend; auch Aeschyl. *Ag.* 1128 scheint τύπτει-πίτνει der Höhepunkt.

Dem εὐθετίζειν ist kein starkes Argument zu entnehmen — Ada Thomsen konnte immerhin auf Hippokrates, *Fract.* 8; 16 (III pp. 446 und 478 Littré) verweisen. Im ὀμοθετεῖν wird die Idee der ‘Ganzheit’ immerhin ausgesprochen, und der Unterschied zwis-

schen « to reconstitute the victim symbolically » und « to indicate that the whole animal was being given » scheint mir gering, wenn wir uns nicht auf die angebliche magische Wiedergeburt versteifen. Das Fehlen der ‘désacralisation’ scheint paradox. Wenn überliefert ist, dass man, um Zeus zu opfern, auf einen Berg steigt, muss man auch wieder herabgestiegen sein, ohne dass dies bezeugt ist; wenn ein Ausnahme-Zustand durch ‘sacralisation’ geschaffen wird, müsste dieser auch wieder zu Ende gehen. Aber die Markierung, die Signalisierung scheint zu fehlen. Vielleicht spielen *de facto* zusätzliche Opfer diese Rolle: Weinspende, πόπανα, Weihrauch « als letztes von allem » (Antiphanes Fr. 164, CAF II p. 78, bei Porph. *Abst.* II 17, 3). Mir scheint auch ὅστη κρεάων (*b. Hom. Merc.* 130) eine gera-dezu terminologische Bedeutung zu haben: « jetzt ist Essen erlaubt ». Von « almost indecent speed » würde ich im Bezug auf die homerischen Schilderungen doch nicht sprechen: αὐτῷ ἐπεὶ κατὰ μῆρ' ἐκάη καὶ σπλάγχνα πάσαντο (*Il.* I 464), dann erst geht's an die Zubereitung des Essens, das Verbrennen braucht seine Zeit.

M. Kirk: To take Burkert's detailed issues a little further, the matter of *stress* or *marked quality* in a literary description (or even, for that matter, a physical representation) of a ritual sequence is surely important. Certainly the οὐλοχύται in Homer presuppose a containing vessel, probably a basket; but the concealing of the knife in a basket is so marked and purposive an action in the classical form of sacrifice that the Homeric *silentium* (particularly in a carefully developed oral-formulaic description) on the subject of baskets casts genuine doubt on the importance of concealing the knife, for these singers at least. Similarly the lack of stress on elements of desacralisation *is* significant, and the ‘coming down the mountain’ argument, though it has its own force, is not perhaps totally compelling.

M. Rudhardt: Les difficultés que nous rencontrons à ce sujet ne proviennent-elles pas de ce que les catégories du sacré et du profane ne conviennent pas à l'analyse des faits helléniques ? Le grec utilise

une pluralité de mots *ἱερός*, *ἄγνος*, *ἄγιος*, *ὅσιος*, dont aucun ne correspond exactement ni à sacré, ni à profane; ils signifient des notions qui n'ont pas d'équivalent dans la conscience moderne.

M. Scholz: Herr Kirk, Sie haben die homerischen Epen befragt, was sie über die Opferpraxis der epischen Zeit berichten und wie sie dies tun; Sie suchen sozusagen einen Fixpunkt, von dem aus Sie die Thesen zur Vorgeschichte der griechischen Opferbräuche (Meuli) überprüfen können, aber auch um festzustellen, welche Unterschiede sich zu späteren Zeugnissen der Opferpraxis und Glaubenswelt der Griechen andeuten. Dafür haben Sie aus *Ilias* und *Odyssee* sechs Opferbeschreibungen ausgewertet und deren Aussagen zu einem Bericht über das Opfer von etwa 850 bis 750 v. Chr. zusammengefügt. Ich halte diesen methodischen Ansatz der Zeugenbefragung für fundamental wichtig, möchte aber Ihre Schlussfolgerungen in einem Punkt einschränken. Die Opferberichte der Epen gehören in z.T. unterschiedliche Handlungszusammenhänge, benennen verschiedene Anlässe und sprechen verschiedene Götter an und sind zudem noch von unterschiedlicher Ausführlichkeit, die bei aller Formelhaftigkeit im Einzelnen auf Bedingungen und Ziele des Kontextes abgestimmt ist. Ist es da möglich, das *argumentum e silentio* zu Rückschlüssen auf Vorgeschichte und auf spätere Entwicklungen anzuwenden?

M. Kirk: There are indeed difficulties in treating a conventionalized oral tradition, developed over several generations at least, as a historical document; some of the gaps may be determined by chance or by unknown motives on the part of *ἀοιδοί*. But the resulting description of *Ὕστεια* was rather complete in most of the details that we should expect; therefore I feel that the absence of specific acts of desacralisation is unlikely to be entirely accidental. As for *δλολυγή*, I continue to feel that the Homeric evidence, examined carefully, is highly relevant to our assessment (if we have to undertake one) of the possible psychological reactions, in say the 5th c. B.C., to the act of bloodshed in itself.

M. Henrichs: The Homeric epic is notoriously selective in its presentation of Greek religion and rituals including the Olympian sacrifice. A glance at Professor Kirk's tabulation reveals that the liberty with which subordinate aspects of the ritual (such as the basket and the δλοιλυγή) are omitted or deemphasized is outweighed by the remarkable consistency with which the ritual culmination of the sacrifice, and the starting point for Meuli's theory, is repeated in four separate passages: the burning of the thigh bones and σπλάγχνα, and the subsequent meal fellowship.

M^{me} Piccaluga: Sembra indispensabile specificare le aree culturali da cui derivano i concetti di 'desacralizzazione' e 'sacralizzazione'. Il primo è legato ad una fase di caccia-raccolta in cui l'uomo è ben cosciente di non produrre dei beni alimentari che strappa alla natura e agli esseri sovrumani che la dominano: prima di usufruire di tali beni deve renderli 'profani' lasciando una parte di essi, sovente la meno importante, a uso di riscatto, alle entità che si crede li possengano. Il secondo è ormai espressione di un tipo di civiltà che — ben consapevole di produrre i propri alimenti (coltivandoli, o allevandoli) — si può permettere di donarli agli esseri sovrumani (A. Brelich).

La civiltà greca conserva entrambe le forme. Sono frequenti gli esempi di *offerte primiziali* così come è ben noto il concetto di *dono* agli dèi. Nel primo caso la tendenza ad operare un distacco tra gli uomini (che devono restare padroni del prodotto) e le entità sovrumane (che si devono accontentare di una parte di questo) è più accentuata. Nel secondo caso (cf. la θυσία), occorre invece, pur nell'ambito della necessaria distinzione tra la sfera umana e quella sovrumana, stabilire un contatto con gli dèi (altrimenti non sarebbero possibili il dono e l'obbligazione che esso comporta). Sulla base di questo contatto, appunto, si presentano il problema della commensalità, della ξενία uomo/dio (nel tempo mitico), della comunione del gruppo sociale sotto la garanzia del sacro (nel rito). Un contatto inesistente o insufficiente non obbligherebbe gli dèi nei confronti degli uomini (impossibilità del culto = disattivazione della divinità divenuta, perciò, inutile), un contatto eccessivo (come nel tempo del mito,

cfr. gli esempi ben noti di Lykaon, Tantalos, nozze sul Pelion, etc.) farebbe saltare l'ordine delle cose consistente, *in primis*, nella distinzione di dèi e uomini su piani differenti; un contatto di 'giusta misura' è quello che si realizza nella θυσία, allorchè:

- gli dèi partecipano al rito;
- godono, in qualche modo, di parte della vittima (parte non troppo importante, grazie a Prometheus e al suo trucco);
- gli uomini hanno stretto con gli dèi un rapporto che *li obbliga* in qualche maniera nei riguardi della umanità;
- nello stesso tempo utilizzano per sè la parte migliore dell'offerta.

M. Kirk: I welcome M^{me} Piccaluga's comments on the cultural conditions that might determine the relative emphasis/lack of emphasis on sacralisation and desacralisation; it is an attractive hypothesis that a property-owning, gift-giving society is likely to stress the former, and understress the latter, in comparison with a hunter-society. Whether the Homeric bias is so explained is not so clear to me.

M. Burkert: Die Bemerkungen von Professor Piccaluga machen darauf aufmerksam, dass wir *sacralisation/désacralisation* in ganz verschiedenen Bedeutungen gebrauchen. Die Sakralisation oder auch Desakralisation des Opfertieres ist nicht dasselbe wie die Status-Veränderung der Gruppe, die das Opfer vollzieht und dabei ihrerseits den Übergang zum Heiligen und wieder zum Profanen vollzieht. Zeichen für den Sonderstatus des Opfernden war im übrigen in nachhomerischer Zeit bekanntlich der Kranz — den man zum Schluss auch wieder ablegt.

M. Versnel: May I return for a moment to the general issue broached by Professor Burkert in his first intervention? I think this might help to clarify positions.

I hope I am right in assuming that no one of us will refuse to accept the essential objections made by Professor Kirk against some of the existing holistic theories on the nature and function of sacrifice, particularly e. g. concerning sacrifice as a gift.

Kirk's observations, however, only affect existing theories containing terms and definitions that can be proved to be too confined, too limited to bear the total structure of sacrifice. This does not necessarily deny, of course, that a highest common denominator—in a purely phenomenological sense—might exist.

Suppose now that, instead of *le don*, we provisionally suggest *l'abandon*—« refraining from, giving up, abandoning, putting outside of communal use », etc., of (parts of) property—as a general trait *commun* to all or most of the acts we are accustomed to label ‘sacrifice’. This would—if valid—provide an important gain: it would save us from an all too hectic search for the divine beneficiary of the sacrificial act.

Suppose, further, that we follow this direction and go in search of a common human factor that may have been the psychological incentive, *not* on the conscious level of professed motives or causes ‘explained’ by the actual belief-system, still less in order to create an overall theory of sacrifice (its origin, its forms, its functions), but on a deeper level. I am thinking of possibly general reactions of the human mind to omnipresent natural and social *stimuli* of fear, awe, danger, and so on.

How would you, Professor Kirk, react to these suggestions? Would you allow for such a search or would you condemn it out of hand together with the existing *prima facie* theories you so rightly censured?

M. Kirk: I would not condemn it out of hand, any more than I do existing theories. It is the unscientific generality of theories that profess to be universal, yet do not fit many of the facts, that worries me; together with the tendency to resort to such theories when in doubt. If we discover that many instances of sacrifice include an

element of *abandon*, so much the better; but that would not in itself constitute a ‘theory’, except in a rather diminished sense.

M. Vernant: Dans le *Théétète*, Platon présente la course circulaire autour du foyer, dans les amphidromies, comme une des deux solutions possibles à l’égard de l’enfant nouveau-né. L’autre pôle de l’alternative, c’est le rejet de l’enfant, son exposition. Le même dilemme se retrouve dans la pratique lacédémone, où le foyer familial est remplacé par le foyer commun, le père par des magistrats.

Est-il possible de comprendre la signification — ou les significations multiples — des amphidromies sans prendre en compte ce qui constitue leur contrepartie: le refus de l’enfant, son exclusion de l’espace domestique, son abandon en des lieux sauvages, pour qu’il y meure?

Pourriez-vous, d’autre part, développer vos remarques finales sur ce que vousappelez la ‘désincarnation’ progressive des dieux dont témoignerait, dans ses diverses strates, l’appareil formulaire homérique? Comment interprétez-vous cette accentuation de la distance — de vie, de régime, de nature — entre les dieux et les hommes, et cette opposition qui se ferait plus nette entre l’*ιχώρ*, pour les premiers, et l’*αἴμα*, pour les seconds?

M. Kirk: Plato does indeed continue by saying that the alternative to accepting (*τρέψειν*) the argument (child) is to reject (expose) it (*ἀποτιθέναι*): *Theaet.* 161 a (and I am certainly guilty of the well-known methodological error of quoting less than the whole of a relevant text). That broadens the possibilities, and I am grateful to M. Vernant for pointing this out: perhaps Plato is referring to a traditional (but surely not contemporary) connexion of the *Amphidromia* with the exposing of children—if the baby is naked, could that have been envisaged as demonstrating its wholeness in public? But there is still a strong possibility, I believe, that Plato (or his Socrates) is speaking very loosely and playfully, and giving the *Amphidromia* an emphasis that did not necessarily represent all of its implications,

or those that were most prominent for participants in the ritual in Classical times.

M. Henrichs: Speculation on the diet of the Olympian gods is rarely found outside myth and poetry. Among the exceptions are Epicurus and his School, who held refined food and special digestion responsible for the quasi-bodies and quasi-blood of their anthropomorphic gods (H. Diels (ed.), *Philodemus, Über die Götter, Drittes Buch*, Abh. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Philos.-hist. Kl., Jhrg. 1916 Nr. 4, Kol. 13, 5 ff. and Fr. 77; Cic. *Nat. deor.* I 18, 49).

M. Versnel: I wonder whether it is advisable to handle these various approaches to the diet of the gods in terms of 'stage' and 'development'. It is perfectly possible that the ambiguity of feasting gods was tackled by varying, according to context or position of the *ego*, emphasis on the more anthropomorphic side of deity or on his divine qualities. Even in later times nothing like a *communis opinio* had developed on this issue. When in the 4th c. B.C. the medical man Menecrates, who wrongly considered himself to be a god, i.c. Zeus, visited Philip II, the sardonic king invited him for a copious dinner at which Menecrates had to be content with a meal consisting of *θυμίημα*. Menecrates was not amused, Philip was, and it all illustrates that the problem was not solved and that, at any time, it could be called back to actuality. In this context one might also refer to the *θεοξενία* and the Roman *daps*.

M. Kirk: I agree with you and with M. Vernant that the hypothesis of development in stages, rather than selection from coexisting and sometimes inconsistent attitudes, is debatable. My reason for making the suggestion is mainly that meat-eating gods belong to (probably quite ancient) myths, and hardly appear in Homer; that the opposite idea of bloodless, *ἰχώρ*-possessing gods appears in an apparently relatively late episode in the epic tradition; that it presupposes the idea of *ἀμβροσία* as food which is erratic in the tradition; and that *κυιση*-sniffing gods, although not as prominent in the

Iliad and *Odyssey* as many discussions would suggest, may be somewhat more firmly established in formular terms. The possibility admittedly needs further consideration, and I believe deserves it.

M. Burkert: Professor Kirk legt eine interessante und im Prinzip einleuchtende Entwicklungshypothese vor. Grundsätzlich freilich ist auch mit widersprüchlichen Vorstellungen im ‘ererbten Konglomerat’ zu rechnen. Es wäre darum besonders wichtig, wenn die Analyse der homerischen Formelsprache eine Bestätigung der Hypothese im einzelnen erbringen könnte. Eine Schwierigkeit: *ἰχώρ* ist mit einer hethitischen Etymologie versehen und damit in die Nähe der Bronzezeit gerückt worden (P. Kretschmer, in *Kleinasiat. Forschungen* I (1927), 9 ff.; A. Heubeck, in *Würzburger Jahrb. für die Altertumsw.* 4 (1949/50), 213); doch beweist dies vielleicht nicht mehr als der Eberzahnhelm fürs Alter der *Dolomie*.

M. Kirk: ’*Ιχώρ*: « étymologie inconnue », P. Chantraine, *Dictionnaire Etymologique* II, s.v.: d'accord ! (I have Burkert to thank for this reference).

M. Vernant: Le problème de la ‘nourriture des dieux’ ne doit pas être abordé de façon trop simple; le type d’aliment qui leur est réservé est certes significatif, mais à condition de ne pas prendre les choses à la lettre. Quand on dépose sur la tombe de parents des fleurs ou même de la nourriture, on sait bien que les morts n’en font pas même usage que nous: ils ne respirent ni ne mangent. Mais par cette pratique symbolique, régulièrement renouvelée, on affirme et on assure du même coup, entre morts et vivants, le maintien d’une communauté. En est-il autrement dans le cas des dieux ? Quand on raconte qu’aux temps anciens les dieux venaient s’asseoir à la table des hommes pour y partager leur repas, cela ne signifie pas que ces dieux mangeaient du gigot et se régalaient de farine, mais qu’en leur réservant chez soi une part des mets dont on se nourrissait soi-même (part d’honneur, qui demeurait intacte, bien sûr, mais dont on ne pouvait plus dès lors disposer), les humains traitaient

les dieux en convives et en hôtes, établissant par là même avec eux, à travers la commensalité symbolique, un lien direct et personnel, une *ξενία*.

Le mode d'alimentation attribué aux dieux est donc un moyen de dire (et de réaliser symboliquement) le type de rapport qui les unit aux hommes, leur distance ou proximité plus ou moins grande. Il nous renseigne, non sur leur appétit ou leur digestion, mais sur les modalités de leur relation au monde des hommes.

M. Kirk : I welcome these remarks and entirely agree.

III

WALTER BURKERT

GLAUBE UND VERHALTEN: ZEICHENGEHALT UND WIRKUNGSMACHT VON OPFERRITUALEN

« La notion du ‘sacrifice’ est bien une catégorie de la pensée d’hier », schreibt Marcel Detienne in dem neuen Gemeinschaftswerk der Pariser Gruppe, die sich seit Jahren am intensivsten mit dem griechischen Opfer auseinandersetzt.¹ Detienne wendet sich damit gegen globale, verabsolutierende Theorien des Opfers von Robertson Smith und Hubert-Mauss bis René Girard, in denen er unzulässige Ausweiterungen von jüdisch-christlichen Anliegen sieht. Insofern jede religiöse Praxis in einem spezifischen sozialen, politischen, historischen Kontext steht, kann man nicht ‘das’ Opfer an sich behandeln; griechische θυσία gibt es nur in der griechischen Polis. Trotzdem wäre mir nicht wohl, wenn dieses Prinzip dazu führen sollte, alle Fenster nach aussen methodisch zu schliessen. Der

Abgekürzt zitiert werden: *GR* = Walter BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977); *HN* = W. BURKERT, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (Berlin 1972); *S&H* = W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley 1979).

¹ M. DETIENNE/J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris 1979), 34.

Eindruck, unter dem schon Herodot¹ stand, bestätigt sich immer wieder, dass nämlich im religiösen Handeln, auch in Opferpraktiken bei allen Unterschieden doch gerade die Gemeinsamkeiten zwischen verschiedensten Völkern unübersehbar sind. Es scheint da, auch im Undurchsichtigen und zunächst nicht ohne weiteres Erklärlichen, Brücken des Verstehens zu geben, die auf allgemein menschlichen Gemeinsamkeiten aufruhen. Insofern sind für mich die griechischen Opferrituale bei aller Besonderheit doch immer Exempel allgemeinerer Phänomene.

Freilich sind Rituale vieldimensionale Gegebenheiten, sodass ihre Konstituierung, Abgrenzung oder gar Systematisierung problematisch ist; und inwieweit eine Erklärung über die Beschreibung hinaus gegeben werden kann und soll, ist dann erst noch die weitere Frage. Die Schwierigkeit eines geordneten Inventars, geschweige denn eines Systems der Opferrituale zeigt sich, was Griechenland betrifft, bei einem Blick in die vollständigste ältere Behandlung, Paul Stengels *Kultusaltertümer*²: Stengel unterscheidet zunächst unblutige und blutige Opfer, schliesst dann Opfer für chthonische Gottheiten, Sühn- oder Ablösungsopfer, Menschenopfer, Opfer für Meeres- und Flussgottheiten sowie Eidopfer an; wie hier die Einteil-

¹ Im genannten Band (s. oben S. 91 Anm. 1) behandelt F. Hartog die Opfer der Skythen nach Hdt. IV 60-62 ausschliesslich in ihrem Kontrast zum griechischen Brauch (251-269); dies ist ein legitimer Gesichtspunkt. Dennoch steht für Herodot fest, dass es sich auch bei den Skythen um θυσία handelt, während zugleich der objektiv beobachtete Kern seines Berichts durch moderne Beobachtungen analoger innerasiatischer Opferbräuche bestätigt wird (bez. das Erdrosseln des Opfertiers, W. RADLOFF, *Aus Sibirien* II (Leipzig 1893), 25 f.); vgl. auch H. J. DIESNER, «Skythische Religion und Geschichte bei Herodot», in *RhM* 104 (1961), 202-212.

² P. STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer* (München 1920), 95-155. Ähnlich wirkt F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart 1961), 204-225, der Prädeistisches Opfer, Gabenopfer, Weihrauchopfer, Blutopfer, Menschenopfer, Ersatzopfer, Geschlechts- und Keuschheitsopfer, Geistiges Opfer aneinanderreihend und die Tatsache, dass Tieropfer zum Essen dienen, schlechtweg vergisst; besser H. RINGGREN, *Israelitische Religion* (Stuttgart 1963), 151-162, der die Funktionen der Gabe, der Gottesgemeinschaft und der Sühne unterscheidet.

ungskategorien Gegenstand, Empfänger und Motiv des Opfers durcheinandergehen, bedarf keiner weiteren Ausführung. Allerdings, wie Stengel entschuldigend bemerkt, « die Motive fliessen zusammen » (128). Martin Nilsson in seinem Handbuch¹ resigniert von vornherein: « unter dem einen Wort verbergen sich Riten sehr mannigfaltigen Ursprungs und Sinnes » (132); dabei ist Nilsson offenbar überzeugt, dass « Ursprung » und « Sinn » eines Rituals von seiner manifesten Gestalt zu unterscheiden sei und dass seine Erklärung von jenem, nicht von diesem ausgehen müsse. Die ‘Reinigungsopter’ trennt Nilsson überhaupt vom Kapitel ‘Opfer’ ab, um auch hier zu kapitulieren: « auf keinem anderen Gebiet sind Fortwucherungen und Kreuzungen der Kultbräuche so eigentümlich » (106).

Diese Komplexität ist in der Tat nicht leicht zu reduzieren. Trotzdem lässt sich m.E. über Nilsson hinauskommen, weil seine wenig reflektierten Auffassungen über « Ursprung » und « Sinn » von Ritualen überholbar bzw. längst überholt sind, und zwar durch die soziologisch-funktionelle, die strukturalistische und die ethologische Betrachtungsweise. Inwieweit allerdings diese drei Richtungen ihrerseits kompatibel sind oder gar konvergieren, ist ein neues Problem. Ich möchte versuchen, zunächst allgemein die Dimensionen des Phänomens ‘religiöses Ritual’ zu umreissen, dann die verschiedenen Arten von Opferhandlungen auf gemeinsame Merkmale hin untersuchen und schliesslich etwas genauer jene Gruppe betrachten, die Stengel zögernd ‘Sühn- oder Ablösungsopfer’ nennt.

I

Ritual, als δρώμενον, ist eine stereotypisierte Handlung². Handlungen lassen sich sprachlich beschreiben, vorzugsweise

¹ M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* I (München ³1967), 104-110; 132-157.

² Zu der auf der Ethologie aufbauenden Ritualdefinition vgl. HN 31-38; GR 99 f.; S&H 36 f.

durch Verben; sie haben eine recht komplexe interne Struktur, die sprachlich u.a. als 'Wertigkeit' des Verbums erscheint: eine Aktion 'Geben' verlangt einen Geber, eine Gabe und einen Empfänger und stellt ein spezifisches Verhältnis von Geber und Empfänger her. Es gibt Ritualbeschreibungen in Gestalt von Handlungsfolgen von babylonischen und hethitischen Texten bis zu kirchlichen Agenden. Dergleichen freilich will dem Laien wie dem Religionswissenschaftler nicht genügen: was ist der Sinn der Zeremonien? Man will verstehen, d.h. übers Registrieren hinaus eine durchsichtige Ordnung schaffen.

Nun ist die nächstliegende Methode, eine Handlung zu erklären, die Frage nach Absicht und Motiv¹; und mit einer gewissen Naivität hat die Religionswissenschaft bis weit in unser Jahrhundert hinein diesen Weg verfolgt. Es ist vielleicht nur ein soziales Spiel, das aber fest eingespielt ist, bei jeder Handlung zu fragen: warum tust du das, warum hast du das getan? Jede Handlung hat ihre *πρόφασις*², wie die Griechen sagten, ihren angebbaren Grund. So fehlt es denn auch im religiösen Ritual nicht an verbalisierten Erklärungen, etwa: wir opfern ὑπὲρ καρπῶν Δήμητρι ὅν ἐγκύμονα³. Freilich weiss man mindestens seit Thukydides, dass *προφάσεις* nicht immer 'wahr' sind; es kann sich um bloss konventionelle oder bewusst irreführende Sprachspiele handeln; es mögen ganz andere, tiefere Zwänge dahinter stecken. Bei religiösen Ritualen kommt dazu, dass für den Aussenstehenden und teilweise sogar für den Akteur selbst der erklärte Zweck und das angewandte Mittel in einem merkwürdigen Missverhältnis zu stehen scheinen: wieso kann man die Getreidefrucht fördern durchs Schlachten eines trächtigen Schweines, das man obendrein noch selbst verzehrt? Wieso kann man einen Gott durch Fett-

¹ Vgl. S&H 161 n. 34.

² So 'fragt' man nach der *πρόφασις τῆς ικετείας* Thuc. I 133; vgl. im übrigen H. R. RAWLINGS III, *A semantic study of Prophesis to 400 B.C.* (Wiesbaden 1975).

³ Opferkalender von Mykonos Syll. ³ 1024 = F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques* (Paris 1969), Nr. 96, 16 vgl. 24 f.

dampf erfreuen und durch Blutvergiessen erheitern? Eine Antwort suchte die Religionswissenschaft lange durch Rekonstruktion von religiösen ‘Vorstellungen’, von primitivem ‘Glauben’, wobei die Genesis der ‘Vorstellungen’ ihrerseits durch eine ‘primitive Psychologie’ zu erklären war. Man konstruiert so eine fiktive, aber in sich stimmige Vorstellungswelt, in der das rituelle Verhalten zweckhaft erscheint: der Primitive ‘glaubt’, dass im Blut eine besondere ‘Kraft’ ist u.s.w. Ich kann mich kurz fassen; denn seit Freud und Malinowski ist dieser ganze Ansatzrettungslos überholt; mit dem Verhältnis von primitivem und rationalem Denken steht es viel komplizierter als ein eindimensionaler Evolutionismus angenommen hatte. Freilich kann man auch noch heute lesen, ein Ritual ohne eine « antecedent idea » sei doch nicht vorstellbar¹; und in gewissem Sinn ist die psychoanalytische Erklärung der Rituale als Ausdruck von Aktivitäten des Unbewussten, Zwangsnurosen vergleichbar, der alten Fragestellung nach Absicht und Motiv der Akteure noch recht nahe.

Dabei genügt im Grund die schlichte Feststellung, dass religiöse Rituale fast immer traditionell sind, um diesen ganzen Zugang über die Psychologie der Akteure prinzipiell in Frage zu stellen. Religiöse Rituale werden im Rahmen einer existierenden Religion teils einfach imitativ übernommen — Kinder spielen Hochzeit und Beerdigung —, teils durch sehr mächtige Institutionen dem einzelnen aufgezwungen und in bestimmten Situationen gebieterisch gefordert, ohne Rücksicht auf individuelle Motivation und Gestimmtheit; auszubrechen ist schwierig und kann den sozialen Ruin bedeuten. Die Konsequenzen hat man von Durkheim bis Lévi-Strauss gezogen: « Nicht die augenblicklichen Emotionen... zeugen Riten und verleihen ihnen Dauer, sondern die rituelle Tätigkeit lässt Emotionen entstehen »². Nicht Vorstellungen erzeugen Rituale, die Vor-

¹ Vgl. S&H 38 f.; HN 36-38.

² C. LÉVI-STRAUSS, *Das Ende des Totemismus* (Frankfurt 1965), 93.

stellungen sind ihrerseits von der rituellen und sprachlichen Tradition bestimmt; und sie sind nicht das Entscheidende. *Maior pars populi facit quod cur faciat ignorat*, schreibt Seneca¹ von der traditionellen antiken Religion, und man hat den Verdacht, dass dies für die ganze fassbare antike Religionsgeschichte gilt; jedenfalls hat die traditionelle Religionswissenschaft fast allzu bereitwillig immer wieder festgestellt, der ‘ursprüngliche Sinn’ eines Ritus sei natürlich ‘nicht mehr verstanden’ worden. Und doch hat die Religion im Rahmen der antiken Gesellschaft viele Jahrhunderte lang funktioniert. Dementsprechend betrachtet der Funktionalismus rituelles Handeln eben in diesem Sinn, in seiner Bedeutung für die Gesellschaft, für ihre Solidarisierung und Stabilisierung. Freilich ist der soziologische Funktionalismus seinerseits inzwischen wieder aus der Mode gekommen, wohl auch darum, weil heute niemand mehr der ‘Stabilisierung der Gesellschaft’ so recht traut; doch bleibt er zumindest als heuristisches Prinzip gerade für antike Gesellschaften wichtig.

Über einen vielleicht allzu mechanisch-darwinistischen Funktionalismus hinaus führt die Feststellung, dass Rituale Zeichen sind. Dies ist merkwürdig lange übersehen worden, vielleicht weil ein christliches Ideal religiöser Innerlichkeit diesen Aspekt verdrängt. Rituale haben demonstrativen, um nicht zu sagen theatralischen Charakter². Damit wird übrigens das bekannte Paradox, *in sacris simulata pro veris accipi*³, zur Selbstverständlichkeit: Zeichen sind durch Zeichen ersetzbar. Die Frage nach dem individualpsychologischen Motiv wird dadurch abermals zurückgedrängt: aus welchen Gründen immer ein Akteur auf ein solches stereotypes, traditionelles Zeichen zurückgreift, erste Aufgabe ist die Analyse des Zei-

¹ Fr. 43 Haase, ap. Aug. *Civ.* VI 11.

² K. LORENZ, *Das sogenannte Böse* (Wien 1963; 25 1970), 115 f., der von « mimischer Übertreibung » spricht; vgl. S&H 37.

³ Serv. *Aen.* II 116.

chens selbst: was wird hier signalisiert, mit welchen Mitteln, in welchem 'Code'? Als Wissenschaft von Zeichen, als Semio- logie versteht sich vorzugsweise der Strukturalismus¹. Inso- fern ist strukturelle Analyse von Ritualen notwendig. Die Frage ist für mich, ob bloss beschreibender Strukturalismus gerade bei religiösen Ritualen ausreicht. Sie haben Zeichen- charakter, gewiss, und doch sind sie mehr als Übermittlung von Informationen: sie haben ganz reale Wirkungen und Folgen sozialer, wirtschaftlicher, psychologischer Art: Werte werden ausgetauscht oder vernichtet, Menschen werden aus- gestossen oder eingegliedert, erniedrigt und erhöht; der 'Empfänger' wird verändert. Ist die strukturalistische Beschrei- bung dieser dramatischen Dynamik angemessen?

Hilfreicher scheint mir hier der Zugang von der modernen Biologie, die sich ja — als *sociobiology* — neuerdings auch wieder an die menschliche Gesellschaft heranwagt. Damit komme ich zum Beitrag der Verhaltenswissenschaft, der Ethologie zum Studium der Rituale. Nach der biologisch-ethologischen Definition² ist Ritual ein Handlungsschema, das von der All- tagspragmatik abgelöst ist und Mitteilungscharakter angenom- men hat, zum Zeichen geworden ist. Mir scheint dies ein brauch- barer Ausgangspunkt auch für die Betrachtung religiösen Rituals. Wichtig ist dabei, dass gerade die Biologie zu einer historischen Dimension in der Interpretation der Ritualzeichen führt: die Tier-Ethologie kann in ihrem so gestaltenreichen Feld in einzelnen nachweisen, wie die ritualisierten Verhal- tensweisen je ihr unritualisiertes Vorbild haben in bestimmten pragmatischen Aktionen. Rituale sind Zeichen, die nicht will- kürlich sind, im Unterschied zu den Sprachzeichen; sie bleiben

¹ Definiert als « Les sciences du signe, des systèmes de signes » in O. DUCROT et al., *Qu'est-ce que le structuralisme?* (Paris 1968), 10; vgl. C. CALAME, « Essai d'analyse sémantique de rituels grecs », in *Etudes de Lettres* S. III 6 (1973), 53-82; im übrigen sei zur Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus auf S&H 5-14; 39 verwiesen.

² Vgl. Anm. 2 S. 93; K. LORENZ, *ibid.*

an einen realen Hintergrund gebunden. Kein Mensch kann zum Zeichen der Unterwerfung die geballte Faust erheben oder zum Zeichen der Drohung sich auf den Boden werfen. Auch bei menschlichen Ritualen ist der pragmatischen, unritualisierten Form eines Handlungsschemas nachzufragen; dies führt auf eine Tradition, gegebenenfalls auf frühere, ja prähistorische Gegebenheiten; oft allerdings zeigt sich, dass pragmatische und ritualisierte Handlung gar nicht zu trennen sind, dass Elemente von beidem ineinanderlaufen.

Verhalten und Erleben sind nicht zu trennen; mit der ethologischen Interpretation der Ritualzeichen kommt, über den strikten Strukturalismus hinaus, gleichsam von der anderen Seite her doch wieder die psychologische Dimension ins Spiel. Jedes Verhalten geht mit einer bestimmten seelischen Gestimmtheit zusammen, und es löst seelische wie körperliche Reaktionen aus. Doch geht es nicht, wie in jenen Entwürfen einer Primitivpsychologie, um das Erleben und Vorstellen eines 'ursprünglichen' Individuums, und ich möchte auch Karl Meulis These¹, dass je « ein wahr und tief Empfindender » das rituelle Verhalten bestimmt hat, nicht voll übernehmen; wie will man 'Wahres' und 'Tiefes' vom Erlernten und Nachgemachten trennen? Es geht von vornherein um Interaktionen durch ein Verhalten, das Zeichenfunktion hat, gegebenenfalls auf Zeichenfunktion reduziert werden kann; es hat psychologischen Sinn und psychische Wirkung, gerade weil es vom Alten herkommt. Es mag beiläufig darauf hingewiesen sein, dass bestritten ist, dass der Neanderthaler auf Grund der Konstruktion seines Kehlkopfes in unserer Manier sprechen konnte²; er hatte aber, archäologisch fassbar, seine Rituale,

¹ «Entstehung und Sinn der Trauersitten», in *Schweiz. Archiv für Volkskunde* 43 (1946), jetzt in *Gesammelte Schriften* I (Basel 1975), 333-351, bes. 350 f., vgl. «Biographisches Nachwort», II 1192; ähnlich F. J. BAUDY, *Exkommunikation und Reintegration* (Frankfurt 1980), 608: der Ritus «Produkt spontaner emotionaler Bereitschaften».

² Ph. LIEBERMAN, «On the Evolution of Human Language», in *Proceedings of the 7th International Congress of Phonetic Sciences* (Leiden 1972), 258-272; Ph. L./

Jagdrituale und Begräbnisrituale. Es müssten dann, vor der heutigen Art der Sprache, besonders die Rituale gewesen sein, die menschliche Gesellschaft möglich machen.

Um zusammenzufassen: wenn wir Rituale als Handlungsfolgen beschreiben und erklären, genügt es nicht nach zugrundeliegenden Vorstellungen zu suchen, weder im Sinn der verbalisierten Erklärungen über Zweck und Adresse noch im Sinn der 'tieferen' psychologischen Konstruktionen, vielmehr ist die Zeichenstruktur der Handlung zu analysieren, nach Herkunft und psychologischem Sinn der Verhaltenselemente zu fragen und zugleich der ganze soziale Kontext ins Auge zu fassen, in dem die Zeichen wirken. Wichtig ist dabei auch die Frage, ob Rituale einfach in bestimmten Abständen wiederholt oder aber nur durch besondere, vor allem durch bedrohliche Situationen ausgelöst werden. Inwieweit sie dabei durch allgemeine Tradition oder durch Spezialisten vermittelt sind, die ein 'berufliches' Eigeninteresse entwickeln — Seher und Priester —, wäre ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt, dem hier nicht weiter nachgegangen sei.

Die phänomenologisch geprägte Religionswissenschaft wird, wie gegen funktionalistische, erst recht gegen biologische Betrachtung den Vorwurf des 'Reduktionismus' erheben und bestreiten, dass man von da aus überhaupt in die religiöse Dimension hineingelangen könne. Religion erschliesse sich nur von innen her, für den Gläubigen, so wie die Kirchenfenster nur für den in vollen Farben strahlen, der im Innern der Kirche ist. Die allgemeinere Forderung der auf Eigenständigkeit bedachten Geisteswissenschaften nach immanenter Interpretation mag sich damit verbünden. Dann hätte die Religionswissenschaft in erster Linie den von den Anhängern einer Religion selbst hervorgebrachten Zeichen, zumal den sprach-

E. S. CRELIN/D. H. KLATT, in *Am. Anthropologist* 74 (1972), 287-307; vgl. *Origins and Evolution of Language and Speech*, Annals of the New York Academy of Sciences 280 (1976) (Ph. LIEBERMAN dort 660-672).

lichen Zeichen und Erklärungen nachzugehen, möglichst ohne auf den eigenen, distanzierten Standpunkt zu rekurrieren. Dies führt dann freilich oft dazu, die Realitäten des Rituals samt wirtschaftlich-sozialem Umfeld zurückzutreten zu lassen gegenüber sublimeren Phänomenen. Friedrich Heiler, in einem der letzten grossen religionsphänomenologischen Werke, hat im Kapitel «Opfer» völlig übersehen, dass die Menschen die Tiere zu essen pflegen¹; Islam-Theoretiker reden nicht gern von dem Tier-Massaker, das die Mekka-Wallfahrt, die Hadjdj, auch heute noch beschliesst². Der Innenaspekt hat seine Lücken; das System ist mehr als das Bewusstsein: *faciunt quod cur faciant ignorant*, gerade im Bereich der Opferrituale.

Wie leicht man mit Berufung auf den Innenaspekt aneinander vorbeiredet, sei an einem Beispiel gezeigt: G. Foucart³ hat 1909 an den Opfertheorien von Robertson Smith und Hubert-Mauss scharfe Kritik geübt: sie seien aufs Ägyptische schlechterdings unanwendbar. Da gebe es kein sakramentales Mahl und keine Stufen der ‘sacralisation’ und ‘désacralisation’, es handle sich einfach um eine Fleischmahlzeit, die dem Gott vorgesetzt wird. «L’offrande animale a donc été en Egypte une pièce de boucherie et rien de plus» (109). Diese Schlussfloskel nun ist sicher falsch. Dem Innenaspekt, den verbal, im Gebet breit ausgestalteten Teilaktionen folgend betrachtet Foucart das Opfer nur bis zu dem Punkt, da es dem Gott vorgesetzt wird; und doch, der Gott wird nicht essen: «Les restes... nourrissaient les officiers du temple et les serviteurs» (109). Konzentriert der Aussenstehende den Blick nicht auf den Gott, so wird vielmehr dieses zum Ziel und Ende der ganzen

¹ Vgl. Anm. 2 S. 92.

² Vgl. B. W. W. DOMBROWSKI, in *Numen* 23 (1976), 137 gegen HN 19 und dazu *Numen* 25 (1978), 78.

³ G. FOUCART, *La méthode comparative dans l’histoire des religions* (Paris 1909), 85–123: «Le sacrifice».

Zeremonie, die Versorgung des Tempelpersonals mit Fleisch, die Umverteilung von Nahrungsmitteln. Dass diese den Weg über das Sakrale geht, ist allerdings bemerkenswert. Und damit ergibt sich doch eine Analogie zur Polarität von ‘sacralisation’ und ‘désacralisation’: zwar ist hier nicht der Akt des Tötens sakralisiert, wohl aber muss die Speise erst dem Gott vorgesetzt werden und fällt erst dann den Menschen zu; ein Umweg ist vorgeschrieben, eine Grenzziehung signalisiert. Die Innenansicht erscheint in diesem Fall — und nicht in diesem Fall allein — auf den ersten Blick geschlossen und einfach: ein Gott wird gespeist, *rien de plus*. Das Irrationale ist im Begriff des zu speisenden Gottes gleichsam konzentriert und verdeckt, bis die wissenschaftliche Reflexion auch diesen Kern der Analyse bedürftig findet; dann freilich muss sie sich mühen, ein komplexes politisch-wirtschaftlich-soziales System zu begreifen; zugleich wird damit aber auch Vergleich und Verallgemeinerung erst möglich.

Im Grunde sollten die phänomenologische Innenansicht und die biologisch-funktionale Erklärung kompatibel, ja in gewissem Masse ineinander transformierbar sein. Dies ist m.E. auch der Fall. Seit Rudolf Otto¹ hat es sich eingebürgert, Religion durch das Erlebnis des ‘Heiligen’ zu bestimmen; das ‘Heilige’ wiederum wurde von Rudolf Otto umschrieben durch die drei Charakteristiken des *mysterium tremendum*, des *fascinans* und des *augustum*, also in etwa: Angst, Beseligung, und Rangordnung. Nun sind ebendiese, Angst, Begeisterung und Rangordnung, auch durchaus psychologisch-ethologische Kategorien. Über die Angst, ihre Formen und Wurzeln, ihre biologische Funktionalität und ihre Überwindung ist eine ganze Literatur ent-

¹ R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München 1917; ⁸⁰ 1958); danach u.a. G. MENSCHING, *Die grossen nichtchristlichen Religionen* (Stuttgart 1954), 14-16; vgl. F. HEILER, «Die Bedeutung Rudolf Ottos für die vergleichende Religionsgeschichte», in *Religionswissenschaft in neuer Sicht* (Marburg 1951), 13-26. — C. COLPE (Hrsg.), *Die Diskussion um das ‘Heilige’, Wege der Forschung*, 305 (Darmstadt 1977).

standen¹. Festgehalten sei, dass Angst biologisch offenbar vor allem auf zwei Situationen bezogen ist, Verlassen-Sein und Verhungern einerseits, Verfolgt-Sein und Gefressen-Werden andererseits. Die Durchdringung von Angst und Religion, die auch in vielen religiösen Terminen einschliesslich griechisch σέβας erscheint, ist seit der Sophistik immer wieder reflektiert worden; *primus in orbe deos fecit timor*². Rangordnung spielt in allen Primaten-Gesellschaften eine fundamentale Rolle. Ihre Umsturz in der Ablösung der Generationen ist ein Ereignis, in dem Ängste und Aggressionen besonders auf den Plan

¹ Ich nenne R. MAY, *The Meaning of Anxiety* (New York 1950); H. v. DITFURTH (Hrsg.), *Aspekte der Angst* (Stuttgart 1965); W. WIESBROCK (Hrsg.), *Die politische und gesellschaftliche Rolle der Angst* (Frankfurt 1967); W. v. BAEYER / W. v. BAEYER-KATTE, *Angst* (Frankfurt 1971; erweitert: 1973); Ch. D. SPIELBERGER, *Anxiety, Current Trends in Theory and Research I/II* (New York 1972); F. J. BAUDY, *op. cit.*, 1-70: «Theorie der Todesangst»; zum biologischen Fundament R. BRUN, «Biologie der Angst», in *Schweiz. Zeitschrift für Psychologie* 4 (1945), 81-96; H. HEDIGER, «Die Angst des Tieres», in *Die Angst. Studien aus dem C.-G. Jung-Institut* 10 (1959), 7-33; P. LEYHAUSEN, «Zur Naturgeschichte der Angst», in W. WIESBROCK (Hrsg.), *Die politische und gesellschaftliche Rolle der Angst*, 94-112 = K. LORENZ/P. LEYHAUSEN, *Antriebe tierischen und menschlichen Verhaltens* (München 1968), 272-296; R. BILZ, *Studien über Angst und Schmerz* (Frankfurt 1974); über Ritual und Angst G. C. HOMANS, «Anxiety and Ritual: The theories of Malinowski and Radcliffe-Brown», in *American Anthropologist* 43 (1941), 164-172 = W. A. LESSA/E. Z. VOGR, *Reader in Comparative Religion* (New York 1965), 123-128; über Angst und Religion H. v. STIETENCRON (Hrsg.), *Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen* (Düsseldorf 1979); vgl. auch N. LUHMANN, *Funktion der Religion* (Frankfurt 1977), 117. — Die ganze moderne Diskussion geht von S. Kierkegaard aus; doch ist, gegen Kierkegaard, die Trennung zielloser Angst (*anxiety*) und gerichteter Furcht (*fear*) nicht exakt durchführbar; wohl aber ist der momentane Schreck vom Zustand der Angst zu unterscheiden. Baeyer, *op. cit.*, 26 definiert Angst allgemein als «Gesamtheit der menschlichen Bedrohtheitserlebnisse, soweit sie mit emotionaler und leiblicher Verstimmung verbunden sind».

² Petron. Fr. 27 Buecheler; Stat. *Theb.* III 661; zur Etymologie von σέβας P. CHANTRAYNE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* IV 1 (Paris 1977), 992 f. — Grundattribut der Götter im Babylonischen ist *pulubtu* ‘Furchtbarkeit’ (W. von SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch II* (Wiesbaden 1972), 872 f.). Im Griechischen ist das alte, positiv gewertete θεουδής durch das negativ getönte θεισθαλμός verdrängt worden, doch mit dem Christentum kommt φόβος θεοῦ zurück (2 Cor. 7, 1; vgl. Eph. 5, 21; 1 Petr. 2, 17).

treten. Die Einsetzung des mächtigen Gottvaters aus einer solchen Situation abzuleiten, ist von Freud und anderen versucht worden¹. Begeisterung, Beseligung mag vielgestaltig sein; das Wohlgefühl beim Essen ist mit sexueller Stimulierung nicht wohl zu vergleichen und auch nicht mit meditativer bzw. drogeninduzierter Entrücktheit. Wichtig scheint mir einerseits die von Konrad Lorenz vorgelegte Analyse der aggressiven Begeisterung — wie da 'heilige Schauer' über Rücken und Arme laufen, nervliche Relikte des äffischen Haare-Sträubens² —, andererseits die neuere Entdeckung, dass das Gehirn in Ausnahme-Situationen 'Endorphine' produziert, die ähnlich wie Morphin Schmerzunempfindlichkeit und Hochgefühl erzeugen. Das religiöse Erlebnis des 'Heiligen', wie Rudolf Otto es umschrieb, scheint insofern grundlegende biologische Verhaltens- und Erlebnisweisen zu konzentrieren.

Ich möchte zur Charakterisierung noch einen weiteren Begriff heranziehen, den des 'Ernstfalls'³. Bezeichnet dieses Wort wohl zunächst in den Planspielen der Generalstäbe den Krieg im Gegensatz zum Manöver, so ist es doch auch geeignet allgemeinere Erfahrungen auszudrücken. Wenn 'der Ernstfall' eintritt, so weiss man: die Situation ist gefährlich, eigentlich angstauslösend, doch wird sie bewältigt mit energischen Massnahmen, ja in aggressivem Hochgefühl: die Wertordnungen schlagen um, vieles, was bisher im Vordergrund stand, wird unwichtig; man verbrennt das Gerümpel, τὰ γέρρα ἐνεπίμπρασσα in der berühmten Schilderung des Demosthenes⁴, und dies wirkt, bei aller Sorge, befreiend. Wir haben also im 'Ernstfall' eine bezeichnende Kombination von *tremendum*,

¹ S. FREUD, *Totem und Tabu* (Wien 1913); leichtfertiger D. MORRIS, *The naked Ape* (New York 1967), 178-181, dem F. J. BAUDY, *op. cit.*, 82 f. folgt.

² K. LORENZ, *op. cit.* (*supra* S. 96 Anm. 2), 373-379.

³ Vgl. den Sammelband *Der Ernstfall* (Frankfurt 1979) (Schriften der C. F. v. Siemens-Stiftung, 2).

⁴ Dem. XVIII (*Cor.*) 169, im konkreten Detail für uns unklar, vgl. H. WANKEL, *Demosthenes. Rede für Ktesiphon über den Kranz* (Heidelberg 1976), 849-854.

fascinans und *augustum*; nicht umsonst wird im Krieg, dem Ernstfall *κατ' εέοχήν*, das Vaterland ‘heilig’. Umgekehrt ist das Heilige ernst, ja ‘das Ernsteste’, wie schon Platon beobachtet hat (*Leg.* 887 d). Im religiösen Ritual wird — nach Sicht des Aussenstehenden oft in künstlicher Weise — ein Ernstfall geschaffen und durchgespielt; umgekehrt kann dann bei einem äusserlich gegebenen ‘Ernstfall’, bei schweren Krisen — im Vordergrund stehen Krieg, Hungersnot und Krankheit — auf das religiöse Ritual zurückgegriffen werden. Wie mit anderen Worten gesagt wurde: Religion kanalisiert und verschiebt menschliche Angst und kann sie so überwinden¹.

II

Nach diesen allgemeinen Erwägungen nun zu den Opferritualen als manifesten Handlungen mit Zeichencharakter. Es gibt da, soweit ich sehe, im wesentlichen zwei Kernhandlungen, das Geben — das, wie erwähnt, neben dem frommen Akteur und seiner Gabe einen Empfänger voraussetzt, der dabei angerufen wird —, und das Töten, meist simples Schlachten mit Blutvergiessen und Zerlegung des Körpers; dem geht in der Regel der Anruf eines Gottes voraus. Genauere Beschreibung wird komplexer. Ein Haupttyp der Opfer — wegen ihrer praktischen Selbstverständlichkeit von der Religionswissenschaft oft eher stiefmütterlich behandelt — ist das Schlachten und Verzehren eines Tieres. Dies ist der Normalfall der griechischen *θυσία* und auch das Übliche, soweit ich sehe, bei den Nachbarn der Griechen, ob Semiten, Etrusker oder Römer. Bezeichnend ist, dass als ‘Gabe’ oder ‘Darbringung’ an einen Gott nur Weniges verwendet wird, bei den Griechen fast nur Fett und Knochen, bei den Israeliten Fett und Nieren. Ziel und

¹ B. GLADIGOW, in *Religion und Moral* (Düsseldorf 1976), 116: « dass ‘die Religion’ die Ängste typisiert und lokalisiert und von Fall zu Fall die Verhaltensmuster zu ihrer Überwindung liefert ».

Ende ist die reichliche Fleischmahlzeit für die Menschen, weshalb denn auch ein solches Opfer schliesslich ein festlich-behagliches Ereignis ist; die semitische Bezeichnung als šelamim, Friedensopfer, möchte ich gerade von diesem Behagen her verstehen¹.

Daneben gibt es Opfer, bei denen nur getötet wird, ohne Essen. In diesem Fall muss die Leiche irgendwie beseitigt werden: man kann sie vergraben, ins Wasser werfen oder verbrennen; je nachdem wird verbal von einem unterirdischen, einem Wasser- oder Himmelsgott die Rede sein — doch gibt es auch ‘chthonische’ Brandopfer. Bei den Westsemiten ist eine Form des Brandopfers, hebräisch ‘olah ‘Emporsteigen’ oder auch kalil ‘Ganzopfer’ genannt, zu besonderer Bedeutung gelangt, einerseits im ‘täglichen Opfer’ im Tempel zu Jerusalem, andererseits in den in Karthago wie in Motye schrecklich klar bezeugten Kinderopfern der Punier². In der Tat fallen Menschenopfer, wenn sie in der Antike vorkommen, in diese Kategorie; Kannibalismus scheint doch in mythische oder romanhafte Phantasien verbannt. Normal und weitverbreitet in sehr verschiedenen Zusammenhängen sind Schlachtopfer von Tieren; der griechische Terminus σφάγια deckt weithin diesen Bereich³. Es gibt freilich neben eigentlichem σφάζειν auch andere Methoden des Tötens: Erschlagen ohne Verletzung der Haut — bei der ‘Bugonia’ —⁴, oder Erdrosseln⁵, Ertränken, lebendig Begraben⁶.

¹ Es genüge hier der Verweis auf R. K. YERKES, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism* (New York 1952), und HN pass.; S&H 54-56.

² Zum Befund des Karthagischen Tophet L. E. STAGER, in *The Oriental Institute Annual Report 1978/79*, 56-59; zu Motye A. CIASCA et al., *Mozia I-IX* (Roma 1964-1978); A. CIASCA, « Sul ‘tofet’ di Mozia », in *Sicilia Archaeologica* 14 (1971), 11-16.

³ L. ZIEHEN, in *RE* III A 2 (1929), 1669-79, s.v. Σφάγια.

⁴ Verg. *Georg.* IV 295-314; *Gepon.* XV 2, 22-29.

⁵ Erdrosseln einer Ziege in Melite: Anton. Lib. 13.

⁶ Opfer der Amestris Hdt. VII 114, 2.

Als symbolische oder gar reale Menschenopfer berühmt geworden sind die Pharmakos-Rituale, das Austreiben eines menschlichen Sündenbocks¹. Freilich ist festzustellen, dass es dabei nicht auf die Tötung anzukommen scheint; es gibt kein *σφάζειν*, sondern Wegtreiben, *ἐλαύνειν*, oder gar friedliches ‘Wegsenden’, *ἀποπέμπειν*. Die Tötung wird manchmal ausdrücklich einer anderen, feindlichen Macht zugeschoben, wie im Mythos vom König Kodros, der im Knechtsgewand die Stadt verlässt, um vom Feind erschlagen zu werden. Die lateinische *devotio* gehört wohl in den gleichen Zusammenhang. Statt Menschen können auch Tiere eintreten; auch ist zu fragen, inwieweit das Preisgeben wertvoller Gegenstände als Zeichen äquivalent sein kann, bis zum berühmten Ring des Polykrates². Ich möchte versuchsweise von Preisgabe-Opfern sprechen.

Damit sind wir aber nun jenem Bereich nahe, der gemeinhin als Opfer schlechthin genommen wird: die Gabe an ein personales Gegenüber. Der Dativ des Gottesnamens ist eines der festesten Charakteristika in Weihinschriften und Opferkalendern. Es bedarf kaum des Verweises auf sumerische, akkadische, westsemitische Parallelen für den Sinn des Opfers als Gabe, oder auf die offenbar noch heute in China und Japan durchaus lebendige Opferpraxis. Δῶρα θεούς πείθει³. Eine besondere Rolle spielen bei Semiten wie Griechen die ‘Erstlinge’, *ἀπαρχαί*, von Ernte und Beute. Allgegenwärtig in der Volksreligion bis in die moderne — katholische — Welt hinein sind die Votivgaben. Insofern die vorzüglichste Essensgabe die Fleischmahlzeit ist, sind wir wieder beim Tieropfer angelangt, das immer auch Elemente des Gebens enthält, von der Lieferrung des Tieres bis zum Austeilen der Portionen⁴.

¹ GR 139-142; S&H 64-67.

² Hierzu H. S. VERSNEL, in *Studi Storico-Religiosi* 1 (1977), 17-46.

³ Hes. Fr. 361 Merkelbach-West, vgl. Anm. 1 S. 109.

⁴ Vgl. Athen. 12 c-f (mit Bezug auf Zenodot) zur δακτ. εἰσηγ.; zu Formen des Protestes gegen die autoritäre Zuteilung R. BILZ, «Anorexia nervosa», in *Beiträge zur Verhaltensforschung*, hrsg. von R. BILZ und N. PETRILOWITSCH (Basel 1971), 219-244; F. J. BAUDY, *op. cit.*, 451.

Diese Aufzählung von Fleischspeiseopfer (*θυσία*), Vernichtungsopfer (*σφάγια*), Preisgabeopfer (*ἀποπομπή*) und Gabeopfer (*δῶρον*) ist sicher nicht ganz vollständig und umfassend; Selbstverwundung etwa und Selbstkastration, die auch gelegentlich als Opfer aufgefasst werden, sind nicht enthalten; inwieweit die so wichtigen Libationen¹ unter ‘Gabe’ einfach zu subsumieren oder als eigenständig zu nehmen sind, wäre zu fragen; ähnliches gilt von den Räucheropfern. Auch gibt es Formen des ‘Austreibens’, die man nicht mehr ‘Opfer’ nennen wird.

Andererseits scheint die Aufzählung doch nicht ganz willkürlich zu sein. Zunächst sind die Typen nicht radikal zu trennen, vielmehr gehen je zwei ineinander über: Fleischspeise- und Vernichtungsopfer haben das Töten, das Schlachten gemeinsam; Vernichtungsopfer und Preisgabeopfer haben beide den Charakter der Hingabe, können beide als Sühne gedeutet und zusammengenommen werden. Vom Preisgeben wiederum zum personal ausgerichteten Geben ist schwer eine scharfe Grenze zu ziehen; Gabe ihrerseits ist primär Essensgabe und berührt sich darum wieder mit jenen Festen des Fleischessens und der Essensverteilung.

Wer weitergehen will, könnte die vier Typen systematisch ableiten aus dem Nebeneinander der Handlungen ‘Töten’ und ‘Geben’ in Überkreuzung mit einer Opposition von ‘Essen’ versus ‘Beseitigen’: Töten und Essen ergibt das Fleischspeiseopfer, Töten und Beseitigen das Vernichtungsopfer, Geben und Beseitigen das Hingabeopfer, Geben und Essen — in Analogie oder Gemeinsamkeit von Mensch und Gott — das eigentliche Gabenopfer.

Dabei haben die beiden Grundhandlungen, Töten und Geben, einen gemeinsamen Bezugspunkt; ihre Verstrickung in den Opferritualen ist nicht zufällig. Ein Lebewesen töten, heißt dieses als Partner mit eigenem, unberechenbarem Willen

¹ S&H 41-43.

auszuschalten und zum voll verfügbaren Objekt machen; ‘geben’ wiederum lässt sich nur, was von der empfindlichen Ego-Sphäre abtrennbar und als Objekt transferierbar ist. ‘Geben’ wie ‘Töten’ setzt Grenzziehung voraus, Objektivierung, Trennung des Ich von einem anderen, über das verfügt wird. Elementarer noch als ‘Geben’ ist im Grund das ‘Niederlegen’, *τιθέναι*, das in charakteristischer Weise im Opferkontext verwendet wird¹, doch zugleich auch die ‘Beisetzung’ eines Toten bezeichnet. Indem das ‘Niederlegen’ als ‘Geben’ stilisiert wird, ist ein jenseitiger Partner eingeführt, übergeordnet dem eigenen Ich; auch das ‘Töten’ wird einer solchen Autorität unterstellt: der Freiraum des Umgangs mit Objekten bedarf einer höheren Notwendigkeit zur Legitimation; gerade das Verfügbare wird zum Unverfügbaren, Geheiligten. Kurzschlüssig dagegen wäre es, das Töten einfach dem Geben zu subsumieren, weil man dafür auch ‘das Leben nehmen’ sagen kann²; ein solches Sprachspiel ist nur in gewissen Einzelsprachen möglich; der Sache nach lässt sich ‘Leben’ eben nicht zum transferierbaren Objekt machen.

Doch möchte ich mich nicht darauf versteifen, dass das vorgeschlagene Viererschema mehr sei als Begriffsspielerei. Es hilft immerhin zunächst, Einseitigkeiten zu bezeichnen. Theorien des Opfers gehen meist nur von einem dieser Typen aus. Am geläufigsten ist, seit der altmesopotamischen Terminologie, durch Homer und Platon gestützt, durch den Anklang von der *operari*/Opfer an *offerre*/offering/offrande fast unent-

¹ Vgl. z.B. τῶν ἐν ταῖς ὁδοῖς τιθεμένων ἀπαρχῶν: *Suda*, s.v. ‘Ἐρμαῖον (ε 3030); θέσις τῶν θεσμοφορίων: *Schol. ad Aristoph. Thesm.* 585; dazu παρατιθέναι (τὰ παρατιθέμενα τῷ θεῷ in der *Lex sacra* von Theangela 11-12, in *ZPE* 34 (1979), 211) und ἀνατιθέναι. — Als ‘Niederlegungen’ manifestieren sich Opfer in der Sicht des Prähistorikers, H. JANKUHN (Hrsg.), *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*, Abh. Göttingen 74, 3, 1970.

² Vgl. Sallust. *De diis et mundo* 16, 1: τοῖς διδοῦσι τῶν διδομένων ἀπάρχεσθαι... ζωῆς δὲ διὰ θυσιῶν ἀπαρχόμεθα.

rinnbar geworden, die Auffassung des Opfers als Gabe¹. Moderne haben allenfalls, um vom *do ut des* loszukommen und der Bedürfnislosigkeit des Gottes Rechnung zu tragen, ‘Gabe’ durch ‘Hingabe’ zu ersetzen versucht². Die Gaben-Auffassung des Opfers scheitert allerdings am deutlichsten am griechischen Fleischspeiseopfer, wie schon der Mythos vom Opfertrug des Prometheus bewusst macht.

Hier setzt darum die Opfertheorie von Meuli/Burkert³ ein, über die ich mich nicht wiederholen will. Indem das unritualisierte Vorbild im paläolithischen Jagdverhalten gefunden wird, hat diese Erklärung einen besonderen menschheitsgeschichtlichen Tiefgang. Es ist auch nicht schwierig, das Vernichtungsofffer als Teilhandlung aus der umfassenden Praxis des *homo necans* herzuleiten, ja es ist möglich, die Besonderheit der Essensgabe an das Fleischverteilen nach der Jagd anzuschliessen; ‘food-sharing’ gibt es bei Schimpansen offenbar nur in solchem Fall⁴. Am fernsten steht diesem Modell das Preisgeben und Wegschicken an sich — was das entworfene Vierer-Schema übrigens bestätigt —.

Gerade dies, die ‘victimation’ eines Sündenbocks, ist Ausgangspunkt eines berühmten Buchs von René Girard, das gleichzeitig mit *Homo Necans* erschienen ist⁵. Beide Bücher haben ganze Reihen von Motiven und Beobachtungen gemein-

¹ Zu sumerisch *nidbu*, akkadisch *nindabu* W. von SODEN, *Akk. Handw.* II 790 B; zu hebräisch *minhab*, *qorban* H. RINGGREN, *Israelitische Religion*, 152; δῶρον Αθήνης: Hom. *Il.* VI 293; δέκτω μὲν ἵψα: *Il.* II 420 etc.; Plat. *Euthphr.* 14 c: τὸ θύειν δωρεῖσθαι ἐστὶ τοῖς θεοῖς.

² F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, 204.

³ K. MEULI, «Griechische Opferbräuche», in *Phyllobolia. Festschrift P. Von der Mühl* (Basel 1946), 185-288 = *Gesammelte Schriften* II (Basel 1975), 907-1021; *HN pass.*

⁴ G. TELEKI, in *Scientific American* 288, 1 (1973), 32-42; P. J. WILSON, in *Man N.S.* 10 (1975), 5-20.

⁵ R. N. GIRARD, *La violence et le sacré* (Paris 1972) (*Violence and the Sacred*, Baltimore 1977); zur Diskussion vgl. *Diacritics*, Spring 1978: Special Issue on the Work of René Girard; R. GORDON, in *Comparative Criticism* 1 (1979), 279-309.

sam, richten doch beide ihr Augenmerk auf die Bedrohung der Gesellschaft durch Gewalt und die Begründung der Ordnung durch die im Opferritual ausgespielte Aggression. Auch manche Strategien der Kritik gegen allzu globale Opfertheorien mögen beide Bücher gemeinsam treffen. Der Unterschied liegt, wie gesagt, im Ausgangspunkt. Girard konstruiert eine Ursituation, in der die intraspezifische Aggression der Menschen, imitativ aufgestachelt, sich in einer Explosion entlädt, in der Vernichtung, ja Zerreissung eines willkürlich gewählten 'Opfers'; dies ist die Katharsis, die dann den Frieden ermöglicht. Die Berufung auf Tragödie und Tragödientheorie ist explizit. Was m.E. fehlt, ist der historisch-empirische Unterbau. Girard kombiniert, was zumindest in der griechischen Tradition stets getrennt ist, Pharmakos und σπαραγμός; er übersieht nahezu völlig, was beim realen griechischen Opfer so sehr im Vordergrund steht, das Essen. Mir scheint darum die Meuli-Burkert-Theorie in der historischen Realität besser verankert. Eine beunruhigende Frage ist eher, ob etwa das blutige Opfer statt direkt aus der Jagd vielmehr aus einem paläolithischen Kannibalismus herzuleiten wäre; für diesen gibt es ja einige deutliche makabre Zeugnisse¹; wie dieser wiederum mit Totenbestattung und Totenbrauch zusammenhängt, ist ein weiteres Feld für Spekulationen. Ich möchte mich hier nicht verlieren und im übrigen lieber vom Schlichten, Notwendigen — in diesem Fall von der Jagd — als vom Phantastisch-Absurden ausgehen.

Opferrituale aller Art sind darum eine Grundgegebenheit der Religion, weil sie in besonderer Weise das 'Heilige' signalisieren, also, Angst, Beseligung, und Rang. Dies sei nun kurz verfolgt, unter Rückgriff auf den Begriff des 'Ernstfalls' und

¹ A. RUST, in *Propyläen-Weltgeschichte* I (Berlin 1961), 178 f.; W. GIESELER, «Schädelverletzungen, Kannibalismus und Bestattungen im europäischen Paläolithikum», in *Aus der Heimat* 60 (1952), 161–173; H. JANKUHN, in *NAWG* 1968, 3, 59–71; F. J. BAUDY, *op. cit.*, 173–175. Aus einem von Notzeiten erzwungenen Kannibalismus leitete Theophrast das Tieropfer ab, Porph. *Abst.* II 27.

die doppelte Möglichkeit, Angst einerseits zu erzeugen, andererseits von aussen gegebene Angstsituationen zu bewältigen. Zunächst wiederum das Fleischspeiseopfer. Hauptsignal des Verfahrens, wie es im Griechischen durchgeführt wird, ist eindeutig der Schrecken der Tötung besonders im Durchschneiden der Kehle, im Hervorstürzen des Bluts; der gellende Schrei, die $\delta\lambda\omega\lambda\gamma\eta$, verstärkt das Signal. Die griechische Tragödie hat in ihren Opfermetaphern und im metrischen Aufschrei diesen Aspekt des Ritus weidlich ausgebeutet¹. Damit verschränkt sich aber die Erwartung der — an sich seltenen und so ganz besonders wohlschmeckenden — Fleischmahlzeit: Hochgenuss ist das bekannte Ziel. Indem die Tötungsangst durchstanden wird, schwindet die andere Angst, die vor Hunger und Elend. Bestimmend ist in diesem Gegensatz der Erlebnisweisen die sich bestätigende Rangordnung: eine feste Achse wird durch das unumkehrbare Verhältnis von Opferherr und *victima* gesetzt; an ihr orientieren sich die Abstufungen der $\muο̄\rhoα$, der $\gamma\acute{e}ρα$, der Fleischportionen, die nach Rang ausgeteilt werden. Thema ist Tod und Überleben, im Essen bestätigtes Leben, getragen von der rechten Ordnung, $Μο̄\rhoα$ und $Θέμις$, gipfeln in der $\tauιμή$ dessen, ‘für den’, in dessen Namen dies veranstaltet wird.

Scheinbar ganz verschieden ist die ‘Darbringung’ der unblutigen Essensgabe; die Blut- und Tötungsangst ist hier ausgeschaltet. Immer wieder wurde diese Opferart als Inbild einer idyllischen Frömmigkeit, der schlichten Gottnähe des ursprünglichen Menschen gepriesen². Die Idylle ist, wie so meist, doch trügerisch. Feierliche Zuteilung, das Recht auf den

¹ W. BURKERT, «Greek Tragedy and Sacrificial Ritual», in *GRBS* 7 (1966), 87-121.

² Theophrast bei Porph. *Abst.* II 5-7; die Anekdoten über den vom Delphischen Orakel bezeichneten ‘frömmsten’ Menschen bei H. W. PARKE/D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle* II (Oxford 1956), nr. 238-243; B. GATZ, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen* (Hildesheim 1967), 165-171. Zum folgenden S&H 52-54.

‘ersten’ Zugriff ist das Gegenteil von schimpansenhafter Unbefangenheit. Der Mensch gibt an sich ungern. Lebensmittel sind gerade in urtümlichen Gemeinschaften grundsätzlich knapp, die Angst vor dem Hunger ist präsent, und sie geht auf Grund stets wiederholter Erfahrungen zusammen mit der Sorge, dass das bisschen, was man hat, von einem Stärkeren noch weggenommen wird. Die Angst vor dem φθόνος gerade im Erfolg¹ hat hier wohl ihren Ursprung. Eben darum ist die Gabe ein elementarer — auch schon vormenschlicher² — Ritus der Beschwichtigung, der die Aggression des Stärkeren stoppt, zumal wenn weitere Beschwichtigungssignale damit verbunden sind, wie Selbstverkleinerung und Lächeln. So baut die freundliche Idylle latenter Bedrohung vor. Die Angst vor Verteilungskämpfen und Verlusten wird überwunden durch aktive Vorwegnahme, durch Verzicht, der dadurch zugleich bestimmt und begrenzt wird; der Bedrängte, Gejagte wird aktiv, als Opferer, der sich vom Opfer trennt. So hat sich offenbar seit alters und weitum in menschlichen Gesellschaften das ‘Geben’ als einer der wichtigsten konfliktvermeidenden Prozesse eingespielt, wobei das ‘Geben’ nun als reziprok verstanden wird³: Wer gibt, erwartet eine Gegengabe, wer empfängt, weiss sich zu einer solchen verpflichtet. Im Gabenopfer ist dieses soziomorphe, funktionale Modell zum Zeichen geworden, das auf einen jenseitigen Partner verweist. Es signalisiert Rang, an dem man doch auch teilhat: man gibt ‘dem Stärkeren’ in Erwartung seiner Huld. Dies signalisiert Zukunfts-Zuversicht: nur der Mensch lebt in der Zeit-Dimension, und die Vervielfältigung der Zukunftsängste müsste ihn erdrücken, hätte er nicht Strategien

¹ Vgl. die Äusserung des Aemilius Paulus Liv. XLV 41, bzw. des Camillus Liv. V 21, 15, Plut. *Cam.* 5, 7-9.

² K. LORENZ, *op. cit.* (*supra* S. 96 Anm. 2), 100 f.; I. EIBL-EIBESFELDT, *Der vorprogrammierte Mensch* (Wien 1973; München 1976), 187; F. J. BAUDY, *op. cit.*, 46 f. Unritualisiert z.B. Petron. 72: *Giton... se ratione acutissima redemerat a cane...*

³ M. MAUSS, « Essai sur le don », in *L'Année sociologique* II 1 (1923/24), 30-186 = *Sociologie et anthropologie* (Paris ³1966), 143-279.

gien entwickelt, diese zu verdrängen oder zu bewältigen. Der Kreis von Gabe und Gegengabe gestattet es, eine Wenn-Dann-Beziehung zu entwerfen; dies geschieht vor allem in der unabsehbar weit verbreiteten Methode des Gelübdes¹: Wenn diese oder jene Gefahr überstanden, der Gewinn eingetreten ist, wird ein im voraus bestimmter Verzicht geleistet werden, fixiert z.B. auf ein Zehntel, *δεκάτη*. Umgekehrt glaubt man in bereits eingetretener Bedrängnis gern den Instanzen, die es wissen müssen — Sehern und Orakeln —, dass ein materielles Versäumnis, ‘vergessene Opfer’ gutzumachen sind², und hofft durch entsprechende Gabe den Kreislauf der Gegengaben wieder in Gang zu bringen. Kurzum, das Gabenopfer ist ‘heilig’, indem es nicht nur als *γέρας*, Rang, signalisiert, als Erstlingsopfer den ersten Rang, sondern die Angst vor dem Verlust in den Respekt vor einem Höheren transformiert und an die beseligende Erwartung des Beschenktwerdens bindet.

Ganz im Vordergrund steht die angsterregende Drohung, der Blut- und Tötungsschock, bei den Vernichtungsopfern; nur verstohlen regt sich die Beseligung, der Schock des Überlebens: nicht ich bin es, der da liegt und verblutet; und in dieser unaufhebbaren Scheidung manifestiert sich eine Rangordnung, die die Griechen selbstverständlich als *τιμή* verstehen. Eine Form der *τιμή* sind auch die Vernichtungsopfer im Totenkult. Karl Meuli³ hat sie ansprechend auf die spontane Wut des Trauernden zurückgeführt: weil der Freund tot ist, soll der und jener auch nicht mehr leben. Und doch, wenn Achill die Troer schlachtet, bestätigt er sich selbst eben als den Mächtigen, Überlebenden, und die anderen sehen grausend und bewundernd zu.

Mit den Vernichtungsopfern stellt die Religion das stärkste Mittel bereit, Angst zu erregen. Eine Gelegenheit, bei der

¹ Vgl. W. EISENHUT, in *RE* Suppl.-Bd. XIV (1974), 964-73, s.v. «*votum*»; W. H. D. ROUSE, *Greek Votive Offerings* (Cambridge 1902).

² Hom. *Il.* I 62-67.

³ *Gesammelte Schriften* I 344; II 924-932.

religiöser Terror in besonderem Masse eingesetzt wird, ist der Eid. Hier wird der ‘Ernstfall’ geschaffen, wird eingeschärft, dass nunmehr die Abmachung oder Aussage gilt und kein Weg listig darum herumführt — die Schimpansen, denen man Sprache beigebracht hat, haben sofort angefangen in dieser Sprache zu lügen —. Darum wird beim Eidopfer der Schrecken der Vernichtung besonders handgreiflich gemacht, indem man die $\sigma\pi\lambda\alpha\gamma\gamma\alpha$ in die Hand nehmen oder auf die abgeschnittenen Genitalien des Opfers treten muss oder auch zwischen den Teilen des zerschnittenen Opfers hindurchgeht¹: hier gibt es keine Regeneration mehr.

Anderseitig aber haben die Vernichtungsopfer ihren Platz gerade in dem von aussen vorgegebenen Ernstfall; hier handelt es sich also um Angstverlagerung und Angstbewältigung durch die eigene aggressive Aktivität. So werden als $\sigma\varphi\alpha\gamma\alpha$ im engeren Sinn² unmittelbar vor der Schlacht im Angesicht des Feindes Tiere niedergemetzelt. Dies ist Hingabe, Vernichtung von eigenem Besitz, im mythischen Spiegel in der Regel ein Jungfrauenopfer; es ist zugleich der Anfang der blutigen Schlächterei, den man sicher beherrscht und in der Hand hat. Aber auch anderen Gefahrensituationen, besonders Seuchen und Hungersnöten begegnet man oft mit Vernichtungsopfern. Ein inschriftlich erhaltenes Beispiel ist das Orakel für Kallipolis auf der Chersonnes³: in einen $\beta\delta\theta\rho\circ\varsigma$ sind Tiere zu schlachten und dann darüber zu verbrennen; wenn am Ende eine Apollon-Statue über dem ganzen errichtet ist, ist die Seuche gebannt. In einem schwäbischen Dorf hat man noch 1796 bei einer Viehseuche den Gemeindebullen lebendig begraben⁴. Eine Verzweiflungssituation besonderer Art ist

¹ *GR* 377-382; man sucht den $\delta\rho\kappa\circ\delta\epsilon\nu\delta\tau\alpha\tau\circ\varsigma$, *Il.* XV 38; besonders eindrucksvoll auch die Vereidigung der *legio linteata* *Liv.* X 38.

² *HN* 78; W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War III* (Berkeley 1979), 83-88.

³ G. KAIBEL (Hrsg.), *Epigrammata Graeca*, Nr. 1034.

⁴ Spott-Flugblatt, abgebildet bei W. KOHLHAAS, *Das war Württemberg* (Stuttgart 1978), 21.

die ἀπλοια, βροτῶν ἀλαι wie Aischylos¹ sagt; ihr untätig preisgegeben zu sein, ist unerträglich, man fühlt sich in der Fessel, πέδη; hier erfolgt der Ausbruch in die aggressive Vernichtung, im Mythos das Menschenopfer, realiter σφάγια, sei es 'für' die Winde selbst, sei es 'für' einen dahinter stehenden Gott oder Heros. Nicht minder verzweifelt kann die Situation im Sturm sein; da wirft man einen über Bord — das Jona-Motiv² —: wiederum die aktiv vollzogene, begrenzte Vernichtung, die den anderen den aufatmenden Schock des Überlebens vermittelt. Das ganze Verhaltensschema, der Ausbruch aus der Angstsituation durch Vernichtungsopfer, ruht m.E. auf einem biologischen Programm: wenn die Flucht misslingt, kommt es zu einer oft letzten, 'verzweifelten' Gegenwehr; 'to fight like a cornered rat'³. Es ist kein Zufall, dass solche Situationen uns in Phantasie und Emotionen besonders gefangen nehmen; die enorme Wirkung dieser Motive in der Literatur zeugt davon. Im Ritual ist der Ablauf in verschiedenen Varianten stereotypisiert; es signalisiert den Umschlag der Verzweiflung in aggressive Überlegenheit.

Daneben steht die eher passive Variante des Verhaltens in der Ausnahmesituation, dass man sich im wesentlichen auf die Auswahl eines einzelnen Vertreters der Gemeinschaft beschränkt, der preisgegebenen und 'hinweggeführt' wird; dies sind die scapegoat-Rituale im engeren Sinn. Das Zeichenrepertoire zielt eben auf die Differenzierung: der eine, ausserordentliche, geschmückte, zum Verderben bestimmte, gedemütigte, der ausgestossen wird, und die geschlossene Gruppe der anderen, die sich gerettet wissen. Angst schlägt um in Erleichterung, und wieder bestätigt sich in der nicht umkehrbaren Scheidung eine höchste Autorität. Der Umschlag vom passiven zum

¹ Aeschyl. *Ag.* 187-204; vgl. Hdt. II 119; VII 191; auch das Polyxena-Opfer wird durch ἀπλοια erzwungen, Eur. *Hee.* 38; 539.

² S&H 71.

³ Zur 'kritischen Reaktion' K. LORENZ, *op. cit.* (*supra* S. 96 Anm. 2), 44 f.; W. WICKLER/U. SEIBT, *Das Prinzip Eigennutz* (Hamburg 1977), 290 f.

aktiven Verhalten vollzieht sich freilich leicht. In der jüdischen Synagoge war das Buch *Jona* die Lektüre für Jom Kippur, den Tag des Sündenbocks¹.

III

Nach diesem allgemeinen *tour d'horizon* nun zu einigen Einzelfällen aus dem Bereich jener Opfer, die Stengel nach ihrer Funktion ‘Ablösungsopfer’ nannte; θύματα λυτήρια könnte man auf griechisch sagen; der Handlungsform nach sind es Vernichtungs- oder Preisgabeopfer; von Fesselung und Ausbruch (λέειν πέδας) war ja eben die Rede.

Die Griechen sprechen gelegentlich von Göttern der Abwendung, θεοὶ ἀποτρόπαιοι, im Sinn einer antithetischen Spannung: da sind einerseits die grossen, bekannten Götter, die aktiv ‘abwenden’, vor allem Ζεὺς ἀποτρόπαιος und Ἀπόλλων ἀποτρόπαιος², andererseits aber undeutlich-unheimliche Mächte, mit denen man sich nur befasst, um sie samt dem Unheil loszuwerden; man nennt keine Namen. « Man tut dort, was bei Griechen zur Abwendung von Übeln Brauch ist », — so Pausanias über θεοὶ ἀποτρόπαιοι in Sikyon³ —, dies ist schon fast das Maximum an Information. Isokrates spricht von ‘Göttern’, « die über Unglück und Strafe gesetzt sind, die weder im Gebet noch im Opfer geehrt werden, wohl aber führen wir ἀποπομπαί von ihnen durch »⁴; ‘Götter’ also, die man beschwichtigen

¹ *S&H* 59-77.

² Das Material: *RE* II 1, 189-190; Zeus Apotropaios *RE* X A 275-276; populär ist Ἀπόλλων ἀποτρόπαιος, Aristoph. *Vesp.* 161; *Av.* 61; *Plut.* 359; 854; Aeschyl. *Pers.* 203-6; 216-217; Eur. *HF* 820-821; oft auch in Inschriften; Ἄθηνα ἀποτροπαῖα: F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Supplément (Paris 1962), 88 b (Lindos, neben Ζεὺς ἀποτρόπαιος); *IGURom* 95, vgl. Plut. *Quaest. Gr.* 3, 292 A.

³ Paus. II 11, 1; θυσίας καὶ λειφαγίας ἀποτροπαίους: Plut. *Quaest. Gr.* 3, 292 A; Hp. *Viet.* IV 89 (VI 652 Littré); τοῦτον ἀποτροπαῖον καὶ γῆν καὶ ἔρωτιν im Kontrast zu den für ‘Gutes’ zuständigen Göttern.

⁴ Isoc. V (*Phil.*) 117, dazu Apollodor, *FGrHist* 244 F 93 mit den von Jacoby zusammengestellten Belegen, bes. Eust. *ad Hom. Od.* XXII 481 sqq., 1935, 9-12 (πομπαῖα); ἀνώνυμοι θεοὶ Eur. *IT* 944; *Melanippe* Fr. 6, 18 (*Supplementum Euripi-deum*, bearb. von H. v. ARMIN (Bonn 1913), 33).

muss, die man aber vor allem los haben will. Dies geht zusammen, ohne von vornehmerein identisch zu sein, mit 'Reinigungen' (καθάρσεις), bei denen blutige Opfer, καθαρμοὶ χοιροκτόνοι, um mit Aischylos¹ zu sprechen, eine Rolle spielen; die Reste (καθάρματα) werden oft an Dreiwege geworfen (όπτειν)².

Spezielleres ist bekannt von den Opfern für die Göttin der Dreiwege, Hekate, und ihren 'Speisen' (δεῖπνα). Dieses Wort ist hier terminologisch, δεῖπνον πέμπειν oder ἀποπέμπειν³. Am ausführlichsten ist Aristophanes im *Plutos*: die Reichen schicken am 30. des Monats, in mondloser Nacht also, der Hekate ein 'Abendessen', δεῖπνον an den Dreiweg; *de facto* essen's die Armen, sie reissen es an sich, noch ehe es niedergesetzt ist. Nach einem Aristophanesscholion handelt es sich um Brote, nach einem anderen um Eier und Käse⁴; Plutarch spricht vom Kochen: man hat nichts davon als Rauch und Lärm, denn man isst nicht selbst davon⁵. Daneben ist, schon im 5. Jh. und dann wieder bei Plutarch, von Hunden die Rede, die für Hekate geschlachtet und als δεῖπνον an den Dreiweg 'gesandt' werden⁶. Beim Hexentritual des Sophron⁷ dagegen werden

¹ Aeschyl. *Eum.* 283.

² Eust. 1934, 53; 1935, 3; ἐκβολαι 1935, 10.

³ Aristoph. *Plut.* 594-597 mit *Schol. ad* 594; *Plut. Quaest. Rom.* 111, 290 D; ἐκφέρειν: *Plut. Quaest. conv.* VII 6, 3, 708 F-709 A; *Quaest. Rom.* 68, 280 C; Soph. Fr. 734 Pearson. Vgl. L. R. FARRELL, *The Cults of the Greek States II* (Oxford 1896), 598; *RE* VII 2 (1912), 2780; allgemein Th. KRAUS, *Hekate* (Heidelberg 1960).

⁴ *Schol. ad* Aristoph. *Plut.* 594; 596.

⁵ *Plut. Quaest. conv.* VII 6, 3, 708 F-709 A. Anders der Zauberer: er 'wirft' Reste der eigenen Mahlzeiten dem Totengeist hin, den er an sich binden will, *PMag* IV 60; 1395.

⁶ Aristoph. Fr. 204 = *Schol. ad* Theoc. II 12; *Plut. Quaest. Rom.* 68, 280 C; 111, 290 D; Darstellung eines Hekate-Hundeopfers auf einer rf. Lekythos: L. DEUBNER, *Attische Feste* (Berlin 1932), Tafel 2 in der Deutung von A. RUMPF, in *BJb* 161 (1961), 208 f.; Rest von Hunde-δεῖπνα in Lydien: C. H. GREENEWALT, *Ritual Dinners in Early Historic Sardis* (Berkeley 1978).

⁷ *PSI* XI 1214; D. L. PAGE (Hrsg.), *Select Papyri III* (London 1941), nr. 73; K. LATTE, *Kleine Schriften* (München 1968), 492-498 (πὸτ τάνδε πυκταλεύσω V. 16 ist nicht ein Ringen mit der Gottheit — Latte 495 — sondern mit der strampelnden Hündin).

alle Türen des Hauses geöffnet, wohl dass das Wilde Heer durchzieht und das δεῖπνον, den eben geschlachteten Hund, abholt; dies ist ein Sonderfall. Ob die Armen in Griechenland auch das Hundefleisch gegessen haben? Auszuschliessen ist dies sicher nicht. Jedenfalls dachte man sich den 'Hund' Diogenes gern in der Rolle, wie er sich von Hekate-Speisen ernährt¹. Hekate selbst gilt als Anführerin eines Heeres von wilden Gespenstern², oder, konkreter, von bellenden Hunden; sie kann selbst als 'Ungeheuer' erscheinen³. Hier ist im Grund das Angstbild des in der Nacht jagenden und verfolgenden Raubtiers explizit zu fassen⁴; man muss es ablenken und zufriedenstellen, indem man ihm ein passendes δεῖπνον überlässt. Vergleichbar ist, wie Kerberos mit dem Honigkuchen (μελιττοῦτα) beschwichtigt werden kann⁵: Hier wird das Raubtier-Bild überlagert vom Zeichen des 'süssen' Friedens, des ἀλσκεσθαι schlechthin. Jedenfalls wird eine Bedrohung, eine Angst durch Preisgabe von Essen abgewendet. Wenn Hekate speziell, seit der alten Zeit, auch als koprophag, als βορβοροφόρβα gilt, sodass Exkreme ihre Gegenwart anzeigen⁶ — so würde ich dies letztlich mit der unwillkürlichen Defäkation in höchster Angst, in der Verfolgungssituation zusammennehmen. Aber lassen wir das.

¹ Lucian. *Dial. mort.* 1, 1; *Catapl.* 7 (er verbindet dabei die δεῖπνα und die φάει τῷν καθαρσίων, die nicht notwendigerweise zusammengehören. — Die Scholien bringen nichts Selbständiges). — Zum Essen von Hundefleisch Plin. *Nat.* XXIX 14, 58.

² Eur. *Hel.* 569; vgl. R. KANNICHT (Hrsg.), *Euripides Helena* II (Heidelberg 1969), 160 f.; *Trag. adesp.* Fr. 375 N²: χθονίας Ἐκάτης κῶμον...; Eur. *Ion* 1048-1049.

³ Aristoph. Fr. 500; ein merkwürdiges Vasenbild: S. KAROUZOU, in *JHS* 92 (1972), 64-73.

⁴ « Das Gespenst ist die Projektion des nächtlich jagenden Raubtiers »: K. Lorenz bei H. v. DITFURTH (Hrsg.), *Aspekte der Angst*, 40; B. Gladigow bei H. v. STIETENCRON (Hrsg.), *Angst und Gewalt...*, 63; S&H 72; F. J. BAUDY, *op. cit.*, 101-118, bes. 113.

⁵ *Schol. ad* Aristoph. *Lys.* 601.

⁶ Hp. *Morb. Sacr.* 1, VI 360 f. Littré; βορβοροφόρβα oft in den *Zauberpapyri*.

‘Normaler’ erscheint in der griechischen Welt, dass man einer heraufziehenden Gefahr durch ein Tieropfer zu begegnen sucht. « Ein Lamm, ein schwarzes Lamm bringt heraus: ein Wirbelsturm schickt sich an auszubrechen »¹: Die aktive, selbst bestimmte Vernichtung will der unkontrollierbaren Vernichtung zuvorkommen. « Wenn gegen das Land oder gegen die Stadt eine Seuche herankommt, oder Hunger, oder ein Sterben », heisst es in dem im 4. Jh. v. Chr. aufgezeichneten, dem Inhalt nach her wohl weit älteren von Delphi erlassenen Reinigungsgesetz von Kyrene, « opfere man vor den Toren [am Platz?] des Abwendens dem Apollon Apotropaios einen roten Ziegenbock »². In der Babylonischen Magie werden die Dämonen, besonders die Krankheitsdämonen gern als hungrige Bestien vorgestellt³; Porphyrios hat später die bösen Dämonen ähnlich geschildert⁴; wieder das urmenschliche Angstbild. Das Ritual lässt in dieser Situation den Menschen aktiv werden: er muss überlegt und planend die rechte Auswahl treffen — nicht irgend ein Tier, sondern eine Ziege, männlich, rot —, zur Preisgabe kommt das aktive Schlachten; das ganze ‘vor der Stadt’: man begegnet der Gefahr und wendet sie ab, kraft Apollon ἀποτρόπαιος. Objektive Erfolgskontrolle ist unmöglich; man mag immer sagen, ohne das Ritual wäre es noch schlimmer gekommen.

Von der Seuche zum Krieg, von der inschriftlich bezeugten Praxis zur literarischen Fiktion: die Menoikeus-Szene in Euripides *Phoinissai*⁵ gibt eine der ausführlichsten erhaltenen Schilderungen eines ‘Löse-Opfers’ (ἐκλυτήριον, 969). Der

¹ Aristoph. *Ran.* 847-848.

² F. SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées...*, Supplément, 115 § 1 (mit Lit.); die Lücke in Z. 5 f. vor dem Genetiv τὸ ἀποτρόπαιο und in Verbindung mit diesem ist schwer zu ergänzen.

³ Vgl. etwa den Text über das ‘Stellvertretungsopfer’ bei B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien* (Heidelberg 1925), 222 mit. Ov. *Fast.* VI 131-168.

⁴ Porphyrii *De philosophia ex oraculis baurienda*, ed. G. WOLFF (Berlin 1856), 147-150.

⁵ Vgl. J. SCHMITT, *Freiwilliger Opfertod bei Euripides* (Giessen 1921); H. STROHM, *Euripides* (München 1957), 52 f.

Ernstfall ist gegeben: Theben wird belagert und steht vor dem Untergang. Der Seher Teiresias, befragt, hat eben dies zu sagen: « Stärker ist das Unheil als das Heil » (889). Aus der Verzweiflung führt nur das Opfer, als φάρμακον σωτηρίας (893). Menoikeus, der Jüngling aus dem Geschlecht des Kadmos, muss geschlachtet werden (*σφάξαι*, 913). Den Grund gibt Teiresias in Form der Göttererzählung, des Mythos: Kadmos hat bei der Stadtgründung an der Quelle den Drachen, den Sohn des Ares, erschlagen. Darum droht nun der Zorn des Ares (‘Αρεος μηνίματα, 934), der seine τιμωρία (vgl. 935) will: an der gleichen Quelle soll ein Nachkomme des Kadmos sterben, Blut um Blut (*αἷμα ἀντὶ αἵματος*, 937-938). Das Gebot wird erfüllt, indem Menoikeus sich selbst die Kehle durchschneidet (1092). Die Stelle, wo er niederstürzt, ist ein Heiligtum (*σηκός*, 1010).

Man pflegt seit Wilamowitz¹ zu sagen, die ganze Menoikeus-Szene sei von Euripides zwecks tragischen Effektes frei erfunden; und es gibt offenbar kein Material dies zu widerlegen: wir haben kein unanfechtbares Zeugnis, das von den so populären *Phönissen* unabhängig wäre. Dies aber möchte ich verfechten: die Darstellung des Euripides ist nicht ein unverbindliches Spiel der Phantasie, sondern gestaltet allgemeinere menschliche Reaktionen und die Funktion des Opfers in diesen. Bestätigung liefert, wovon Euripides nichts wissen konnte: als im Jahr 310 v. Chr. Agathokles in Afrika landete und Karthago hart bedrängte, stellte man dort fest, die Gottheit sei erzürnt, und 200 Vornehme mussten die eigenen Söhne zum Moloch-Opfer bringen². Die Realität dieser berüchtigten Kinderopfer ist durch die Ausgrabungen über jeden evolutionistischen Optimismus hinaus belegt.

¹ *Index schol.* Greifswald 1882 X = *Kleine Schriften* I (Berlin 1935), 71 f.; J. SCHMITT, *op. cit.*, 88-93.

² Diod. XX 14, 4-7; Pescennius Festus, in *HRR*² II p. 159 = Lact. *Inst.* I 21, 13. Vgl. Anm. 2 S. 105. Philon v. Byblos, *FGrHist* 790 F 3: Kinderopfer in Not als λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσιν.

Es geht nun nicht um die Frage, was Euripides etwa von diesem ja schon früher den Griechen bekannten Brauch der Karthager konkret gewusst hat¹, es geht vielmehr um die Analyse seiner Analyse. „Αρεος μηνύματα, sagt der Seher; dies ist nur eine Verbalisierung des unmittelbar Präsenten, Evidenten: die höchste Gefahr im Krieg. Das Vaterland ist gleichsam gefesselt dem Verfolger preisgegeben; es zu ‘lösen’, als ἐκλυτήριον, dient das Schlachtopfer, die ärgste noch erträgliche, selbstgesetzte, selbstbeschränkte Katastrophe, die Tötung des königlichen Prinzen. Aktive Vorwegnahme ‘löst’ die lähmende Angst. Die mythische Begründung zeigt eine Gegen-Situation, teils entsprechend, teils kontrastierend, eine andere blutige Gewalttat. Nach der mythisch-personalen Innensicht fordert Ares Genugtuung nach dem Gesetz der talio; unerklärt, irrational bleibt, warum gerade jetzt, nach Generationen, diese ‘Schuld’ eingetrieben wird. Und doch ist die Beziehung sinnvoll, auch ohne Rekurs auf die Psychologie des Gottes. Die Gründung der Stadt war nur möglich, indem die am fremden Ort haftende Angst überwunden, vom Bewusstsein des Daheim-Seins verdrängt wurde. Diese Überwindung geschah durch Aggression und Tötung: Kadmos erschlug die Schlange, das Angst-Tier schlechthin. Jetzt ist die Heimat, das Gefühl der Behaustheit von neuem erschüttert, « das Unheil ist stärker als das Heil ». Jene gründende Überwindung muss wiederholt werden, wiederum aggressiv und blutig; zum Objekt wird der Nächststehende, der sich nicht wehren kann — der Knabe —, bzw. in angeblicher ‘Freiwilligkeit’ sich nicht wehren will. Der Aufschwung zum Unerhörten weckt die neuen Hoffnungen.

Die Griechen haben selten von der ‘Stellvertretung’ bei solchen Opfern gesprochen; der Fall Alkestis, der eigentlich

¹ Der Zusammenhang von Eur. *IT* 625-626 mit dem karthagischen Ritus ist bereits Diod. XX 14, 6 festgestellt; vgl. R. REBUFFAT, « Le sacrifice du fils de Crémon dans les ‘Phéniciennes’ d’Euripide », in *REA* 74 (1972), 14-31, der auch 2 Reg. 3, 27 heranzieht, und — zögernd — P. XELLA, in *Rivista di Studi Fenici* 3 (1975), 241 f.

hierhergehört, ist doch ganz ins Novellistische transformiert. Dagegen berichtet Herodot von der Perserkönigin Amestris, sie habe zweimal sieben Knaben dem Gott der Unterwelt lebendig begraben, um ihr Leben zu verlängern¹; Kinderopfer dieser Funktion sollen noch heute in Indien vorkommen. Die Babylonier und auch die Punier haben explizit den Gedanken der Stellvertretung im Opfer durchgeführt; ein Mensch stirbt für den König², ein Tier für den Menschen: *sacrum magnum nocturnum, animam pro anima, sanguinem pro sanguine, vitam pro vita*, wie Weihinschriften an ‘Saturnus’ aus Nordafrika bezeugen³. Die Bereitschaft, in der Not lieber den anderen sterben zu lassen, ist wohl allgemein menschlich und höchstens partiell durch heroische Gemeinschaftsmoral überdeckt; die Strategie der ‘selfish genes’⁴ lässt es auch nicht anders erwarten. Enthüllend sind hier die Aufzeichnungen im Krankenjournal des Aelius Aristides: mindestens zweimal schien ihm der Tod von nahen Angehörigen mit einer Besserung im eigenen Befinden zusammenzufallen — ist dies, psychogen, jene Euphorie des Überlebens? —, und ihm wurde klar, dass nach dem Willen des Gottes Asklepios «gleichsam ein Ersatz (ἀντίδοσις) stattgefunden hat»⁵. Das eine Mal, beim Tod der Philumene, Tochter seiner Ziehschwester, hat er einen Traum: er sieht, wie der Vater der Verstorbenen dieser wie einem Opfertier die Eingeweide herauszieht und nach Art des Sehers deutet, ja er findet in den menschlichen Gedärmen die Orakel geschrieben, «dass Philumene ihre Seele für meine Seele, ihren Leib für

¹ Hdt. VII 114, 2; so opfert König Aunn von Uppsala seine Söhne, J. de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte I* (Berlin ²1957), 421. Elisabeth Bathory (Prozess 1611, gest. 1614) in Siebenbürgen soll Hunderte von Mädchen geschlachtet haben, um sich durch ihr Blut zu verjüngen: *Nouvelle Biographie Générale III* (Paris 1855), 733 f.

² Zum ‘śar puhi’ S&H 69.

³ M. LEGLAY, *Saturne africain* (Paris 1966).

⁴ R. DAWKINS, *The Selfish Gene* (Oxford 1976).

⁵ Aristid. *Or. XLVIII* (Keil) 44; LI 19-25; vgl. E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge 1968), 39-45.

meinen Leib gegeben hat»¹. Wie abstrus, und doch, wie animalisch-menschlich. Die Todesangst ist sich gewiss: hier muss ein Opfer fallen; die Hoffnung suggeriert: vielleicht trifft's doch den anderen.

Das sind wenig erbauliche Aspekte im Bereich des Heiligen. Da ist es fast beruhigend, dass 'die Motive zusammenfliessen', wie auch die rituellen Zeichen sich gegenseitig ersetzen können; ein moderner schwarzafrikanischer Potentat wirft im Sturm Dollarscheine in die aufgewühlte See². Bei den Griechen setzt sich auch in den Angst- und Ausnahmesituationen doch immer wieder das übliche, letztlich behagliche Fleischspeiseopfer durch, das die Ordnung des Lebens so vielseitig bestätigt. Die am häufigsten genannten Götter der 'Abwehr' sind schliesslich Zeus Apotropaios und Apollon Apotropaios, und sie ehrt man mit ganz normalen Opfern³. Auch die Versöhnung Apollons im ersten Buch der *Ilias* endet mit Opferschmaus und erfreulichem Paieon-Gesang⁴; und auch der leidige Aristeides mag nochmals Zeuge sein⁵: einmal sagte ihm sein Gott voraus, er müsse am dritten Tag sterben, und offenbarte ihm dann doch in seiner Gnade den Weg, dem zu entgehen: er musste zunächst ausserhalb der Stadt, jenseits des Flusses, ein Opfer über der Opfergrube darbringen, *ιερὰ ἐπιβόθρια* wie weiland Odysseus oder vielmehr wie die Kallipoliten nach jenem schon genannten Apollonorakel (Anm. 3 S. 114), er musste die Gruben graben, 'gewissen', besser nicht zu nennenden Göttern, Tiere schlachten und offenbar im Bothros begraben oder verbrennen. Dann darf er sich abwenden, er durchschreitet den Fluss, indem er

¹ Aristid. *Or. LI* 22-24.

² Bericht meines Kollegen R. Francillon (Zaire, 1962).

³ Dass zum Opfer für Zeus ἀποτρόπαιος und Athana ἀποτροπάλη in Lindos das Opfermahl gehört, zeigt αὐτεῖ καταχρεῖσθαι, F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées...*, *Supplément*, 88 b 5. P. STENGEL, *Kultusaltertümer*, 134 f. behauptet, man habe von keinem Sühneopfer gegessen, führt aber 135 n. 2 selbst eine Gegeninstanz an.

⁴ *Il. I* 458-474; vgl. 315-317.

⁵ Aristid. *Or. XLVIII* 26-27.

Geldmünzen hinter sich wirft; nach diesem Ablösungsopfer tritt er ein ins Heiligtum des Asklepios, um dem Gott ein 'Vollopfer' darzubringen, *τέλεια θύειν*, wobei 'heilige' Kratere mit Wein zu füllen sind und 'heilige Portionen', *ἱερά μοῖρα* an alle Mit-Kurgäste ausgeteilt werden; obendrein fordert der Gott noch, ein Stück des eigenen Körpers zur 'Ablösung' abzuschneiden, begnügt sich aber dann mit dem Fingerring an Stelle des Fingers, der dem Telesphoros geweiht wird¹. So spielt der reiche Hypochonder eine ganze Enzyklopädie der Opferrituale durch; die Abfolge ist richtig, durchsichtig und sinnvoll: erst die Vernichtung und Beseitigung, dann ein Übergang mit dem Ablösungsopfer der Münzen, schliesslich die Opfermahlzeit im Heiligtum als Ziel und Krönung. Trennung vom Unheil, Integration in die Gemeinschaft werden signalisiert; die Trennung ist dreifach unterstrichen, Abwendung von der Grube, Münzopfer, Fingeropfer. Ganz hat sich Aristeides trotzdem nicht von seiner Krankheit lösen können, doch jenen Tag der Krise hat er überstanden, und das war ihm viel wert.

Doch nicht Ironie sollte das Ergebnis sein. Es ging darum zu zeigen, dass die rituellen Signale im Bereich des Opferwesens biologisch 'richtig', psychologisch wirksam und insofern durchaus verständlich sind; dass sie uns, von kuriosen *survivals* abgesehen, nicht mehr zur Verfügung stehen, lässt sich ebenso wenig übersehen. Wir können und wir wollen auch die Opferriten, vor allem die Tötungsriten ganz gewiss nicht wiederbeleben. Aber wenn wir heute der eigenen Zivilisation zunehmend kritisch gegenüberstehen und nach Alternativen Ausschau halten, gibt es mancherlei Anlass, nachdenklich zu werden. Sind unsere eigenen technologischen Strategien, mit Krieg, Hunger und Krankheit fertig zu werden, wirklich so vernünftig und auf die Dauer erfolgreich? Seit Jahrhunderten bekämpft man in der Schweiz, besonders auch

¹ Vgl. E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley 1951), 130 n. 79.

am Zürichsee den Hagel mit Kanonen. Neuestens verwendet man Raketen, die Silberjodid versprühen. Ob dies eigentlich etwas hilft, versucht man jetzt, 1980, durch ein kompliziertes Forschungsprogramm herauszubekommen. Sicher ist, dass die älteren Kanönchen, wie sie jetzt im Weinbaumuseum Au stehen, nicht die geringste Wirkung hatten, weil sie viel zu niedrig schossen. Trotzdem haben eigene Schützengesellschaften Generationen lang damit dem Gewitter entgegengeballert. Das Ganze ist also nichts als ein Ritual, gemeinschaftsstiftend, wie das Rituale an sich haben, versteckt hinter einem Pseudo-Zweck. Handlungsschema und Mittel stammen aus der frühneuzeitlichen Kriegsführung; die Signale besagen: wir sind nicht hilflos preisgegeben, wir sind aggressiv; wie immer das Ergebnis ist, wir fühlen uns als Helden. Das ist soweit durchaus aus vergleichbar mit dem schwarzen Lamm, das Griechen dem Typhos opfern; nur dass die gewisse Demut der Hingabe, die auch in den Vernichtungsoptfern noch enthalten ist, in der Neuzeit der technischen Gewalttätigkeit ganz zum Opfer gefallen ist. Auch im Opfer wird über ein Objekt verfügt, doch letztlich im Sinn von Gleichgewicht, Stabilität und Grenze. Die Technik durchbricht eine Grenze nach der anderen. Wohin das eine und wohin das andere führt, das ist schliesslich doch unser Problem.

DISCUSSION

M. Henrichs: It was Nietzsche who inaugurated the modern discovery of the 'irrational' in Greek psychology and culture when he defined the 'Dionysian' as a combination of 'horror' (*Grausen*) and 'enthusiasm' (*Verzückung*): see Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, ed. K. Schlechta, I 24.

Today few Hellenists believe that the Greeks were permanently happy, and undisturbed by inner tensions and anxieties. But we ought to be careful about the particular anxieties with which we burden the Greek soul. Is it really conceivable that the ritual slaughter of animals could produce any feelings of personal or communal *Angst*—Mr. Burkert almost makes it sound like *Existenzangst*? I don't think so. The ὀλολυγή does not support such a view. It may have been a ritualized *emotional* reaction. But it was evidently a reaction which came from a member of the sacrificing party. It is not at all comparable to the *Angstschrei* of a victim trying to ward off imminent death.

M. Burkert: Bruno Snell (*Die Entdeckung des Geistes*³ (1955), 43 ff.) beginnt seinen berühmten Aufsatz über den Glauben an die Olympischen Götter mit der Feststellung, die Griechen hätten das Gruseln verlernt; viel später will Plutarch (*De superst. 3, 165 D-E*) das Θεοὺς δεδιέναι austreiben, ohne rechten Erfolg. Auch in der klassischen Antike ist genug von φόβος und πavor im Zusammenhang mit den Göttern die Rede, und wenn für die Religion das Opfer-ritual konstitutiv ist, ist dort die Wurzel zu suchen. Tatsächlich ist auch Tierblut φόνου σύμβολον (vgl. Plut. *Rom. 21, 9*); für die künstliche Angsterzeugung sprechen Ausdrücke wie φρικωδέστατος δρόκος: Priester verstehen sich darauf φρικώδη δρᾶν (Plut. *Quaest. Rom. 50, 276 E*) — und dabei sind dann immer die Tieropfer im Spiel. Es gibt doch elementare — emotionale — Reaktionen; in Wirklichkeit

stirbt das Tier auch nicht freiwillig, es sucht zu fliehen, es zuckt und strampelt ($\sigma\varphi\alpha\delta\alpha\zeta\epsilon\iota$). Der Zuschauer bei einem Gewaltakt freilich kann sich wechselweise mit ‘Sieger’ und ‘victima’ identifizieren; der gleiche Schrei kann Angst- und Triumphschrei sein. So verstehe ich die $\delta\lambda\omega\lambda\gamma\gamma\eta$.

M. Rudhardt: Ne faites-vous pas la part très large au *tremendum* pour reprendre l’expression de Rudolf Otto? N’insistez-vous pas excessivement sur la peur et l’angoisse? Le sentiment religieux proche de la crainte me paraît correspondre davantage à $\sigma\acute{e}\beta\alpha\varsigma$ qu’à $\varphi\acute{o}\beta\alpha\varsigma$. D’ailleurs, bon nombre de sacrifices sont périodiques. Ils ne se rattachent donc à aucune circonstance singulière propre à inspirer la crainte. Beaucoup de sacrifices sont en outre solidaires de réjouissances!

M. Burkert: Dass der dritte Teil meines Beitrags die aussergewöhnlichen Opfer in bedrohlichen Situationen behandelt, lässt die Rolle der ‘Angst’ nun vielleicht überproportional erscheinen. Ich meine allerdings, dass auch in regelmässigen Opfern, auch in scheinbar freudigen religiösen Festen ein Hintergrund zumindes von ‘Ernst’ und Sorge feststellbar ist; Religion ist nie ganz harmlos und entspannt. Versucht man $\sigma\acute{e}\beta\alpha\varsigma$ zu umschreiben, so gehört dazu ein Zurückweichen, Aufblick zu einem Höheren, an dessen Erhebung man doch zugleich teilhat (vgl. *Gnomol. Vat.* 32) — das fügt sich sehr gut zur genannten Bestimmung des ‘Heiligen’. Die Etymologie von $\sigma\acute{e}\beta\alpha\varsigma$ unterstreicht die Angst-Komponente (‘se retirer’/ ‘abandonner’: Chantraine), die auch in der oft berufenen religiösen $\varepsilon\acute{u}\lambda\acute{a}\beta\epsilon\iota\alpha$ (vgl. etwa *Od. XIX* 42) mit enthalten ist.

M. Kirk: I wonder whether dependence on terms like *Angst* and *tremendum* is not misleading. *Angst* has strong Freudian associations quite apart from Nietzschean ones, and few of us can entirely rid ourselves of those associations; moreover we tend to accept *Angst* as an attribute of modern man (however much we retain of Freud otherwise)—but was it necessarily a condition of ancient

Greeks, for example? The use of the term implies that it was. I have equal reservations about Rudolf Otto's *tremendum*—on the whole that famous definition of religious feeling has done more harm than good. Burkert has ingeniously reinterpreted its three elements, but would it not be preferable to describe what one conceives to be a characteristic of ancient sacrificial attitudes either in ordinary language free of special associations or in terms specially adapted for the task?

Perhaps I should add that I share Henrichs' misgivings about the feelings Burkert assigns to ancient Greek participants in animal sacrifice; although I may be being misled by this whole matter of vocabulary.

M. Burkert: Ich glaube nicht, dass wir jedes Mal ein neues, scheinbar unbelastetes Vokabular verwenden sollten. Mit dem Rückgriff auf Rudolf Otto gebrauche ich Werkzeuge, die viele andere brauchbar fanden.

'Angst' ist, auch unabhängig von Freud, ein biologisch fassbares und beschreibbares Faktum.

M. Henrichs: *Angst* is a very ambiguous term, not only because it is coloured by hidden suppositions about human existence, but also because it describes a psychological reaction which can be triggered by any number of situations or personal agents. Rudolf Otto's *tremendum* has to do with man's reaction to the sheer superiority of the gods (which is in fact one of the sources wherefrom Democritus derived man's belief in gods, cf. *HSCP* 79 (1975), 102–106; 112 f.), whereas Burkert's *Angst* tries to define the Greek reaction to an animal which is bleeding to death. There is a distinct difference in the order of confrontation which each term presupposes, and the comparison is misleading.

M. Burkert: Von aussen gesehen gibt es keine 'Reaktion' auf Götter, sondern nur auf andere Menschen und die von diesen veranstalteten Vorgänge (neben autogener oder drogeninduzierter

Bewusstseinsveränderung, von der hier nicht die Rede ist); darum die hartnäckige Frage nach konkreten Signalen, die ein *tremere* auslösen können oder sollen.

M. Vernant: J'ai dit déjà pourquoi, dans l'interprétation du sacrifice grec, je me trouvais sur des points essentiels en accord avec Walter Burkert, en dépit de nos divergences. J'ajouterais que sa recherche comporte deux aspects bien rarement réunis: une érudition, une science exceptionnelles qui lui permettent de cerner au plus près, dans leur réalité concrète, les faits grecs; une exigence théorique qui l'a conduit à proposer, dans la ligne de Karl Meuli, un système cohérent d'explication. J'admire la façon dont continûment il progresse. Je ne peux pourtant le suivre sur son chemin. Question de génération peut-être, de formation intellectuelle. J'ai été nourri dans une double conviction: d'abord que de l'animal à l'homme, le changement de niveau est tel qu'on ne peut transférer aux faits proprement humains les types d'explication qui paraissent s'imposer dans le domaine des conduites animales. Je dis 'paraissent', car l'éthologie et la psychologie animales sont loin d'être parvenues à des résultats qu'on puisse tenir pour assurés. En second lieu, je suis trop proche de la tradition sociologique française pour ne pas penser que les institutions sociales constituent une réalité spécifique, dont l'ordre de fonctionnement est particulier et dont l'étude ne peut se réduire à la psychologie des agents sociaux.

Personne ne niera, par exemple, qu'il existe, chez l'homme comme chez l'animal, une impulsion sexuelle et que, suivant les situations, cette impulsion met en jeu des conduites d'excitation, d'agressivité ou d'attraction dont on pourrait sans doute dresser le catalogue. Personne ne niera non plus qu'à la base de toute reproduction sociale il y a nécessité d'union sexuelle entre un homme et une femme, en vue de la procréation. Mais les règles du mariage, les formes diverses des institutions matrimoniales se situent en dehors de ce plan instinctif et ne relèvent pas du même type d'explication.

S'il existe un ordre qu'on puisse dégager du jeu des règles de mariage, une typologie générale qu'on puisse dresser des systèmes

matrimoniaux, on ne les atteindra jamais en partant des conduites sexuelles instinctives et de leurs implications émotionnelles. Au contraire, les sentiments amoureux, chez l'homme, sont sous la dépendance non seulement des régimes de mariage, des liens conjugaux, de l'organisation familiale, mais de bien d'autres facteurs d'ordre culturel. Il y a, comme on l'a montré, une histoire de l'amour et cette histoire est différente dans les diverses civilisations.

Ce qui est vrai, presque d'évidence, dans le cas du mariage, ne me le semble pas moins dans celui de ces rituels qu'en dépit de leur variété nous avons pris l'habitude de ranger dans la catégorie du sacrifice.

M. Burkert: Ich danke Professor Vernant für seine prinzipielle Stellungnahme. In der Tat bin ich eher auf der Suche nach einer Philosophie der Kontinuität des Lebendigen — ohne die ungleich höhere Komplexität des Menschlichen zu leugnen.

M^{me} Piccaluga: La tesi di fondo — che cioè nell'ambito del sacrificio si produca angoscia per meglio controllarla — si rivela perfettamente aderente alla concezione di una crisi esistenziale permanente, costantemente presente nel pensiero e nelle opere di E. De Martino. Proprio tenendo presente questa concezione, la tesi di Burkert può essere ritenuta valida anche per quei sacrifici apparentemente caratterizzati da una atmosfera di festa. Caso emblematico, la festa romana dei *Saturnalia*: al di là della gioia sfrenata che la caratterizza è sempre latente il pericolo — realizzato ritualmente per meglio controllarlo — di un ritorno di *Saturnus come re* e dunque del caos che questo fatto porterebbe con sè.

M. Scholz: Sie haben, Herr Burkert, m.E. mit Recht, die psychologisierende Deutung antiker Opferrituale abgelehnt und versuchen es statt dessen über die Psychologie archetypischer Verhaltensweisen des Menschen, wozu die Verhaltensforschung (Tierrituale) unter vorsichtigem Einbezug strukturalistischer und funktionalistischer Ansätze noch wichtige Beiträge liefert. Ihre Beispiele

von der Tragödie bis zu Aelius Aristides bestätigen dann Ihr Ergebnis — ja sie müssen es, da sie Berichte über Angstsituationen sind und folglich Rudolf Ottos *tremendum*, Ihr Angstmotiv, erweisen. Gleichzeitig aber haben Sie die Aussagen von Zeitzeugen der Antike über ihr Glaubenserlebnis bei Opferritualen als unzureichend abgewertet. Haben Sie da nicht eine nur aus Ihrem System heraus gerechtfertigte Auf- bzw. Abwertung bestimmter antiker Zeugnisse vorgenommen? Ferner: Sie haben Beispiele einzelner aussergewöhnlicher Angstsituationen besprochen. Auch wenn man zugibt, dass derartige Anlässe häufig gegeben waren, so bestimmte doch zunächst die Vielfalt und Vielzahl der Opferrituale des Religionskalenders mit seiner regelmässigen Folge und Wiederkehr die Glaubenswelt einer Kultgemeinschaft. Haben auch da die Kultteilnehmer, die oft vom eigentlichen Opfergeschehen weit entfernt waren und nur die um die Opfer sich rankenden Rituale erlebten, Angst, Beseeligung und Rangwertigkeit erfahren — und dies über die Zeiten hin unter den verschiedensten zivilisatorischen, wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen? Oder muss man hier zwischen vollziehenden Priestern und der Restgemeinde trennen? Wenn ja, wen betrifft dann die religiöse Handlung und was hiesse dann Religionsgeschichtsschreibung?

M. Burkert: Die antiken Zeugnisse sind lückenhaft und manchmal vielleicht sogar irreführend. Statt sie ‘immanent’ zu ergänzen riskiere ich in der Tat, das eigene, von empirischen Naturwissenschaften mitbestimmte Wirklichkeitsbewusstsein ins Spiel zu bringen. Die so gewonnenen Modelle müssen aber dann natürlich durch die Zeugnisse ihrerseits verifiziert oder falsifiziert werden.

Es liegt mir fern, die Formen des regelmässigen Kultes abzuwerten; doch auch die ‘aussergewöhnlichen Angstsituationen’ sind allgegenwärtig. Hinter jedem der ungezählten Votive steht eine Geschichte von persönlicher Krise, Angst und Hoffnung.

Man kann mit Recht fragen, ob die ‘weit entfernten’ Kultteilnehmer überhaupt noch ein religiöses Erlebnis haben; der Abstum-

pfung sind keine Grenzen gesetzt. Die Religionswissenschaft pflegt sich an den Zentren zu orientieren, wo Bewegung spürbar ist.

M. Versnel: First I wish to say how much I was impressed by the personal confession of M. Vernant. In his oral peroration I noticed three certain instances of the words 'je crois' and this perhaps may be an excuse for me as well to make profession of a conviction. I believe that it is perfectly justified to regard religion and the religious attitude as a characteristic and even the exclusive characteristic of mankind as opposed to the animal world, and yet to trace back certain rituals to animal behaviour, as Burkert does.

This does not imply that I understand every detail of Burkert's rich contribution. To give one instance: in your contribution, Professor Burkert, you rephrase the interpretation of the 'first-fruit offering' (Essensgabe) you proposed in your *Structure and History* 52 ff. You regard it essentially as originating from the wish «to prevent the clash of greediness». The first drop of water or the first bit of food must be abandoned (by every member of the group!) in order to «avoid fight».

I must confess that I do not understand how this can have any positive effect: after the abandonment *i.e.* the spilling of the first piece, there will be another first piece, just as eagerly, indeed even more eagerly desired by every member of the group. Could you help me out of my problems?

M. Burkert: Meine Antwort wäre: durch die Gabe der Erstlinge wird eine Rangordnung etabliert; der Zweite wird nicht zum Ersten. Die Rangordnung ist es, die — auch in Tiergesellschaften — den Kampf aller gegen alle verhindert: *Dis te minorem quod geris imperas*.

M. Rudhardt: Ne convient-il pas, dans l'analyse des sacrifices grecs, de tenir compte aussi du fait que ce sont le plus souvent des actes collectifs? Ce n'est pas un individu qui sacrifie, mais une communauté — serait-ce par l'intermédiaire d'un seul représentant. Cette

communauté peut être un groupe familial ou politique; elle peut être une armée; elle peut être un groupement privé.

M. Burkert: Ich stimme durchaus zu; hier habe ich nur *einen* Aspekt herausgegriffen; nicht ausgeführt wurde z.B. auch die Rolle der Spezialisten des Opfers, der Seher und Priester. Die Konstituierung der Gemeinschaft ist besonders ausgeprägt im Fleischspeiseopfer (vgl. mein *Homo Necans*, 1972).

M. Turcan: Comment classez-vous les sacrifices de type ‘magique’, ceux, par exemple, dont parle Porphyre dans sa *Lettre à Anebon*, sacrifices qui passent pour contraindre les dieux en vertu d’un processus quasi mécanique?

Il y a aussi des consécrations d’herbes, où je ne suis pas sûr que la terreur soit présente. Ces sacrifices sont l’application d’une recette infaillible, puisqu’elle est censée forcer la volonté des dieux. Le magicien est sûr de son affaire. C’est justement ce caractère de contrainte automatique, en quelque sorte, qui indignait Porphyre et les Chrétiens.

M. Reverdin: Et, avant eux, Platon (*Leg.* 905 d sqq.; 948 c; *Rep.* 364 d-e; 365 c, etc.)!

M. Burkert: Das Verhältnis von religiösem Ritual im allgemeinen zur Magie zu bestimmen, ist schwierig. Man hat auch Magie neuerdings als ‘Zeichensystem’ bezeichnet, aber die Frage der Wirkung kommt hier in anderer Weise ins Spiel. Dazu kommt die unendliche Kompliziertheit der zu erfüllenden Vorschriften: man kann Magie nur hauptberuflich treiben. Es gibt etwa in den magischen Papyri durchaus schaudererregende Tieropfer, auch mit Opfermahl; als Besonderheit die Tortur eines Tiers, die den Gott treffen soll. Die Weihung von Pflanzen oder durch Pflanzen (bzw. Steine) für sich würde ich kaum als Opfer klassifizieren.

IV

H. S. VERSNEL

SELF-SACRIFICE, COMPENSATION AND THE ANONYMOUS GODS *

In our times an attempt to design an all-embracing general theory on *the* meaning or *the* origin of sacrifice has come to be considered an indecent act. Too often have we observed learned emperors pretending to be dressed in full and rich attire but who were actually clothed, if at all, in shirts, vests or handkerchiefs: useful articles, it is true, but not nearly enough to cover the whole. Those giants of old Robertson Smith and Frazer, Mannhardt and even Mauss, it seems, have been relegated to the imperial gallery of Madame Tussaud's, and whenever a new theory on sacrifice is proposed nowadays, the author rarely forgets to add that his purpose is merely to explain one aspect or one type of sacrifice: it is either Olympian or destructive sacrifice, either the real gift-offering or the sacrificial—communicative sacrifice that receives a separate discussion, and it may be helpful to state in advance that this division into various complexes appearing to go back to divergent ideas and functions seems to be one of the major attainments of modern religious studies: “Überhaupt sind ja die

* I wish to express my gratitude to Mr. F. Lettinga and Professor G. S. Kirk, who, in this order, read the manuscript of this paper and purged it of countless errors, mistakes and barbarisms.

Kulthandlungen die man im üblichen Sprachgebrauch Opfer zu nennen pflegt, sehr verschiedenartige Phänomene verschiedensten Ursprungs, und der wissenschaftlichen Diskussion müsste eigentlich eine Abklärung der Begriffe vorangehen, wenn man nicht aneinander vorbeireden will". These are valuable words from a valuable scholar who won his spurs in the field of sacrificial theory, Karl Meuli¹.

However, even allowing for this fundamental change of approach, problems of a general nature remain or return with increased urgency. If, for the moment, we accept an extremely broad definition of sacrifice as "a sacral act by which an object is transferred from the profane sphere into the sacral sphere or the action by which the sacral potency of beings or objects already belonging to the sacred realm is increased"², the question remains why, after an origin in a hoary past, the various realizations of this overall *sacrificium* continued to be practised by widely diverging civilizations, among them those of classical antiquity. I am not thinking of the explanations proposed by the ancients themselves, although Theophrastus' famous sentence³ τριῶν ἔνεκα θυτέον τοῖς θεοῖς, ἢ γὰρ διὰ τιμὴν ἢ διὰ χάριν ἢ διὰ χρείαν τῶν ἀγαθῶν should, in my opinion, receive much more serious consideration than it has received so far. Rather am I interested in the general psychological, ethological or behavioural impulses that led (and lead) people to give up and renounce (parts of) private or communal possessions, to set them apart, to destroy or manipulate them in a ritual way, irrespective of what *specific form* the ritual may have acquired or what *specific intention* may have been attributed

¹ K. MEULI, « Griechische Opferbräuche », in *Gesammelte Schriften* II (Basel/Stuttgart 1975), 907 n. 1. Cf. for some thoughtful remarks W. BURKERT, in *GRBS* 7 (1966), 102 n. 34, and *Structure and History...* (*infra* p. 183 n. 2), 52 ff.

² This definition is suggested by Th. P. VAN BAAREN, *Het Offer. Inleiding tot een complex religieus verschijnsel* (Utrecht 1976), 9.

³ Thphr. Περὶ εὐσεβείας Fr. 12, 42-44 Pötscher. Some of these aspects have been discussed and illustrated by F. T. VAN STRATEN, in *Lampas* 12 (1979), 50-94.

to it in various periods and various civilizations. What general principle made people accept, continue and pass on the sacrificial act in the way they did?

If he starts from the data presented by the ancients themselves, anyone who wishes to venture on this slippery path has a choice of two options: either he collects the data and commentaries on the ordinary and 'normal' sacrificial rites, generally not questioned by the sacrificers themselves and performed as a daily routine, or he selects a sample: a sacrificial act which both in value and intensity forms a magnification, a blow-up so to speak, of the customary sacrifice, and which by its monstrous dimensions provoked astonishment and even negative comment in antiquity. Perhaps in an enlarged picture we may distinguish features which are invisible or indistinct in the obligatory snapshots of everyday practice.

Opting for the latter method I propose to make some remarks on the phenomenon of self-sacrifice, the ultimate offering man can make, causing sentiments of admiration, gratitude, awe, terror, and guilt, as no other sacrifice did or may be expected to do. Various reasons have induced me to start from the well-known case of Publius Decius Mus as told by Livy. One is that this legend combines practically all the characteristic elements, the complete 'taxonomy' of self-sacrifice as it may be reconstructed from the cases of self-sacrifice in myth and history of all antiquity. Secondly a treatment of a concrete and well-documented typical case may protect us from excessively theoretical and abstract speculations. And in the third place the impression will be created that I have complied with the request made by Professor Rudhardt to concentrate on a Roman topic. It will, of course, be clear that the latter consideration is in straight contradiction to the first, but I shall strive honestly to adduce Roman material whenever available.

I must emphasize that I have selected only some fundamentally relevant aspects of the *devotio* of Decius, which, as a matter

of fact, has been utilized as a starting-point or major illustration in widely divergent studies on widely divergent topics in recent times¹. Not only will these and many other relevant works be mentioned only in passing, but it will not even be possible to refer to more than a fraction of the material, ancient and modern, relevant to the subject. I have been collecting material on the practice and ideology of self-sacrifice and *devotio* for some years and have published a few articles which are intended as preparations for a more comprehensive study of the subject². Those who wish to know more than I can give now are referred to these preliminary enquiries or must exercise considerable patience.

In the running commentary on some essential features of the self-sacrifice of Decius the following elements will be touched on: the situation—aspects of the actor (his status, his attitude, some outward features and their meaning: sacredness of the subject)—ways toward death—the subject as living dead—substitution—the authority to which responsibility is remitted. After this very superficial, but indispensable structural enquiry, the second part of my essay will go into the latter two aspects of the *devotio*-complex and discuss two principles which appear to be fundamental in the acts of self-

¹ For instance H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine* (Paris 1963), 45–57, uses it as an illustration of the concept *sacer*; H. FREIER, *Caput velare* (Diss. Tübingen 1963), makes the *devotio* an introduction to his theory of *capitis velatio*; H. GEHRTS, *Das Märchen und das Opfer. Untersuchungen zum europäischen Brüdermärchen* (Bonn 1967) selects the *devotio* as the point of departure for an interesting though with regard to the Roman material very hazardous theory. It figures as a major example in W. SPEYER, «Zorn der Gottheit, Vergeltung und Sühne», in U. MANN (ed.), *Theologie und Religionswissenschaft* (Darmstadt 1973), 124–143. Cf. now W. BURKERT, *Structure and History...* (*infra* p. 183 n. 2), 63.

² «Two Types of Roman *Devotio*», in *Mnemosyne* S. IV, 29 (1976), 365–410; «Polycrates and his Ring», in *SSR* 1 (1977), 17–46; «Destruction, *Devotio* and Despair in a Situation of Anomy: The Mourning for Germanicus in Triple Perspective», in *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich* (Roma 1980), 541–618. Henceforth these works will be referred to by author's name and year.

sacrifice (and of human sacrifice in general): the principle of compensation and that of the anonymity of the gods that demand the sacrifice. Finally it will be tentatively suggested that these very principles, so conspicuous in the exaggerated form of self-sacrifice, might very well be the hidden forces behind any act which according to our broad definition may be labelled sacrifice.

I STRUCTURAL ELEMENTS OF LEGENDARY CASES OF SELF-SACRIFICE

In 340 B.C. the Roman army under the consuls P. Decius Mus and T. Manlius Torquatus joined battle with the allied Latins near Veseria¹. Legend has it that the troops commanded by Decius were losing ground and defeat was imminent, when suddenly Decius required the *pontifex maximus* to lead him in prayer and pronounce the formula by which the general devoted his own life and that of the enemies to the gods of the nether-world. After mounting a horse he rode into the midst of the hostile army, there to meet a deliberate death. This *devotio* resulted in the defeat of the enemy troops, and it is reported that both the son and the grandson of P. Decius Mus imitated this heroic act of self-sacrifice (in 295 B.C. in the battle of Sentinum and in 279 at Ausculum respectively). In order to analyse the pattern of the complex ritual of the *devotio* I shall follow the famous description given by Livy in book VIII chs. 9 ff. Although it is obvious that the *devotio* of Decius has a great deal in common with pharmakos-ritual (and human sacrifice in general)—Decius in fact is a prototypical pharmakos—I shall leave out anything that may be typical of pharmakos-ideology but not necessarily present in the taxonomy of self-sacrifice. To mention one instance: the idea that Decius re-

¹ I am not concerned with problems of historicity, nor is it important to my subject whether cases of self-sacrifice really occurred or existed only in the minds of authors and readers.

presents a kind of "plague-bolt", a *piaculum omnis deorum irae qui pestem ab suis aversam in hostes ferret* (Liv. VIII 9, 10), so characteristic, for instance, of Hittite pharmakos-rites¹ and, indeed, not absent from Greek myths of self-sacrifice², will not be discussed here.

Situation

The situation that induced the sacrifice of the Roman general is marked as a critical vicissitude during a war: defeat and disaster are imminent both in the present case and in the stories of the other Decii and their *devotio*. It is also one of the prominent motives in the famous Greek cases of e.g. Macaria, Iphigenia (a rather atypical case), Codrus, Menoeceus³. The fact that Decius commits an act of *kamikaze* by hurling himself

¹ E.g. H. M. KÜMMEL, *Ersatzrituale für den hethitischen König* (Wiesbaden 1967), 111 ff.; A. GOETZE, in *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton 1969), pp. 346 ff.; Versnel 1976, 403; O. R. GURNEY, *Some Aspects of Hittite Religion* (Oxford 1977), 47-52. For the *devotio* as a pharmakos-ritual I may now refer to W. BURKERT, *op. cit.* (*infra* p. 183 n. 2), 57 ff.

² Clearly in the myth of Codrus. Perhaps also in the way Menoeceus killed himself while standing on the walls in order that his blood would drip outside the city (Eur. *Phoen.* 1009 ff.; 1090 ff.; cf. Stat. *Theb.* X 756 ff.). R. REBUFFAT, « Le sacrifice du fils de Créon », in *REA* 74 (1972), 14-31, discovers reminiscences with Punic/Phoenician molchomor-sacrifices, where it also occurred that children were killed on the walls of the city in order to keep the enemy at bay. Cf. especially *Reg.* 3, 27 and the discussion on a newly discovered Ugaritic tablet in *CRAI* 1972, 693-703. Also Th. P. VAN BAAREN, *op. cit.* (*supra* p. 136 n. 2), 25. Related phenomena in Plut. *Cic.* 47, 6; Liv. II 49, and the death of Dido: A.-M. TUPET, « Didon magicienne », in *REL* 48 (1970), 229-258, espec. 253-256. Generally: M. DELCOURT, « Le suicide par vengeance dans la Grèce ancienne », in *RHR* 119 (1939), 154-171.

³ It is superfluous to quote the well-known mythical instances of human (self-) sacrifice again. They have been treated many times in comprehensive surveys, firstly and fundamentally by E. von LASAULX, « Die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältnis zu dem einen auf Golgotha », in *Studien des classischen Alterthums* (Regensburg 1854), 233 ff., espec. 242 ff. For more modern collections see Versnel 1977, 27 n. 39.

upon the enemy has often been explained as a typically Roman trait, especially in connection with the magical contagion he is expected to communicate to the enemy troops¹. It need not be so: various civilizations know a type of military self-sacrifice in which a (young) warrior deliberately and voluntarily ventures a lonely attack upon the enemy troops and finds a heroic death². This may very well imply the notion of a bloody 'opening' of the battle comparable with the *σφάγιον*³; it may also be explained as an action of sympathetic magic; probably it is both.

There are, however, more situations that may demand an act of self-sacrifice. The fundamental dangers threatening an early, particularly an agricultural and settled civilization are epitomized in an age-old prayer of the Roman church: *a peste, fame, belloque, domine, libera nos*, which has its roots in ancient paganism⁴. Epidemics and famine, frequently coupled as

¹ The magical function was emphasized by L. DEUBNER, «Die Devotion der Decier», in *ARW* 8 (1905), 66 ff., and W. W. FOWLER, *The Religious Experience of the Roman People* (London 1933), 208, and has found substantiation in Hittite material.

² War-leaders devoting themselves to death in Switzerland: H. G. WACKERNAGEL, *Altes Volkstum der Schweiz* (Basel 1956), 288 f. Among the Armenian Circassians there is the 'Ty lie' ('superfluous ram'), a young warrior who went on horse-back, equipped with offensive weapons only, 50 metres in front of the army to be killed by the enemy: A. NAMITOK, «Ty lie», in *Travaux du 1er Congrès international de Folklore*, Paris 1937 (Tours 1938), 162–165. J. BAYET, «Le suicide mutuel», in *Croyances et rites dans la Rome antique* (Paris 1971), 171, gives more examples. Of course the actions by *ἱεροὶ λόχοι*, Berserker, *feralis exercitus* (L. WEISER, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde* (Wien 1927); O. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen* I (Frankfurt 1934); J. de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte* I² (Berlin 1956), 487 ff.; H. GEHRTS, *op. cit.* (*supra* p. 138 n. 1), 127), show comparable traits.

³ W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977), 400. Cf. the contribution by A. Henrichs.

⁴ Liv. IV 9, 2–3, *factiones . . . bella externa . . . fames morbive, quaeque alia in deum iras velut ultima publicorum malorum vertunt*; Hor. *Carm.* I 21, 13 ff., *bic bellum lacrimosum, bic miseram famem / pestemque a populo . . . / . . . aget*. And in opposition the stereotyped combination of *εἰρήνη, καρποί, θύεια*. Cf. H. W. PARKE/D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle* I (Oxford 1956), 296, on self-sacrifice: "Either of two

λοιμός and λιμός¹, are the other two motives for the desperate remedy that is self-sacrifice. Decius has an even more legendary rival in heroism, M. Curtius, whose equally celebrated *devotio* is reported by Varro, Livy and others² and was transmitted to the Middle Ages. It is told that in the Forum the earth yawned and that the haruspices declared that the God of the Dead demanded the fulfilment of a forgotten vow, namely that the most valuable possession of the state should be sent down. While others were throwing gold and pieces of money into the chasm, M. Curtius decided that the most precious thing must be the life of a valiant warrior. Consequently he mounted his horse and in full armour plunged into the chasm, which closed up and gave his body a divinely approved burial. The medieval version of the *Narracio de mirabilibus Urbis Rome*³ adds several details: from the chasm rose pestiferous vapours causing an epidemic, which was not to end *nisi quis Romanorum se sponte hiatu prefato precipitaret, preferens salutem populi sue proprie saluti.*

It needs no argument that again Greek myth presents manifold samples of drought, famine and plague as motives for self-sacrifice: Athamas, the Coronides, the Leocorides, the daughter(s) of Erechtheus, the daughters of Antipoinos,

compelling motives is shown as driving the citizens to approve this desperate remedy for the common good. It may have been to cure a violent famine or plague which was depopulating the land, or else it was to avert a foreign invasion". Of course, one of the most serious 'plagues' was στάσις, *discordia*, leading to civil-war: H. KLEINKNECHT, in *Theol. Wörterbuch z. Neuen Testament* V 390, s.v. δργή.

¹ M. DELCOURT, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique* (Liège 1938); J.-M. ANDRÉ, in *Latomus* 39 (1980), 3 ff.

² Varro *Ling.* V 32, 148-149; Liv. VII 6, 1-6; Dio Cass. VII Fr. 30, 1, I pp. 87-89 Boissevain; Dion. Hal. *Ant. Rom.* XIV 11, 20-21; Val. Max. V 6, 2; Ps. Plut. *Parall. min.* 5 b, 306 F-307 A.

³ Magister Gregorius, *Narracio de mirabilibus Urbis Rome*, ed. R. B. C. HUYGENS (Leiden 1970), cap. 5. Of course the theme of pestiferous vapours emanating from the netherworld is quite common. See e.g. Serv. *Aen.* XI 785.

Metioche and Menippe and the somewhat deviating Oedipus are some of the many examples.

In short, the act of self-sacrifice is generally necessitated by an all-pervading crisis, challenging the continued existence of society as a whole. These threats and crises may be transposed towards less comprehensive or temporal communities: human sacrifices, often staged as voluntary acts of self-devotion, are typical of dangerous situations at sea¹, and later on we shall discuss a few devotional acts which function in the context of the smallest communities: the family, relationships of lovers, friends and blood-relations.

If then imminent disaster may require that one will pay for all, we now ask who is the one that pays, in what way the transaction is performed and whether the victim receives any compensation.

Some aspects of the actor and the action

status

Illud adiciendum videtur licere consuli dictatorique et praetori (... civem devovere) (Liv. VIII 10, 11). At the moment of his *devotio* Decius is the highest magistrate of the Roman body-politic. In a more general way Macrobius (*Sat.* III 9, 9) says that *dictatores imperatoresque soli possunt devovere*, and both statements, implying that the act of *devotio* is reserved to those invested with the highest *imperium*, are strikingly corroborated by the legend that the *seniores* who, at the invasion by the Celts in 390 B.C., decide *se pro patria Quiribusque Romanis devovere* —which means that they will await the enemy without resisting their attack—, are dressed in the robes and with the insignia that mark the highest authority in Rome: *quae augustissima vestis est tensas ducentibus triumphantibusve, ea vestiti medio*

¹ See D. WACHSMUTH, ΠΟΜΠΙΜΟΣ Ο ΔΑΙΜΩΝ. *Untersuchungen zu den antiken Sakralhandlungen bei Seereisen* (Diss. Berlin 1967), 119 ff.; 310.

aedium eburnis sellis sedere (Liv. V 41, 2-3). In the story of M. Curtius the state had to sacrifice *quo plurimum populus Romanus posset* (Liv. VII 6, 2), which turns out to be *iuvarem bello egregium* or as Varro (*Ling.* V 32, 148) has it: *civem fortissimum* or *virum fortem armatum*. However, in the *Narracio de mirabilibus urbis Rome* by Magister Gregorius ch. 5, the actor has been promoted to *princeps orbis et urbis huius dominus*. The ‘thing of highest value in the state’ appears to be a matter of discussion¹: at first sight the head of state, king or imperator seems to have the highest qualifications, yet, though there are a few examples of kings’ self-sacrifice², even myth seems to shrink from this option: a nearest relation, son or daughter³, takes his place, or else we hear the demand that a chaste maiden or a valiant adolescent give her/his life for the salvation of the fatherland. Indeed, where the king is practically identified with the state, and his well-being implies that of his country and people⁴, it is natural that the highest possession of the state is not the *patria* itself but the *spes patriae* embodied either in the *virtus* of the young warrior or in the as yet unbroached and untouched reserves of procreation hidden in the virgin. When Epimenides,

¹ Sometimes there is a general demand to sacrifice a thing πλείστου ἀξιον καὶ ἐπ' ὃ σὺ ἀπολομένῳ μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀλγήσεις (Hdt. III 40, 4, on which see Versnel 1977), or the order to offer the ‘dearest’ of the children (Philo of Byblus, *FGrHist* 790 F 3 b, *vide infra* p. 179). In Statius, *Theb.* X 654 ff. Menoeceus is chosen because his *virtus* is superior: D. W. T. C. VESSEY, «Menoeceus in the Thebaid of Statius», in *CPb* 66 (1971), 236-243, espec. 237. Aelius Aristides is ransomed by τῶν τροφίμων ὁ πλείστου ἀξιος (*vide infra* p. 166). Cf. *infra* n. 3.

² E.g. Codrus and the Spartan king at Thermopylae: Hdt. VII 220. Cf. the general remarks by I Clem. 55, 1: πολλοὶ βασιλεῖς καὶ ἡγούμενοι λοιμικοῦ τινὸς ἐνστάτως καιροῦ χρησμοδοτηθέντες παρέδωκαν ἑαυτοὺς εἰς θάνατον, οὐα δύσωνται διὰ τοῦ ἑαυτῶν αἰματος τοὺς πολίτας and Ephorus, *FGrHist* 70 F 69.

³ For royal children in general see Libanius, *Or.* XLII 26 and the *scholia*. The Carthaginians wishing to restore the peace with the god who had been outwitted by substitute-sacrifices, selected the children of their high-placed compatriots: Diod. XX 14, 4-6.

⁴ On this identification especially in the late Republic and early imperial period see Versnel 1980.

as legend has it, demanded of Athens an expiation, a μειράκιον εὑμορφόν volunteered and offered himself¹. In the doubtless legendary rite which according to the *Passio maior, Acta S. Caesarii* (*AASS* Nov. 1, 106 f.), was performed annually at Terracina it was a beautiful young man who offered his own life². First he received a lavish treatment and nourishment for several months, after which *armatus et ornatus ascendit in montem marinum et arreptus equo pro salute rei publicae et principum et civium salubritate, et ut nomen habeat gloriae, ipse se praecepitat morti*. His corpse is burnt and the ashes are conserved in *templo pro salute rei publicae et civium*. In this text we perceive several central features of the complex, to which I shall return, but for the moment it is shown once again that *quo plurimum populus posset* may be interpreted in various, though stereotyped, ways.

attitude

In hac trepidatione Decius consul M. Valerium magna voce inclamat: 'deorum', inquit, 'ope, M. Valeri, opus est; agedum, pontifex publicus populi Romani, praei verba, quibus me pro legionibus devoveam'

¹ Athen. XIII 602 c (= Neanthes, *FGrHist* 84 F 16). Also in the *pharmakos*-ritual the beggar or criminal used to be beautifully dressed. The wife of the Hittite king Mursili II offers a substitute-woman with the words "I am presenting her to thee in fine attire. Compared to me she is excellent, she is pure, she is brilliant, she is white, she is decked out with everything" (O. R. GURNEY, *op. cit.* (*supra* p. 140 n. 1), 55).

² V. BULHART, «Eine Selbstaufopferung in trajanischer Zeit», in *WS* 74 (1961), 126–129, gives the text and believes he is the first to discuss this legend. As far as I know J. TOUTAIN, in *Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes* 1916–17, 1 ff., was the first to draw attention to this text. It is also discussed by L. DEUBNER, *Attische Feste* (Berlin 1932), 187. Bulhart wonders whether the act took place under Trajan or under Nero, but M. MESLIN, *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain* (Bruxelles 1970), 92, argues convincingly for a mixture of literary (Curtius) and ritual (1 january) traits, as censured by a Christian. Deubner, too, doubts its historicity. Note the similarity with the texts quoted *infra* p. 153. Cf. especially S. WEINSTOCK, «Saturnalien und Neujahrsfest in den Märtyreracten», in *Mullus. Festschrift Th. Klauser* (Münster 1964), 391–400.

(Liv. VIII 9, 4). Before this the two consuls had agreed *ne mors voluntaria consulis exercitum in acie terreret, comparant inter se, ut ab ultra parte cedere Romanus exercitus coepisset, inde se consul devoveret pro populo Romano Quiribusque.* (VIII 6, 12). In the numerous reports on the death of the Decii in later literature the aspect of voluntariness is rarely lacking. The action is *inter alia* described as: ἀπέδωκεν ἔαυτὸν εἰς σφαγήν (Tzetzes, *ad Lyc. Alex.* 1378); *devotum dis manibus optulit caput* (Flor. *Epit.* I 17, 7); *eamque mortem ardentiore studio peteret* (Cic. *Fin.* II 19, 61); *duo Decios qui ad voluntariam mortem cursum equorum incitaverunt* (Cic. *Cato* 20, 75); *in confertissimos hostes sponte prolapsus occubuit* (Oros. *Hist.* III 9, 3). It is revealing that the oldest testimony on the death of the third Decius emphatically underlines this aspect. In Ennius, *Ann.* 208-210 Vahlen, Decius says:

*divi hoc audite parumper:
ut pro Romano populo prognariter, armis
certando, prudens animam de corpore mitto.*

where, as Skutsch has shown¹, *prognariter* and *prudens* represent a stereotyped element of formulas used for voluntary death: *sciens prudens*.

In the meantime this aspect cannot be called surprising: after all we are talking about self-sacrifice and should naturally expect—here as well as in the famous mythical examples of Greece—that ‘freiwilliger Opfertod’ is indicated by terms such as *voluntarius*, *έκουσίως*, *εύνους*, *έθελοντής*². Indeed,

¹ O. SKUTSCH, *Studia Enniana* (London 1968), 54-61, who rightly argues for the third Decius against P. Lévêque and G. Stievano. He also suggests that the element *sciens prudens* or an archaic variant must have figured in the official formula of the *devotio*.

² Often required explicitly: Neanthes, *FGrHist* 84 F 16; Serv. *Aen.* III 57; Paus. I 32, 6. And *passim* in tragedy: P. ROUSSEL, « Le thème du sacrifice volontaire dans la tragédie d'Euripide », in *RBPh* 1922, 225-240, and in oracles: H. W. PARKE/D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle* I 295 ff. Cf. above all J. SCHMITT, *Freiwilliger Opfertod bei Euripides* (Giessen 1921).

Schmitt's study of the theme in Euripides fully bears out this supposition.

The essential question then is not whether self-sacrifice is performed enthusiastically but why the voluntary aspect has been deemed so essential. And a second question is: may we interpret self-sacrifice as a mere variant of human sacrifice in general? It is tempting to give a positive answer to the second question, and that would imply an answer to the first question too. Presents to the gods should be given in a mood that is called *libens laetus* in countless inscriptions; or as Tertullian (*Apol.* 28, 1) says: *divinae rei facundae libens animus indicitur*. Even the gift itself should display enthusiasm: '*Ego melior sum, me sume, per me Dominum benedic*', a bunch of grapes cries out with truly Christian pathos¹, and the many instances of authentic or staged readiness of sacrificial animals to be led to the slaughter, both in pagan and in Christian contexts, have been treated too often to be repeated here². Of course a voluntary sacrifice provides a good *omen* and effects καλλιερεῖν³, and it is in this respect meaningful that the second Decius *in aciem confertissimam incucurrit, de hoc sollicitus tantum ut litaret* (Seneca, *Epist.* 67, 9). There is the other side, the comedy of innocence, the animal by its own eagerness removing the bur-

¹ Irenaeus' translation of a fragment of Papias in A. ROUSSEAU *et alii* (edd.), *Irénée de Lyon. Contre les hérésies, livre V*, II (Paris 1969), 415, discussed by H. J. de JONGE, ΒΟΤΡΥΣ ΒΟΗΣΕΙ, in M. J. VERMASEREN (ed.), *Studies in Hellenistic Religions* (Leiden 1979), 37-49.

² Also in human society voluntary gifts are more welcome: Eur. *Erechth.* Fr. 360 N^o, ap. Lycurg. *In Leocr.* 100 ff. On voluntary sacrifice see especially O. WEINREICH, *Studien zu Martial* (Stuttgart 1928), 134 f. and 139; W. BURKERT, in *GRBS* 7 (1966), 107 n. 43; R. MERKELBACH, in *ZPE* 8 (1971), 116-117, contested by L. ROBERT, *Bull. épigr.* 1972, no. 417 (in *REG* 85 (1972), 460). Cases like Plut. *Luc.* 24, 4-5 have striking parallels in modern folk-lore in Greece (R. and E. BLUM, *The Dangerous Hour* (London 1970), 92) and Italy (S. PEROWNE, *Roman Mythology* (London 1969), 29, quoting M. Vellante).

³ The reverse in Macr. *Sat.* III 5, 8 and cf. H. PETERSMANN, in *RhM* 116 (1973), 239.

den of guilt from the conscience of the human sacrificer¹. Would not this very aspect play an essential role in the doubtful and dreadful tragedy of human sacrifice? It does, for, as we shall observe, both gods and human witnesses certainly could do with some excuse or escape². Yet in view of some remarkable cases of personal self-sacrifice for the life of a loved one I think that this explanation, valid though it may be, from an ethological or psychological stand-point must be considered a reduction of the emotional incentives leading towards self-sacrifice. This, however, does not immediately concern the present investigation and from now on we shall not maintain a rigorous distinction between general human sacrifice and self-sacrifice, although the latter will have our special attention.

Some outward features and their meaning

Pontifex eum togam praetextam sumere iussit et velato capite, manu subter togam ad mentum exserta super telum subiectum pedibus stantem sic dicere (...). Ipse incinctus cinctu Gabino armatus (in equum insilivit) (Liv. VIII 9, 5-9).

Rigorously pruning everything not immediately relevant to our present issue³ I shall concentrate for a moment on the dress of the *devovens*. Ever since Deubner many explanations have been proposed: the *cinctus Gabinus* would stamp Decius as a

¹ "Οπως εὐαγγές ή τὸ ἀνελεῖν, as Plut. *Lyc.* 28, 7, quotes the Aristotelian interpretation of the comedy of innocence in the Spartan declaration of war to the Helots. On the comedy of innocence see *i.a.* A. HENRICHs, in *Kyriakon. Festschrift J. Quasten* I (Münster 1970), 25 ff.; A. HENRICHs/L. KOENEN, in *ZPE* 5 (1970), 145 ff.; A. M. di NOLA, *Antropologia religiosa* (Firenze 1974), 201-262; E. LEFÈVRE, « Die Lehre von der Entstehung der Tieropfer in Ovids Fasten, I, 335-456 », in *RhM* 119 (1976), 39-64.

² A survey of various excuses and escapes: J.-P. GUÉPIN, *The Tragic Paradox* (Amsterdam 1968), 100 ff. A very explicit example: Philostr. *Vita Apollon.* IV 16.

³ *E.g.* the *telum* and the *manus ad mentum exserta* on which, after Deubner, there is still much to say. See *e.g.* the adventurous ideas of H. GEHRTS, *op. cit.* (*supra* p. 138 n. 1).

priest, the *capitis velatio* as one devoted to death, which produces the picture of the priest being his own victim, an image to which the sacrifice ‘des Einen auf Golgotha’—to quote old Lasaulx—has heavily contributed. Decius, however, neither is nor becomes a priest by dressing the way he does: he is the bearer of highest *imperium* officiating in a ritual performance, whose nature it will be useful to analyse. But first it should be noticed that the *cinctus Gabinus*, being a special way of girding the *toga*, usually combined with the *caput velatum*, the cultic dress of any official with *imperium*¹, especially in a military situation, is also the outfit in which Decius makes his charge and finds his death. Besides Livy it is Cassius Dio² who mentions this explicitly and tells us that Pyrrhus of Epirus ordered his troops ἂν τινα οὔτως ἐσκευασμένον ἴδωσι (sc. τὴν ἱερὰν ἐσθῆτα) μὴ κτεῖναι αὐτόν, ἀλλὰ ζῶν συλλαβεῖν.

This has a striking parallel in a primitive Italic rite in which human beings were removed from their community and sent away with very uncertain prospects to lands unknown: the ‘victims’ of the *ver sacrum*³, who as a redemption of the vow to sacrifice any life that the next spring would produce, were not killed like the animals concerned, but bannished from their country in order—and this is the social motive—to found a new settlement. These human victims, who were consecrated to death without being sacrificed in the sense of ‘killed’, went *capite velati*: Paul. ex Festo p. 519 f. Lindsay, *sed cum crudele videretur pueros ac puellas innocentes interficere, perductos in adultam*

¹ On *cinctus Gabinus* and *capitis velatio* see H. FREIER, *op. cit.* (*supra* p. 138 n. 1) and L. BONFANTE WARREN, « Roman Costumes », in *ANRW* I 4 (Berlin 1973), 596 ff.

² Livy says that Decius had to put on the *toga praetexta* which apparently (and naturally) he did not wear before. Dio Cass. Fr. 40, 43, I p. 133 Boisrevain and cf. Fr. 35, 6 (= Zon. VII 26, 7): Δέκιος ... τὴν πολεμικὴν σκευὴν ἀποθέμενος καὶ τὴν ἱερὰν ἐσθῆτα ἀναλαβών ... ἐσελαύνει τῶν πολεμίων.

³ The data in J. HEURGON, *Trois études sur le ‘ver sacrum’* (Bruxelles 1957); W. EISENHUT, in *RE* VIII A 1 (1955), 911 ff. On the aspect of colonization: P. M. MARTIN, « Contribution de Denys d’Halicarnasse à la connaissance du *ver sacrum* », in *Latomus* 32 (1973), 23-38.

aetatem velabant atque ita extra fines suos exigebant. By this act the victims were *sacri* or *consecrati*—one group even bore the name *Sacrani*—and this is literally expressed by Strabo V 4, 12, p. 250, who says that they *κατέθυσαν* (*mactabant*, killed by way of sacrifice) the animals, whereas they *καθιέρωσαν* (*sacrabant*, consecrabant) the human beings¹. Thus they were excluded from intercourse with their former social community, expelled and literally left to their fate: if the gods would take them they were welcome; if hostile beings were to kill them, their former compatriots could not be held responsible.

Decius' act of self-sacrifice is essentially an act of self-*consecratio* as has been shown by various experts on phenomenological grounds². Livy is very careful in his formulations, e.g. when he makes Decius say: *Iam ego tecum hostium legiones mactandas Telluri ac diis Manibus dabo* (X 28, 13) or when the Roman Iunius aiming at the *sacratos more Samnitium milites* says *eos se Orco mactare* (Liv. IX 40, 9). Here the essential distinction between *consecratio* and *mactatio* is again emphasized: in the first act the subject is the consul (or comparable *milites*) himself: the *mactatio* however cannot be performed by the same subject, death by his own hand apparently being impossible³. It is the

¹ Cf. a typical *pharmakos*-ritual in a Hittite text, where an old woman takes a sheep: “she consecrates the sheep ... but they do not kill it”. The name of the sheep is significant: ‘nakkušši’ from the verb *nakk* ‘let go, dispatch’ (*Ancient Near Eastern Texts* (Princeton 1969), p. 351; O. R. GURNEY, *op. cit.* (*supra* p. 140 n. 1), 51).

² H. WAGENVOORT, *Roman Dynamism* (Oxford 1947), 32; H. FUGIER, *op. cit.* (*supra* p. 138 n. 1), 45-57. The act is also called *consecratio*: Flor. *Epit.* I 13, 9; I 17, 7; Aug. *Civ.* V 18, 2.

³ This is in contrast to some, though not all, Greek examples. Codrus had to be killed by enemy hands. So had the Spartan king in Hdt. VII 220. But apparently Menoecus was not disqualified by committing suicide. This may seem surprising since suicide is generally viewed as a cowardly and womanly death (and in this case is accepted: Coronids, Anton. Liberalis 25; daughters of Antipoinos αὐτοχειρά: Paus. IX 17, 1), but see the differentiated treatment by J. BAYET, *op. cit.* (*supra* p. 144 n. 1), 130-176, and the vast literature in Y. GRISÉ, « De la fréquence du suicide chez les Romains », in *Latomus* 39 (1980), 17-46.

gods (of the netherworld) who must take the *consecratus* either through the mediation of the enemy troops or in some other way—which we shall describe—and thus accept the offer. Here we have one essential difference with the normal animal-sacrifice where *consecratio* and *mactatio*, though ritually distinguished, are nevertheless closely connected and, more important, are practically in the same hands.

Decius, after his self-consecration, is, as *vir sacratus* or *sacer*, referred to the realm of the gods or the realm of death—in this case identical—but has as yet not completed his quest. He is ‘in between’, in the no man’s land between the society of the living and the world of the dead and their gods. The *rite de séparation* has been passed, the *agrégation* not yet been performed; the subject is in the liminal situation of the ‘marge’. That is exactly expressed by his being *sacer* and again this has been pictured by Livy and other authors in an unmistakable, though generally unobserved, way. In his *Thebais* X 757 Statius describes Menoeceus during his act of self-sacrifice: *iam sacer aspectu solitoque augustior ore*. Clearly this passage has been moulded upon the pattern of Livy’s description of Decius¹, for immediately following the phrase quoted above Decius is described as: *conspectus ab utraque acie aliquanto augustior humano visus*. The word *augustus* is used with obvious intention. Firstly, it implies the notion of *sacer* with which it is combined in numerous places (“*augustus* must be practically synonymous with *sacratus/consecratus*”, Wagenvoort²). But secondly *augustus* means ‘sublime’, ‘lofty’, and more literally ‘great, grand’. Livy I 7, 9 pictures Hercules as having *habitum formamque viri aliquantum ampliorem augustioremque humana*, and of the dream-figure announcing the *devotio* by Decius it is said (VIII 6, 9) *visa species viri maioris quam pro humano habitu augus-*

¹ D. W. T. C. VESSEY, *art. cit.* (*supra* p. 144 n. 1) has made this observation. This is the only instance of *augustus* being used for a human being in the *Thebaid*.

² *Op. cit.* (*supra* p. 150 n. 2), 13, where one can find the testimonies.

tiorisque. The latter formula¹ is very often used to describe superhuman or heroic figures.

Decius is *sacer* and accordingly receives the ‘size of heroes’². In this exceptional case we shall even observe how large *aliquanto augustior humano* actually was. But first let us see how the self-sacrificer, who could consecrate but not immolate himself, sought his death. We postpone references to parallel Greek mythical instances to the next paragraph, where we shall meet persons of whom it can be said as it might be of Decius: *καὶ ζῶσαν εἰπεῖν καὶ θανοῦσαν ἔστι σοι* (Eur. *Alc.* 141).

Ways towards death

(*ipse incinctus cinctu Gabino) armatus in equum insilivit ac se in medios hostes inmisit* (Liv. VIII 9, 9).

A general is a ‘man on horseback’ as 19th-century imagery shows and the same appears to be true for royalty and heads of state. No wonder that the way Decius seeks his death is totally ignored in modern literature. Yet, on the other hand, it receives ample emphasis in ancient texts, where the horse is rarely lacking, surprisingly enough if its presence were so self-evident. Stranger still is its conspicuous presence in legends

¹ On these formulas see H. ERKELL, *Augustus, felicitas, fortuna. Lateinische Wortstudien* (Göteborg 1952), 9 ff., and cf. the discussion between G. DUMÉZIL, in *REL* 35 (1957), 126 ff. = *Idées romaines* (Paris 1969), 79 ff. and H. WAGENVOORT, in *Mnemosyne* S. IV, 5 (1952), 287 ff. = *Pietas. Selected Studies in Roman Religion* (Leiden 1980), espec. 50 ff., on the concept of *maiestas*. The opposition between *augustus* and *humanus* is marked in Livy who has it in 5 of the 13 cases. The word *augustus* occurs four times in the context of the *devotio*. Is it possible that in the *augustus Decius* the original sense of *mactus* glimmers through? Cf. A. PIGANIOL, *Recherches sur les jeux romains* (Paris 1923), 127 n. 2.

² S. EITREM, «Die Grösse der Heroen», in *SO* 8 (1929), 53 ff.; H. WAGENVOORT, *Pietas*, 50 ff. Much material in F. BÖMER (Hrsg.), *Ovidius. Die Fasten II* (Heidelberg 1958), *ad Fast.* IV 861. The general idea is well formulated by H. ERKELL, *op. cit.* preceding note, 13: «Wer den unterirdischen Göttern geweiht wurde, hat die Welt der Menschen in religiösem Sinne verlassen; er ist *consecratus* und hat als solcher Teil an göttlicher Macht und Kraft».

which, however related to or dependent on the Decius-story¹, could easily do without horse or mount. Why should Curtius mount a horse before jumping into the chasm (*equo... exornato insidentem armatum se in specum inmisisse*, Liv. VII 6, 5, and *passim* in other sources)?² Why should the youth of Terracina mount a horse before precipitating himself from the rock as Caesarius pretended to have observed himself: *Eadem hora post sacrificium ascendit iuvenis equum et arreptus furia coepit furiose arripere equum et cum ascendisset in montem, praecipitavit se ipse et mortuus est?*

Part of the answer may be hidden in the latter statement: the element of *furor*, ecstasy and rapture, realized by means of the uncheckable impetus of the frantic animal, but I think there is more to it. Liv. XXVII 16, 4 tells us about a traitor Philumenus: *cum citato equo ex proelio avectus esset, vagus paulo post equus [errans] per urbem cognitus... creditum vulgo est in puteum apertum ex equo praecipitasse*³. ‘It was generally believed’; it was also believed that Sextus Pompeius as a sacrifice for Poseidon ἵππους τε, καὶ ὡς γέ τινές φασιν, καὶ ἄνδρας ἐς τὸν πορθμὸν ζῶντας ἐνέβαλε (Dio Cass. XLVIII 48, 5). In Rhodos there was an annual sacrifice of a four-horse team by driving it from the rocks into the sea⁴, and the jumping of horses, men on

¹ Ps. Plut. *Parall. min.* 6 b, 307 B, illustrates how the theme may expand: Aemilius Paullus receives an oracle that he will gain a victory if he will set up an altar on the place ἔνθα ἀν ίδη χάσματι κρυπτόμενον ἀνδρας τῶν ἐπισήμων μετὰ ἄρματος. Μετὰ τρεῖς ἡμέρας Οὐαλέριος <Τορ>κουάτος κατ’ ὅναρ ίδών ἀναλαβεῖν ἱερέως κόσμον (...) στρατηγήσας καὶ πολλοὺς φονεύσας ὑπὸ γῆς κατεπόθη.

² Provided one does not prefer to follow V. BASANOFF, «Devotio de M. Curtius eques», in *Latomus* 8 (1949), 31-36, which should be advised against.

³ On similar types of jumps into pits see F. BÖMER, in *ARW* 33 (1936), 280. Espec. *Schol. Bern. ad Verg. Ecl.* III 105: *apud antiquos fuit altissimus puteus in quem descendebat puer quo cognosceret anni proventus ad sacra celebranda...*; H. WAGENVOORT, *Studies in Roman Literature, Culture and Religion* (Leiden 1956), 123; W. FAUTH, «Der Schlund des Orcus», in *Numen* 21 (1974), 109 and 115 f.

⁴ Festus p. 190 Lindsay. Doubtless an imitation of the typical horse-sacrifice for Poseidon: J. G. FRAZER, *ad Paus.* VIII 7, 2. D. WACHSMUTH, *op. cit. (supra p. 143 n. 1)*, n. 207.

horseback or men from horseback down into pits, chasms or the sea is so (proto-)typical that a children's game could grow of it: λευκᾶν ἀφ' ἵππων εἰς θάλασσαν ἀλατό was shouted by one child that as a turtle had to catch the others¹.

This type of *katapontismos* or *katakremnismos*² is certainly not the only thing horses and men have in common when it comes to the way in which they are ritually killed³, but for the moment I wish only to stress that in situations of human sacrifice and self-sacrifice the action of *ἀποπέμψειν* often takes the immediate form of *καταπέμψειν*, *demittere*. The jumping from rocks into the sea or into a chasm is a direct passage into the underworld which, after all, is the final goal of the *devotio*. That is why Ennius makes Decius say *animam de corpore mitto* and why *Orco, neci, morti demittere* are usual expressions⁴, as is also shown by Cicero, *Fam.* VIII 16, 5 (= *Att.* X 9, 5) *ne te*

¹ Pollux IX 125; Erinna, 'Ηλωκάτη 1 f.

² On these rites and their implications see *RE* X 2 (1919), 2464 f., 2480 ff., ss. vv.; D. WACHSMUTH, *op. cit.* (*supra* p. 143 n. 1), 205 and n. 615. It is the typical method to get rid of human περιψήματα of any sort: J.-P. GUÉPIN, *op. cit.* (*supra* p. 148 n. 2), 92-99, especially of *pharmakoi*. Cf. W. SPEYER, *Fluch*, in *RAC* VII (1969), 1187-8. Also prisoners of war: P. DUCREY, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique des origines à la conquête romaine* (Paris 1968), 201-206. The ancient Icelanders also threw their (two!) *pharmakoi* from the rocks: J. de VRIES, *op. cit.* (*supra* p. 141 n. 2), 410.

³ Both are stabbed with a spear: Porphyrius, *Abst.* II 54; Xenophon, *Eph.* II 13. Cf. F. SCHWENN, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, RGVV 15, 3 (Giessen 1915), 71, and the Equus October on the other side. On the identity of equine and human sacrifice see J. L. SAUVÉ, «The Divine Victim», in *Myth and Law among the Indo-Europeans*, ed. by J. PUHVEL (Berkeley 1970), 173-191. Compare also the *consecratio* of the human victims e.g. in the *ver sacrum* with the way a herd of horses is *fumini consecratus* by Caesar (Suetonius, *Iul.* 81, 4). Significantly in modern Greece, a cow or bull when consecrated to the Panagia or a saint is killed (and consumed) but a horse is let loose and it is often told that the animal suddenly and miraculously disappeared: R. and E. BLUM, *op. cit.* (*supra* p. 147 n. 2), 53; 64 f. It may be relevant that boys and girls are called *πῶλοι* (see S. EITREM, *Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen* (Christiania 1902), *passim*, espec. 15-25; 87) and cf. the substitution of the παρθένος ξανθή by a blond mare in Plutarch, *Pelop.* 20-21. See also W. BURKERT, *Structure and History...* (*infra* p. 183 n. 2), 113.

⁴ «Verben mit dem Präfix *de*- ... bilden einen routinemässigen Bestandteil der Berichte über Beseitigung von Prodigien» (Th. KÖVES-ZULAUF, *Reden und Schweigen*

sciens prudensque eo demittas. Curtius was in the position to *demitti* literally, but Decius although he *animam demisit* could not throw himself into the depths of Orcus. Therefore he *se immisit in medios hostes* and is like other Roman heroes consistently pictured with the specific animal that was archetypically connected with death, the netherworld and the abduction of mortals and immortals into the realm of Hades as the myths of Kore, Asklepios and Amphiaraos show. Horizontal and vertical eliminations from the human world alternate. The murderer Althaemenes endeavoured to expiate his crime by seeking a voluntary death in the desert according to Diod. V 59, 1-4, but Apollodorus III 2, 2, 3, tells us that he εὐξάμενος ὑπὸ χάσματος ἐκρύψη. There is a direct way: to jump into a pit or water, to stab oneself so that the blood reaches the netherworld, to be drowned or to be buried alive, and thus to force one's way into the realm of death¹. In some 'horizontal'

(München 1972), 43 n. 68). *Mittere*, on the other hand, is *terminus technicus* for offering to the gods of the netherworld: F. BÖMER, *Ahnenkult und Abnenglaube im alten Rom* (Leipzig/Berlin 1943), 127 ff.

¹ Jumping: The Cecropides jumped from the Acropolis (Philoch., *FGrHist* 328 F 105). In a few versions of the myth of Menoceus it is told that the hero threw himself from the walls: Hygin. *Fab.* 68; Stat. *Theb.* X 774 ff. and cf. Eur. *Phoen.* 1009 ff. Even in imperial times *devotio* is realized by jumping from the Tarpeian rock: Suet. *Cal.* 27, 4; Dio Cass. LIX 8, 3; Versnel 1980. In miracle-tales Greek women of modern times consecrate their babies to the Panagia by throwing them from the bell-tower of Tenos: R. and E. BLUM, *op. cit.* (*supra* p. 147 n. 2), 45 and 84. Drowning: Antinous is said to have drowned himself in order to 'devote' his life for the salvation of Hadrian (*SHA, Hadr.* 14, 5-7); Macaria is connected with a source. See on her death: R. GUERRINI, « La morte di Macaria », in *SIFC* 45 (1973), 46-59; M. SCHMIDT, « Makaria », in *Ant. Kunst* 13 (1970), 71ff. On the drowning of sacrifices see also G. PICCALUGA, in *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di R. Garosi*, ed. P. XELLA (Roma 1976), 218 ff. Burying alive: the famous cases of the Graeci and Galli and the Vestales in Rome, rightly compared by G. RADKE, *Die Götter Altitaliens* (Münster 1965), 331 f., with the burying of the image of the *devotus*. Cf. also D. BRQUEL, in *Mélanges offerts à J. Heurgon I* (Rome 1976), 65 ff. On Hittite cases O. R. GURNEY, *op. cit.* (*supra* p. 140 n. 1), 53: "The purpose here is to banish the evil to the Nether World and ensure that it stays there. To dig a hole in the ground is to open a communication with the Nether World". Until recent times in order to avert epidemics living people

cases the gods may help: when the daughters of Orion had killed themselves for their fatherland, Hades and Persephone showed their compassion and τὰ μὲν σώματα τῶν παρθένων ἡφάνισαν Anton. Lib. 25, 4). The gods of the netherworld here accepted of their own accord what in the other versions was thrust upon them. And this is exactly what Decius is aiming at by his wild dash on horse-back: to transform his ‘ἀποπομπή’ into a ‘καταπομπή’.

the living dead

Illud adiciendum videtur, licere consuli dictatorique et praetori, cum legiones hostium devoveat, non utique se, sed quem velit ex legione Romana scripta civem devovere. Si is homo, qui devotus est, moritur, probe factum videri; ni moritur, tum signum septem pedes altum aut maius in terram defodi, et piaculum hostia caedi; ubi illud signum defossum erit, eo magistratum Romanum escendere fas non esse. Sin autem sese devovere volet, sicut Decius devovit, ni moritur, neque suum neque publicum divinum pure faciet, qui sese devoverit... (Liv. VIII 10, 11 ff.).

Whoever aspires at heroization after death should preferably throw himself from the rocks into the sea, drown himself or jump into a spring or chasm. *KataPontismos* and related types of death practically warrant heroization¹. Hardly a single one of the famous mythical persons who gave their life in this way failed to receive a hero-cult. And one need not be mythical: Antinous drowned himself as an act of *devotio* for Hadrian and received heroic honours². And, conversely, there is practically no healing or miraculous spring which does not owe its

were buried, sometimes in a coffin: D. J. WARD, «The Threefold Death», in J. PUHVEL (ed.), *op. cit.* (*supra* p. 154 n. 3), 129 ff. Cf. also W. BURKERT, *Structure and History...* (*infra* p. 183 n. 2), 70.

¹ J.-P. GUÉPIN, *op. cit.* (*supra* p. 148 n. 2), 94 ff.; D. WACHSMUTH, *op. cit.* (*supra* p. 143 n. 1), 205. Cf. W. BURKERT, *op. cit.* (*infra* p. 183 n. 2), 168 nn. 8-10.

² SHA, *Hadr.* 14, 5-7. There may be Egyptian influences here: F. L. GRIFFITH, in *Zeitschrift für Ägypt. Sprache u. Altertumskunde* 46 (1909), 132 ff.; M. A. MURRAY, *ibid.* 51 (1914), 127 ff.

qualities to the fact that a holy man or woman was drowned in it: the self-sacrificer becomes a hero (*augustior humano*), the place where he died or is buried is holy ground.

We described Decius as *sacer*, being 'devoted to' but as yet not accepted by death. Yet he was doomed, 'a dead man', and his unexpired-for return to life and society required drastic measures just as people who had been fancied dead generally had, on their return, to undergo various rites: the *postliminium*, rebirth, a new name and so on¹. The interdiction of cultic activities as indicated by Livy can be explained in this way, but the measures concerning the *legionarius devotus* who did not die are far more interesting. Although I believe it is not difficult to explain the distinction in the treatment between general and *legionarius*, surprising though it may be at first sight, I shall not touch upon this problem but only point out a salient feature relevant to our subject.

It has been suggested that the instruction to bury an image cannot be very old since burial did not take the place of cremation before the third century B.C.². This is an interesting misconception which originates from the assumption that the burial of the image is nothing but a substitute-burial just as, in later times, vicarious burials *per imaginem* occurred³. This, however, is a reduction. What we have here is certainly not an ordinary burial but a vicarious redemption of a vow. The *legionarius* was *devotus* to the gods of the Netherworld

¹ See e.g. Plut. *Quaest. Rom.* 5, 264 E - 265 B, and H. J. ROSE, *ad loc.* The man announced as dead must not have intercourse and not join cultic acts since he is not ἄγνος. The same in the Middle Ages: K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic* (Harmondsworth 1971), 44.

² There is an interesting suggestion made by L. A. HOLLAND, in *AJA* 60 (1956), 243 ff. and A. BOËTHIUS, in *Eranos* 54 (1956), 202-210, that the 'warrior of Capestrano' represents an Italic soldier who was devoted but had not died. E. T. SALMON, *Samnium and the Samnites* (Cambridge 1967), 147 n. 2, has a good argument against this theory.

³ See E. BICKERMAN, in *Le culte des souverains*, Entretiens Hardt 19 (1972), 22; Versnel 1977, 31.

and his vicarious *demissio* is realized by the interment of the colossal seven foot image¹. ‘Colossal’ indeed, since what we see here is precisely a *kolossos*, both in size and in function. *Kolossoi* are images of the dead, they are fundamentally substitutes² and, as Vernant has shown³, have the function of a double: « il permet de rétablir entre le monde des morts et le monde des vivants des rapports corrects ». In fact the *kolossos* in his interment precisely depicts the status of the *devotus* as if he had died: it represents his size, the size of the heroes. It represents his situation: dead, but heroized, and therefore instilled with superior life (*Rhet. ad Her.* IV 44, 57: *amisit vitam at non perdidit*). It also represents the *devotus* in his actual situation: he is dead, yet he lives.

The place where this ‘double’, this ambiguity, is hidden is an ἄβοτον and should not be trodden. It is the place where death and life meet in a superior identity. It is like the grave of a *fulguritus*, who is killed, yet elevated to heroic status. Here then we find the compensation of the self-sacrificer: it is accurately phrased by Varro *Ling.* V 32, 148 when he says of Curtius after his precipitation into the chasm: *eo facto locum coisse atque eius corpus divinitus humasse ac reliquise genti sua monumentum*.

¹ The dead are great: P. VON DER MÜHLL, « Der Grosse Aias », in *Ausgewählte kleine Schriften* (Basel 1975), 437 ff.; H. WAGENVOORT, *Roman Dynamism*, *loc. cit.* See e.g. Lucian. *Philops.* 22; Verg. *Aen.* II 772-3; Ov. *Fast.* II 503; Artemid. *Onirocr.* I 50; Tac. *Hist.* IV 83, 1; Plin. *Epist.* VII 27, 2. The coffin(s) of Numa was/were *octonos ferme pedes longae, quaternos latae*: Liv. XL 29, 3-14. In Hittite substitution-ritual the superior size of the substitute is formulated in a text quoted by H. M. KÜMMEL, *op. cit.* (*supra* p. 140 n. 1), 111 ff.: « An seinem Kopf ist dieser gross, am Herz ist dieser gross, und am Glied ist dieser gross... ». Mind that in one of the Hittite rituals a living substitute is offered to the supernatural gods and an image-substitute to the infernal gods: O. R. GURNEY, *op. cit.* (*supra* p. 140 n. 1), 57 f.

² J. DUCAT, « Fonctions de la statue dans la Grèce archaïque: KOUROS et KOLOSSOS », in *BCH* 100 (1976), 248: « Lorsque le *kolossos* est considéré du point de vue de sa fonction, c'est la notion de substitut qui passe au premier plan ».

³ J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs* II (Paris 1974), 65-78; *idem*, in *Annuaire du Collège de France* 76 (1976-77), 367 ff. and cf. G. ROUX, in *REA* 62 (1960), 5-40.

Substitution

The image is the substitute of the *legionarius devotus* who did not die. The *legionarius* is the substitute of the consul, dictator or praetor who devoted an ordinary soldier in his stead. The consul/general (*magistratus cum imperio*) is the substitute of the army and people of the Roman State. Livy VIII 9, 8 makes him say: *ita pro re publica <populi Romani> Quiritium, exercitu legionibus auxiliis populi Romani Quiritium legiones auxiliaque hostium mecum deis Manibus Tellurique devoveo.* In a different¹ *devotio* described by Macrobius (*Sat.* III 9, 9 ff.) the Roman imperator devotes the enemy to death with the words *eosque ego vicarios pro me fide magistratique meo pro populo Romano exercitibus legionibusque nostris do devoveo...* Here the enemy troops function as *vicarii*, a substitute-sacrifice for all the Romans including the imperator. In the case of Decius the consul offers his life together with that of the enemies as a ransom for all other Romans.

This has been expressed in numerous variations: *consecrationem in victoriae pretium peregit* (*Flor. Epit.* I 17, 7); *pro salute populi Romani victoriaque devovisset* (*Cic. Sest.* 21, 48); *ut is patriae fata capite suo lueret* (*Val. Max.* I 7, 3); *pro totis legionibus hi* (*sc. Decii*) *tamen et pro omnibus auxiliis atque omni pube latina/sufficiunt dis infernis Terraeque parenti;* */pluris enim Decii quam quae servantur ab illis* (*Iuv.* VIII 255-258). Decius, in other words, is one of the standard examples of the *unus pro omnibus*² sacrifice as they are emphatically characterized in both Roman and Greek mythical examples, like the one of Palinurus *unum pro multis dabitur caput* (*Verg. Aen.* V 815) and the Greek tragic heroes: Soph. *OC* 498-9, ἀρκεῖν γὰρ οἷμαι κάντι μυρίων μίαν/ψυχὴν τάδ' ἐκτίνουσαν, ήν

¹ On this difference: Versnel 1976.

² It is also present in Cicero's exclamation in *Or. p. red. ad Quir.* I, 1: *odium... in me uno potius quam in optimo quoque et universa civitate deficeret* (codd.; *defigeretur*: W. WIMMEL, in *WS* 7 (1973), 105 ff.). Cf. also Eur. *Ba.* 963 and E. R. DODDS and J. ROUX, *ad loc.*; Ps. Seneca, *Epist. Paul.* II (12), ed. C. W. BARLOW, ... *ut optimus quisque unum pro multis datum est caput ita et hic devotus pro omnibus igni cremabitur.*

εύνους παρῇ. Eur. *El.* 1024-6, καὶ μὲν πόλεως ἀλωσιν ἔξιώμενος/ἡ δῶμ' ὀνήσων τάλλα τ' ἐκσώσων τέκνα/ἔκτεινε πολλῶν μίαν ὑπερ συγγνώστ' ἀν ἦν. Eur. *Erechth.* Fr. 360 N², 16-18, πόλεως δ' ἀπάσης τοῦνομ' ἔν, πολλοὶ δέ νιν / ναιούσι· τούτους πᾶς διαφθεῖραι με χρή, / ἔξδη πρὸ πάντων μίαν ὑπὲρ δοῦναι θανεῖν;

One human being gives his life for the salvation of many—as in the examples just mentioned—or in order to save a few or even one other fellow-being, as we shall see. Apparently one life can compensate for another as it is phrased paradigmatically in Caes. *Gall.* VI 16, 3 about the Celts: *pro vita hominis nisi hominis vita reddatur non posse deorum immortalium numen placari arbitrantur.* Man can take the place of man or men, and even a chain of substitutions may be formed: the nation—the chief of state—a soldier—an image; and, of course, we shall meet with other substitutes.

Here then is one of two questions I would like to concentrate upon in the second part of this essay: what made ancient people think that the voluntary offer of a life would save the endangered lives of one or many others? Where did this idea originate? This question must not be confused with another equally important question which will also receive special treatment later: by what authority did the ancient self-sacrificer act as he did? Who told him that the (voluntary) death of a human being would be necessary? Also with regard to the latter question the case of Decius appears to be exemplary. With a short discussion of the motivating authority we shall round off our picture of Decius.

Authority

Ibi in quiete utriusque consuli eadem dicitur visa species viri maioris quam pro humano habitu augustiorisque, dicentis ex una acie imperatorem, ex altera exercitum deis Manibus matrique Terrae deberi. Utrius exercitus imperator legiones hostium superque eas se devovisset, eius populi partisque victoriam fore. Hos ubi nocturnos visus inter se consules contulerunt, placuit averruncandae deum irae victimas caedi,



simul ut, si extis eadem quae somnio visa fuerant portenderentur, alteruter consulum fata impleret. Ubi responsa haruspicum insidenti iam animo tacitae religioni congruerunt, tum adhibitis legatis tribunisque et imperiis deum propalam expositis... (Liv. VIII 6, 9-12).

This passage is exceptional in the work of Livy. Dreams with a predictive or imperative value do not occur elsewhere in his work—with one exception: the dream about the unworthy *praesultator* (II 36, 2)—and it will appear that its uniqueness is closely connected with the uniqueness of the Decius-scene. What immediately strikes the reader in the passage quoted is the lack of precision and contours in the indications of supernatural authority. About one thing there is no doubt: a human sacrifice is necessary (*deberi*) but the authority is first an unidentified dream-image, next there is mention of *deum ira, fata*, and after consultation of the *haruspices* it all appears to be summarized as *imperia deum*. No specific god, no identification of the heavenly will, not even a reason for the divine wrath. It is as if Livy himself gives additional emphasis to the anonymity by phrasing the emotional context as *insidens iam animo tacita religio* and once again when Decius takes action: *omnes minas periculaque ab deis superis inferisque in se unum vertit* (VIII 10, 7).

Similar anonymous motivations appear to be characteristic of critical vicissitudes requiring ultimate measures. Why did a human being have to give his life in order to restore normal geology in the forum? In his answer: *ad haruspices relatum esse: responsum deum Maniu< m > postilionem postulare*, Varro (*Ling.* V 32, 148) gives exactly the two elements we discovered in Livy's report: an interpretation by an expert of an alarming event; a remittal to demands of (an) anonymous god(s) in order to clear off a debt and settle the balance. And everybody will immediately recognize the typical scheme of the mythical cases of self-sacrifice in Greek myth. Disaster seems to be conditional for recalling the existence of authorities who know and see what normal people do not know or see: Delphi must interpret

the situation and aged Tiresias must interpret Delphi, both to the displeasure of himself (*Φοῖβον ἀνθρώποις μόνον / χρῆν θεσπιώδεῖν, δις δέδοικεν οὐδένα*, Eur. *Phoen.* 958-9) and of his consultants (*τί δῆτα μαντευόμεθα; τοῖς θεοῖς χρὴ / θύοντας αἰτεῖν ἀγαθά, μαντείας δ' ἔαν*, Eur. *Hel.* 753 f.). And the answer is stereotyped too: in the majority of cases a disturbance in the relation between the mortal and the immortal worlds should be removed, well-known terms as *ira deum* and *νέμεσις* turn up on the divine side and *placare, piare, iλάσκεσθαι* on the human, and these elements form such a fixed and recurrent pattern that practically every text-book ranges these types of human sacrifice or self-sacrifice among the categories of lustrative, purificative and expiatory sacrifices¹. One question, however, does not generally receive an answer in the mythical or legendary material: *why* do ‘the gods’ deem it necessary that a human life—preferably an innocent life—should be paid? The question is certainly not new: sophists, tragedians like Euripides, Epicureans and others have questioned and censured this type of divine commandment² and therefore we are justified in giving due attention to the riddle that vexed a character in Cicero, *Nat. deor.* III 6, 15: *Tu autem etiam Deciorum devotionibus placatos deos esse censes. Quae fuit eorum tanta iniquitas ut placari populo Romano non possent nisi viri tales occidissent?*

Decius. An archetypal case of self-sacrifice

We have provisionally accomplished our first task. Rough outlines of a structure come in view. In myth and legend self-

¹ I mention *unum pro omnibus* G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie* (Berlin 1969), 289-303.

² See e.g. Plut. *Pelop.* 21; Eur. *Hec.* 117-119. On this typically Euripidean criticism: J. de ROMILLY, « Les ‘Phéniciennes’ d’Euripide ou l’actualité dans la tragédie grecque », in *RPh* 91 (1965), 28-47, esp. 41 ff.; R. REBUFFAT, *art. cit. (supra p. 140 n. 2)*, 15; P. ROUSSEL, *art. cit. (supra p. 146 n. 2)*, 225-240; Ph. VELLACOTT, *Ironic Drama. A Study of Euripides’ Method and Meaning* (London 1975), ch. 7, 178-204: “he severely censures both divine command and human obedience...”; D. SANSONE, « The Sacrifice-Motif in Euripides’ *IT* », in *TAPhA* 105 (1975), 283-295.

sacrifice takes place in critical situations where the salvation of a total society is at stake; the victim is the highest valued possession of the state (king, leader, or his daughter/son). Also the valiant young warrior or the chaste virgin), who should give his life with an avowed voluntariness. By and during his action the subject is sacralized, 'excommunicated' from human society but not yet admitted into the world of death. His sacredness is marked by several outward characteristics. The way in which death is sought—variations and transformations of the leap into the underworld—confers heroic status. In the meantime the subject is 'living dead', and his unhoped-for return must be regulated by exceptional measures. Just as the self-sacrificer takes the place of society, so his death may be taken over by various *vicarii*. The sacrifice is demanded by 'the gods' or at least related to their anger.

We shall now pay attention to the latter two elements.

II THE PRINCIPLE OF COMPENSATION AND ANONYMOUS GODS

Compensation

When Camillus despaired the enormous booty he had captured from the city of Veii he said: *si cui deorum hominumque nimia sua fortuna populique Romani videretur ut eam invidiam lenire quam minimo suo privato incommodo publicoque populi Romani liceret* (Liv. V 21, 15). On turning round he happened to fall, which, according to Plutarch, *Cam.* 5, 7, Camillus himself interpreted as the redemption of his vow, although others saw it as a prediction of his future downfall¹. Anyway the payment is negligible as compared with the heavy price Aemilius Paullus had to pay for his success and the fortune of Rome, as embodied in his triumph². He lost the only two sons that were left to

¹ References and literature on this and following cases: Versnel 1977.

² Plut. *Aem.* 34-36. Cf. Diod. XXXI 11, 2, διόπερ εὔχεσθαι τῷ θεῷ τῶν μὲν δημοσίων εἰς μηδὲν ἐμπεσεῖν τὴν μεταβολήν, ἀλλ’ εἰ πάντως αὖ τι πρᾶξαι δέδοκται δυσχερές, τοῦτ’ εἰς αὐτὸν ἐναπερείσασθαι. Val. Max. V 10, 2, *Cum in maximo*

him. We have several versions of his famous oration to the Roman people in which he confesses that he always had feared that a δαιμόνιον, or τύχη or νέμεσις would not leave him or the state unharmed at the zenith of their prosperity. But now that his own house had been struck by such a loss, enough had been sacrificed to *nemesis*: νῦν οὖν ἀκίνδυνός εἰμι τὰ μέγιστα καὶ θαρρῶ καὶ νομίζω τὴν τύχην ὑμῖν παραμενεῖν ἀβλαβῆ καὶ βέβαιον (Plut. *Aem.* 36, 8).

Both well-known testimonies illustrate excellently the central issue that resulted from our previous enquiry. Both show how the imperator is identified with the state and how *his* ‘sacrifice’ may ransom the community. On the other hand the principle of substitution is also prominent: not only does one person carry the burden of all, but he does not even pay with his own life. The danger is averted by vicarious events. There is one apparent divergence from the examples we discussed above: here there is no guilt to be expiated, no danger or crisis, but on the contrary a summit of luck and prosperity waylaid by the ever lurking φθόνος, νέμεσις, *invidia* of the gods. I shall, however, defend the thesis that in fact the *ira deum* manifest in disaster on the one hand and the νέμεσις threatening the extremely fortunate on the other, are two expressions of one fundamental concept. In both cases man owes the god(s) something, either because he is guilty or because he is in his/their debt. Germanic languages, by using one term ‘Schuld’ betray a psychological identity which English (debt/guilt) and French (*dette-culpabilité*) conceal. We shall return to this central issue after having cast a glance at some types of sub-

proventu felicitatis nostrae ... timerem ne quid mali fortuna moliretur, Iovem ... Iuno-nemique ... et Minervam precatus sum ut si quid adversi populo Romano immineret, totum in meam domum converteretur. On the triumph of Aem. Paullus as part of a series of tragical reversals in the fortunes of states and persons: F. W. WALBANK, *ad Plb. XXIX 21, 1*, and cf. G. J. D. AALDERS, «The Hellenistic Concept of the Enviousness of Fate», in *Studies in Hellenistic Religions*, ed. by M. J. VERMASEREN (Leiden 1979), 1-8.

stitution where not the life of the total society but that of one person is saved by the self-sacrifice of another human being or by different substitutes.

In the *Anthologia Palatina* VII 691¹ an epigram celebrates a wife who died for/instead of her husband: "Αλκηστις νέη εἰμί· θάνον δ' ὑπὲρ ἀνέρος ἐσθλοῦ. About the circumstances nothing is told and the same is true of the even more interesting case of Atilia L. f. Pomptilla, who in the first or second cent. A.D. followed her husband into exile to Sardinia where she sacrificed her own life for her husband who had fallen ill but recovered thanks to the death of his wife. Sixteen inscriptions in a grotto in Sardinia² immortalize the devotion of this woman 'greater than Alcestis' (σιγάσθ[ω δ]) "Αλκη[στ]ις ... νικᾶ ... Ατιλία: CIL X 7577), in such terms as: *vovit pro vita coniugis ipsa mori* (7570); ώστε θανεῖν μὲν / Πώμπτιλλαν γλυκεροῦ λύτρον ὑπὲρ γαμέτου (7568); 'tempore tu', *dixit*, 'vive Philippe meo' (7569); ὑπὲρ γαμέτου Πώμπτιλλα / τὴν κείνου ζωὴν ἀντέλαβεν θανάτου (7567). This Alcestis-motif occurs a few more times in the imperial period, e.g. in an epigram from Odessa³, and on the way it worked we shall hardly be able to go beyond suppositions such as the one made by W. M. Calder III⁴: "the decease of pious women who pledged their deaths in return for their husbands' lives and did in fact, by coincidence, suicide, disease or autosuggestion perish after their recovery". Very illuminating is the rather psychopathological case of the *malade imaginaire* Aelius Aristides who claimed to have been rescued at least two times from imminent death by the sacrifice of a fellow-human. In either case the phrasing is important enough

¹ W. PEEK (ed.), *Griechische Vers-Inschriften* I (Berlin 1955), Nr. 1738.

² CIL X 7563-7578; W. PEEK, *Griech. Vers-Inschr.* I, Nr. 2005; F. BÜCHELER (ed.), *Anthologia Latina*, Pars II: *Carmina Latina Epigraphica*, II (Leipzig 1897), Nr. 1551; G. KAIBEL (ed.), *Epigrammata Graeca*, Nr. 547.

³ G. MIHAIEV (ed.), *IGBulg.* I², Nr. 222; W. PEEK, *Griech. Vers-Inschr.* I, Nr. 2088 a, p. 691.

⁴ W. M. CALDER III, in *AJA* 79 (1975), 80-83.

to quote: *Or. XLVIII* (= *Hiero Log. II*) 44: οὐ μέντοι πρότερόν γε ὁ πυρετὸς παντελῶς ἔξελιπεν, πρὶν ἐτελεύτησέ μοι τῶν τροφίμων ὁ πλείστου ἄξιος (...). Οὕτω τόν τε ἄχρι τούτου χρόνον δωρεὰν ἔσχον παρὰ τῶν θεῶν καὶ μετὰ τοῦτο ἀνεβίων ὑπὸ τοῖς θεοῖς, καὶ τις οἶον ἀντίδοσις αὕτη συνέβη; *Or. LI* (= *Hier. Log. V*) 24 f. (a brother of Philumene has died): ἀπέθανεν καὶ αὐτὸς σχεδὸν ὡς εἰπεῖν ἀντ' ἐμοῦ (...) ἡ Φιλουμένη ψυχὴν ἀντὶ ψυχῆς καὶ σῶμα ἀντὶ σώματος ἀντεδῶκεν, τὰ αὐτῆς ἀντὶ τῶν ἐμῶν.

We know comparable instances of people being saved from sickness or death by others taking over their sufferings. Sometimes (ex)change of name and personality plays a part¹. Alcestis is the mythical prototype of a wife paying for the life of her husband by her death². No less typical is the liberation of Prometheus by Heracles which could only be effected by the offer of Chiron to die in his stead³. Comrades die for comrades, lovers for lovers: when Cleostratus of Thebes is allotted as a sacrifice to a terrible dragon his lover Menestratius παρέδωκεν τῷ δράκοντι ἔκουσίως αὐτόν (Paus. IX 26, 7-8)⁴, and in historic times the Thebans designed a ἵερδος λόχος consisting of pairs of ἐραστῶν καὶ ἐρωμένων ready to die for their partners⁵. Numerous are the pronouncements that define a

¹ An interesting case of a miraculous cure by Serapis: D. L. PAGE (ed.), *Select Papyri III* (1950), 424 ff.; V. LONGO, *Aretalogie nel mondo greco I* (Genova 1969), no. 66, pp. 118 ff. Change of name: *SHA, Heliog.* 7, 8-10. Interesting examples in O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder* (Giessen 1909), 87 n. 1, and add Artemid. *Onirocr.* IV 30, where a woman dies instead of her sister with the same name.

² See R. M. NIELSEN, « Alcestis. A Paradox in Dying », in *Ramus* 5 (1976), 92-102, for an evaluation of the Alcestis-motif.

³ Aeschyl. *Prom.* 1026-1029; Hes. *Tb.* 526 ff.; Apollod. *Bibl.* II 5, 11, 10 and J. G. FRAZER, *ad loc.*

⁴ Cf. S. GERO, « The Legend of Constantine V as Dragon-Slayer », in *GRBS* 19 (1978), 156-159, where in a comparable story *semet ipsum pro omnibus Constantinus periculo dedit*. A similar case in Anton. *Lib.* 8 = H. W. PARKE/D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle* II, no. 397.

⁵ Plut. *Pelop.* 14 ff., esp. 18; Athen. XIII 561 f; Polyaen. II 5, 1.

friend ‘*ut habeam pro quo mori possim*’ (Sen. *Epist.* 9, 10)¹ and Apollonius of Tyana regards it as a commandment of φύσις to die for relatives, friends and lovers (Philostr. *Vita Apollon.* VII 14, vol. I p. 265 ed. C. L. Kayser)². This will eventually result in the *sacramentum militiae* and the *devotio pro principe* which will not be discussed here. Parents wish to die instead of their children: *genibus nixus Lares familiares ut puerorum periculum in ipsis caput transferrent oravit* (Val. Max. II 4, 5), and it occurs that one person is healed by the victimizing of large groups of humans: Qu. Fabius Maximus during a battle recovered from his quartan fever the moment 130 enemies had been killed (Strab. IV 1, 11, p. 185).

Instead of the life of a fellow-human people in distress may offer other ransoms: they may sacrifice a part in order to save the whole. They may undergo in a symbolic way the suffering or death which is thus averted in reality. They may give up an animal or something valuable in order to buy salvation.

When I again quote a few examples from Aelius Aristides this is not in the first place because I generally regard most religious thought and action as inspired by neurotic incentives but mainly because he is so gratifyingly explicit in the information he gives³. In *Or. XLVIII* (= *Hier. Log.* II) 26-27 he is told in a dream that he must die, but a series of actions is prescribed by which his death may be prevented: a sacrifice, the crossing

¹ Good examples in G. STÄHLIN, in *Theol. Wörterbuch z. Neuen Testament* IX, 151, s.v. φίλος.

² These themes are, of course, not restricted to antiquity. See e.g. S. THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature* (Copenhagen 1955), T 210-224 and K 3; 258; 1845; A 1545.5.1. On the theme of two brothers of which one must die: K. RANKE, *Die Zwei Brüder. Eine Studie zur vergleichenden Märchenforschung*, FFC 114 (Helsinki 1934); H. GEHRTS, *op. cit.* (*supra* p. 138 n. 1); *idem*, *Rāmāyana. Brüder und Braut im Märchen-Epos* (Bonn 1977), espec. 27 ff.

³ On this very interesting crank see A.-J. FESTUGIÈRE, *Personal Religion among the Greeks* (Berkeley/Los Angeles 1954), 85-104; E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (New York 1970), 39-45; P. W. van der HORST, *Aelius Aristides and the New Testament* (Leiden 1980).

of a river and the throwing away of some coins. "Also it was necessary to cut off some part of my body for the sake of the well-being of the whole. But since this was difficult he (the God) remitted it for me. Instead he ordered me to remove the ring which I wore and dedicate it to Telesphorus—for this had the same effect as if I should give up my finger". And in *Hier. Log.* II 11-14 he tells us that he vainly tried to reach Chios by ship but is repeatedly driven back. In the night Asklepios appears in a dream and tells him that "it was fated for me to suffer shipwreck (...) and now it would be necessary for my safety and in order to fulfil my destiny to embark in a skiff and to arrange it so that the skiff overturn and sink in the harbor, and that I myself be picked up by someone and brought to land. For thus necessity would be fulfilled". Elsewhere (*Or. L 11*) he undergoes a sham burial: "he must sprinkle himself with dust in place—as he says—of burial that this might be in some fashion fulfilled".

With the latter words we have the essence of any type of substitute-sacrifice, whether it be a *pars pro toto* (offerings of parts of the body, hair, perhaps also clothes), symbolic replacement of actual distress (by staging, picturing, playing the actual situation), or the offering of *vicarii* in the form of animals or images of animals. Especially in the latter category the intention is sometimes explicitly formulated. So for instance in the famous *molchomor*-sacrifices of Carthage¹ where a child may be replaced by a lamb with the words [*ex voto agnum*] *pro vicario, anima pro anima, vita pro vita, sanguine pro sanguine libens animo reddit*. «Dieser statt meiner, dieser sei meine Stellvertretung, dieser sei mein Ersatz» is said by members of a Jewish community² when each member throws a basket with a bean into the water, and nowhere can be found a more precise anatomical equivalence between man and his substitute than in a magical

¹ Fundamentally: M. LEGLAY, *Saturne africain. Histoire* (Paris 1966), 332 ff.; *idem*, in *Chiron* 4 (1974), 644.

² I. SCHEFTELOWITZ, *Das stellvertretende Huhnopfer* (Giessen 1914), 37, with many examples.

method of healing a sick boy who is visited by the *Stringes* (bad demons), and who is according to Ovid (*Fast.* VI 158 ff.) thus cured by a witch:

*Ex taque de porca cruda bimenstre tenet
atque ita 'noctis aves, extis pueribus' inquit,
'parcite : pro parvo victimam parva cadit.
Cor pro corde, precor, pro fibris sumite fibras
Hanc animam vobis pro meliore damus'.*

This specific type of sympathetic magic, which has close parallels in magical rituals of the Near-East and especially in Hittite civilization¹, may serve to summarize the findings of this section. The general idea hidden in any type of compensatory sacrifice, either of the 'one for all' type or in the vicarious death of one person for another, or in various substitutive offerings of symbolic or *pars pro toto* type, is that an indemnity must be paid, a compensation provided. Characteristic terms indicating this central ideology abound in the testimonies referred to so far: *deberi*, 'be in debt'; *pro, vicarius pro, ἀντί*, 'instead of'; *premium victoriae*, 'the price for victory'; *sufficient pro*, 'are a sufficient payment for'; *capite suo fata patriae lueret* 'paid the fate with his life'; *ἀντὶ μωρῶν μίαν ψυχὴν τάδ' ἐκτίνουσαν* 'pay full'; *λύτρον ὑπὲρ γαμέτου*, 'ransom for the husband'. It is *anima pro anima, cor pro corde, ψυχὴ ἀντὶ ψυχῆς, σῶμα ἀντὶ σώματος*. The testimonies could easily be multiplied. Nowhere, of course, do we find a closer concentration of relevant terms and ideas than in the Christian interpretation of the death of Jesus², which is both an expiatory sacrifice *ἱλαστήριον*

¹ V. HAAS, in *Orientalia* 40 (1971), 410-430, discusses a very similar Hittite exorcism and points out the similarity of the text of Ovid. On the supposed continuity between Hittite and Roman material see also H. KRONASSER, in *Die Sprache* 7 (1961), 145 f.

² Of the abundant literature I mention only J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*⁴ (Göttingen 1967), 211 ff.; *idem*, «Das Lösegeld für viel (Mark 10, 45)», in *Judaica* 3 (1947-48), 249-264. On the Pauline interpretation: L. GOPPELT,

(*Rom.* 3, 25) and a vicarious sacrifice ὑπὲρ πολλῶν (*Mc.* 14, 24); περὶ πολλῶν (*Mt.* 26, 26 ff.); ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς (*Jo.* 6, 51); εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν (2 *Cor.* 5, 14 f.). But it is also emphatically classified as a ransom: δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν (*Mc.* 10, 45) which is elaborated by Paul *Gal.* 3, 13 where he uses the verb ἔξαγοράζειν, ‘ransom, redeem’ and 1 *Cor.* 6, 20; 7, 23, τιμῆς ἡγοράσθητε ‘you have been bought for a price’. Rather than going into the Jewish prehistory of vicarious sacrifices, labelled as ἀντίψυχον, καθάρσιον, ἵλαστήριον, λύτρον¹, I prefer to return to a fundamental question we formulated before.

If then apparently compensation and redemption must be given, it is not out of place to ask *why* and *to whom* the account should be paid. In other words: who is the creditor and what makes man think he is in the creditor’s debt? If we consult two very pious experts, the answers we receive are frustrating. But they will set us, perhaps, on the right path. Asked why Christ’s sacrifice was necessary, the author of *Hebr.* 9, 16 ff. says: ἀνάγκη, ἔδει, and in his Christology he interprets this sacrifice as a means of redeeming men from the secular powers: sin, law and above all death. Aelius Aristides competes in vagueness: “it was fated”; “it was necessary”; “in order to fulfil my destiny”; “if I did this, I would be saved”. He sees his life as a gift, a bounty from the gods, which could be spared or renewed by handing in another life. Why? That’s why! Children in Holland express their irritation at this sort of tautological

Theologie des Neuen Testaments II (Göttingen 1976), 424 ff.; R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*⁵ (Tübingen 1965), 294 ff. The similarity with pagan substitution was pointed out by E. von LASAULX, *op. cit.* (*supra* p. 140 n. 3); S. K. WILLIAMS, *Jesus’ Death as Saving Event. The Background and Origin of a Concept* (Missoula 1975).

¹ These terms are typical of the *Books of the Maccabees* and are fully discussed by H. L. STRACK and P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* II (München 1924), 274-282; IV (1928), 564, 595, 768, 1109. S. K. WILLIAMS, *op. cit.* (preceding note), 59 ff.

explanation by a rhyme which in my free translation reads: "Why ? That's why ! 'That's why' is no reason. If you tumble from the steps, you come down out of season". Self-evident, tautological, or blank answers betray uncertainty or ignorance. Such answers are irritating and not only to children. I, for one, feel very irritated by a passage of Origenes, *Contra Celsum* I 31, which in the meantime, is a perfect summary and climax of the problem we are confronted with, the more so since it comes from a passage where pagan self-sacrifice is compared with the sacrifice of Jesus, with the conclusion that Christian and pagan beliefs have much in common: εἰκός γάρ εἶναι ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων κατά τινας ἀπορρήτους καὶ δυσλήπτους τοῖς πολλοῖς λόγους φύσιν τοιαύτην ὡς ἔνα δίκαιον¹, ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ ἀποθανόντα ἔκουσίως, ἀποτροπιασμούς ἐμποιεῖν φαύλων δαιμονίων, ἐνεργούντων λοιμούς ἢ ἀφορίας ἢ δυσπλοίας ἢ τι τῶν παραπλησίων. "It appears that it is in the nature of things, that there is a kind of natural law according to certain mysterious and hidden reasons etc., etc....". Yet here at last we are in *mediis rebus*. Voluntary self-sacrifice in order to save the community from plagues, famine and the like is required by the φύσις τῶν πραγμάτων. Why ? That's why ! Is it perhaps beyond our capacities to find a more satisfactory answer ? Have we reached the limits of human understanding ? Let us propound these questions to some other ancient authorities sophisticated or simple.

Anonymous gods

One of the few things most people seem to remember of their school Greek is the clever way Xenophon managed to get divine permission to join the expedition of Cyrus: he simply did not ask. His old teacher Socrates censured him for this: he should have asked the Delphic oracle whether it was

¹ Of course δίκαιος betrays biblical-Jewish influence.

better to go or to stay, but instead Xenophon questioned τίνι ἀν θεῶν θύων καὶ εὐχόμενος κάλλιστα καὶ ἄριστα ἔλθοι τὴν ὁδόν, ἣν ἐπινοεῖ, καὶ καλῶς πράξας σωθείη¹. However, Xenophon was not only clever, but also very conventional, for the question to which god(s) of the polytheistic pantheon man in crisis or uncertainty should sacrifice appears to be perfectly customary, both in Delphi and in Dodona². Particularly in the latter oracle we have several examples of enquiries of the type τίνι καὶ θεῶν εὐχόμενος (ἱλαξάμενος) βέλτιον πράσσοι³, but alas very few answers. Delphic Apollo, however, spoke loud enough to make his answers audible: we have his detailed replies sometimes with series of gods down to local obscurities to which sacrifices should be made⁴. It is revealing to compare those (legendary) responses which concern a human (self)-sacrifice in order to avert some threatening disaster. We have more than ten answers of this type⁵—of course for the greater part the ones regarding the famous mythical instances such as Oenocles, Helena, Erechtheus, the Leocorids, Menoeceus, the daughters of Aristodemus—, but not one mentioning the name of one or several gods who by this sacrifice must be propitiated or reconciled⁶, and a small investigation into the literary

¹ Xen. *An.* III 1, 5.

² See H. S. VERSNEL, in *Lampas* 12 (1979), 9 ff. = H. S. VERSNEL (ed.), *Faith, Hope and Worship* (Leiden 1981), 4 ff.

³ E.g. H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus* (Oxford 1967), 260 no. 3; 267 no. 14; SEG XV 386; 395; 405.

⁴ J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle* (Berkeley 1978), 36 ff., shows that in the Delphic material the question τίνι θεῷ (θεῶν) θύων καὶ εὐχόμενος κάλλιστα καὶ ἄριστα πουῆσσα occurs three times. For some answers see H. W. PARKE/ D. E. W. WORMELL, *The Delphic Oracle* II, no's 102, 282, 283.

⁵ Statistical calculations in J. FONTENROSE, *op. cit.* (preceding note), 29. In Parke/ Wormell, the following items should be considered: 195, 196, 209, 215, 397, 415, 499, 527, 529, 530, 532, 551, 552, 556, 604. Discussion on pp. 295 ff. (*The Delphic Oracle* I).

⁶ See e.g. Parke/Wormell, no. 210, the order to send boys and girls to Minos: οὗτῳ θεὸς Ἰλαος ἔσται; no. 362 (daughter of Aristodemos): νερτέροισι δάκμοσι ... θυηπολεῖτε and cf. R. REBUFFAT, *art. cit.* (*supra* p. 140 n. 2), 20: «les sacrifices de

references concerning human (self)-sacrifice largely confirms this picture. Whether it is Apollo or some seer who announces the measures to be taken, at best they remit the commandment to ‘the gods’, sometimes, understandably, the ‘gods of the netherworld’ with as variant *κέρη Δήμητρος*¹ in the case of Macaria (Euripides, *Heracl.* 408-409); very often we are confronted with a mere command, the irritating anonymous “necessity of the nature of things”: *τοῦτο γάρ πρᾶξαι με δεῖ*, says Agamemnon² about the sacrifice of his daughter, and this sacrifice which is demanded by a specified goddess, Artemis, and the one of Phrixos (and Helle) to Zeus (Laphystios)³, as exceptions, prove the rule: for in the majority of the versions of these two sacrifices the victims are *not* executed: the victim does not die, but is saved by a ruse, or by the intervention of the deity. Decisive is a version that explicitly declares the oracle-response to have been forged by an envious human⁴. In this way both the victim and the god(s) are spared. The names of these gods could apparently not be smuggled out of the aetiological stories. But a solution had to be found to the problem raised by Cicero above (p. 162) and worded by Plutarch in the context of the human sacrifice of a blonde maiden in the *Life of Pelopidas* 21 that “such a barbaric and unlawful sacrifice could not possibly please *any* of the gods” (*οὐδενὶ τῶν κρειττόνων*). In this case then the solution was achieved in an Old-Testament way: in the end Abraham was dispensed from the obligation of sacrificing his own child and so was Agamemnon.

Macarie et de Ménécée sont presque des sacrifices ‘sans divinité’». A similar observation concerning apotropaic ritual: W. BURKERT, *op. cit.* (*infra* p. 183 n. 2), 52.

¹ R. REBUFFAT, *art. cit.* (*supra* p. 140 n. 2), 20: « à peine une destinataire caractérisée, mais la mort elle-même personnifiée ».

² Eur. *IA* 1258.

³ Parke/Wormell, no. 196. In no. 551 the god is Dionysus and again there is a substitution. Dionysus, however, is different.

⁴ Apollod. I 9, 1; Hygin. *Fab.* 2; Zenob. IV 38.

Generally there are two escapes: either the victim offers himself voluntarily, forcing his way to death even against common opinion¹, or the gods are bereaved of their names, their personality, their individuality. Yet, as we have already observed for the first way of escape, in the second, too, there is a more fundamental and profound general principle at work. Although it is to my mind one of the most important things to be considered when approaching ancient religious attitudes and as such it is also essential to my thesis, I must maintain severe restrictions and am enabled to do so by the circumstance that we all know what I am talking about since the matter is one of the most heavily discussed in specialized studies and general textbooks. I mean the question of what the (or most) ancient Greeks tried to express when they were speaking of (or to) (*οἱ*) θεοί, (*ό*) θεός, (*ό*) δαιμῶν, or even Ζεύς, or the Romans when they pronounced the terms *di*, *superi* especially in such formulas as *ira deum*². Let us boldly summarize many comprehensive

¹ This trait is prominent in the Menoeceus-legend but occurs also in the story of the white mare forcing her way through the army-lines in order to offer herself: Plut. *Pelop.* 22.

² Just a few exemplary formulas: M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* I³, 219 about an anonymous ‘unheimlichen und sogar feindseligen Macht’: «Der Mensch nennt diese Macht δαιμῶν oder θεός (τις), θεοί, auch Ζεύς (...). Die Götter sind individuell; in diesen kollektiven oder unbestimmten Bezeichnungen wird das Individuelle verwischt, (...). So können die Götter in ihrer Allgemeinheit und Unbestimmtheit für diese geheimnisvolle Macht eintreten...»; W. BURKERT, *op. cit. (supra p. 141 n. 3)*, 407 f.: «Man setzt mit *theós* oder *theoī* einen nicht überbietbaren, absoluten Bezugspunkt für alles, was Wirkung, Geltung und Bestand hat». For general discussions see: G. F. ELSE, «God and Gods in Early Greek Thought», in *TAPhA* 80 (1949), 24-36; I. M. LINFORTH, «Named and Unnamed Gods in Herodotus», in *Univ. of Calif. Publ. in Class. Phil.* 9 (1928), 201-243, and G. FRANÇOIS, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός, δαιμῶν dans la littérature grecque d'Homère à Platon* (Paris 1957) with full bibliography. On the development in Hellenistic times F. W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius* I (Oxford 1957), 17: «... τύχη οἱ θεός τις, or the θεοί who nurse their μῆτρις, or (elsewhere) τὸ δαιμόνιον οἱ ταῦτά ματον (for all these phrases seem to be roughly synonymous)». On death = fate = the gods see also B. C. DIETRICH, *Death, Fate, and the Gods* (London 1965), espec. 327 ff.

studies in a few sentences. A. D. Nock¹ has hit the mark when he says: that from Homer on down “θεός, θεοί, δαίμων, Ζεύς, and *words for Fate* (my italics) convey various nuances of meaning but are to some extent interchangeable, and throughout Greek literature we find the use of θεός, θεοί, to denote the incalculable non-human element in phenomena”. We have seen that both in the story of Decius and in several other testimonies, gods, the god, fate, *τύχη, ira deum*, and necessity freely interchanged and we know that this is both typical of e.g. Herodotean mixing up of ὁ θεός, οἱ θεοί, and τὸ θεῖον including the νέμεσις or φθόνος τῶν θεῶν² on the one hand, and the identification of the *ira deum* with *fata, fatum* in Roman ideology e.g. Tac. *Hist.* IV 26... *quod in pace fors seu natura, tunc fatum et ira dei vocabatur*³. Down to late antiquity these different terms are not used in exclusive *aut—aut* disjunctions, but in a *vel—vel* choice of equally possible or even identical predicates as is perfectly proven by Zosimus I 1, 2, ἀλλὰ τούτων μὲν οὐκ ἂν τις ἀνθρωπίνην ἴσχυν αἰτιάσαιτο, Μοιρῶν δὲ ἀνάγκην ἡ ἀστρφων κινήσεων ἀποκαταστάσεις ἡ θεοῦ βούλησιν...⁴

Essentially θεοί, *di*, can be the expression of an immanent, ‘natural’, super-human principle that guides those incomprehensible yet all-pervading contrasting mechanisms as growth and decrease, rise and fall, birth and death, health and disease, wealth and poverty, war and peace, in short: happiness and unhappiness. As such ‘the gods’ must inevitably confront the human observer with an insoluble inconsistency: on the one

¹ *Essays on Religion and the Ancient World* I (Oxford 1972), 260.

² On the *phthonos*-motif as a regulating and supernatural principle see the literature in G. J. D. AALDERS, *De oud-Griekse voorstelling van de afgunst der godheid*, Med. Kon. Ned. Ak. Wet. Lett. 38 (1975), 47–65 and Versnel 1977, 22 ff. Cf. A. MANTEL, *Herodotus Historiën. Patronen en historische werkelijkheid bij Herodotus* (Diss. Amsterdam 1976), 20 ff. on τίσις and 89 ff. on φθόνος.

³ Cf. Tac. *Ann.* I 39; Liv. XXV 6, 6; H. KLEINKNECHT, in *Theol. Wörterb.* 2. Neuen Test. V, 391, s. v. δργή; I. KAJANTO, *God and Fate in Livy* (Turku 1957).

⁴ Cf. Liban. *Or.* I 1: ὡς εἰδεῖεν ἀπαντεῖς ὅτι μοι τὰ τῆς τύχης ἐκέρασαν οἱ θεοὶ καὶ οὕτε εὐδαιμονέστατος οὔτε ἀθλιώτατος ἔγω, Νεμέσεως δὲ ἡμᾶς μὴ βάλοι βέλος.

hand their intervention may indeed be viewed as a mechanical, non-moral principle of equilibrium and balance, whose disturbance must be restored by compensatory acts. This is exactly what Ps.-Aristoteles (*De mundo* 400 b 27 f.) means when he says: νόμος γάρ ήμεν ἴσοκλινής ὁ θεός, it is τὸ θεῖον πᾶν ἔδν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες of Herodotus (I 32, 1), it is blind-folded Tyche¹ with her scales, amoral, super-human and a paragon of injustice. She is τὸ αὐτόματον (Arist. *Ph.* 195 b 31 ff.; Philemon Fr. 137; cf. Menander Fr. 275); she gives three bad things for one good one (Diphilos Fr. 107), she is blind and wretched (Menander Fr. 417); she is unfair, arbitrary, and makes the rich poor². Whoever wishes to have a good impression of what ancient man thought and felt when speaking of τύχη or 'the gods' should read Polybius, who knows that man when he feels incapable of finding the cause of events περὶ τούτων ἵσως ἀν τις ἀπορῶν ἐπὶ τὸν θεὸν τὴν ἀναφορὰν ποιοῦτο καὶ τὴν τύχην (XXXVI 17, 2, IV p. 458 Büttner-Wobst), who interprets the rise and fall of states as caused by Τύχη, but in the meantime calls this alternation φύσεως οἰκονομία (VI 9, 10)³, and who significantly illustrates her compensating activities by the story that the Carthaginian mercenaries take their crucified leader down from the cross in order to make place for the hostile general they have taken captive⁴. Everywhere old Nemesis glimmers through. However, there is another side, a different pair of scales: those in the hands of Δίκη, Θέμις,

¹ On the transition from οἱ θεοί, τὸ θεῖον or τὸ δαιμόνιον to τύχη and the essential identity of these concepts see M. P. NILSSON, *GGR* II², 200 ff. On φθόνος, νέμεσις, τύχη in Hellenistic times: G. J. D. AALDERS, *art. cit. (supra)* pp. 163-4 n. 2). On the arbitrariness of the gods see S. RANULF, *The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens* I (London/Copenhagen 1933), 33 ff.

² Blind: Demetr. Phaler., *FGrHist* 228, II. Teil: Komm. p. 652; E. BAYER, *Demetrios Phalereus der Athener* (Tübingen 1942), 164 ff. For the other predicates see H. IACOBI, *Comicae Dictionis Index*, in A. MEINEKE (ed.), *FCG* V, 1081 f.

³ W. W. FOWLER, in *CR* 17 (1903), 445-449, rightly concludes that Polybius' concept of τύχη is practically identical with φύσις.

⁴ Plb. I 86, 6-7 and cf. F. W. WALBANK, *Commentary on Polybius* I, pp. 16-26.

Iustitia, Aequitas or whatever name one wishes to give to this aspect of the anonymous divine world.

Gods, even anonymous, are also guarantors of a morally just and fair compensation¹. Where man is powerless against experiences of injustice beyond his sphere of influence, ‘the gods’ are expected to restore just and equitable conditions. Contrasting with the amoral expectation that too great a happiness must alternate with disaster (*νέμεσις*)—unless some ransom is paid in advance—, there is the idea that actual disaster must have its cause in the reaction of ‘the gods’ to human lapses or mistakes (*ira deum*), which must be propitiated by penance. Although both types of compensation often occur in combination in both Greek and Roman thought, it may be suggested that the latter is more typical of the Roman view, where the *ira deum*, manifest in prodigies, expresses a more legal-ethical aspect of the actions of fate, necessity, ‘the gods’, as opposed to the Greek *νέμεσις* or *φθόνος*.

The conclusion important to our issue, however, is that irrespective of the interpretation, be it *debt* or *guilt*, man always *pays*. Call it *τίσις* (*τίνω, ἔκτινω, ἀποτίνω*) and translate either ‘payment, recompense’ or ‘punishment, penance’²; call it *λύτρον* (*λύω, ἀπολύω*) or Latin *luere*, and translate either ‘ransom’ or ‘atonement’, it all amounts to the same thing. The fortunate should pay in order that his happiness should not be disturbed or given to another (*ἄλλοτε ἄλλος*)³, the unfortunate must pay in order to buy improvement.

¹ While W. SPEYER, *art.cit.* (*supra* p. 138 n. 1), 125 ff., pays attention to the mechanical principle of balance, P. VEYNE, in *Annuaire du Collège de France* 76 (1976), 570 ff., makes some very interesting remarks on the revenging anonymous gods.

² A. MANTEL, *op. cit.* (*supra* p. 175 n. 2), 20-21, gives a good demonstration of the ambiguity of the term *τίσις* in Herodotus, where *τίσις* certainly is not always the result of *ἀδικία*.

³ J. KRAUSE, ΑΛΛΟΤΕ ΑΛΛΟΣ. *Untersuchungen zum Motive des Schicksalswechsels in der griechischen Dichtung bis Euripides* (München 1976), who shows *passim* the alteration of *θεοί* and *τύχη*.

Pay to whom ? Have we made any progress in our quest ? I think we must confess we have not and that we must realize we never shall. Where even great Apollo appears to be powerless and uncertain as to his possibilities we would do better to resign. His impotence is exemplarily explicated in the opening of the *Alcestis*. It is true, the god has cheated the Moirai who had decided the death of Admetus : for the time being Admetus may live, on the condition (v. 14) ἄλλον διαλλάξαντα τοῖς κάτω νεκρόν. Why is the substitution necessary ? Why does Thanatos refuse Apollo's request to let the substitute live ? Because it all amounts to the honour of Thanatos: (53) τιμαῖς κάμε τέρπεσθαι δόκει, which τιμή nobody, not even Apollo, is allowed to offend: (30-31) ἀδικεῖς αὖ τιμάς ἐνέρων / ἀφορίζομενος. Death has a *right* to his victims¹. His τιμή must receive its payment. At the utmost, death may be delayed in exchange for a substitute. Apollo himself has only very rarely managed to ransom a favourite for a limited period². Isis, incomparably greater than he, commanded εἰμαρμένη³, identified herself with Tyche, and specialized in shifting the boundaries of life and death⁴ but did not succeed in liberating man from natural death. And so we have reached the end, the *non plus ultra*. In the passage of *De bello Gallico* quoted the Celts remitted the

¹ So have the gods: Eur. *IT* 1458-1461, where the τιμή is paid by means of ἀπονα. Cf. Paus. IX 17, 1, where two sisters who sacrifice themselves have a father *Antipoinos*. The Sumerian myth of the 'Descent of Inanna' already phrases that a victim claimed by the Nether World can only be rescued by the provision of a substitute: S. N. KRAMER, *The Sacred Marriage Rite* (Bloomington/London 1969), 116-117. Cf. W. BURKERT, *op. cit.* (*infra* p. 183 n. 2), 101; 109; and for another example 90.

² Hdt. I 91; cf. R. RIECKS, « Eine tragische Erzählung bei Herodot », in *Poetica* 7 (1975), 23-44, espec. 32; Aeschyl. *Eum.* 723 ff.; Eur. *Alc.* prol. On the theme of postponing ruin for the maximum of ten years: S. LEVIN, « Diotima's Visit and Service to Athens », in *Graz. Beitr.* 3 (1975), esp. 234 ff.

³ *Hymn of Isis* K, 55-56.

⁴ D. L. PAGE (ed.), *Select Papyri* III 96; *Hymn of Isidorus* I 29 (= *SEG* VIII 548); Apul. *Met.* XI 6 and 25, and J. GWYN GRIFFITHS, *ad loc.* Cf. H. S. VERSNEL, *De tyrannie verdrijven?* (Leiden 1978).

demand of a *vita pro vita* to the *deorum immortalium numen*. Philo of Byblus (*FGrHist* 790 F 3b) gives a perfect summary of all we have seen so far: "Εθος ἦν τοῖς παλαιοῖς ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς τῶν κινδύνων ἀντὶ τῆς πάντων φθορᾶς τὸ ἀγαπημένον τῶν τέκνων τοὺς κρατοῦντας ἢ πόλεως ἢ ἔθνους εἰς σφαγὴν ἐπιδιδόναι, λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσι, and now we have seen Alcestis equating the rights of 'the gods', 'fate', or *τύχη*, with 'the *τιμή* of Death'. We have gone from Decius to Alcestis, from self-sacrifice to self-sacrifice, from death to death. This at least explains why we cannot explain: we cannot explain death. He is as inescapable as the φύσις τῶν πραγμάτων. He may be bribed and bought off but only for the time being and only in exchange for a compensation. I do not know a clearer illustration of the practical identity of the gods (or the god) and the necessity of death than what Procopius, *Goth.* III 14, 23, tells us about a Gothic tribe whose members believe in θεὸν... ἔνα... ἀπάντων κύριον μόνον... εἰμαρμένην δὲ οὕτε ἵσασιν οὕτε ἄλλως δμολογοῦσιν ἐν γε ἀνθρώποις ὅπτήν τινα ἔχειν, ἀλλ' ἐπειδὰν αὐτοῖς ἐν ποσὶν ἥδη ὁ θάνατος εἴη, ἢ νόσῳ ἀλοῦσιν ἢ ἐς πόλεμον καθισταμένοις, ἐπαγγέλλονται μέν, ἣν διαφύγωσι, θυσίαν τῷ θεῷ ἀντὶ τῆς ψυχῆς αὐτίκα ποιήσειν, διαφυγόντες δὲ θύουσιν ὅπερ ὑπέσχοντο καὶ οἰονται τὴν σωτηρίαν ταύτης δὴ τῆς θυσίας αὐτοῖς ἐωνῆσθαι.¹

Epilogue

Compensation and anonymous gods are apparently two complementary aspects of one fundamental principle: nothing for nothing, man always pays. The question we asked before, of where the idea originated, is not a question to be answered by the classicist. He should consult his psychiatrist to find that the principle of compensation and *anima pro anima* has been signalized and described in psychiatric literature, among others

¹ Greek antiquity called these sacrifices ἀντιψύχοι: E. von LASAULX, *op. cit.* (*supra* p. 140 n. 3), 255 and n. 145.

by Freud¹; he should consult his sociologist to find that phenomena of *self-sacrifice* have been frequently observed, especially in times of danger and disaster²; he should consult his ethologist in order to find that next to 'aggressive Ausstossreaktionen' responsible for *pharmakos-rituals*³ there is a deeply rooted mechanism of altruistic and self-denying behaviour in both the animal and the human social context⁴; he should consult his anthropologist to discover that the principle of life for life is still a customary fundamental principle in e.g. Mediterranean para-medical treatment⁵. After having found all this, he will discover that these disciplines rarely arrive at real explanations, any more than the classicist does; and that often they do not come beyond observation, description and organization, since the real object appears to be 'in the nature of things'. And the thought might force itself on him—only just for a moment—that perhaps he would have got just as far if he had only consulted his eyes, ears and common sense, or the eyes, ears and common sense of ancient man whom he is studying. Does not everybody *see* that old people die and are replaced by their grand-children (who for that very reason are

¹ S. FREUD, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*⁵ (Leipzig 1917), ch. 8; R. LAFORGUE, *Psychopathologie de l'échec*² (Paris 1944). Quoted by G. GUSDORF, *L'expérience humaine du sacrifice* (Paris 1948), 120 ff., who gives a splendid case on pp. 200 ff.

² E. DURKHEIM, *Le suicide*² (Paris 1967), 233 ff.: 'le suicide altruiste'. On reactions of self-denial after a catastrophe see M. WOLFENSTEIN, *Disaster. A Psychological Essay* (London 1957), esp. 72 ff. (reference of my colleague H. F. J. Horstmanshoff). In battle: J. KEEGAN, *The Face of Battle* (New York 1976).

³ Rich material in D. FEHLING, *Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde* (München 1974), 59-79.

⁴ E. O. WILSON, *On Human Nature* (Cambridge, Mass./London 1978), ch. 7: 'Altruism', pp. 149-167, with examples of human self-denial explained by animal behaviour on the basis of *idem*, *Sociobiology. The New Synthesis* (Cambridge, Mass./London 1975), 106-129. Altruism as selfishness in disguise: R. DAWKINS, *The Selfish Gene* (Oxford 1976), 197 ff.

⁵ R. and E. BLUM, *op. cit.* (*supra* p. 147 n. 2), 164; *idem*, *Health and Healing in Rural Greece* (Stanford 1963), 182 ff. It is, of course, one of the methods of mesmerists.

given the same names)¹, that in wartime some must die in order that many live², that after the war some are punished and must atone for many, because unfortunately it is not possible to kill all the enemies³, that in the case of childbirth it is often a choice out of two: either the life of the mother or that of the child? Is it not a matter of observation that the shepherd leaves one sheep to the wolves in order to save the flock⁴, that one may offer his own freedom and become a hostage or a slave in order to buy the liberation of others⁵, that one grain of corn must descend into the netherworld in order that many will come to life? Is not social-economic life as a whole dominated by the alternation of gift and return, δόσις and ἀντίδοσις, to quote Aelius Aristides? And have not the Greeks themselves made the principles of balance and compensation between opposing concepts the basis of theories of science, medicine and politics?⁶

¹ See on the numerous forms of substitution in human social situations A. METZINGER, *art. cit.* (*infra* p. 182 n. 3), 166 ff.

² Eur. *Phoen.* 997 ff. and *Erechth.* Fr. 360 N², 20 ff., produces this fact as a positive argument for the (self)-sacrifice of the hero and is severely censured for this by Ph. VELLACOTT, *op. cit.* (*supra* p. 162 n. 2), 196 and T. B. L. WEBSTER, *The Tragedies of Euripides* (London 1967), 130: "Praxithe'a's speech to the modern ear is unforgivable . . .". In a coptic Manichean hymn the saviour is pictured as a voluntary sacrifice and compared with a vanguard offered up by a general in order to save the whole army: G. WIDENGREN, *Mani und der Manichäismus* (Stuttgart 1961), 53 ff. On this theme and a comparison of biblical and pagan cases: S. K. WILLIAMS, *op. cit.* (*supra* pp. 169-70 n. 2), 144 ff.

³ See the striking instances given by J. BAYET, *op. cit.* (*supra* p. 141 n. 2), 172-4, and the act of decimation.

⁴ This image is also used in the psalm mentioned above in n. 2. Cf. W. BURKERT, in G. STEPHENSON (ed.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft* (Darmstadt 1976), 173, and *idem*, *Structure and History . . .* (*infra* p. 183 n. 2), 71. A perfect example of the combination of the military and the animal sacrifice of the 'one for all' type in the rite of the 'superfluous ram' mentioned above p. 141 n. 2.

⁵ *I Clem.* 55, 1: ἐπιστάμεθα πολλούς ἐν ἡμῖν παραδεδωκότας ἑαυτούς εἰς δεσμὰ δπως ἔτέρους λυτρώσονται.

⁶ K. WEIDAUER, *Thukydides und die hippokratischen Schriften* (Heidelberg 1954); G. E. R. LLOYD, *Polarity and Analogy* (Cambridge 1966); J. MAU and

Yet we immediately reject our revolutionary ideas; it may be true that the disciplines of human science do not generally explain the mechanisms we have in view, but they certainly provide a platform and foundation on which other explanations may be built. And one of these concerns sacrifice. When I now propose to conclude with a hypothesis I do not pretend at all that it is a new or original one. The same line of thought has been followed by Hubert-Mauss from a sociological viewpoint¹, by Gusdorf from a psychological one². Particularly among Old-Testament scholars these ideas have been proposed and disputed³, for pagan antiquity J.-P. Guépin has exploited the basic idea⁴, and in a fascinating book *La violence et le sacré*,

E. G. SCHMIDT, *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken* (Berlin 1964); J. de ROMILLY, in *WS* 10 (1976), 93–105; J.-P. GUÉPIN, *op. cit.* (*supra* p. 148 n. 2), 168 ff.

¹ H. HUBERT and M. MAUSS, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (Paris 1901); M. MAUSS, « Essai sur le don », in *Annales de Sociologie* N. S. 1 (1924); R. FIRTH, *Symbols public and private* (London 1973); Cl. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté* (Paris 1949); J. van BAAL, *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion* (Assen 1971), 183. Cf. W. BURKERT, *op. cit.* (*infra* p. 183 n. 2), 52 ff. I cannot accept his interpretation “to prevent the clash of greediness”.

² *Op. cit.*, *supra* p. 180 n. 1.

³ The older literature is critically reviewed by A. METZINGER, « Die Substitutionstheorie und das alttestamentliche Opfer », in *Biblica* 21 (1940), 159–187; 247–272; 353–377, which is fundamental. On its development: S. H. HOOKE, « Theory and Practice of Substitution », in *VT* 2 (1952), 2–17, who gives for the Semitic field a view which is closely parallel to the one defended in my essay. On the transposition to N. T. theory: S. K. WILLIAMS, *Jesus' Death as Saving Event. The Background and Origin of a Concept* (Missoula 1975) and the ample references in R. J. THOMPSON, *Penitance and Sacrifice in Early Israel outside the Levitical Law* (Leiden 1963), 256–272; *Theol. Wörterbuch z. Neuen Testament* X 2, 1111 ff., s.v. θύω. Of special interest are the recent theories which connect the West-Semitic holocaust fire-sacrifices 'ôlā with (Hittite) substitution ritual: H. M. KÜMMEL, *op. cit.* (*supra* p. 140 n. 1), 23 ff.; *idem*, in U. MANN (ed.), *Theologie und Religionswissenschaft* (Darmstadt 1973), 84 f. and literature there.

⁴ *Op. cit.* (*supra* p. 148 n. 2).

René Girard¹ has made it the centre of his explanation of sacral thought and action. I should add that in his Sather Lectures, which I received and read only after having completed both my text and the foot-notes, W. Burkert has also very much to say concerning this matter². If I have not adduced this and other literature before, this is partly because I did not wish to give the impression that I agreed with everything they claim, but mainly because I wished to start from a *case* and additional *facts*, and not from theory. If I now emphatically refer to them and explicitly profess my views to be in general agreement with theirs it is because I believe these theories have been greatly underestimated and sometimes even neglected in the general literature on sacrifice and particularly in specialized studies on sacrifice in the ancient world.

We have put sacrifice under a magnifying-glass and considered it in an enlarged form. Asked why human (self)-sacrifice

¹ R. GIRARD, *La violence et le sacré* (Paris 1972). Cf. R. GIRARD/G. LEFORT/J. OUGHOURLIOU, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris 1978); Ph. VELLACOTT, *op. cit.* (*supra* p. 162 n. 2), 182; W. BURKERT, *Homo necans* (Berlin 1972), *passim*.

² W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley/Los Angeles/London 1979). I have only added references to this book wherever it seemed useful. Whoever would compare the fascinating pages on the 'Transformations of the Scapegoat' (59-77), where Burkert discusses *i.a.* the *devotio* in the light of *pharmakos*-ideology, with what I have argued above and in previous studies, will find that we are in practically complete agreement. As to the ultimate interpretation of human (self)-sacrifice Burkert, as usually, looks for biological-ethological motives going back to or comparable with animal behaviour. On the one hand there is the aggressive group-reaction 'hacking at the outsider' (see D. FEHLING, *op. cit.*, *supra* p. 180 n. 3), on the other there is the situation of the group surrounded by predators: men chased by wolves must offer a prey in order that the others will be saved (cf. the example mentioned above in the text). Although, again, I accept the main line of argument the reader will easily notice where our views diverge: my argument is that the idea of the vicarious (human) sacrifice should not only (!) be explained by references to 'aboriginal experience' going back to times immemorial, but also, or primarily, by the investigation of psychological and ethological reactions to the principles of balance and compensation that dominate every facet of actual life and of actual human societies. I am convinced that both types of approach are valid and do not exclude each other but, on the contrary, form two complementary parts of one indivisible whole.

is necessary ancient man answers: because 'the gods' are entitled to 'compensation', interpreted either as penalty for guilt or as the redemption of a debt. We have also seen that 'the gods' is a term that freely alternates with 'fate', 'fortune', 'necessity', 'death', in sum with the φύσις τῶν πραγμάτων. Should we not seriously consider the proposition, then, that any type of sacrifice that forces people to renounce a possession, to eliminate it from society, to destroy, kill, spill, bury or burn it—either as ἀπαρχή or as χαριστήριον, as θυσία or as σφάγιον, as σπονδή or *daps*, as *piaculum* or φαρμακός, as *votum* or *donum*—is ultimately motivated by the same innate feeling of compulsion that payment must be made and compensation provided? It may be wise, in order to anticipate possible questions and preclude misunderstanding, to add a few clarifying remarks.

First it should be emphasized that this hypothesis does not imply a 'theory on the origin of sacrifice'. I do hope that the material I have adduced in the light of the religious mentality of the ancient world has proved that the principle of compensation is the matrix in which certain types of what W. Burkert labelled as 'Preisgabeopfer' or 'Hingabeopfer' have originated. It is equally clear that various other types of sacrifice have their roots in different soil. This leads me to a second observation. My suggestion does not contradict (nor is it contradicted by) existing theories on the origin of distinct types of sacrifice. I am not concerned with the possibly palaeolithic origin of the Olympian sacrifice, as defended by Meuli, nor do I feel an impulse to discuss or controvert the possible origin of the 'first-fruits offerings' as acts 'to prevent the clash of greediness' or the association of the libation with canine acts of marking the territory, as suggested by Burkert. My interest starts where the 'original' functions of these rituals got lost to sight, whereas the rituals themselves did not disappear but on the contrary were maintained and remoulded into elements of sacrificial activity. I believe this reinterpretation was facilitated, if not conditioned, by the concomitance of the existing rite of

abandonment with the 'sense of compensation'. Thirdly I should point out that the theory of compensation cannot be refuted by references to the relative worthlessness of some objects given or renounced. The scantiness of the 'gift' in *primitiae* or libation, and above all in the Olympian sacrifice may very well be explained by the supposed origins of the rites. However, apparently it was not deemed necessary, once these acts had received their later sacrificial functions, to increase the value of the 'gifts', and this notwithstanding the derision by comedians, atheists or sceptics. After all, we are speaking of ritual, which both in the customary and in my compensatory interpretation, is dominated by symbolic action. The self-sacrifice is an extreme example of what may be called 'high intensity rites'; for the daily routine of the 'low intensity rites' people would restrict themselves to meagre or symbolic payment. Let us recall that Camillus prayed to be 'redeemed' by as small a price as possible. That this is the general human wish may be illustrated by the 'knock on wood' ritual which survived the ages. Finally, the idea of compensation does not explain the forms which the various sacrifices have taken. Partly, again, explanations must be sought in their origins; in other cases, especially the ones of the *σφάγιον* type, human aggression may play an important part. But the way in which objects were eliminated from human society has no immediate bearing on the general impulse that may have motivated the action.

The compulsory feeling that somehow compensation should be given for anything people receive or wish to receive does not explain the origins, the actual functions and the various forms of sacrifice. It does explain, I believe, the fact that sacrificial acts so numerous and diverse have been accepted, performed and passed on as a matter of fact by so many civilizations for so long a period. In the background there is—always and everywhere—one and the same matter of course: 'the nature of things'. Why? That's why!

DISCUSSION

Mme Piccaluga: Occorre distinguere tra ciò che teoricamente è *sacrificio* (atto rituale di offerta a destinatari sovrumani) e ciò che, invece, è *uccisione rituale* (che non prevede necessariamente destinatari sovrumani, ma ha valore in sè). Ugualmente, occorre tener presente la particolarità della religione romana che:

1) arrivata molto in fretta ad un livello politeistico, accanto agli dèi (che talvolta possono anche non avere un ruolo chiave nella soluzione di determinate crisi) mostra di conservare strutture sacrali tipiche di fasi culturali più arcaiche;

2) dà di conseguenza enorme importanza al rito, che funziona, da sè, anche a prescindere dall'(eventuale) intervento di divinità.

Ciò può aiutarci a capire la *devotio* (vale a dire, quel meccanismo rituale mediante il quale il *magistratus cum imperio*, o un suo sostituto che lo rappresenta, in caso di gravissima crisi militare, agendo allo stesso tempo sia come vittima che come sacrificatore, riesce a portare i nemici di Roma nell'aldilà). (Questa distinzione è già in A. Brelich, *Il sacrificio umano*, Roma 1967). Nella *devotio*, infatti, ciò che funziona è il rituale (o meglio, la «vittima/sacrificatore» che lo celebra), mentre le divinità invocate servono solo per indicare e materializzare la sfera subumana dell'aldilà nella quale devono essere condotti i nemici. In questo senso si può capire perché — mentre nel testo di Livio esse sono nominate esplicitamente, appunto al fine di caratterizzare il mondo dei morti — in genere esse vengono lasciate nell'ombra: la religione romana, ormai politeisticizzata, può 1) rifiutare di legare ad un rituale del genere gli dèi; 2) sentire un certo imbarazzo nei confronti di un meccanismo sacrale indipendente.

M. Versnel: Sur l'aspect typiquement rituel de la religion romaine, nos avis concordent. Il en va de même pour le 'destinataire absent'

de la *devotio*, pour reprendre l'expression de R. Rebuffat (in *REA* 74 (1972), 20): « à peine une destinataire caractérisée, mais la mort elle-même personnifiée ». Chose importante, cette observation porte sur Korè; elle illustre par conséquent la thèse que j'ai placée au centre de ma démonstration, à savoir que l'anonymat, voire l'absence de destinataires divins, caractérise la plupart des sacrifices humains, qui, de ce fait, sont assimilables à des 'meurtres rituels'.

Il me paraît dès lors inadmissible d'isoler la *devotio* de Decius et de considérer que l'absence des dieux dans le rituel de la *devotio* est un trait spécifique de la religion romaine.

M. Burkert: Ich habe drei Fragen von sehr verschiedener Reichweite:

1. Was bedeutet die Haltung, bei der *devotio, manu subter togam ad mentum exserta, super telum subiectum pedibus stantem* ?
2. So gewiss es sich bei der 'Kompensation' durch Opfer um ein sehr allgemeines Prinzip handelt, gibt es nicht besondere geistesgeschichtliche Entwicklungen zumindest in der Verbalisierung ? Konkret: gibt es in der griechischen Literatur vor dem 5. Jh. Belege für θανεῖν ὑπέρ ? Τεθνάμεναι... περὶ ἡι πατρίδι μαρνάμενον (Tyrtaios Fr. 6, 1-2) ist doch etwas anderes.
3. Ist das 'Gefühl' oder der 'Zwang' zu Kompensation und 'Bezahlung' angeboren, d.h. allgemein menschlich ? Ich fürchte, dass die am Rande des Existenzminimums vegetierenden Slumbewohner oder auch unsere wohlstandsverwahrlosten Jugendlichen keine solchen Gefühle haben. Handelt es sich doch um eine — wenn auch sehr allgemeine, rund um den ganzen Erdball nachweisbare — kulturelle Errungenschaft ?

M. Versnel: Hinsichtlich Ihrer ersten Frage beschränke ich mich auf die folgenden Bemerkungen: Seit Deubner hat man die *manus... exserta* meistens, wohl mit Recht, als Akt der Selbstweihung (*consecratio*) verstanden. Das *telum subiectum* ist — fast wie der Speer des Romulus — zu einer Art *arbor felix* von Interpretationsversuchen

herangewachsen. Hier bieten sich zahllose Anknüpfungspunkte, z.B. mit der *festuca*, mit dem Marsspeere, mit der Lanze der *Fetiales*, mit Pestpfeil oder Pestlanze u.s.w. Die Literatur ist ausgiebig und ich habe sie nur teilweise in meinen Fussnoten erwähnt. Ich verweise z.B. für eine weitgehende rezente Theorie auf H. Gehrt's, *Das Märchen und das Opfer* (Bonn 1967).

Zur Frage nach möglichen Entwicklungen wenigstens in der Verbalisierung muss ich einfach gestehen, dass ich in dieser Hinsicht keine systematische Forschung betrieben habe und somit die Antwort schuldig bleiben muss. Ich kann sogar die Ungewissheit noch vergrössern durch die Bemerkung, dass über die genaue Aussage und Anwendung von Wörtern wie ὑπέρ, ἀντί, πρό, u.s.w. in diesem Kontext auch und eben in der neutestamentlichen Wissenschaft gar keine Einstimmigkeit herrscht. Sie sind nur dort mit Sicherheit zu deuten, wo die ganze Lage mit gewisser Ausführlichkeit gezeichnet ist, wie in den von mir gegebenen Belegstellen. Ich halte es durchaus für möglich, dass Sterben für das Vaterland oder für den Mitmenschen als Ideal und Ausdruck erst später aufgekommen ist, gleich wie wir z.B. eine sehr wesentliche Änderung, ja Umwandlung in der römischen *devotio* von der frühen Republik bis in die Kaiserzeit beobachten. Ich sehe aber die Selbstaufopferung, beziehungsweise das Menschenopfer, weder als Urtypus sonstiger 'Preisgabe-Opfer' noch als Endergebnis einer Evolution aus niedrigeren Kompensationstypen. Sie ist eine aus jeweiligen Not- und Angstsituationen hervorgehende monströse 'Vergrösserung', die sich unter gewissen Umständen — ich denke vor allem an die Zeit des frühen Prinzipats — in ideologisch-ritualisierten Formen gelegentlich durchsetzen und fixieren mag.

In Ihrer letzten Frage spüre ich einen gewissen Zusammenhang mit der vorhergehenden Bemerkung. Wäre das 'Kompensationsgefühl' letzten Endes nicht das Produkt eines kulturellen 'Lehrprozesses', ein sozialer Luxus, der auch wieder abgestossen werden kann, wie es z.B. C. M. Turnbull, *The Mountain People* (New York 1972) bezüglich Mitleid, Fürsorge, Gerechtigkeit, sogar Liebe gezeigt hat? Nein, das glaube ich nicht, und zwar deswegen nicht,

weil wir es hier m.E. mit einem nicht notwendig sozial bedingten Prinzip zu tun haben. Wenn ich das Wort 'innate' gebraucht habe, habe ich genau dies gemeint: ein allgemein menschliches Reaktionsmodell, das sich genau wie z.B. die religiöse Erfahrung sowohl im Laufe der menschlichen Evolution als im individuellen Leben entwickeln und manifestieren kann. Allerdings fehlen hier auch kulturelle Aspekte keineswegs. Die 'Slumbewohner' werden sich vielleicht (ich kann und will darüber nicht urteilen) 'altruistische', 'preisgebende' oder 'selbstauferopfernde' Leistungen nicht erlauben können, aber das Prinzip, dass einer — oder viele — geopfert werden, um anderen das Leben zu garantieren, ist eben für das Ik-Volk von Turnbull auf erschütternde Weise beschrieben worden. "Do it to Julia! Not me! Julia!", schreit der Held in Orwell's *Nineteen Eighty Four* und ich wüsste nicht, warum derartige Not-schreie nicht auch in den 'Slums' klingen könnten.

M. Kirk: Could I interject a general question ? That is, *how far* should the classicist allow himself to 'become' a psychologist ? I do not mean to imply, of course, that we should remain entirely confined within our own discipline; but it is one thing to identify and offset our own psychological prejudices and preconceptions— perhaps even an amateur could and should attempt that—, quite another thing to set ourselves up as experts in determining the details of universal human motivation (if there is such a thing).

M. Versnel: My answer is definite, though no doubt not very satisfactory. To my mind the classicist must allow himself to 'become' a psychologist (or a sociologist, anthropologist, ethologist for that matter) as far as his health, capabilities and efforts will allow him. The alternative is that he refrains categorically from any interpretation in the real sense of the word. The simple fact that we all unconsciously or consciously allow our own attitude to enter into our interpretation of both detailed and general problems of ancient antiquity would clearly tell for an attempt to collect as much information as possible. Experts, I am afraid, we shall never be.

The way I phrased my final suggestion shows that I for one do certainly not set myself upon as one. I think we should *consult* the experts and use their information instead of pretending to provide 'independent' interpretations.

M. Henrichs: Specialists in other disciplines often encounter similar difficulties, and are equally exposed to the possibility of error, when they apply their methods and minds to classical texts and subjects. If examples are needed, I single out the interpretations of Euripides' *Bacchae* by R. Girard (in *La violence et le sacré*) and M. Simon (in *Mind and Madness*), which ignore the conventions of Attic tragedy and the cultic side of Greek maenadism. Yet both books are stimulating reading. Yes, classicists who feel like it, and who have acquired the necessary expertise in other disciplines, should cross the border and speak out, as long as they know their own place.

M. Burkert: Soweit wir uns in unserer wissenschaftlichen Arbeit nicht nur als Automaten verstehen, ist Psychologie im Spiel; es könnte sein, dass diejenigen, die die Psychologie ignorieren möchten, lediglich unreflektierte Psychologie treiben.

M. Turcan: Je crois qu'il faut faire une distinction entre la *devotio* de Curtius et ce que j'appellerais la *devotio* 'militaire'. Vous semblez penser que Decius prend l'initiative de sa propre *devotio*, alors que les dieux demandent à l'Etat de sacrifier *quo plurimum populus Romanus posset* dans le cas de Curtius. Mais surtout la *devotio* 'militaire' a pour fin de détourner une *pestis* sur l'ennemi (Liv. VIII 9, 10), alors que la *devotio* de Curtius sert, en somme, à conjurer un prodige et à éliminer un danger, sans le transférer aux dépens d'un ennemi extérieur et, surtout, Curtius n'est pas décrit comme étant *velato capite*.

Dans l'iconographie religieuse romaine, je connais trois cas de *velatio*: sont voilés: 1) les offrandes que contient une corbeille avant le sacrifice; 2) le prêtre sacrifiant; 3) les empereurs déifiés après leur mort.

Decius est-il voilé en tant qu'offrande, en tant que prêtre ou en tant que voué aux *Manes*, appartenant déjà à un autre monde ?

Lorsqu'il tombe sous les coups des conjurés, César se voile. Est-ce, tout simplement, parce qu'il va mourir, ou parce qu'il a conscience de se 'dévouer', comme les *Decii*, pour le salut de l'Etat romain ?

M. Henrichs : The face of a person who dies an unnatural death is an unbearable sight. Caesar veiled his head, including his face, while dying, and so did Socrates (*Phaedo* 118). To this day, victims of executions die with their faces covered. By contrast, the ritual *capitis velatio* was usually a partial veiling of the head which left the face exposed and open to view.

M. Versnel : Il y a, certes, des différences entre les deux cas de *devotio* ; mais il y a aussi des convergences : dans l'une et l'autre *devotio*, ce sont des dieux 'anonymes' qui demandent 'le plus haut sacrifice', comme je l'ai démontré, et ce sont des héros humains qui s'offrent de plein gré. C'est là l'aspect déterminant, comme le prouvent l'étymologie du mot *devotio* et l'usage qui en est fait dans la littérature latine. Mais alors, en quoi les deux types se distinguent-ils ? Decius, en 'dévouant' sa propre vie, 'dévoue' en même temps la vie des ennemis, puisque sa mort entraîne la leur. On se trouve donc en présence d'un type archaïque de 'sacrifice' militaire, qui apparaît aussi dans d'autres civilisations (cf. p. 141 n. 2). J'y ai déjà consacré une étude antérieure (*Mnemosyne* 29 (1976), 365-410) et j'y reviendrai. Pour mon thème actuel cette distinction n'a aucune importance, pas davantage, d'ailleurs, que la question de savoir si la légende de Curtius dérive ou non de l'histoire de Decius.

J'en viens à la *capitis velatio*. La *consecratio* de soi-même est ambiguë. On peut dès lors interpréter la *velatio* de deux façons. Elle est, certes, le signe qui désigne le sacrificateur, mais elle peut désigner aussi le sacrifié en tant qu'il est 'voué' aux *Manes*. On se gardera toutefois de confondre le verbe *velare*, qui désigne l'acte de se voiler partiellement, avec le verbe *obnubere*, qui implique qu'on se voile

entièrement. On se reporterà sur ce point aux indications que donne H. Freier, *Caput velare* (Diss. Tübingen 1963). Le geste de César mourant correspond vraisemblablement à la seconde catégorie. Pour la première — la *velatio* proprement dite — on se reporterà notamment à ce que Plutarque (*TG* 19, 5; comp. *App. BC I* 16, 68) dit de Scipion Nasica, qui se couvre la tête de sa toge au moment où il déclare la guerre à Tiberius Gracchus.

M. Scholz: Nur eine kurze Bemerkung zur *capite-velato*-Diskussion: Livius mischt in seinem *devotio*-Bericht übliche Elemente römischer Kultpraxis (*capite velato*) mit Besonderheiten der *devotio*-Handlung (*manus subter togam...*); ob Decius tatsächlich *capite velato* in den Kampf stürmte, ist zumindest fraglich. Daher sollte man keine tiefgründigen, speziell die *devotio* betreffenden Deutungen an das *capite velato* knüpfen.

M. Versnel: Für Ihre Bemerkung habe ich soviel Verständnis, dass auch ich anfänglich mit Misstrauen die öfters sehr weitgehenden Theorien der Priester-Opfer-Dualität entgegengrat. Doch scheint mir die wirklich schlagende Parallele der *sacrati* des *ver sacrum*, die als Opfer — und nicht als Priester — *velati* waren, wenigstens die Möglichkeit einer Doppelfunktion der *velatio* zu erlauben.

M. Vernant: Ne conviendrait-il pas, au terme de votre exposé, de distinguer deux ordres de faits, très différents à mes yeux, et dont je me demande si vous ne les confondez pas quelque peu dans “the same innate feeling of compulsion that payments must be made”.

Il y a d'abord le sentiment de la dette: non seulement il y a toujours, pour tout, un prix à payer, mais le fait même d'exister nous met en position de débiteur par rapport aux dieux, au cosmos. Notre vie est ‘dépendante’. Elle finira. Nous n'en sommes pas maîtres. Si nous la possédons, avec tous les biens qu'elle suppose, c'est qu'elle nous a été donnée, ou mieux, concédée. En ce sens, naître, c'est déjà contracter une dette. Ce sentiment de la dette, certaines religions, comme celle de l'Inde védique, l'ont orchestré avec une puissance et

une subtilité remarquables, en posant, de façon explicite, au fondement même du sacrifice, l'exigence d'une dette dont nous ne nous acquittons qu'en nous offrant nous-mêmes finalement sur le feu du bûcher funèbre. Les Grecs, au contraire, n'ont pas, dans la pratique usuelle du sacrifice, donné à ce sentiment de la dette une place comparable. La notion de *τιμή* occupe, je crois, une position plus centrale.

Le second ordre de phénomènes auquel vous vous référez me paraît se situer sur un tout autre plan, qu'on pourrait désigner, pour faire vite, sous le nom de conduites de substitution: la partie pour le tout, un animal pour l'homme, un ami, un parent, voire n'importe qui, au lieu de la personne elle-même, un simulacre de paiement en guise de rétribution véritable. Se sentir congénitalement en dette est une chose; s'en acquitter par une sorte de subterfuge, par la substitution de tiers, en est une autre.

Ces comportements, qui font assumer à un être le rôle qui incombe à un autre, ont un caractère spécifiquement humain. Ils sont un aspect de ce qu'on a nommé la fonction symbolique: nous ne pouvons rien penser, rien atteindre directement; il nous faut toujours utiliser des 'substituts' du réel, des signes au lieu des choses que ces signes désignent.

Comment voyez-vous, dans votre perspective, l'articulation de ces deux ordres de faits; et pouvez-vous préciser comment la 'compensation' peut, selon vous, englober l'un et l'autre ?

M. Versnel: Le rôle central de la *τιμή* dans le sacrifice atteste que la notion de dette est présente également en Grèce, et, je dirai même, essentielle. *Τιμή* signifie, certes, 'honneur', 'présent d'honneur', mais aussi 'compensation', 'satisfaction', et, sémantiquement, ces sens sont interdépendants.

J'en viens à vos questions concernant la relation entre la notion de 'dette' et celle de 'substitution'. Tout ce que vous observez sur la nature de l'idée de dette correspond à mes vues sur la relation entre les dieux anonymes (c'est-à-dire la nature des choses, le destin, etc.), qui sont créanciers, et l'être humain, qui est (ou qui se sent) débiteur. Sur ce point, il n'y a pas de divergence entre nous. Je n'ai pas

confondu le concept de dette avec le principe de ‘substitution’. Au contraire j’ai essayé de montrer quelques manières de se libérer de la dette: la substitution est le procédé le plus remarquable, mais non pas l’unique, de payer la dette et de se rédimer. Ainsi, la substitution est une des manifestations pratiques qui trahissent le sentiment humain de culpabilité ou de redevance.

Dans le cas de Decius, c’est bien d’une substitution qu’il s’agit. J’en ai cité d’autres exemples (notamment celui d’Aelius Aristide). Vous avez toutefois noté que, dans la partie générale de mon exposé, je parle non pas de ‘substitution’, mais de ‘compensation’; c’est qu’à mon sens renoncer, abandonner n’est pas nécessairement un acte de substitution. L’anneau d’Aelius Aristide est, sans doute, une compensation par substitution (il le dit lui-même); mais on n’en peut dire autant de l’anneau de Polycrate. Il demeure toutefois que dans l’un et l’autre cas, l’homme paie — et, comme l’écrit Hérodote (III 40), Polycrate est invité à payer un prix élevé: $\tau\delta \dots \pi\lambda\varepsilon\iota\sigma\tau\omega$ $\alpha\xi\iota\omega \kappa\alpha\iota \dot{\epsilon}\pi' \varphi \sigma\delta \alpha\pi\lambda\omega\mu\epsilon\nu\omega \mu\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha \tau\eta\eta \psi\chi\eta\alpha \dot{\alpha}\lambda\gamma\eta\sigma\iota\epsilon\varsigma$; en d’autres termes, il est invité à abandonner, à perdre ($\alpha\pi\lambda\omega\mu\epsilon\nu\omega$!) ce qu’il a de plus précieux.

Bref, “compensation and anonymous gods are two complementary aspects of one fundamental principle”, comme je l’ai dit, et la substitution n’est pour moi qu’une des formes de la compensation.

V

ALBERT HENRICHES

HUMAN SACRIFICE IN GREEK RELIGION:
THREE CASE STUDIES

The Greeks clearly preferred the fiction of human sacrifice to its reality. Scores of men and women are sacrificed to various gods and heroes in Greek myth. But the number of human victims ritually killed in Greek cult was doubtless considerably smaller, although nobody knows exactly how small¹. Most authorities on Greek religion agree that human sacrifice occurred occasionally but existed nowhere as a regular cultic institution². Not surprisingly, therefore, archaeologists have produced no remains that would point to the practice of human sacrifice in the archaic, classical or Hellenistic period³. Archaeological evidence for human sacrifice in the Bronze Age, though

¹ On the terminological distinction between 'human sacrifice' and 'ritual killing' see *infra* p. 213 n. 3.

² E.g. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen* I (Berlin 1931), 299 f.; M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* I (München 1967), 23, 133 and 400. W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977), 107, 139 and 374 is even more cautious.

³ On possible evidence for human sacrifice in several 8th century burials on Cyprus see M. ANDRONIKOS, *Totenkult*, *Archaeologia Homerică* III W (Göttingen 1968), 83 f.; W. BURKERT, *Griech. Religion*, 297 n. 22.

far from negligible, has always been controversial¹. The debate has just been reopened by Professor Sakellarakis who has found the alleged victim of a ritual murder in a temple at Arkhanes on Crete². But as usual, there is room for disagreement, and the future will tell whether or not his archaeological data allow other interpretations that can do without the human sacrifice³.

In other parts of the Mediterranean the situation is different. The most recent report on the excavations in the Tophet precinct at Carthage notes "that ca. 20,000 urns were deposited between 400 and 200 B.C., most of which contained the charred remains of humans a few months to three years old". The report concludes that "at the heights of urbanity, child sacrifice flourished as never before"⁴. This is shocking archaeological confirmation for the Punic child sacrifice denounced by Greek and Roman authors⁵. But the case of Carthage, and

¹ M. ANDRONIKOS, *Totenkult*, 82 ff. That one of the Pylos tablets refers to human victims is far from certain, *pace* J. CHADWICK, *The Mycenaean World* (Cambridge 1976), 91 f.; *infra* p. 232 n. 2 on archaeological evidence for Bronze Age cannibalism.

² Announced in the *New York Sunday Times* of Nov. 4, 1979; cf. *The Athenian, Greece's English Language Monthly*, March 1980, 22-30. I am very grateful to Professor Sakellarakis for oral, visual and written information on his spectacular discovery (see now *National Geographic* 159, 2, February 1981, 204-222).

³ Four skeletons (one of them in a peculiar position which seems to suggest that the person's feet were bound), a blade, the clay feet of a cult statue, the cultic context in general and the destruction wreaked by the earthquake (which the human sacrifice, it is said, was supposed to prevent) are the known facts of the case.

⁴ L. E. STAGER, in *Archaeological Institute of America, Abstracts* 4, Dec. 1979, 20 f.; Burkert, in this volume, p. 105 n. 2, pp. 120 n. 2 and 121 n. 1; see now L. E. STAGER, in J.G. PEDLEY (ed.), *New Light on Ancient Carthage* (Ann Arbor, Mich. 1980), 1-11.

⁵ A. HENRICHES (ed.), *Die Phoinikika des Lollianos. Fragmente eines neuen griechischen Romans*, Papyrologische Texte und Abhandlungen 14 (Bonn 1972), 12-16 (with bibliogr.); A. R. W. GREEN, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, American Schools of Oriental Research, Diss. Series, 1 (Missoula 1975), 179-187; P. MOSCA, *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion. A Study in Mulk and MLK* (Diss. Harvard University 1975); S. TLATLI, *La Carthage punique. Etude urbaine* (Paris/Tunis 1978), 190-200; Morton SMITH, « A Note on Burning Babies »,

similar Punic child burials on Sicily and Sardinia, are exceptions because they are so clear-cut¹.

Archaeology alone can provide tangible proof for the practice of human sacrifice in times so distant. But even where the archaeological evidence is undisputed, it cannot establish more than the fact and perhaps the material circumstances of the sacrifice as such while its religious intention remains unknown. Only written evidence gives us detailed descriptions of human sacrifice for the various periods of Greek religious history. But the written sources have their own problems. No authentic eyewitness report of human sacrifice or ritual murder exists in all of Greek and Latin literature. Different though they are, the known descriptions have one thing in common: their length and degree of graphic detail stand in reverse proportion to their credibility, historicity and factualness. For the limited purpose of my demonstration, I have selected three representative cases of reported human sacrifice from widely different periods: the myth of Iphigeneia at Aulis, which illustrates the importance of ritual alternatives to human sacrifice; the 'historical' account of human sacrifice before the battle of Salamis in 480 B.C., which shows how easily good fiction can be mistaken for fact; and finally, a fictitious case of ritual murder and cannibalism imbedded in a Greek novel of the second century A.D., which explains why pagans misunderstood the Christian eucharist as ritual infanticide. If seen

in *JAOS* 95 (1975), 477-479; D. WINSTON, *The Wisdom of Solomon*, The Anchor Bible, vol. 43 (Garden City 1979), 239 f. on the remarkable late Hellenistic passage *Sap.* 12, 3 ff., which uses the language of mystery religions to characterize the Canaanite Moloch sacrifice as ritual infanticide (*τέκνων τε φονάς ἀνελέμονας*) and cannibalism (*καὶ σπλαγχνοφάγον ἀνθρωπίνων σαρκῶν θοῖναν καὶ αἴματος*, cf. *infra* p. 225 nn. 1 and 4).

¹ On the Tophet precinct in Motya/Sicily see A. CIASCA, in *Mozia I-IX* (Roma 1964-1978) and in *Sicilia Archeologica* 1 (1971), 11-16. B. S. J. ISSERLIN and J. du PLAT TAYLOR, *Motya. A Phoenician and Carthaginian City in Sicily* I (Leiden 1974), 95 f. managed to discuss the religion of Motya without explicit reference to the child-sacrifice practiced on the island.

together rather than separately, my three case studies reveal a consistent Greek attitude toward human sacrifice which transcends the historical background, literary genre and religious identity that characterize each text individually.

I IPHIGENEIA AND ANIMAL SUBSTITUTION

For more than two and a half millennia Iphigeneia has been the classic case of human sacrifice. With the exception of Abraham's attempt to sacrifice Isaac, which is of comparable antiquity and structurally similar, no other story of human sacrifice has exercised so many minds¹. In the eyes of Lucretius, for instance, the ritual death of Iphigeneia illustrates the depraving influence of religion on human character: *tantum religio potuit suadere malorum* (I 101). But was Lucretius right and did Iphigeneia really die as a victim of Greek superstition? Before Lucretius, it was Aeschylus who implied, apparently for the first time, that Iphigeneia was actually killed at Aulis². In his

¹ In the case of Iphigeneia the leitmotif of animal substitution (*Kypria*; Eur. *IT* and *IA*; Ov. *Met.* XII 27-34), though never completely ousted from literary tradition, was eventually challenged by the more severe motif of human sacrifice actually performed (Aeschy. *Ag.*; Pindar; Lucretius). In Jewish narrative tradition, the story of Isaac underwent a similar evolution from would-be human sacrifice to the real thing. According to the Haggadah of the talmudic period, and contrary to what is written in the Torah (*Gen.* 22), Isaac's blood was actually shed, and he became the prototype of Jewish martyrs (S. SPIEGEL, *The Last Trial. On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice: The Akedah* (New York 1967), esp. ch. vii). In both cases, the mitigating cultic mechanism of animal substitution was abandoned in the course of literary tradition because the human blood proved a more powerful symbol. A similar preference characterizes the literary sources (predominantly Greek) which bear on the Punic Tophet (holocaust) sacrifice. Whereas the archaeological and epigraphical evidence proves that animal substitution and actual child-sacrifice coexisted side by side from the seventh century B.C. to the second century A.D., literary tradition focused exclusively on the child-sacrifice in times of crisis and suppressed any reference to animal substitution (*supra* p. 196 nn. 4 and 5).

² Ed. FRAENKEL (ed.), *Aeschylus, Agamemnon* II (Oxford 1951), 141 n. 3. Iphigeneia does die in Pindar's *Eleventh Pythian Ode*, written in 474 or 454 (so C. M. BOWRA, *Pindar* (Oxford 1964), 404), i.e. either before the *Oresteia* or after the death

graphic description of the preparations for the sacrifice, which inspired Lucretius, Iphigeneia "is lifted like a goat above the altar, face downwards"¹. The scene envisaged by Aeschylus is reminiscent of the sacrifice of Polyxena who has her throat cut by Neoptolemus on an archaic vase from the mid-sixth century, which is the earliest complete depiction of human sacrifice in Greek art². The ritual death of Iphigeneia in the *Agamemnon* is a poetic necessity, a *felix culpa* from the dramatist's point of view which serves as the pivot for Agamemnon's moral dilemma and as the eventual cause of the king's downfall and murder. But Aeschylus' version eliminates the most conspicuous ritual feature of the Iphigeneia myth, which is not the perpetration of the human sacrifice, but rather its prevention and transformation into animal sacrifice.

In the two pre-Aeschylean versions of the Iphigeneia myth (A, B), and in a regional myth which follows a similar story pattern (C), a substitute dies in place of the human victim; in another regional myth (D) which is structured around the same motifs as C, the victim actually dies, but only after her transformation into animal shape. Despites their undeniable differences, these four myths can be reduced to an almost identical narrative core, as the following chart illustrates:

of Aeschylus. Like Aeschylus, Pindar emphasizes the moral consequence of Agamemnon's action, an emphasis which is irreconcilable with the divine rescue in the earlier versions.

¹ *Ag.* 232 ff. δίκαν χιμάλος (*infra* p. 219 n. 3) ὅπερθε βωμοῦ... προνωπῆ.

² Pictures of the black-figured neck-amphora in the British Museum can be found in H. B. WALTERS, in *JHS* 18 (1898), pl. 15; P. MAAS, in *CQ N.S.* 1 (1951), 94 = *Kleine Schriften* (München 1973), 42 (in connection with *Ag.* 232 ff.); E. VERMEULE and S. CHAPMAN, « A Protoattic Human Sacrifice? », in *AJA* 75 (1971), 285-293 (publication of a fragment of a krater in Boston tentatively identified as the sacrifice of Iphigeneia), pl. 72 fig. 6; M. ROBERTSON, *A History of Greek Art* (Oxford 1975), II pl. 40 b; M. DETIENNE and J.-P. VERNANT (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris 1979), 159 fig. 3.

A *Kypria*¹

1. Agamemnon killed deer/stag.
2. Artemis got angry.
3. Artemis demanded Iphigeneia's sacrifice.
- 4a. Artemis substituted hind for Iphigeneia.
- 4b. Artemis made Iphigeneia immortal and transported her to the land of the Taurians.

B Hesiod Fr. 23

Merkelbach-West

1. (omitted).
2. (omitted).
3. Iphimede to be sacrificed on altar of Artemis.
- 4a. Artemis substituted a double (*εἰδωλον*) for Iphimede.
- 4b. Artemis made Iphimede immortal as Artemis of the Cross-Roads.

C Attic myth²

1. Athenians killed she-bear.
2. Artemis got angry.
- 3a. Delphic oracle told Athenians to sacrifice a virgin³.

¹ G. KINKEL (ed.), *Epic. Graec. fragm.* p. 19; T. W. ALLEN (ed.), *Homeri Opera* (OCT) V p. 104; E. BETHE, *Homer. Dichtung und Sage* II 2, 4 (Leipzig/Berlin 1929), 153 f. = *Der troische Epenkreis* (Stuttgart 1966), 5 f. Proclus' summary is essentially identical with Apollod. *Bibl. epit.* 3, 21-23. The surrogate bear and the location of Iphigeneia's sacrifice at Brauron (Phanodemus, *FGrHist* 325 F 14 and *Schol. Leid. ad Aristoph. Lys.* 645, ultimately from Apollodorus II. θεῶν; Euphorio Fr. 91 Powell) are Brauronian variants designed to bring the Iphigeneia myth in line with the *ἀρχτεία*.

² Two versions are known, one connected with Brauron (*Schol. Leid./Rav. ad Aristoph. Lys.* 645; *Suda*, s.v. "Αρκτος ἡ Βραυρωνίους, α 3958) and the other with Munichia (*Suda*, s.v. "Εὐβαρός ειμι, ε 937, with Adler's testimonia), on which see A. BRELICH, *Paides e Parthenoi* I (Roma 1969), 242-279, esp. 247 ff. and W. SALE, in *RbM* 118 (1975), 265-284 (who impairs his argument by ignoring Brelich).

³ Munichia version; see p. 201 n. 2.

- 3b. Artemis (or Delphic oracle) demanded that Athenian maidens "play the bear"¹.
- 4a. An Athenian substituted a goat dressed as a girl for his daughter².
- 4b. Athenians institute the "bear-ritual" (*ἀρκτεία*)³.

- D Arcadian myth⁴
- 1. Kallisto broke her vow of virginity.
 - 2. Artemis got angry.
 - 3. Artemis transformed Kallisto into a bear.
 - 4. Kallisto as bear shot by Artemis.

In each case, an offense against Artemis in her two traditional roles as divine protectress of wildlife and of virginity triggers the wrath of the goddess, who demands satisfaction in

¹ Brauronian version.

² Munichia version. Cf. A. BRELICH, in *Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade*, ed. by J. M. KITAGAWA and C. H. LONG (Chicago 1969), 195-207, at 202: "The human sacrifice ordered by the oracle is 'replaced' not by one, but by two rituals, the goat sacrifice and the *arkteia* of the young girls" (argued in more detail in *Paides e Parthenoi* I 256 ff.).

³ Brauronian version; see *supra* n. 2.

⁴ Cf. W. BURKERT, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley 1979), 6 f.; A. STENICO, in *Quaderni Ticinesi di Numismatica e Antichità Classiche* 6 (1977), 73-86 (punishment of Kallisto on a 4th century Apulian krater). For her myth, see Hes. Fr. 163 M.-W. (Kallisto lost her virginity and was punished by Artemis who transformed her into a bear; her ultimate fate in Hesiod's version is unknown); Apollod. *Bibl.* III 8, 2, 4 (Kallisto lost her virginity and was shot by Artemis); *Schol. D (A) ad Hom. Il. XVIII* 487 (= Call. Fr. 632 Pfeiffer) and Paus. VIII 3, 6 (Kallisto lost her virginity and was punished by Hera who transformed her into a bear and had her shot by Artemis); Ov. *Met.* II 401-530 and *Fast.* II 153-192 (Kallisto transformed into a bear by Hera and almost shot by her son Arkas). It is a reasonable inference that in the Hesiodic version Kallisto was not only transformed into a bear by Artemis but also shot as a bear by the same goddess, *paece* W. SALE, « Callisto and the Virginity of Artemis », in *RhM* 108 (1965), 11-35 (esp. 29: "It is generally agreed that the form in which she was both changed and shot was late"). Paus. I 43, 1 refers to an Arcadian version of the Iphigeneia myth but does not elaborate.

the form of the life of a virgin but settles in the end for the life of a surrogate victim, usually an animal.

Differences between the closely related versions A, B and C can be explained as multiple attempts to adapt the basic story pattern so as to suit particular interests. For instance, the two categories of substitute victims—a human double or phantom in version B and various animals in versions A and C—reflect the difference between full-fledged, ritually oriented myths (A, C) on the one hand which emphasize the interchangeability of man and animal, and an abbreviated myth (B) on the other hand in which a poet exclusively interested in the ultimate fate of the heroine dropped the cultic mechanism of animal substitution and replaced the sacrificial animal with a phantom human victim. Another peculiar detail in versions A 4b and B 4b is the formal deification of Iphigeneia which has to do with the fact that she was worshipped as a deity in her own right and a cultic hypostasis of Artemis in various regional cults¹. Unlike the epic and panhellenic versions A and B, version C is a regional variant in which the story is detached from the Trojan War and Iphigeneia replaced by a nameless Athenian girl.

The Kallisto myth (D) shares with A and C the combined motifs of Artemis' wrath and of the interchangeability of man and animal. In addition, D shares with C an emphasis on virginity (C) or its loss (D) as well as on punitive bear-disguise (C) or bear-transformation (D). In C and D, bears and virgins are treated as interchangeable, and become objects of Artemis' protection as well as her victims. These close structural resemblances are perhaps best explained by the assumption that the Kallisto myth is a narrative crystallization of the same ancient initiation patterns which survived in the Brauronian cult (C) and in which Artemis was perceived as a jealous goddess who

¹ U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, in *Hermes* 18 (1883), 257 = *Kleine Schriften* VI (Berlin 1972), 202 f.; L. R. FARRELL, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality* (Oxford 1921), 55-58.

protected and, if necessary, destroyed the game of the hunt and girls of marriageable age, two favorite targets of male aggression¹. But the Kallisto myth conceals its cultic origin in one important respect. Whereas animals die in place of human victims in A and C, it is Kallisto herself who dies in D, but only after her transformation into animal shape. While Kallisto's animal metamorphosis repeats a familiar mythological motif that has no direct ritual reference², the reverse process of animal substitution in connection with human sacrifice is by its very nature ritualistic, and reflects actual cult practices.

What exactly is the ritual connection of the Iphigeneia myth? Generations of classical scholars have drawn the facile conclusion that the Iphigeneia myth in its pre-Aeschylean form exemplifies the Greek rejection of human sacrifice and its replacement with animal sacrifice³. On that theory, human victims were sacrificed in the Bronze Age, either as wind-charms to ensure safe sailing, or as scapegoats to avert military disaster, or even as first-fruit offerings to deflect divine envy⁴. Animal substitution in the Iphigeneia myth would thus represent a secondary development, a conscious attempt to human-

¹ See A. BRELICH, *Paides e Parthenoi* I 263 n. 69 for a similar suggestion.

² The closest analog is Actaeon's transformation into a stag by Artemis and his subsequent death, which was also narrated in the *Eboiai* (T. RENNER, in *HSCP* 82 (1978), 282 ff.).

³ E.g. L. PRELLER/C. ROBERT, *Griech. Mythologie*⁴ II 3 (Berlin 1923), 1095; E. BETHE, *op. cit.* (*supra* p. 200 n. 1), 241 = 93; L. R. FARRELL, *Greek Hero Cults*, 57; G. MURRAY, *The Rise of the Greek Epic* (Oxford 1934), 130 ff.; P. CLEMENT, «New Evidence for the Origin of the Iphigeneia Legend», in *AC* 3 (1934), 393-409, esp. 408. Against the interpretation of mythical cases of human sacrifice as survivals of such practices in the past see A. BRELICH, *art. cit.* (*supra* p. 201 n. 2), esp. 195 n. 1; F. GRAF, in *Studi storico-religiosi* 2 (1978), 66.

⁴ All three motivations are applicable in the case of Iphigeneia. Iphigeneia sacrificed as a wind-charm: Aeschyl. *Ag.* 214 f.; 1418; Soph. *El.* 570 ff.; Eur. *IA* 1575; as first-fruit offering: Eur. *IT* 20 f., cf. W. BURKERT, *Structure and History*, 52 ff. On Attic maidens sacrificed to prevent or win wars, see Fr. SCHWENN, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, RGVV 15, 3 (Giessen 1915), 129 ff.

ize a crude story inherited from distant times. By letting Iphigeneia die, Aeschylus would have revived the more primitive and original form of her myth.

The assumption that moral considerations introduced the concept of animal substitution into the myth of Iphigeneia is highly improbable. It would invest the poet of the *Kypria* with a moral aversion to human sacrifice in the heroic age which was neither shared by the poet of *Iliad* XXIII nor by the Greeks of the archaic period in general whose myths admit cases of human sacrifice and even cannibalism, for example Polyxena, Pelops and the children of Thyestes. It also neglects the possibility that any moral objection could have been answered more effectively either by the total suppression of the Iphigeneia myth (which does not occur in the Homeric poems), or by more drastic changes in the myth itself, such as the reinterpretation of the human sacrifice as self-sacrifice which Euripides introduced into the story of Iphigeneia¹.

Scholars who read the Iphigeneia myth as if it were a monument of Greek humanity fail to do adequate justice to the complexities of the mythical and ritual traditions which surround the enigmatic figure of Iphigeneia. It is conceivable that the story of her death crystallized around a historical nucleus of human sacrifice of unmarried girls practiced in the Bronze Age. But it is equally conceivable, and perhaps more likely, that the Iphigeneia myth in its extant epic form was not shaped by actual memories of real bloodshed in the remote past but by traditional patterns of myth and ritual which are as much rooted in human imagination as in actual events. We should desist from seeing human sacrifice and animal substitution as two *separate* steps in a historical evolution which supposedly led from inhumanity to humanity in ritual matters.

¹ J. SCHMITT, *Freiwilliger Opfertod bei Euripides*, RGVV 17, 2 (Giessen 1921); S. K. WILLIAMS, *Jesus' Death as Saving Event. The Background and Origin of a Concept*, Harvard Dissertations in Religion, 2 (Missoula 1975), 153-160.

Comparison with the history of human sacrifice in Semitic religion is instructive. Early Israelite cult knew the sacrifice of the firstborn of both man and animal (*Ex.* 13, 1 f. and 22, 28). Eventually the human sacrifice was discontinued (*Num.* 3, 12 f.) while the sacrifice of firstborn animals continued (*Ex.* 12). The historical circumstances which led to the abolition of human sacrifice are unknown, and obscured by the myth of Isaac's sacrifice which forbids it¹. The Punic Moloch sacrifice is historically related to the Israelite practice, and was interpreted as a firstborn sacrifice by Philo of Byblos². Its history is well-documented and shows that animal substitution existed at an early time in Carthage but did not fully replace the child-sacrifice until the second century A.D.³. The case of Carthage suggests that the idea of linear and virtually automatic progression from human sacrifice to animal substitution is a highly artificial construct which is out of touch with historical reality.

In established Greek religion, the myth of human sacrifice and the practice of animal substitution must be seen as two complementary aspects of the same ritual mechanism, by which a divine claim to a human life is settled without actual loss of human life, either by a token shedding of human blood or more often by sacrificing an animal instead of the ideal human victim⁴. Apart from Iphigeneia replaced by a deer, bear or

¹ S. SPIEGEL, *The Akedah* (*supra* p. 198 n. 1), 51 ff.

² FGrHist 790 F 3 b; cf. H. W. ATTRIDGE and R. A. ODEN (eds.), *Philo of Byblos: The Phoenician History. Introduction, Critical Text, Translation, Notes*, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series, 9 (Washington, D.C. 1980).

³ *Supra* p. 196 nn. 4-5, and p. 198 n. 1.

⁴ On sacrificial substitution ('Ersatzopfer') of animals see P. STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer* (München 1920), 132; W. BURKERT, in *GRBS* 7 (1966), 112 f. and *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, RGVV 32 (Berlin 1972), 29 n. 34; *Griech. Religion*, 115; S. SPIEGEL, *The Akedah* (*supra* p. 198 n. 1), 60-76; A. BRELICH, in *Myths and Symbols* (*supra* p. 201 n. 2); H. S. VERSNEL, « Polycrates and his Ring », in *Studi storico-religiosi* 1 (1977), 17-46, esp. 25-32; R. GIRARD, *La violence et le sacré* (Paris 1972), chs. 1 and x. Token shedding of blood: Paus. III 16, 9 ff. (human sacrifice for Artemis Orthia at Sparta commuted to ritual flagellation) and Eur. *IT* 1449-1461 (blood drawn from a man's

goat, comparable cases of animal substitution include the calf dressed as a child in a Dionysiac ritual on Tenedos, the goat which was sacrificed annually to Dionysos in Potniai in place of an adolescent boy, and the mare which died instead of a Boeotian girl before the battle of Leuctra in 371 B.C.¹ Invariably, the replacement occurs in the context of cult and sacrifice.

How can the life of an animal compensate for a human life? Jane Harrison claimed, typically for her time and mentality, that for the primitive mind "the line between human and animal 'sacrifice' is not sharply drawn"². It is doubtful that the so-called primitive mind was ever so indifferent to such vital distinctions, especially if the "primitive society" which Miss Harrison had in mind turns out to be Greece in the early archaic period. We may safely assume that as far as the Greeks were concerned it made a distinct difference whether the victim in a sacrifice was a man or an animal. In the case of Iphigeneia, it certainly helped that Artemis was more indifferent than the Greeks, and easily satisfied with animals. Herself a "Mistress of the Wild" and a survival of a more primitive, pre-agrarian society of hunters, Artemis' role as protectress of wildlife is conceptually related to her domesticated function as protectress of young human life. Given her close original ties with

neck in the cult of Artemis Tauropolos at Halai considered a substitute for the sacrifice of Orestes to the Taurian Artemis). Although it is unlikely that either rite originated from actual human sacrifice (Fr. SCHWENN, *Menschenopfer*, 93-103), the fact that both rites evoked associations with human sacrifice shows how easily a few drops of human blood were accepted as a suitable substitute for a human life in periods of ritual license (cf. F. GRAF, in *Die antike Welt* 4 (1979), 33-41, esp. 37 ff.).

¹ Ael. *NA* XII 34 (Tenedos) and Paus. IX 8, 2 (Potniai); cf. A. BRELICH, in *Myths and Symbols* (*supra* p. 201 n. 2), 197 ff. On the Leuctrian Maidens see W. BURKERT, *Structure and History*, 74 f.; J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle* (Berkeley 1978), 147 f.

² *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge 1922), 110 f.; 114.

the animal world, it is easy to see how Artemis would be content to receive her favorite prey, a deer, bear or goat, as ritual surrogates for young girls.

In the Brauronian cult of Artemis, the Iphigeneia myth and animal substitution existed side by side as mutually supportive elements in a coming-of-age ritual in which preadolescent girls called 'bears' lived in seclusion in her temple¹. At the end of their service, they would be released from the jurisdiction of the virgin-goddess and free to enter the married state. Instead of bears, which were unavailable in Attica, goats were sacrificed to Artemis at Brauron on behalf of the girls and in compensation for their lives, which belonged to the goddess². The Brauronian ritual commemorated the preservation and continuation of human life at the cost of animal life, and in the context of the female sex and prepuberty. It is perhaps not too far-fetched to interpret the *ἀρπτεῖα* as a ritualized struggle for physical survival, with emphasis on the reconciliation of such fundamental opposites as life and death, man and animal, as well as male and female. Similar contradictions can be found in Artemis herself, who is both huntress and Mistress of Animals, a patroness of virgins and a bringer of death in childbirth, and the embodiment of both female domestication and male brutality. Iphigeneia too, herself a virgin like Artemis and occasionally Artemis' duplicate in cult, plays an equally ambiguous role: a would-be victim of human sacrifice in one myth, she slaughters human victims among the Taurians in another; the prototype of unmarried girls and of their potential role in human procreation,

¹ W. BURKERT, *Griech. Religion*, 236 f.; 395; L. KAHIL, in *Antike Kunst* 20 (1977), 86-98. As long as the Brauronian inscriptions remain unpublished, the ritual seclusion of the 'bears', which has been deduced from the local myth, is open to doubt (A. BRELICH, *Paides e Parthenoi* I 259 ff.). For the Brauronian version of the Iphigeneia myth see *supra* p. 200 n. 1.

² Hesych., s.v. Βραυρωνίοις, β 1067 provides singular but reliable evidence for the goat sacrifice at Brauron.

the Brauronian Iphigeneia received the clothes worn by women who had died in childbirth¹.

Artemis personifies the natural supply of young life and the dangers which threaten its survival. The myth of Iphigeneia, and the ritual mechanism reflected in it, articulate this ambiguity, and create the impression of catastrophe survived. Animal substitution was the chief ritual means by which the Greeks created this cultic illusion of death without actual loss of human life, an illusion which reinforced man's most vital instinct, that of survival.

II HUMAN SACRIFICE AT SALAMIS

Erich Bethe, a specialist in early Greek epic, wrote in 1929 while discussing the earliest version of the Iphigeneia myth in the *Kypria*: "Human sacrifice was an ancient and widespread custom whenever someone embarked upon a dangerous enterprise. In fact three captured Persian priests were reportedly sacrificed by the Athenians as late as 480 B.C. before the battle of Salamis, according to the story told by Phainias of Eresos, a pupil of Aristotle"².

With this alleged parallel to the sacrifice of Iphigeneia, we turn from myth to recorded history and to the only case of human sacrifice known from 5th century Athens. The incident, if historical, took place outside the city limits at the seashore in the early fall. The scene was one of high historical drama, a classical example of desperate but successful resistance in the

¹ J. C. G. STRACHAN, « Iphigeneia and Human Sacrifice in Euripides' *Ipb. Taur.* », in *CPb* 71 (1976), 131-140. Artemis Parthenos: Hdt. IV 103, 2; Paus. I 43, 1; Strab. VII 4, 2, p. 308; Syriskos of Chersonesus, *FGrHist* 807 T 1 (Hellenistic inscription from the Crimea). Death in childbirth and Iphigeneia: Eur. *IT* 1464 ff.; A. BRELICH, *Paides e Parthenoi* I 274 f.

² E. BETHE, *op. cit.* (*supra* p. 200 n. 1), 240 = 92. In Bethe's version, Phainias' three Persians of royal blood emerge as « drei gefangene Perserpriester ».

face of reckless foreign aggression. The Athenians who confronted the Persian enemy on that fateful day were less concerned with future glory than sheer survival. In the words of Aeschylus, an eyewitness, everything that mattered was at stake: the freedom of their country, their wives and children, the shrines of their ancestral gods, and the tombs of their forefathers¹. It is this moment of intense crisis before a decisive battle which provides the historical framework and sets the emotional tone for the following description of human sacrifice in Plutarch's *Life of Themistokles*:

"Themistokles was preparing the battlefield sacrifice by the flagship when three prisoners were led before him who were strikingly beautiful in appearance and conspicuous in their decorative dress and gold jewellery. They were said to be the sons of Sandake, the [Persian] king's sister, and of Artayktes. The moment the seer Euphrantides laid eyes on them, two things happened simultaneously: a huge and widely visible flame shone forth from the burning sacrifice, and a sneeze signified its omen from the right. Thereupon the seer clasped Themistokles' hand and bade him consecrate the young men as sacrificial victims and sacrifice all of them to Dionysos the Raw-Eater. For this would bring about both salvation and victory for the Greeks. Themistokles was shocked by the gravity and enormity of the seer's interpretation. But as it often happens in moments of great crisis and dire circumstance, the crowd expected salvation to come from irrational rather than rational means. While invoking the god in unison, they dragged the prisoners to the altar and insisted that the sacrifice should be carried out in the manner prescribed by the seer. This, then, is how it happened according to Phainias of Lesbos, a man of

¹ Aeschyl. *Pers.* 403-405.

philosophical interests and not unfamiliar with historical literature¹."

Did it really happen? Aeschylus and Herodotus do not mention the sacrifice. Their silence is momentous but perhaps understandable. More important is the fact that Aeschylus and Herodotus contradict Plutarch in an important matter of historical detail. In Plutarch's *Life of Aristides*, the three Persian brothers are captured by a Greek landing force on the islet of Psyttaleia prior to the naval battle and turned over to Themistokles, who sacrificed them to Dionysos the Raw-Eater when urged to do so by Euphrantides². Against Plutarch and his source, however, stands the combined testimony of Aeschylus

¹ Plut. *Them.* 13, 2-5 = Phainias Fr. 25 Wehrli²: Θεμιστοκλεῖ δὲ παρὰ τὴν ναυ-αρχίδα τριήρη σφαγιαζομένῳ τρεῖς προσήχθησαν αἰχμάλωτοι, κάλλιστοι μὲν ἰδεσθαι τὴν δψιν, ἐσθῆτι δὲ καὶ χρυσῷ κεκοσμημένοι διαπρεπῶς. ἐλέγοντο δὲ Σανδάκης παῖδες εἶναι τῆς βασιλέως ἀδελφῆς καὶ Ἀρταύκτου. τούτους ἴδων Εὐφραντίδης ὁ μάντις, ὡς ἄμα μὲν ἀνέλαμψεν ἐκ τῶν ιερῶν μέγα καὶ περιφανὲς πῦρ, ἄμα δὲ πταρμὸς ἐν δεξιῶν ἐσήμηνε, τὸν Θεμιστοκλέα δεξιωσάμενος ἐκέλευσε τῶν νεανίσκων κατάρξασθαι καὶ καθιερεῦσαι πάντας ὡμηστῇ Διονύσῳ προσευξάμενον· οὗτοι γάρ ἄμα σωτηρίαν καὶ νίκην ἔσεσθαι τοῖς Ἑλλησιν. ἐκπλαγέντος 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 ἐπλιπόντες οἱ ποιλοὶ τὸν θεὸν ἄμα κοινῇ κατεκαλοῦντο φωνῇ καὶ τοὺς αἰχμαλώτους τῷ βωμῷ προσαγαγόντες ἡγάγκασαν, ὡς ὁ μάντις ἐκέλευσε, τὴν θυσίαν συντελεσθῆναι. ταῦτα μὲν οὖν ἀνὴρ φιλόσοφος καὶ γραμμάτων οὐκ ἀπειρος ἱστορικὸς Φανίας ὁ Λέσβιος εἰρόηκε. Cf. Plut. *Arist.* 9, 2 (following note) and *Pelop.* 21, 3 (*infra* p. 221 n. 3). The tradition that the Greeks and specifically the Spartans sacrificed human victims before military engagements postdates Phainias (Phylarchus, *FGrHist* 81 F 80 and Apollodorus of Athens, *FGrHist* 244 F 125, both quoted by Porphy. *Abst.* II 56, 7 and II 55, 4). In addition to Iphigeneia, cases of human sacrifice for military purposes include Hdt. VII 167 and Diod. XX 14, 4-7 (Carthaginians); Eur. *Heraclid.* 403 ff. and *Phoen.* 911 ff. (*infra* p. 213 n. 2); Plut. *Ages.* 6, 6-11 and *Pelop.* 21 (*infra* p. 213 n. 2 and p. 221 n. 3); and Paus. IV 9, 3-10 and IX 17, 1. The sacrifice is usually voluntary when girls are the victims (*supra* p. 203 n. 4 and p. 204 n. 1).

² Arist. 9, 2 (Aristides killed all the Persians captured on Psyttaleia ... πλὴν δοῖ τῶν ἐπιφανῶν ζῶντες ἥλωσαν.) ἐν δὲ τούτοις ησαν ἀδελφῆς βασιλέως ὅνομα Σανδάκης τρεῖς παῖδες, οὓς εὐθὺς ἀπέστειλε πρὸς τὸν Θεμιστοκλέα, καὶ λέγονται κατά τι λόγιον, τοῦ μάντεως Εὐφραντίδου κελεύσαντος, ὡμηστῇ Διονύσῳ πρὸ τῆς μάχης καθιερευθῆναι. Only an author preoccupied with the need for human victims in a pre-battle sacrifice could have altered the attested course of events

and Herodotus who place the Greek victory on Psyttaleia *after* the battle proper and allow no Persian survivors¹.

Faced with such serious problems of source criticism, modern historians either explicitly stigmatize the incident as unhistorical², or omit it altogether from their discussions of the battle³. They are evidently right, from their point of view. For it would be uncritical to accept the historicity of the human sacrifice at Salamis as such while at the same time rejecting, as one must, the historical setting for it which Phainias provided⁴. Many students of Greek religion, however, tend to refer to Phainias' story with guarded optimism, for no better reason than that it exists and that it is too interesting ritually to be passed over in silence⁵. Some fifteen years ago, for instance, Walter Burkert concluded in his study of Greek sacrificial

(following note) so drastically as to put the capture of Psyttaleia before the battle and to contrive the survival of suitable Persians for the human sacrifice. That author was Phainias rather than Plutarch according to L. BODIN, in *REG* 30 (1917), 118-123.

¹ Aeschyl. *Pers.* 441-464; Hdt. VIII 95; cf. Aristodemus, *FGrHist* 104 F 1, §§ 1 and 4 (no survivors, but capture of Psyttaleia erroneously put before the naval battle; see N. G. L. HAMMOND, in *JHS* 76 (1956), 40 n. 28); Paus. I 36, 2. Diod. XI 57, 1 implies that the Persians in question died in combat rather than as sacrificial victims.

² E.g. C. HIGNETT, *Xerxes' Invasion of Greece* (Oxford 1963), 20; A. R. BURN, *Persia and the Greeks* (London 1962), 474 f.; F. J. FROST, *Plutarch's Themistocles. A Historical Commentary* (Princeton 1980), 150.

³ E.g. Ed. MEYER, *Geschichte des Altertums* IV 1 (Stuttgart³ 1939), 368 f.; N. G. L. HAMMOND, *art. cit.* (*supra* n. 1), 32 ff.

⁴ A point emphatically made, albeit from prejudice, by U. v. WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen* I 299 f. n. 2.

⁵ P. STENGEL, *Opferbräuche der Griechen* (Leipzig/Berlin 1910), 93 f. and 99 takes its historicity for granted (« Themistokles wird die Leichen der drei geschlachteten Perser ins Meer geworfen haben »); Fr. SCHWENN, *Menschenopfer*, 76 (« nicht ganz frei erfunden »), cf. *RE* XV 1 (1931), 951; A. B. COOK, *Zeus* I (Cambridge 1914), 657 (who recognized Phainias as a “painstaking historian”!); A. C. PEARSON, « Human Sacrifice (Greek) », in J. HASTINGS (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* VI (1914), 848 (“Whether it is credible or not, we are at least entitled to draw from it the inference that there were not wanting in the classical age those who still cherished a belief in the efficacy of human sacrifice”); S. EITREM, in

ritual that the human sacrifice before Salamis as reported by Phainias was “not mere phantasy” and “intrinsically probable”¹. More recently, W. Kendrick Pritchett has made repeated use of the Phainias fragment in his discussion of military divination². But any reliance on a description of human sacrifice which is ritually fascinating but historically suspect is premature as long as we lack a critical analysis of its religious substance. I suggest that we take a few minutes to remedy this omission before trying to make up our own mind about the incident at Salamis.

SO 18 (1938), 20 (« nach zuverlässiger Quelle », *i.e.* Phainias!); W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion* (London 2nd 1952), 132 (“human sacrifice to Dionysos Omestes before the battle of Salamis, considered a terrifying notion but carried out”); J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Genève 1958), 280 (« peut-être historique »); E. R. DODDS (ed.), *Euripides. Bacchae* (Oxford 2nd 1960), xix n. 2 (“Even if the story be false, it shows what fourth-century Greeks thought of Dionysus Omestes”); M. P. NILSSON, *Geschichte der griech. Religion* I³ (München 1967), 133 (Salamis incident quoted as proof that the Greeks “cannot be acquitted of such cruelty”, *i.e.* of human sacrifice); A. BRELICH, in *Myths and Symbols* (*supra* p. 201 n. 2), 200 n. 7 (Phainias taken literally); W. FAUTH, in *Der Kleine Pauly* IV (1972), 309, s.v. « Opfer ». I note three exceptions. J. E. HARRISON, *Prolegomena*³, 487 f. (followed by G. MURRAY, *The Rise of the Greek Epic*⁴, 13–15) was more cautious than either Pearson or Dodds (above) when she concluded: “(Phainias’) statement cannot be taken to prove more than that a very recent human sacrifice was among the horrors conceivably possible to a Greek of the 4th century B.C., especially if the victim were a ‘barbarian’”. Wilamowitz (preceding note) denied the historicity of Phainias’ report, though for irrelevant reasons (one of which was that the seer Euphrantides is not attested elsewhere). P. KETT, *Prosopographie der historischen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexanders des Grossen* (Diss. Erlangen-Nürnberg 1966) includes Euphrantides as no. 29 in his list of historical *manteis*. But Kett rejects the report as “embellished in the manner of the romance” and as unhistorical while admitting the possibility that the story still has a “historischer Kern”, and that an actual human sacrifice may have preceded the battle after all (42 n. 2, cf. 118 f.). But whom did the Athenians sacrifice if it can be shown that they had taken no prisoners before the battle?

¹ *GRBS* 7 (1966), 113, but see *Griech. Religion*, 107 (« wird behauptet »).

² *The Greek State at War*, Part III: *Religion* (Berkeley 1979), 48 n. 4 (quoting Burkert for, and Burn against, the historicity of the sacrifice); 85; 126 f.

If read with the eyes and the special interests of a historian of Greek religion, Plutarch's longer version inspires no small degree of confidence in its ritual authenticity and its value as a source for sacrificial practice. Both the ritual mechanism of the sacrifice and the technical language in which it is couched are traditional. The animal sacrifice which occupied Themistokles as military commander when the three Persian prisoners appeared on the scene conforms to a common type of pre-battle blood-sacrifice called *σφάγια*, a term echoed in the verb *σφαγιάζεσθαι* of Plutarch's first sentence¹. The *σφάγια* were conspicuously different from the regular Olympian sacrifice in that the officiant was not a priest (*ἱερεὺς*) but a seer (*μάντις*)²; that they had, with a single exception, no divine recipient³; that the blood of the victim, which was drained and collected, was ritually more important than the victim's meat, which was neither carved nor eaten; and finally, that the battlefield sacrifice was often used to obtain favorable omens for the outcome

¹ On the *sphagia* see P. STENGEL, *Opferbräuche*, 92-102; *Die griechischen Kultusaltertümer*³, 61 f.; L. ZIEHEN, in *RE* III A 2 (1929), 1669-1679; S. EITREM, «Mantis und Sphagia», in *SO* 18 (1938), 9-30; J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec* (Aix-en-Provence 1966), 180-193, esp. 189-191 (on the middle verb *σφαγιάζεσθαι*); W. BURKERT, *Griech. Religion*, 106 f.; W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War* III 83-88.

² The controversial seer who prescribes human sacrifice as a ritual remedy for a crisis is also a literary figure; cf. Eratosthenes, *ap. Certamen Homeri et Hesiodi* 240 ff., in *Homeri Opera*, ed. T. W. ALLEN, V p. 234 f. (the murderers of Hesiod "sacrificed [σφαγιασθῆναι] to the foreign gods" by the *mantis* Eurykles); the role of Kalchas in the *Kypria* and in Aeschylus' *Agamemnon*; also Eur. *Heraclid.* 403 ff.; *Phoen.* 911 ff.; Plut. *Pelop.* 21, 2 (*infra* p. 221 n. 3); *Pelop.* 21, 2: δεινοῦ δὲ καὶ παρανόμου τοῦ προστάγματος αὐτῷ φανέντος recalls *Them.* 13, 4: ὡς μέγα τὸ μάντευμα καὶ δεινόν), and Paus. IV 9, 5.

³ P. STENGEL, *Opferbräuche*, 100 f.; Fr. SCHWENN, in *ARW* 21 (1922), 66 f.; S. EITREM, in *SO* 18 (1938), 15-20; W. BURKERT, *Griech. Religion*, 107. Artemis Agrotera is the exception (*infra* p. 219 n. 3). Most types of human sacrifice have no divine recipient (e.g. the scapegoat; funeral, foundation and purification rites). Modern scholars usually refer to them as 'ritual killings' (e.g. Fr. SCHWENN, *Menschenopfer*, 9; A. BRELICH, in *Myths and Symbols* (*supra* p. 201 n. 2), 200 nn. 7-8). See Versnel on the 'anonymous gods' in rituals of self-sacrifice (in this volume).

of the battle, either from the color or consistency of the victim's blood, or from the intensity of the fire in which the gall-bladder and urinary bladder of the sacrificial animals were burned. This latter method of divination from the partially burnt σφάγια is a matter of minor controversy among modern specialists, but it is clearly adopted in Plutarch's description¹. For it was the sudden surge of the sacrificial fire², combined with an auspicious sneeze³ from a participant in the ceremony, two traditional portents, which signaled to the seer Euphrantides that the animal victims should be replaced with human victims.

The victims demanded by Euphrantides not only interrupted the ritual process of the σφάγια but duplicated it in a perverse manner and in remarkable departure from Greek sacrificial practice. While the substitution of animals for human victims was an established pattern of Greek myth and ritual, as we have seen in connection with Iphigeneia, the reverse process of a human victim butchered in place of an animal is abnormal and virtually unparalleled except for the mythical case of Neoptolemos at Delphi and the verbal metaphor of sacrifice for murder found in Attic tragedy⁴. How are we to explain the striking abnormality of the human sacrifice reported by Phainias?

¹ W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War* III 84-87 versus P. STENGEL, *Opferbräuche*, 97-100 and *Die griechischen Kultusaltertümer*³, 61 f.

² The same sacrificial σημεῖον was taken to presage Cicero's consulship: Plut. *Cic.* 20, 1 (conceivably written after the Themistokles *vita*; see C. THEANDER, in *Eranos* 56 (1958), 12 ff.) φλόγα πολλήν ἀνῆκε καὶ λαμπράν (Dio Cass. XXXVII 35, 4 and Serv. *Eel.* VIII 105 describe the same event). P. STENGEL, *Opferbräuche*, 97 f. has Greek examples.

³ W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War* III 126 f.

⁴ Neoptolemos: W. BURKERT, in *Gnomon* 38 (1966), 439 f.; *Homo Necans*, 136 f.; J. FONTENROSE, *The Cult and Myth of Pyrros at Delphi*, Univ. of Calif. Public. in Class. Archaeol., 4, 3 (Berkeley 1960), esp. 212-225; G. NAGY, *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* (Baltimore 1979), 123-139, 284-286. (Ritual) murder described in the language of sacrifice: W. BURKERT, in *GRBS* 7 (1966), 116; F. I. ZERTLIN, in *TAPhA* 96 (1965), 463-508; 97 (1966), 645-653.

Phainias himself attempted an interesting answer which reflects the psychological speculation found in many of his anecdotes¹. According to Phainias, the human sacrifice which Themistokles was loath to countenance was eventually forced upon him by a mob turned savage in a situation of extreme national crisis and exceptional trial (*ἐν μεγάλοις ἀγῶσι καὶ πράγμασι χαλεποῖς*). In other words, a crisis of nerves induced abnormal behavior which triggered an act of singular ritual violence. Whether true or not, the psychological chain reaction envisaged by Phainias is intrinsically plausible and may serve as a suitable starting point for the student of Greek ritual whose principal task is to identify ritual action and to explain the human behavior which underlies it². Human sacrifice as a ritual solution to communal crisis—this is one possible explanation for the incident at Salamis, an explanation not only adopted by Phainias but also by modern students of religion³. In a recent study of human sacrifice in the ancient Near East, for instance, we read that “all evidence examined points to ‘human sacrifice’ during times of political or domestic crisis”⁴. In our case it is even possible to go a step further and to show that the brutalizing experience of battle and impending doom which Phainias held responsible for the human sacrifice at Salamis lies also at the root of the *σφάγια* sacrifice as such in its regular animal form. It is well known that the *σφάγια* required the wholesale slaugh-

¹ Phainias' anecdotes about Themistokles have been praised “as fine specimens of biographical style” (A. MOMIGLIANO, *The Development of Greek Biography* (Cambridge, Mass. 1971), 77 f.). Their success stems from their tendency to treat history as “a handmaid to ethics” (A. R. BURN, *Persia and the Greeks*, 474). The story of the human sacrifice at Salamis was designed to illustrate the humanity of Themistokles, who opposed it (J. E. HARRISON, *Prolegomena*³, 488, “from a hostile source”, is obviously incorrect), and the depravity of the Athenian mob who carried it out. Here as elsewhere in Greek tradition, the practice of human sacrifice characterizes the “bad guys”.

² Cf. W. BURKERT, *Structure and History*, 35–58.

³ Fr. SCHWENN, *Menschenopfer*, 76; J. E. HARRISON, *Prolegomena*³, 487.

⁴ A. R. W. GREEN, *The Role of Human Sacrifice* (*supra* p. 196 n. 5), 202.

ter of animals which took place on the battlefield and often in the no-man's-land that separated the two opposing armies just before the fighting began when the passage of time seemed momentarily suspended and tensions were running high¹. Every soldier has experienced similar moments of high suspense and dead silence, and every war movie exploits them². The prevailing mood is one of uncertainty as to victory or defeat, and of possible transition from life to imminent death. In current anthropological jargon³, the *σφάγια* sacrifice signaled a "liminal period" in which men at the threshold of hand-to-hand combat sought unusual ritual remedies in an effort to cope with extraordinary psychological strain, and with the threat to their lives. Sinister and different, the *σφάγια* anticipated the bloodshed of the battle and marked its ritual beginning⁴.

The human sacrifice at Salamis can thus be seen as an exceptional prolongation of the liminal period and as a severe aggravation of the aggressive behavior released in pre-battle rites. Even though incorporated in the ritual of the battlefield sacrifice and its liminality, the incident at Salamis stands alone as an example of ritual overreaction, or of ritual that overreached itself by demanding human victims instead of animals. More specifically, it is a case of spontaneous ritual murder per-

¹ Like the military *ἱερά*, the *σφάγια* too could be repeated until the omens were favorable (implied by Hdt. IX 61, 2-3 and Xen. *An.* VI 5, 8).

² If the testimony of an eyewitness is needed, it can be found in J. G. GRAY, *The Warriors: Reflections on Men in Battle* (New York 1959; repr. 1967), chs. II ("The Enduring Appeals of Battle", esp. 32 f., 51 ff.) and IV ("The Soldier's Relations to Death", esp. 102 ff.).

³ The most popular definition of 'liminality' is that of V. TURNER, *The Forest of Symbols* (Ithaca 1967), 93-110, who explicitly includes war among the rites of passage (94 f.). Burkert associates pre-battle *σφάγια* with «Ausnahmesituatio-nen» und «Krisenbewältigung» (*Griech. Religion*, 106 and 400). For systematic application of the concept of 'liminality' to various Greek rites, see J. BREMMER, «Heroes, Rituals and the Trojan War», in *Studi storico-religiosi* 2 (1978), 5-38; F. GRAF, «Die lokrischen Mädchen», *ibid.*, 61-79.

⁴ W. BURKERT, *Griech. Religion*, 107 («Vorwegnahme der Schlacht»); *Homo Necans*, 78.

petrified by mob action. If Greek ritual in general can be defined as stereotyped and repeated action designed to communicate a particular message ostensibly and under an identical religious pretext¹, the human sacrifice at Salamis lacks the most conspicuous characteristic of ritual action, viz. repetition. If historical, it would have to be classified as a curious aberration from the norm.

Why were those particular Persian prisoners singled out for ritual execution? According to Phainias because they were three in number, of royal blood, good-looking and well-groomed. Although highly suspicious from a historical point of view, all of these qualities make perfect ritual sense by analogy with animal sacrifice. Animal victims selected for public sacrifice were distinguished by high breeding, absence of physical blemish, and elaborate decoration². It is no accident either that the Persian victims are said to have been three in number. Triads of animal victims are attested for Greek and Roman cult³, apart from the fact that triads are ubiquitous in magico-religious traditions in general. At least as important as the positive qualities of the victims is their alien status, their being Persian, non-Greek, barbarian. The social outsider and outcast was traditionally a more dispensable and thus more desirable candidate for ritual murder than a member of the

¹ Cf. W. BURKERT, *Structure and History*, 36 f., 57. Phainias' scenario illustrates a point Burkert makes on p. 49 f.: "It is possible that a single terrifying event may provoke certain avoidances; they become 'ritual' in the general sense if, and only if, they are transmitted to other persons".

² P. STENGEL, *Die griechischen Kultusaltertümer*³, 108, 115, 121, 153 f. Nobility and beauty of mythical human victims: e.g. the Athenian tribute to the Minotaur (Catull. 64, 78); Iphigeneia and Makaria (Eur. *IT* 20 f.; *Heraclid.* 408 f.); *οἱ κάλλιστοι τῶν αἰχμαλώτων* sacrificed by Carthaginians (Diod. XX 65, 1); see Versnel (in this volume) on the status of voluntary human victims. The "sister's sons" were traditional favorites of their "mother's brother" (in this case the Persian king); see J. BREMMER, in *Journal of Indo-European Studies* 4 (1976), 65-78.

³ P. STENGEL, *Opferbräuche*, 195 f.; *Kultusaltertümer*³, 119, 153 f. on the *trittooia* or *trityia*, sacrifices of three male animals from various species, including the Greek equivalent of the *suovetaurilia*.

established group¹. In biological terms, preference for human victims of foreign extraction reflects the widespread instinct against "intraspecific aggression". When explicitly addressing the problem of human sacrifice, most Greek intellectuals preferred to think of it as a decidedly non-Greek, barbarian and outlandish institution². Human sacrifice was understandably felt to be as alien to the civilized habits of the Greek polis as the liminal state of war and the violence which it unleashed was felt to be opposed to the blessings of peace. This feeling of alienation when confronted with human sacrifice also explains why Greek scapegoats were sent across the border and executions took place outside the city limits³.

So far the Phainias fragment has stood up surprisingly well to ritual scrutiny. Despite the undeniable irregularity of the human sacrifice as such, his account can be interpreted as a close-knit fabric of standard religious concepts, of attested ritual actions and of familiar behavioral patterns which create a seemingly genuine ambiance for the supreme sacrifice. But one disturbing problem remains to be taken up. The seer Euphrantides asked Themistokles "to consecrate the young men as sacrificial victims (*κατάρρεασθαι*) and to sacrifice (*καθιερεῦσαι*) all of them to Dionysos the Raw-Eater". While the two verbs which describe the sacrifice and its preliminaries are standard sacrificial vocabulary⁴, both the mention and the identity of

¹ Compare the 'Greeks and Gauls' buried alive as *pharmakoi* in Republican Rome on various occasions (Fr. SCHWENN, *Menschenopfer*, 148 ff.); *infra* p. 233 n. 1 and pp. 233-4 n. 4.

² P. STENGEL, *Kultusaltertümer*³, 131 f.; W. BURKERT, *Griech. Religion*, 106; *infra* p. 233 n. 3.

³ On the *pharmakos* see now W. BURKERT, *Griech. Religion*, 139-142; *Structure and History*, 59-77; H. S. VERSNEL, *art. cit.* (*supra* p. 205 n. 4), 37-42; on executions, see Fr. SCHWENN, *Menschenopfer*, 28 ff.

⁴ C. Sintenis restored *καθιερεῦσαι* (as used in the parallel text Plut. *Arist.* 9, 2, quoted *supra* p. 210 n. 2) for the *καθιερῶσαι* of the MSS. On the difference between (*καθ*)*ιερόω* 'dedicate' and (*καθ*)*ιερεύω* 'sacrifice' see Ammonius *De adfin. vocab. diff.* 239 (ed. K. NICKAU (Leipzig 1966), p. 62). *Καθιερεύειν* was apparently

the divine recipient are highly problematic. Dionysos the Raw-Eater has been a notorious stumbling block for scholars who commented on the Phainias fragment. In 1915, Fritz Schwenn in his standard book on human sacrifice in Greek and Roman antiquity accepted the historicity of the incident at Salamis but found it incomprehensible that the divine recipient should be Dionysos who had no connections with warfare¹. Sixteen years after Schwenn's book, the greatest Hellenist of modern times rejected the human sacrifice at Salamis as unhistorical primarily because of his prejudice that no Greek of the classical period would have ascribed the cruel desire for human victims to his morally refined gods². But Wilamowitz overlooked the fact that pre-battle *σφάγια* ordinarily do not envisage or require a divine recipient.

Apart from Dionysos in the Phainias fragment, only one other Greek deity is mentioned in connection with sacrifices on the battlefield. Her name is Artemis Agrotera, or Artemis of the Wild, to whom the Spartans of the classical period slaughtered young she-goats before they engaged in battle³. The

more often used of human victims (*LSJ*, s.v.; add Plut. *Arist.* 9, 2) than of animals (F. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément* (Paris 1962), no 38, 23 f.; at Plut. *De Is. et Osir.* 73, 380 D καθιεροῦσι καὶ σφάττουσι, Reiske's conjectural καθιερεύουσι is hardly called for, even though the phrase αἱ δὲ τῶν τιμωμένων ζῷων καθιερεύσεις follows a few sentences later). In his description of the human sacrifice, Phainias adopts the regular terminology of animal sacrifice (βωμός and θυσία). The language of animal sacrifice of the 'Olympian' type is common in literary descriptions of human sacrifice: Aeschyl. *Ag.* 150, 232, 240 (θυσία, βωμός, θυτῆρες); Eur. *Erechth.* Fr. 50, 39 Austin = Fr. 10, 39 Carrara (θύειν), HF 995 (θῦμα); Plut. *Pelop.* 21, 5 (θυσία); Hdt. III 99, 2 and Plato *Lg.* VI 782 c 1 (θύειν).

¹ *Menschenopfer*, 76. Only S. ERTREM, in *SO* 18 (1938), 21 saw that Dionysos Omestes « klang gewiss fremdartig in athenischen Ohren ». But he did not make the connection between this epithet and Phainias' homeland (*infra* p. 222 nn. 3 and 4).

² U. v. WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen* I 299 f.

³ Fr. SCHWENN, in *ARW* 21 (1922), 62-67; P. STENGEL, *Kultusaltertümer*³, 133; Ed. FRAENKEL on Aeschyl. *Ag.* 232 (*supra* p. 199 n. 1); W. BURKERT, *Griech. Religion*, 107; W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War* III 84.

telling epithets of Artemis and Dionysos as recipients of blood-sacrifice in liminal periods of warfare are evidently significant, and worthy of attention. Dionysos the Raw-Eater and Artemis of the Wild seem to share a predilection for uncivilized manners. One is instantly reminded of Lévi-Straussian structuralism and its binary category of the raw versus the cooked, the antithesis of nature and culture. This pair of opposites was familiar to Greek scholars long before Lévi-Strauss popularized it, and its structuralist articulation has been profitably applied to classical Greek texts¹. I submit that the Greeks, repelled by the inherent crudity of large-scale blood-sacrifice before military engagements, tended to shift responsibility to suitable divine recipients who seemed particularly savage and uncultivated. The concept of Artemis Agrotera as entertained by Spartan males is almost diametrically opposed to that of Artemis as a protectress of young girls and as helper in childbirth, two of her normal social functions in the world of Greek women². Likewise, the concept of Dionysos the Raw-Eater, which raises the grim prospect of ritual omophagy and of the degeneration of human eating habits into the hunting habits of predators, is similarly opposed to the prevailing Greek idea of Dionysos as the god of wine who promotes happiness and civilization³. Such 'wild' divine epithets reflect the desire to deflect one's own uneasiness with inherited rituals that involved gross and aberrant behavior. The desire to invent divine ancestors for very human habits must have been particularly strong in the case of human sacrifice. Comparable cases of Greek gods with transparent names

¹ Especially by P. VIDAL-NAQUET, « The Black Hunter and the Origin of the Athenian Ephebeia », in *PCPhS* N.S. 14 (1968), 49-64; G. S. KIRK, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (Berkeley 1970), 162-171 (*Cyclopes*); C. SEGAL, « The Raw and the Cooked in Greek Literature », in *Class. Journal* 69 (1974), 289-308.

² Aristoph. *Lys.* 1248 ff. captures the male conception of Artemis as seen through the eyes of Spartans who remember the war against Persia and invoke Artemis Agrotera as goddess of the hunt.

³ M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort* (Paris 1977), 142 ff., 150.

whose cults preserved the memories if not the practice of human sacrifice are Zeus the Wolf and Zeus the Devourer respectively¹.

From a structural point of view, therefore, the connection of Dionysos the Raw-Eater with the human sacrifice before the battle of Salamis is both intelligible and paralleled in established Greek cult. But alas, connections that are structurally meaningful are not necessarily historically true. Structuralism, if it is more than the creation of Lévi-Strauss and his predecessors, is a condition of the human mind, not a quality inherent in nature or history. Structuralists find identical patterns in man's path through history as well as in the products of man's imagination, whether myth, art or fiction. As one critic put it, structuralism is such that it is capable of making sense even of the unintelligible and the absurd². As a historian of Greek religion, I am as much interested in the historical facts of a religious phenomenon as in their possible levels of meaning. Phainias' report is demonstrably meaningful religiously, but is it also factual? A possible answer will emerge once we collect and sift the known facts about Dionysos the Raw-Eater.

The epithet Ὀμηστής can be found seven times in all of Greek literature and is conspicuously absent in religious inscriptions. Five out of the seven attestations occur in Plutarch³. In three out of the five references in Plutarch, Dionysos as Raw-Eater is mentioned in connection with the alleged human sacrifice

¹ W. BURKERT, *Homo Necans*, 98 ff., 130 f.

² W. BURKERT, *Structure and History*, 14.

³ *Them.* 13, 3 (*supra* p. 210 n. 1); *Arist.* 9, 2 (*supra* p. 210 n. 2) and *Pelop.* 21, 3 (earlier cases of human sacrifice discussed by Pelopidas' *manteis* before the battle of Leuktra; *supra* p. 206 n. 1) connect the Raw-Eater with the human sacrifice at Salamis. Omestes is mentioned in connection with more positive epithets of Dionysos in two other passages (*Ant.* 24, 5 and *De cobib. ira* 13, 462 B) which influenced Fr. Nietzsche's concept of Dionysos. While preparing the *Birth of Tragedy*, Nietzsche repeatedly returned to the idea of Dionysos' "Doppelnatur" (ἀγριώνιος and ὁμηστής, versus μειλήχιος) and quoted the sacrifice at Salamis as an illustration of the god's cruel side (cf. G. COLLI and M. MONTINARI (eds.),

at Salamis, evidently on the authority of Phainias of Eresos on Lesbos¹. A sixth instance is a late poem which lists epithets of Dionysos in alphabetical order². But the earliest and most important reference to the Raw-Eater came to light in a poem of Alcaeus written in the 7th century B.C. and published from an Oxyrhynchus papyrus in 1941³. Alcaeus invokes the divine triad of Zeus, Aeolian Hera and Dionysos the Raw-Eater which was worshipped in his native island of Lesbos⁴. Later authors report that Dionysos Omadios (understood as the “Raw One”⁵) received human sacrifice on the island of Chios and Dionysos Anthropolrrhaistes (“Render of Men”) likewise on the island of Tenedos⁶. Tenedos and Chios flank the island of Lesbos to the north and south respectively. It follows that

Nietzsche's Werke. Kritische Gesamtausgabe III 3 (Berlin/New York 1978), 160 fr. 7 [61]; 165 fr. 7 [81]; 185, 26 ff. fr. 7 [123]). The unpublished *Index Verborum Plutarcheum*, compiled by W. HELMBOLD and E. O' NEIL, lists two more references under ὀμηστής (*Moralia* 114 A and 976 F), both in Homeric quotations. (H. D. Betz of the University of Chicago kindly consulted a copy of the *Index Plut.* for me.)

¹ *Supra* p. 210 nn. 1 and 2, and preceding note.

² *Anthol. Pal.* IX 524, 25; cf. Hesych., s.v. ὀμηστής, ω 189 Schmidt and Apostol. XVIII 59 (*Corpus Paroem. Graec.* II 735).

³ *P Oxy.* (XVIII) 2165 (Pack² 62) = Alcaeus Fr. 129, 9 Lobel-Page (Cf. Sappho Fr. 17 L.-P. for the same triad of Hera, Zeus and Dionysos).

⁴ A. HENRICHES, in *HSCP* 82 (1978), 144; 150 f. on the Raw-Eater. Miraculously, R. VALLOIS, in *BCH* 55 (1931), 328 assigned Dionysos Omestes to Lesbos, apparently on no other evidence than Plut. *Them.* 13, 2-5 (which he mentions) and conceivably Clem. Al. *Protr.* III 42, 5 = Dosi(a)das, *FGrHist* 458 F 7 (human victims sacrificed to Dionysos on Lesbos; no details are given).

⁵ *PLond.* 273 (Pack² 343) = Dionysius, *Bassar.* Fr. 9 verso 34 Heitsch (*Die griech. Dichterfragm. der röm. Kaiserzeit I*² p. 66; D. L. PAGE (ed.), *Select Papyri* III, no. 134, 34) ὀμάδια κρέα θηρός ἀπὸ ζωῶν φάγητε would seem to support the traditional interpretation of ὀμάδιος as ‘raw’ which is also implicit in Porphyry’s source Euelpis (following note). Burkert (per litt.) suggests the derivation from ὄμος ‘shoulder’ (via ὄμαδόν), a prominent part of the victim in sacrificial ritual and maenadic sparagmos (Eur. *Ba.* 1127). P. CHANTRAYNE, *Dictionnaire étym.* IV 2 (Paris 1980), 1301 f. omits ὀμάδιος as a Dionysiac term.

⁶ Porph. *Abst.* II 55, 3 = Euelpis of Karystos, Fr. 1, *FHG* IV p. 408 Müller (Chios and Tenedos), cf. Ael. *NA* XII 34 (Tenedos; *supra* p. 206 n. 1); Fr. SCHWENN, *Menschenopfer*, 71-75; *RE* XV 1 (1931), 951. The alleged practice of

the worship of Dionysos the Raw-Eater was restricted to the earliest periods of Greek religion, and regionally confined to Lesbos and two adjacent islands. Athens and Attica have produced no trace of the Raw-Eater. How could the Persians at Salamis have been sacrificed to a god unknown in that part of the Greek world? They couldn't. Phainias of Lesbos, who was well versed in the antiquities of his native island, suitably resuscitated the man-eating Raw-Eater from ancient local tradition and restored him to new, if highly artificial life in a story of human sacrifice located in Attica where the Raw-Eater does not belong.

Despite its cohesive structure and intrinsic appeal, Phainias' report belongs to the realm of fiction. Its dubious place in the study of religion is comparable to the notorious case of the Bedouins of the Sinai peninsula and their sacrifice of a beautiful boy or a surrogate camel to the morning star which Pseudo-Nilus reports at great length and in lurid detail. Thanks to Robertson Smith, St. Nilus became a chief support for the ideology of the Cambridge School¹. But later scholarship exposed his account as pure fiction in the tradition of the Greek novel². If the Athenians before the battle of Salamis had taken no Persian prisoners and knew no Dionysos Omestes to sacrifice them to, it seems best to conclude that the alleged sacrifice did not take place except in the imagination of Phainias.

human sacrifice is a mere inference from the god's savage and vaguely cannibalistic epithets (*infra* pp. 225-6 n. 4 and pp. 230-1 n. 3) or from maenadic myth (M. P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung* (Leipzig 1906), 306).

¹ W. ROBERTSON SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites* (London 1894), ch. viii; J. E. HARRISON, *Prolegomena*³, 485 f. (where St. Nilus and Plut. *Them.* 13 are discussed in close conjunction). Cf. M. ELIADE, in J. M. KITAGAWA (ed.), *The History of Religions* (Chicago 1967), 26-28 (St. Nilus' camel described as "a cultural fashion in the History of Religions").

² J. HENNINGER, in *Anthropos* 50 (1955), 81-148; A. HENRICHS, *Phoinikika* (*supra* p. 196 n. 5), 53-56.

In the study of human sacrifice, fiction can easily acquire the status of fact, and an imagined sacrifice can tell us almost as much, or even more, about human habits as a real one, as long as we are fully conscious of the difference. If Iphigeneia was a case of catastrophe survived, the sacrifice at Salamis can be described as ritual murder to prevent catastrophe. In both cases, the victims are imaginary. But the human imagination which created them reflects a universal experience that is very real. When the existence of a social group was threatened, its members tried often to purchase their survival with someone else's life. Foreigners or social outcasts were sacrificed to the vital interests of the community; goats were butchered to make sure that young girls would reach adolescence, or that one's soldiers would win and live; and finally, by substituting material wealth for flesh and blood, Polykrates sacrificed his precious ring in a vain effort to save his own life. In each case, a possession that is potentially valuable and yet dispensable is voluntarily destroyed in order to forestall greater disaster.

III CANNIBALISM AND THE EUCHARIST

Human sacrifice is an ugly subject, but cannibalism is even uglier. Killing and eating are closely connected in the natural life cycle as well as in Greek ritual. Animal sacrifices supplied the Greeks with much of their meat. If treated on the analogy of meal sacrifice (*θυσία*), human sacrifice ceases to be a type of *σφάγια* (in which the victim is not eaten) and becomes cannibalism, as in two notorious Greek myths which picture the "Isle of Pelops" as a paradise for cannibals. In one myth, Zeus is invited to dinner by Lykaon who after sacrificing two kinds of victims, one regular and the other irregular, offers Zeus a mixture of human and animal flesh; and in the corresponding Arcadian ritual, worshippers of Zeus Lykaios pretended to eat

human flesh in ritual imitation of wolves¹. According to the other myth, Demeter, the inventress of the tame cereal food which put an end to cannibalism, inadvertently ate a piece of Pelops' shoulder². A generation later, Pelops' son Thyestes was served the flesh of his own children at a banquet given by his brother Atreus³. Both myths substitute human victims for sacrificial animals in the context of meal sacrifice, and demonstrate the perversion of animal sacrifice and meal fellowship into human sacrifice and cannibalism. Such a development from regular sacrificial practice to ritual cannibalism was not entirely confined to the realm of mere myth but had repercussions in actual cult, as the rites of Zeus Lykaios illustrate. It is remarkable, and psychologically revealing, that children are the preferred victims of Greek cannibalism, from the Hesiodic myth of Kronos—one thinks of Goya's horrifying visualization in the Prado—to the numerous later horror stories about child murder and cannibalism to which I will turn presently⁴.

¹ G. PICCALUGA, *Lykaon. Un tema mitico* (Roma 1968); W. BURKERT, *Homo Necans*, 98 ff.; M. DETIENNE and J. SVENBRO, «Les loups au festin ou la Cité impossible», in *La cuisine du sacrifice* (*supra* p. 199 n. 2), 215-237. In the Lykaon myth, the human victim is, typically, a boy ($\pi\alpha\tilde{\iota}\varsigma$), according to Apollod. *Bibl.* III 8, 1, 5 and Nikolaos of Damascus, *FGrHist* 90 F 38. Παιδες as sacrificial victims occur also in Hdt. II 119, 3, Philo of Byblos, *FGrHist* 790 F 3 b (*supra* p. 205 n. 2), Arrian, *Anab.* I 5, 7, Paus. VII 19, 4; IX 8, 2; cf. A. HENRICHS, *Phoinikika*, 12 ff.; 31 ff., and *infra* n. 4.

² W. BURKERT, *Homo Necans*, 114 ff. On the role of cannibalism in Greek cultural theory and its abolition by Demeter see T. COLE, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology* (1967), 103 f.; 154 f.; F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (Berlin/New York 1974), 37 ff.; 160 ff.

³ W. BURKERT, *Homo Necans*, 119 ff.

⁴ Cf. G. DEVEREUX, «The Cannibalistic Impulses of Parents», in *The Psychoanalytic Forum* 1 (1966), 114-124 (a comparative study); J. KOTT, *The Eating of the Gods. An Interpretation of Greek Tragedy* (New York 1973), 199 f. (a Freudian approach to cannibalism in Greek myth). Cannibalized children in Greek myth include, apart from the Arcadian cases, Itys, Dionysos Zagreus and the children of various mythical maenads (*infra* pp. 230-1 n. 3). I can think of only one depiction of cannibalism in extant Greek art. On a late classical hydria in the British Museum (E 246), a male figure in Thracian dress is about to eat from a human limb torn from the body of a child which he is holding. The other figures are Dionysiac,

The Greeks of the classical period were both fascinated and repelled by cannibalistic myths. They passed this peculiar fascination on to the pagan philhellenes of the second century A.D. who compared the Christian eucharist with Thyestean banquets and charged the Christian communities of their time with ritual child murder and incest¹. Their accusations recall similar charges brought against participants of the Roman Bacchanalia as well as against the Jews, Manichees and other religious minorities who led a marginal existence outside the mainstream of Greco-Roman society². The eucharist remained a source of pagan suspicion and misunderstanding. Around 270 A.D., Porphyry the Neoplatonist circulated a pamphlet *Against Christianity* which was later excerpted by Macarius, bishop of Magnesia. Among these excerpts is the only extant comment on the Eucharist written by a pagan³.

and the scene has been implausibly identified as the rending of Dionysos Zagreus (C. SMITH, in *JHS* 11 (1890), 343; A. B. COOK, *Zeus* I 654 f. with pl. xxxvi; W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus*², 130 ff. with fig. 14). See *infra* p. 232 n. 2.

¹ A. HENRICHES, « Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians », in *Kyriakon. Festschrift J. Quasten* I (Münster 1970), 18-35, and *Phoinikika*, 34-37.

² Bacchanalia: Liv. XXXIX 8, 8 (*stupra et caedes*, Nietzsche's "witches' brew of sensuality and cruelty", *Birth of Tragedy* section 2, in the Kaufmann translation); Jews: E. BICKERMAN, « Rituallmord und Eselskult », in *Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judentums* 71 (1927), 171 ff.; A. HENRICHES, *Phoinikika*, 33 f.; Manichees: A. ADAM (Hrsg.), *Texte zum Manichäismus*, Kleine Texte 175 (Berlin 1969), 77; Montanists: F. J. DÖLGER, « Sacramentum infanticidii » (*infra* p. 228 n. 2), 217 ff.; Mithraism: Fr. SCHWENN, *Menschenopfer*, 194; Turcan, in this volume at p. 350 nn. 6-7; cult of Bellona: Dio Cass. XLII 26, 2.

³ Macarius Magnes, *Apocr.* III 15, assigned to Porphyry by A. v. HARNACK, *Abb. der Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. Berlin*, Phil.-hist. Kl. 1916, 1, 88 Fr. 69: πολυθρύλητον ἔκεινο τὸ ῥῆμα τοῦ διδασκάλου ἐστίν, διέγει· « ἐάν μή φάγητε μου τὴν σάρκα καὶ πίετε μου τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς ». τοῦτο γάρ οὐ θηριώδες δύτως οὐδὲ ἀτοπόν, ἀλλ᾽ ἀτοπήματος παντὸς ἀτοπώτερον καὶ παντὸς θηριώδους τρόπου θηριώδεστερον, δύνθρωπον δύνθρωπίνων σαρκῶν ἀπογεύεσθαι καὶ πίνεν δύμοφύλων αἷμα καὶ δύμογενῶν καὶ τοῦτο πράττοντα ζωὴν ἔχειν αἰώνιον. ... ἡ δύσμή τῆς λέξεως διὰ τῆς ἀκοῆς εἴσω που παρελθοῦσα αὐτὴν ἐκάκωσε τὴν ψυχὴν τῇ ἀηδίᾳ ταράζασσα, καὶ τῶν ἀποκρύψων τὸν λόγον ἐστινωσεν διὸν παρασκευάσασα σκοτοδινάσσα τῇ συμφορῇ τὸν δύνθρωπον. For the first half of the quotation I adopt the translation of M. SMITH, *Jesus the Magician* (New York 1978), 66.

“Much discussed”, he begins, “is the following word of the Teacher: ‘Unless you eat my flesh and drink my blood, you have no life in yourselves’ (*Jo.* 6, 53). This is not truly bestial (θηρωδες) and absurd, but absurd beyond any absurdity, and bestial beyond every sort of bestiality, that a man should taste human flesh and drink the blood of men of his own genus and species, and by so doing should have eternal life!” Porphyry reads “my flesh” instead of “the flesh of the son of Man”, a change which obscures the soteriological implications of John’s text and increases its absurdity if taken literally. The mere notion of anthropophagy was so abhorrent to Porphyry, who would later write a treatise against animal sacrifice and in support of vegetarianism, that he was reluctant to consider its symbolical use. After a rhetorical display of erudition in which he musters examples from history, mythology and ethnography to show that no man has ever eaten willingly his own kin¹, he finally concedes the possibility of what he calls an “allegorical” or “mystical” meaning. “And yet the very stench of this text”, he continues, “as it penetrates inside through the ear, corrupts and upsets one’s very soul by its unpleasantness, and destroys the hidden meaning by causing his whole self to turn dizzy in the course of this experience”. He concludes with the suggestion that the synoptic tradition omitted this particular saying of Jesus because the synoptics found it uncivilized and scandalous.

Porphyry’s aversion to *John* 6, 53 must be seen against the background of the anti-Christian polemics of his own time when allegations of ritual murder were dying hard, as Origen attests². Earlier references to “Thyestean feasts” and “Oedipean intercourse” in the Greek apologists of the second century barely illustrate the insidiousness of the pagan accusations. For

¹ Porphyry’s two examples from myth are the “Thyestean banquet” and Tereus (Itys).

² *Cels.* VI 27 (in *GCS*, Origenes *Werke* II, ed. P. KOETSCHAU (1899), p. 97 f.).

a full description of the charges, one must turn to Tertullian's sarcastic account which recreates the weird atmosphere of ritual murder¹. According to Tertullian, pagans believed that Christians murdered children in the course of an oath sacrifice and drank their blood during a banquet which culminated in a wild sex orgy. Most scholars ascribed these explicit details to Tertullian's own imagination, which would have exaggerated the pagan charges in order to make them appear absurd. But F. J. Dölger pointed out that the major ritual elements in Tertullian's account can be paralleled from reports of equally sinister cult practices on the pagan side, such as ritual infanticide for magical purposes and ritual murder in arcane oath-taking ceremonies². Many of the descriptions of pagan ritual adduced by Dölger are probably fictitious. But whether fictitious or not, they are vivid proof that the pagan misconception of the eucharist was inspired by ritual patterns which were deeply imbedded in the pagan mind.

The pagan background of Tertullian's *sacramentum infanticidii* has been confirmed by the discovery of Lollianus' *Phoenikika*, a Greek novel of the second century A.D. which includes a detailed description of human sacrifice³. Virtually all the ritual elements which Dölger collected from dozens of pagan sources can be found on two fragmentary pages of the *Phoenikika*. The description centers around the sacrifice of a boy whose heart is removed, roasted, seasoned with oil and flour

¹ Tert. *Nat.* I 7, 23 f.; *Apol.* 8, 2 ff.; cf. Min. *Fel.* 9, 2 ff.

² F. J. DÖLGER, « Sacramentum infanticidii », in *Antike und Christentum* 4 (1934), 188-228. Cf. A. D. NOCK, in *Gnomon* 4 (1928), 486 n. 2 = *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. by Zeph STEWART (Oxford 1972), I 170 n. 3: "There were no doubt sporadic survivals of human sacrifice under the Empire".

³ Final publication in 1972 (*supra* p. 196 n. 5). Lollianus' novel is of course pure fiction. The degree in which his vivid imagination was ultimately inspired by real ritual practices remains controversial. See T. SZEPESSY, « Zur Interpretation eines neu entdeckten griechischen Romans », in *AAnHung* 26 (1978), 29-36, who sees in the sacrifice scene a purely literary device that has no religious substance; also J. WINKLER, in *JHS* 100 (1980), 155-181, and C. JONES, in *Phoenix* 34 (1980), 243-254.

and distributed to a group of participants called "initiands" (*μυούμενοι*), who can be identified as the Egyptian Boukoloi of the Nile delta. While they are holding the portions of the divided human heart in their hands, the initiands take an oath of allegiance which is reminiscent of Greek military oaths. A nauseating banquet follows next, during which the initiands eat from the boy's heart and drink either his blood, or, as a ritual substitute, wine. Some of them then have sex and get drunk. Others hold vigil over dead bodies, dress in white and black garments, paint their faces in matching colors, veil their heads and take a walk in the moonlight after midnight. The new text is not the pagan parallel to the eucharist which R. Reitzenstein and the *Religionsgeschichtliche Schule* had been waiting for. What it does provide, however, are structural elements of human sacrifice and meal fellowship which illustrate the final transformation and trivialization of ancient ritual patterns which had occupied the pagan mind for many centuries.

Despite its perversity, the pagan misrepresentation of the eucharist contains a small element of truth. Clement of Alexandria, in summarizing his view of certain pagan mysteries, stated that truth in simple terms. "These are the mysteries", he said, "to put it briefly, murder and burial"¹. The Christian eucharist falls evidently into a comparable ritual category. It commemorates the suffering of Christ, whose death was a political execution which his followers interpreted as sacrifice. The principal religious roots of the earliest Christian interpretations of Jesus' violent death lie in Jewish animal sacrifice (with its characteristic emphasis on the separation of the victim's "flesh and blood"²), in the universal concept of the vicarious victim, and in Greek stories of patriotic self-sacrifice

¹ *Protr.* II 19, 2 (the motto which Burkert prefixed to his *Homo Necans*).

² Cf. *1 Cor.* 5, 7 τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen 1967), 211-216 has shown that the key terms "my flesh

on behalf of others¹. By contrast, the startling idea that the ritual practice of the eucharist constitutes a symbolic theophagy—an idea which is at most implied by Paul (*1 Cor.* 11, 23 ff.) and in the synoptic gospels but made emphatically explicit in the “deliberately strong language” of *Jo.* 6, 53²—is unparalleled outside Christianity³. Yet if seen in the wider context of the history of ritual in antiquity, the Christian eucharist in its extreme Johannine articulation may be regarded as the ultimate religious sublimation of those violent and cannibalistic instincts

and my blood” as used in the words of institution (*1 Cor.* 11, 23 ff.; *Mc.* 14, 22 ff.; *Mt.* 26, 26 ff.; *Lc.* 22, 15 ff.; cf. *Jo.* 6, 51) echo Jewish sacrificial language (both Hebrew and Greek).

¹ S. K. WILLIAMS, *Jesus' Death as Saving Event* (*supra* p. 204 n. 1), 230 ff.; R. D. RICHARDSON in his appendix (1979) to H. LIETZMANN, *Mass and Lord's Supper* (Leiden 1972), 471 ff. The concept of expiatory self-sacrifice as applied to the death of Jesus appears to be of Greek rather than Jewish origin (Williams), and is particularly strong in the Eastern liturgies (Richardson).

² A. D. NOCK, in *Mnemosyne* S. IV, 5 (1952), 199 = *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background* (New York 1964), 131 = *Essays* II 809. In the most recent assessment of the eucharist in early Christian practice, G. KRETSCHMER describes even the synoptic words of institution (*supra* pp. 229-30 n. 2) as “anstössig” (« Abendmahl III/1: Alte Kirche », in *Theologische Realenzyklopädie* I (Berlin/New York 1977), 58-89 espec. 65 and 69).

³ So far scholars have produced two pagan ‘parallels’ for the eucharist. (1) The first is Dionysiac, and twofold. Both the omophagy (‘eating raw’) of maenadic myth (whose victims are either animals or human beings such as Pentheus, Orpheus and the children of the Argive women or the Minyads) and the myth of Dionysos Zagreus (according to which the child Dionysos was dismembered and eaten by the Titans) have been compared to the eucharist (most recently and imaginatively by J. KOTT, *The Eating of the Gods*, 186-230; 309-322). It is doubtful, however, that maenadic omophagy or the Zagreus myth were reenacted in pagan cult. Furthermore, it can be shown that the most influential sacramental interpretations of Dionysiac omophagy, those of Jane HARRISON and E. R. DODDS, are themselves influenced by modern sacramental theories about Semitic sacrifice as well as by Christian sacramentalism. (2) Potentially more relevant to the original conception of the eucharist are various homeopathic love-charms in magical papyri from Egypt in which wine is ritually identified with “the head of Athena” and “the entrails of Osiris/Iao” (*PMag.* VII 644 f., 3rd century A.D.), or with “the blood of Osiris” for which the magician’s own blood is the ritual substitute (demotic papyrus of the early imperial period edited by F. L. GRIFFITH and H. THOMPSON, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden* I (London 1904),

which in Greek tradition had time and again been released in real or symbolic reenactment of human sacrifice and anthropophagy¹.

For all its radical theology, John's interpretation of the eucharist as a spiritual form of cannibalism still captures the Christian imagination. As recently as 1972, sixteen Uruguayans whose plane had crashed in the Argentine Andes near the Chilean border survived for seventy-two days in the snow by cannibalizing the bodies of their dead fellow passengers². Being devout Catholics they reluctantly accepted their cannibalistic diet because they managed to think of it as the reincarnated body and blood of Christ³. After the rescue, church officials sanctioned the practice of anthropophagy *in extremis* but rejected any comparison between cannibalism and Holy

XV 1 ff.). Both texts were first adduced in connection with the eucharist by R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (Leipzig³ 1927), 80. On the basis of these two texts, Jesus' words over the bread and cup (reduced to their 'original' core, "this is my body, this is my blood") have been taken to be a magical formula in a "magical rite of union" by Morton SMITH (*Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, Mass. 1973), 218; *Jesus the Magician*, 111; 122 f.). But it remains questionable that magical texts from Egypt can be profitably applied to the Palestinian milieu. Even if applicable, they would only illuminate the ritual drinking of blood (unknown in Judaism, although occasionally found in Greco-Roman rituals) but would not sufficiently explain the eucharistic bread-body analogy, whith its implication of cannibalism.

¹ Cf. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1953), 339 n. 1 (on John 6, 53): "At most, it seems to me that theophagy belongs to a deep stratum of primitive thought and practice which, lying submerged in our minds, generates a natural and more or less universal symbolism; and such symbolism is capable of being re-vivified upon a higher level." R. BULTMANN, *Das Johannesevangelium* (Göttingen 1950), 175 n. 6 uses the term "anthropophagy" in connection with John 6, 52 ff. (which he considers interpolated).

² R. CUNNINGHAM, *The Place Where the World Ends. A Modern Study of Cannibalism and Human Courage* (New York 1973); P. P. READ, *Alive. The Story of the Andes Survivors* (Philadelphia/New York 1974).

³ R. CUNNINGHAM, *op. cit.*, 135 and 201; P. P. READ, *op. cit.*, 91, 99, 239, 323 and 338.

Communion¹. Porphyry would have been pleased with the church's position².

IV EPILOGUE

Was there a consistent Greek attitude toward human sacrifice? Three cases are perhaps too small a basis to support valid conclusions. Yet some consistent patterns have emerged which can claim general validity. Human victims in Greek religion are primarily an ideal construct of the imagination. They represent the most extreme form of sacrifice, which was rarely if ever realized. Whether actually practiced or merely imagined, human sacrifice was invariably considered abnormal and deviant, and was kept at a safe distance. In actual cult, animals were generally substituted for human victims, while stories were told which recalled the time when human blood

¹ R. CUNNINGHAM, *op. cit.*, 199 f.; P. P. READ, *op. cit.*, 330 and 340 f.

² While rejecting the literal meaning of *John* 6, 53, Porphyry seems prepared to condone a Greek case of cannibalism *in extremis*, that of Poteidaia (*Thuc.* II 70, 1). Cannibalism under extenuating circumstances, especially in times of war and famine, is surprisingly well attested for all periods of modern history. For antiquity, see *Jos. BJ* V 10, 4 (=440) and VI 3, 4 (=201 ff.) (siege of Jerusalem); *Val. Max.* VII 6, ext. 2-3 (Spanish towns under siege); *Dio Cass. LXVIII* 32 and *PGiess. 24 = Corpus Pap. Jud.* II 437 (Jewish revolt under Trajan; cf. A. HENRICHES, *Phoinikika*, 33 f.). Cannibalism *in extremis* is by definition unrelated to human sacrifice, and human sacrifice does not normally involve anthropophagy in Greek tradition (as Porph. *Abst.* II 53-58 points out). It is all the more remarkable that most Greek stories of ritual infanticide (including child-murder for magical purposes) are cannibalistic, whereas the Semitic and especially the Punic child-sacrifice (*suprapp. 196-7 n. 5*) excluded cannibalism. Is it conceivable that the Greeks had cannibalistic ancestors in the Bronze Age? Peter M. Warren's current excavations at Knossos in Crete have produced the first evidence for Bronze Age cannibalism. He reports (*University of Bristol, Newsletter* 10, 8, 10 January 1980, 1 f.) the discovery "of unburnt human bones and skulls, 208 bones in all and coming from eight to eleven children, provisionally aged under ten to fifteen years." "After washing some 11% were found to have fine knife marks, exactly comparable to butchery marks on animal bones, resulting from the removal of meat. Cannibalism seems clearly indicated." Ritual cannibalism or cannibalism *in extremis* (famine rather than siege) are among the possible interpretations considered by Professor Warren.

was still spilled. But the practice of human sacrifice was occasionally revived as a rite of appeasement for dead persons of high status¹. In Greek imagination, where human sacrifice was more common, the ideal human victims were children or foreigners, in other words social groups which were dispensable and unprotected by the law. They were usually made to die in the public interest, to save the fathers and mothers who controlled and perpetuated the polis society. According to the same construct, human sacrifice was to be reserved for special purposes, preferably as a last resort in times of national crisis.

Greek authors credited the mythical period or the remote past more readily with the practice of human sacrifice than their own contemporaries or immediate ancestors². On the whole, however, they preferred to look for human sacrifice among the 'barbarians' rather than the Greeks. From the classical period onward, human sacrifice was identified as a non-Greek and foreign institution³. In Greek ethnography, foreign nations portrayed as practitioners of human sacrifice include the Scythians and Egyptians, the Phoenicians, Carthaginians and Cypriotes, the Celts and Germans, and various Arab tribes⁴.

¹ Iustin. XI 2, 1 (Alexander ordered the accomplices in Philip's assassination slain over his father's grave in 336 B.C.); Plut. *Philop.* 21, 5 (Messianic prisoners stoned at Philopoimen's tomb in 183 B.C.). In both cases, the victims are social outcasts (*infra* n. 4). Cf. Hom. II. XXIII 173 ff.

² Cf. Porph. *Abst.* II 53, 3 (*οἱ πάλαι*) and II 56, 2 (*τὸ παλαιόν*).

³ In literary tradition, the Egyptian Busiris and the Taurian Artemis were the main foreign promoters of human sacrifice. Cf. Paus. VII 19, 8 (*θυσίᾳ ξένη*) and Liv. XXII 57, 6 (*minime Romano sacro*). A similar attitude prevailed in 19th century scholarship when many Hellenists believed that human sacrifice in Greece had been imported from Phoenicia in post-Homeric times. The last defender of this view was P. STENGEL, « Die Einführung der in homerischer Zeit noch nicht bekannten Opfer in Griechenland », in *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik* 127 (1883), 361-379 esp. 362-369, rejected by Fr. SCHWENN, *Menschenopfer*, 14 ff.

⁴ Scythians: Hdt. IV 62, 3 f. Egyptians: J. G. GRIFFITHS, « Human Sacrifice in Egypt: The Classical Evidence », in *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte* 48 (1948), 409-423. Phoenicians: *supra* pp. 196-7 n. 5 (holocaust sacrifice). Cyprus: Porph. *Abst.* II 54 f. (holocaust sacrifice). Celts: Strab. IV 4, 5, p. 198; Diod. V 31, 3; Strab. IV 4, 6, p. 198 = Poseidonios Fr. 276 Edelstein-Kidd = *FGrHist* 87 F 56

During the Hellenistic and Roman period, when religious allegiance tended to be a more powerful mark of differentiation than national identity, religious minorities too were often believed to practice ritual murder¹.

The message is clear. According to Greek tradition, ritual killing is something which uncivilized men inflict upon one another but which no Greek in his right mind would ever contemplate. Its ideal practitioners and victims are never members of the social group with which a given author identifies but always somebody else. It remains to ask, although I shall forgo the answer, why Greeks of so vastly different periods and backgrounds were so preoccupied with the notion of human sacrifice, even though they repudiated its practice. I suspect that the proper answer would have to do no less with human nature in general than with the Greeks as such².

(Celtic Namnites); Diod. V 32, 6 (Britanni); Caes. *Gall.* VI 16 ("wickerman" sacrifice). Germans: Strab. VII 2, 3, p. 294 = Poseidonios, *FGrHist* 87 F 31 (Cimbri). Arabia: Porph. *Abst.* II 56, 6 (people of Duma); Ps. Nilus, in *PG* LXXIX 612 C ff. (bedouins of the Sinai; *supra* p. 223 n. 1). Cf. Hdt. III 99 (endo-cannibalism described as 'sacrifice' among the Indian Padaei); Strab. III 3, 6, p. 154 (Lusitania) and XI 4, 7, p. 503 (Albania). The victims were usually prisoners (among the Scythians, Lusitanians, Cimbri and Boukoloi of the Nile delta), foreigners (in Egypt and among the Taurians) or social outcasts ("Sethians" in Egypt, runaway temple slaves in Albania, and criminals among the Britanni and Gauls). Human sacrifices were reportedly performed for the purpose of divination from the blood of the victims (Celts and Cimbri) or from their death throes (Celts, Lusitanians and Albanians); cf. A. SCHROEDER, *De ethnographiae antiquae locis quibusdam communibus observationes* (Diss. Halle 1921), 12-15. For non-ritual cannibalism in Greek ethnography see e.g. Hom. *Od.* IX 287 ff. (Cyclops); Hdt. IV 106; Arist. *EN* VII 5, 1148 b 21 ff.; M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, 142 f.

¹ *Supra* p. 226 nn. 1 and 2.

² In his scathing demolition of anthropological 'evidence' for cannibalism, and of current opinion on who ate whom, W. ARENS exposes modern prejudices and attitudes which are remarkably close to the Greek notion of human sacrifice. Three quotations from his *The Man-Eating Myth: Anthropology & Anthropophagy* (New York 1979) must suffice: "Rumors, suspicions, fears and accusations abound, but no satisfactory first-hand accounts" (p. 21); "Cannibalism becomes a feature of the faraway or foregone" (19); "The idea of 'others' as cannibals,

rather than the act, is the universal phenomenon. The significant question is not why people eat human flesh, but why one group invariably assumes that others do" (139).

For advice, references and corrections in matters of scholarly substance I am indebted to Ernst Badian, J. N. Bremmer, Walter Burkert, Helmut Koester, Thomas Martin, Gregory Nagy, Kendrick Pritchett, J. A. Sakellarakis, Zeph Stewart, Richard Thomas, Emily Vermeule, H. S. Versnel and Peter Warren, many of whom had not seen this paper when they responded to my queries, and may conceivably disagree with much of it.

Addendum. — I noticed too late for consideration on p. 222 n. 3 that the relevance of Alcaeus Fr. 129 for Phainias' story had already been recognized by R. HAMPE, *Kult der Winde in Athen und Kreta*, Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 1967.1, 8. Apart from the merit of making this connection, Hampe's functionalist approach to human sacrifice in general and to the Salamis case in particular, which he interprets as a possible wind-charm, has nothing to recommend itself.

DISCUSSION

M. Burkert: Zwei Bemerkungen zu den vier in Parallele gesetzten Versionen des Mädchenopfers: ich würde den Ersatz durch ein Tier und durch ein εἴδωλον noch strenger scheiden. Dort wird ein reales Tieropfer mythisch übersteigert; hier wird nicht das gleiche 'abgekürzt', vielmehr das vollzogene Opfer vorausgesetzt und zum 'Schein' erklärt, ähnlich wie gnostisch-häretische Christen behauptet haben, nur ein Schein-Christus sei am Kreuz gestorben. Der *Ehoiai*-Version ähnlich ist Kallim. Fr. 461 Pfeiffer: eine getötete Frau wird zu Hekate.

Der Kallisto-Mythos hat im Rahmen dessen, was ich 'Mädchentragödie' nenne, Elemente mit dem Iphigenie-Mythos gemeinsam, hat aber ein ganz anderes Ziel und insofern andere Funktion: Kallisto ist in erster Linie die Mutter des Arkas, d.h. der Arkader; also ein Stammesmythos von der Bärenmutter und göttlicher Zeugung. Von eigentlicher Opferung ist auch nur in wenigen Versionen die Rede. Übrigens stellt sich für jede Deutung der Rituale von Brauron das Problem, dass die bei den Ausgrabungen gefundenen Inschriften noch immer unveröffentlicht sind.

M. Henrichs: Die präzisierenden Bemerkungen von Herrn Burkert bestätigen die vom Ritual ganz abgelöste Funktion der *Ehoiai*-Version und des Kallisto-Mythos, die rein poetischen bzw. propagandistischen Zwecken dienen. Entsprechend habe ich sie auch lediglich zum Kontrast herangezogen, um so den rituellen Bezug der beiden anderen Versionen deutlicher zu machen. Trotzdem steht der Kallisto-Mythos in einem thematischen Zusammenhang mit der ἀρχτεία in Brauron, da es in beiden Fällen um den Übergang von der Mädchen- in die Frauen- bzw. Mutterrolle geht.

M. Rudhardt: Les sacrifices du type 'sacrifice d'Iphigénie' ne sont pas seulement des sacrifices humains; ce sont plus précisément des

sacrifices de jeunes filles. Pourquoi? N'y aurait-il pas une relation entre ces sacrifices et le mariage?

Question incidente à M. Versnel: on connaît des femmes qui se sacrifient pour leur mari. Connaît-on des maris qui se sacrifient pour leur femme?

M. Henrichs: Die geplante Heirat zwischen Iphigenie und Achill ist natürlich nur eine List Agamemnons (von der Achill nichts weiss) und deshalb kaum mehr als ein Erzählungsmotiv. Über dem Grab Achills wird Polyxena als 'Totenbraut' geopfert und nicht Iphigenie. Die Brauronia betonen zwar die Jungfrauenrolle der Mädchen, die mit der Initiation sozusagen heiratsfähig werden, aber eine Brücke zu Achill/Iphigenie lässt sich nicht schlagen.

Die Frage, warum Jungfrauenopfer im griechischen Mythos so häufig sind, beantwortet am besten Herr Burkert.

M. Burkert: Mädchenopfer vor dem Krieg wiederholen sich im griechischen Mythos immer wieder; im Kult entsprechen Opfer an 'Jungfrauen' beim Auszug der Krieger. Nach meiner Deutung (*Homo Necans*, 77 ff.) signalisiert dies die Trennung, die Abwendung der Jungmannschaft von Mädchen und Hochzeit um des Krieges willen.

M. Versnel: I do not recall any explicit case of a man sacrificing himself for the life of his wife. If there are instances they must form a negligible minority. Of course we have cases of either partner refusing to live after the other has died both in literature and in epigraphic evidence (*non superstes esse*) and in the *Laudatio Turiae* the husband certainly makes a sacrifice by remaining devoted to a wife who did not give him any children but all this is of a different order. Anyhow, the value-systems of the ancient world, as worded by Eur. *IA* 1394: εἰς γ' ἀνὴρ κρείστων γυναικῶν μαρίων ὁρῶν φάσι, do not leave much room for optimism in this regard.

Mme Piccaluga: C'è la possibilità di inquadrare il sacrificio di Iphigenia (che non ha effettivamente luogo) sullo sfondo del con-

cetto di morte rituale (cf. i *riti di margine* secondo van Gennep) che dovrebbe trasformare l'adolescente prossima alle nozze in donna. Questo, soprattutto, perchè, dopo l'episodio del mancato sacrificio (in cui sarebbe stata vittima passiva), troviamo Iphigenia ormai sacerdotessa e a sua volta sacrificatrice di vittime umane nel paese dei Tauroi (vale a dire, ormai inserita in un nuovo *status* in cui è attiva). Ben diverso è il caso di Polyxene, per molti versi formalmente analogo a quello di Iphigenia (entrambe dovrebbero sposare Achilleus): in questo la ragazza è veramente uccisa, su un piano non sacrificale, e Artemis non svolge alcun ruolo. Ma Polyxene non è greca, nè muore in Grecia: per questo la cultura ellenica — che ormai respinge il sacrificio umano sia nella sfera del mito che ai margini dell'ordine greco — può benissimo farla morire.

M. Henrichs: The Iphigeneia myth, at least in its application to Brauron, has evidently to do with an initiation-like change of *status*, and the prevented sacrifice fits this pattern. It is equally evident that Polyxena is a different case altogether—a ‘marginal’ victim who serves as a funerary sacrifice (see my nn. 1 and 4 p. 233 *supra*). Phainias among others confirms that non-Greeks were favorite victims of human sacrifice. Returning to Iphigeneia, I must admit that I fail to understand the Greek mind when it comes to her paradoxical role as both sacrificial victim and sacrificer.

M. Burkert: Für die Realität eines Mädchenopfers vom Polyxena-Typ haben wir den Bericht eines arabischen Gesandten von den ‘Rus’ an der Wolga (engl. Übers. in *Antiquity* 8 (1934), 58-62).

M. Kirk: Perhaps we cannot after all ‘understand the Greek mind’, on the evidence available, over matters like the alteration in Iphigeneia from sacrificial victim to sacrificer. There are so many possibilities of thematic and narrative conflation in the development of a mythical tradition; and some of those may be realized independently of ritual aspects (which certainly exist in this case), and in an even more indeterminable fashion.

M. Vernant: Est-il nécessaire d'admettre que l'immolation des trois Perses ne fait que continuer le rituel de type *σφάγια*, en substituant des humains aux victimes animales? Le sacrifice préliminaire au combat a déjà été accompli puisque les *ἱερὰ* brûlent sur l'autel: c'est dans l'ampleur et l'éclat de leurs flammes que le devin voit un des 'signes' vouant les Perses à la mort. Ne peut-on donc penser qu'il s'agit d'un nouveau sacrifice, destiné cette fois à une divinité précise — sacrifice dont le caractère peut être discuté, mais dont on notera qu'il est appelé, à la ligne 17, *θυσία*?

M. Henrichs: It is true that *σφαγιάζομαι* on the one hand and *θυσία*/*βωμός* on the other hand are technical terms which are usually found in connection with two different types of sacrifice. It is also true that the combined rites of *ἱερὰ θύειν* and *σφάγια*, in that order, were performed by Greek *μάντεις* before military engagements. But I know of no case in which a *σφάγια*-sacrifice would be followed by a *θυσία*. I consider it unlikely that Phainias invented a sequence of sacrifices which would have been in conflict with ritual practice. It is much easier to assume that he used *θυσία* in such a general sense that it became interchangeable with *σφάγια*. Phainias' terminology is literary rather than cultic, and perhaps influenced by Greek tragedy. Human sacrifices occurred rather frequently in 5th century tragedy, and although the correct terminolgy (*σφάττειν*) prevails, the language of ordinary sacrifice (*θύειν*, *θυσία*) on an altar (*βωμός*) is occasionally used in connection with human sacrifice (Aeschyl. *Ag.* 150; 232; Soph. *El.* 576; Eur. *Hec.* 223; *IA* 358; 530 f., 1555; cf. *ἀνθρωποθυσία* in post-classical authors, and *supra* n. 4, pp. 218-9). It is more than likely that the terminological reinterpretation of the human sacrifice as a *θυσία* made it easier to introduce a divine recipient.

M. Rudhardt: D'après Plutarque, Thémistocle accomplit un sacrifice avant d'engager la bataille, selon le rituel ordinaire en pareille circonstance (*σφαγιάζεσθαι*). Un tel sacrifice est un sacrifice mantique, mais il fournit des réponses simples, du type: il est oppor-

tun — ou inopportun — d'engager le combat. Dans le cas particulier, le devin, considérant ce sacrifice (et d'autres signes connexes, il est vrai), y déchiffre un enseignement supplémentaire. C'est inhabituel, et cela pourrait justifier votre scepticisme quant à l'historicité de l'épisode.

Cependant, même si le récit est le produit d'une invention de Phainias, ni celui-ci ni Plutarque ne peuvent y employer le vocabulaire rituel d'une façon complètement arbitraire. C'est pourquoi il me semble comprendre que, selon eux, le sacrifice ordinaire allant se terminer, le devin aurait prescrit à Thémistocle d'en faire un second, dont les jeunes captifs seraient les victimes, en accomplissant les gestes inauguraux requis (*κατάρρεσθαι*) et selon un rituel indiqué par le verbe *καθιερεῦσαι*. Celui-ci implique une consécration complète de la victime, dont rien ne doit rester à l'usage des hommes. Il en résulte que le mot *θυσία*, qui apparaît ensuite dans notre texte pour désigner le second sacrifice, y est employé dans un sens très étendu, comme le verbe *θύειν* l'est d'ailleurs souvent.

M. Henrichs: The fact that Phainias' account is fictitious does make a distinct difference in one's approach to its ritual terminology. Phainias was describing something that neither he nor his readers had ever seen in real life.

The transition from animal sacrifice to human sacrifice is doubtless marked by the change in cultic vocabulary. But the change as such reflects literary convention, as I have suggested, and does not imply that the human sacrifice was essentially different in purpose from the animal sacrifice. In both cases, sacrificial victims are killed (but not necessarily 'completely destroyed'), and their bodies abandoned, before a battle—in one word, *σφάγια*.

M. Kirk: I am greatly attracted by Henrichs' demonstration of the artificiality of much of the Phainias-based passage of Plutarch. Is it possible that among its conventional elements there is also a memory of the most notorious of all Greek cases of ritual murder, that by Achilles of the twelve Trojan captives on the pyre of Patroclus

(*Il. XXIII* 175 f.)? The occasion is different, admittedly, but the literary prototype must have been as well known in Lesbos as Dionysos Omestes was. Such a prototype would suggest a different valuation of the three Persian victims: not that they were foreigners, or marginal particularly, but simply that they were (like the twelve Trojans) *the enemy*.

M. Henrichs: It so happens that both the Greeks at Troy and the Athenians at Salamis were fighting a *foreign* enemy, a coincidence which made it easier to connect stories of human sacrifice with both events. But *the enemy* as such, whether foreign or Greek, is 'marginal' by definition because he is different from the society which he opposes in battle. This would explain why Greeks occasionally resorted to the ritual killing of *Greek* prisoners of war (*supra* p. 233 n. 1). In other words, a foreign enemy is an outsider in more than one way, and therefore doubly dispensable.

M^{me} Piccaluga: La particolarità del sacrificio studiato (oscillante tra θυσία e σφάγια) può essere valorizzata come ambiguità voluta, sullo sfondo della mitizzazione del periodo delle guerre persiane (rinvio, al riguardo, al mio contributo alla *XXVe Rencontre Assyriologique* di Berlino, attualmente in corso di stampa), nel quale la cultura greca ambienta accadimenti 'impossibili' in altre epoche. In questo periodo, e solo a spese dei Persiani, può aver luogo anche un sacrificio umano, vale a dire un tipo di rituale che i Greci penseranno possibile solo nel tempo del mito ormai chiuso per sempre, oppure ai margini del loro mondo e in zone arretrate di questo (p. es. in Arcadia), mentre lo taglieranno fuori dalla loro realtà storica.

M. Henrichs: Human sacrifice (whether real or imagined) is often connected with situations of communal crisis, especially war, in Greek tradition. The case of Salamis fits this pattern; it is *not* a special case.

M. Turcan : Vous rejetez en bloc le témoignage de Phainias en particulier à cause de la mention de Dionysos *Ômestès* qui ne s'explique pas en Attique, mais qui s'expliquerait en fonction des attaches de Phainias avec un secteur géographique où son culte est attesté. Je conçois que vous suspectiez l'*interprétation* de Phainias quant au destinataire de l'immolation, mais est-on forcé de rejeter du même coup le *fait du sacrifice*? Autrement dit ne faut-il pas faire une distinction entre la donnée à l'état brut (l'exécution des Perses) et le traitement de cette donnée par Phainias (référence au culte de Dionysos *Ômestès*)?

Il pourrait s'agir d'une mise à mort réinterprétée comme un sacrifice (on en a d'autres exemples).

M. Henrichs : This is merely a theoretical possibility (already suggested by Kett, see pp. 211-2 n. 5) and a very remote one at that. As far as we know, the Athenians kept no Persian prisoners at Athens, and did not execute any. Diodorus (cf. p. 211 n. 1) implies that three Persians who fit Phainias' description died during the actual battle, and that Themistokles was later held responsible for their death by their Persian mother. The version in Diodorus could thus be taken to suggest that the story of the human sacrifice was a secondary development in a narrative tradition in which the death of three Persian noblemen had become attached to anecdotes about Themistokles.

VI

GIULIA PICCALUGA

L'OLOCRAUSTO DI PATRAI *

I. I DATI

È più che noto il sacrificio che si sarebbe celebrato a Patrai in onore di Artemis Laphria:

ἄγουσι δὲ καὶ Λάφρια ἑορτὴν τῇ Ἀρτέμιδι οἱ Πατρεῖς ἀνὰ πᾶν ἔτος, ἐν ᾧ τρόπος ἐπιχώριος θυσίας ἔστιν αὐτοῖς. περὶ μὲν τὸν βωμὸν ἐν κύκλῳ ξύλα ἴστασιν ἔτι χλωρὰ καὶ ἐς ἐκκαΐδεκα ἔκαστον πήχεις· ἐντὸς δὲ ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τὰ αὐότατά σφισι τῶν ξύλων κεῖται. μηχανῶνται δὲ ὑπὸ τὸν καιρὸν τῆς ἑορτῆς καὶ ἀνοδὸν ἐπὶ τὸν βωμὸν λειοτέραν, ἐπιφέροντες γῆν ἐπὶ τοῦ βωμοῦ τοὺς ἀναβασμούς. πρῶτα μὲν δὴ πομπὴν μεγαλοπρεπεστάτην τῇ Ἀρτέμιδι πομπεύουσι, καὶ ἡ ἱερωμένη παρθένος ὁχεῖται τελευταίᾳ τῆς πομπῆς [ἐπὶ] ἐλάφων ὑπὸ τὸ ἄρμα ἐζευγμένων· ἐς δὲ τὴν ἐπιοῦσαν τηνικαῦτα ἥδη δρᾶν τὰ ἐς τὴν θυσίαν νομίζουσι, δημοσίᾳ τε ἡ πόλις καὶ οὐχ ἡσσον ἐς τὴν

* Queste pagine riassumono in grandi linee una parte delle mie ricerche — non ancora ultimate — sulla caccia nella mitologia greca, in specie sul tema della caccia di Kalydon. La necessità di non superare lo spazio consentito nell'ambito del volume è responsabile dello stile eccessivamente schematico così come, anche, della essenzialità della documentazione, troppo spesso ridotta, sia pure a malincuore, alle sole citazioni. Il lettore è invitato, pertanto, a rinviare ogni eventuale presa di posizione in attesa della pubblicazione dei risultati definitivi del lavoro.

έορτήν οἱ ἴδιῶται φιλοτίμως ἔχουσιν. ἐσβάλλουσι γάρ ζῶντας ἐς τὸν βωμὸν ὅρνιθάς τε τοὺς ἐδωδίμους καὶ ἵερεῖα ὄμοιώς ἀπαντα, ἕτι δὲ ὅς ἀγρίους καὶ ἐλάφους τε καὶ δορκάδας, οἱ δὲ καὶ λύκων καὶ ἄρκτων σκύμνους, οἱ δὲ καὶ τὰ τέλεια τῶν θηρίων· κατατιθέασι δὲ ἐπὶ τὸν βωμὸν καὶ δένδρων καρπὸν τῶν ἡμέρων. τὸ δὲ ἀπὸ τούτου πῦρ ἐνιᾶσιν ἐς τὰ ξύλα. ἐνταῦθά που καὶ ἄρκτον καὶ ἄλλο τι ἐθεασάμην τῶν ζῴων, τὰ μὲν ὑπὸ τὴν πρώτην ὁρμὴν τοῦ πυρὸς βιαζόμενα ἐς τὸ ἐκτός, τὰ δὲ καὶ ἐκφεύγοντα ὑπὸ ἵσχύος· ταῦτα οἱ ἐμβαλόντες ἐπανάγουσιν αὔθις ἐς τὴν πυράν. τρωθῆναι δὲ οὐδένα ὑπὸ <τῶν> θηρίων μνημονεύουσιν.

(Paus. VII 18, 11-13)

Ugualmente note sono altre informazioni relative al rituale in questione, forniteci dalla stessa fonte: il simulacro raffigurante la dea in tenuta da cacciatrice sarebbe stato trasferito in questa città da Kalydon per ordine di Augusto, in occasione della deportazione degli abitanti della città etolica a Nikopolis; l'epiteto della dea sarebbe stato, ugualmente, straniero rispetto a Patrai; infatti, delle tradizioni relative alla sua etimologia, entrambe tendenti a legarla più o meno strettamente alla sfera sacrale di Kalydon, l'una faceva perno sull'istituzione del culto della dea in questa città, e l'altra, interpretandolo nel senso di 'Elaphra/divenuta più mite', lo metteva in rapporto al tema mitico di cui era protagonista il re Oineus¹.

¹ Paus. VII 18, 8-10: Πατρεῖσι δὲ ἐν ἄκρᾳ τῇ πόλει Λαφρίας Ἱερόν ἐστιν Ἀρτέμιδος· ξενικὸν μὲν τῇ θεῷ τὸ ὄνομα, ἐστηγμένον δὲ ἔτερων καὶ τὸ ἄγαλμα. Καλυδῶνος γάρ καὶ Αἰτωλίας τῆς ὅλης ὑπὸ Αὔγουστου βασιλέως ἐρημωθείσης διὰ τὸ ἐς τὴν Νικόπολιν τὴν ὑπὲρ τοῦ Ἀκτίου συνικέσθαι καὶ τὸ Αἰτωλικόν, οὗτῳ τὸ ἄγαλμα τῆς Λαφρίας οἱ Πατρεῖς ἔσχον. ὡσαύτως δὲ καὶ ὅσα ὅλα ἀγάλματα ἔκ τε Αἰτωλίας καὶ παρὰ Ἀκαρνάνων, τὰ μὲν πολλὰ ἐς τὴν Νικόπολιν κομισθῆναι, Πατρεῖσι δὲ ὁ Αὔγουστος ὅλα τε τῶν ἔκ Καλυδῶνος λαφύρων καὶ δὴ καὶ τῆς Λαφρίας ἔδωκε τὸ ἄγαλμα, δ δὴ καὶ ἐς ἐμὲ ἔτι ἐν τῇ ἀκροπόλει τῇ Πατρέων εἶχε τιμάς. γενέσθαι δὲ ἐπίκλησιν τῇ θεῷ Λαφρίαν ἀπὸ ἀνδρὸς Φωκέως φασί· Λάφριον γάρ τὸν Κασταλίου τοῦ Δελφοῦ Καλυδωνίοις ἰδρύσασθαι τὸ ἄγαλμα τῆς Ἀρτέμιδος τὸ ἀρχαῖον, οἱ δὲ τῆς Ἀρτέμιδος τὸ μήνυμα τὸ ἐς Οἰνέα ἀνά χρόνον τοῖς Καλυδωνίοις ἐλαφρότερον γενέσθαι λέγουσι, καὶ αἰτίαν τῇ θεῷ τῆς ἐπικλήσεως ἐνέλουσιν εἶναι ταῦτην. τὸ μὲν σχῆμα τοῦ ἀγάλματος θηρεύουσά ἐστιν, ἐλέφαντος δὲ καὶ χρυσοῦ πεποίηται...

II. I PROBLEMI

Il sacrificio in causa, proprio in ragione della particolarità della sua forma, è stato a lungo studiato dai primi anni del secolo fino ai giorni nostri, sia in sè e per sè, sia, e soprattutto, in rapporto alla sua titolare.

Nell'ambito di quest'ampio arco di tempo si annoverano al riguardo interpretazioni di vario genere e di diseguale valore scientifico, man mano che si procede, dalle ipotesi più o meno gratuite destinate a restare tali, a tesi impostate con maggior correttezza, la cui validità, tuttavia, andrebbe oggi ridiscussa in rapporto all'evolversi della Storia delle religioni e dei metodi di indagine da essa via via impiegati.

Più che conosciute, e ormai anche confutate da tempo, sono, infatti, le soluzioni proposte da: M. P. Nilsson, tendente ad accomunare più o meno arbitrariamente il rituale di Patrai ad altri aventi con questo qualche tratto in comune, e con ciò ad ignorarne volutamente la specificità — che andava, invece, valorizzata — a pro' di un'interpretazione nel senso di 'Jahresfeuer', probabile ma non documentabile, e del tutto astorica dato il livellamento fenomenologico che la presuppone¹. U. v. Wilamowitz, escludente il carattere arcaico — ormai generalmente riconosciuto come tale — dell'olocausto in causa². K. Meuli, intenzionato ad identificare la destinataria del sacrificio in una improbabile "vorgriechische Göttin" venerata sotto diversi nomi in varie località del mondo ellenico³.

¹ *Griechische Feste von religiöser Bedeutung* (Leipzig 1906), 218-225; *Opuscula selecta I* (Lund 1951), 352. La tesi di Nilsson è stata confutata da tempo da Fr. POULSEN, in E. DYGGVE, *Das Laphrion. Der Tempelbezirk von Kalydon*, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Arkæologisk-Kunsthistoriske Skrifter, Bind I, Nr. 2 (København 1948), 352.

² *Der Glaube der Hellenen I* (Nachdr. Darmstadt 1955), 378 sgg.; contra K. MEULI, «Griechische Opferbräuche», in *Phyllobolia für P. Von der Mühl* (Basel 1946), 209, e Fr. POULSEN, in *op. cit.* (*supra* n. 1), 352.

³ *Art. cit.* (*supra* n. 2), 210; cfr. anche 209.

Tali soluzioni continuano, nonostante tutto, a riaffiorare ancora oggi, specie nei manuali¹.

L'inizio e la conclusione degli scavi nel sito etolico su cui sarebbe sorta Kalydon, la parziale e quindi globale pubblicazione dei loro risultati, snodantisi, rispettivamente, nel periodo 1927-1948², modificano radicalmente la situazione nel senso di una sempre più puntuale indagine sui vari aspetti e problemi legati al sacrificio in esame e al complesso mitico-rituale cui esso fa capo.

Dall'entusiastica ricostruzione del complesso cultuale in causa da parte di J. Herbillon — oggi più o meno accettabile, ma per certi aspetti ancora valida³ — alla puntualmente critica disamina dell'intera questione effettuata da Fr. Poulsen — indubbiamente più accurata, ma per molti versi niente affatto convincente⁴ —, alla preziosa indagine intrapresa sul materiale mitico corrispondente da J. Th. Kakridis⁵ — da valorizzare e portare avanti, ovviamente dopo averne lasciato decantare certe tesi che nessuno si sentirebbe più di condividere⁶ —, è tutto un succedersi di novità, che ora ci si limiterà a tratteggiare in grandi linee, ma sulle quali ci si riserva di tornare in dettaglio all'occorrenza: sorge una problematica specificatamente legata alla possibilità di definire con un certo margine di precisione il tipo di rapporto intercorrente tra il luogo d'origine, il culto tributato ad Artemis Laphria a Patrai e le modalità che possono averne consentito il trasferimento dall'Etolia all'Acaia;

¹ Cfr., tanto per fare un esempio dei più recenti, W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977), 111.

² Fr. POUlsen/K. RHOMAIOS, *Erster vorläufiger Bericht über die dänisch-griechischen Ausgrabungen von Kalydon* (København 1927); E. DYGGVE, *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1).

³ *Les cultes de Patras* (Baltimore 1929), 55-74.

⁴ *Artemis Laphria von Kalydon und ihr Kult*, in E. DYGGVE, *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1), 335-354.

⁵ *Homeric Researches* (Lund 1949), 11-42 e 127-148.

⁶ Per esempio, quella che mette in rapporto la 'Meleager's story' con l'esistenza — indimostrabile — del sistema matriarcale nella Grecia arcaica (*op. cit.*, 34 sgg.; 37).

si prospetta l'esigenza di confrontare quanto già noto del complesso cultuale in causa con i risultati degli scavi del tempio di Artemis Laphria a Kalydon; si fa avanti, sia pur timidamente e superficialmente, la tendenza ad interpretare il rituale di Patrai e i ritrovamenti archeologici dell'Etolia alla luce del complesso mitico facente capo ad Oineus; si comincia a prendere in considerazione il particolare sfondo economico postulato come identico sia per il sacrificio di Patrai in questione che per il culto della dea in Etolia, nonchè per lo sfondo mitico sopraccennato.

D'altra parte, nonostante l'apporto dei risultati degli scavi e l'arricchirsi della problematica, continuano sorprendentemente a persistere alcune preoccupazioni di sempre — quali, ad esempio, quella di definire il tipo di dea, di rituale, di culto, in cui incasellare di volta in volta il complesso di Patrai¹ —, oppure a restare oscuri alcuni quesiti di difficile soluzione — quale, ad esempio, quello di chiarire un eventuale rapporto di questo con il culto di Artemis Trikalaria —².

Questa la situazione degli studi in merito al sacrificio di Artemis Laphria a Patrai sino alla fine degli anni '40, allorchè i lavori di Poulsen e Kakridis cercano di fare il punto, rispettivamente, alla questione cultuale e a quella mitica.

Da allora essa — invece di evolversi positivamente nel senso di un superamento di posizioni pregiudiziali ormai fossili per una miglior valorizzazione dei dati, sia letterari che archeologici, così come delle più attendibili tra le interpretazioni moderne, alla luce delle nuove metodologie storico-religiose — si è, al contrario, quasi cristallizzata in se stessa, offrendo, a chi voglia sapere qualcosa in merito al culto di Artemis Laphria a Patrai,

¹ Ancora in W. BURKERT, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 1), in specie 59 e 161.

² Ancora in A. BRELICH, *Paides e Parthenoi* I (Roma 1969), 367. Il problema, invece, non è neppure sfiorato in M. MASSENZIO, « La festa di Artemis Trikalaria e Dionysos Aisymnetes a Patrai », in *SMSR* 39 (1968), 101-132, che pure analizza in dettaglio la festa della Trikalaria.

una rosa di problemi tuttora aperti, ma non soluzioni soddisfacenti.

III. IL METODO

Volando occuparci ai nostri giorni di tale sacrificio è perciò necessario superare questo stato di cose.

Innanzitutto sembra indispensabile operare tutta una serie di delimitazioni che via via isolino l'oggetto specifico del nostro interesse, consentendoci di metterlo a fuoco nel migliore dei modi. Ragion per cui si restringerà il campo di indagine ai Laphria di Patrai (a proposito dei quali, perlomeno, disponiamo delle notizie forniteci da Pausania), evitando, invece, di cedere alla tentazione — di stampo Nilssoniano! — di occuparci anche delle altre feste di questo nome celebrate in alcune località della Grecia (delle quali si sa molto meno), o, peggio, di estendere la ricerca a rituali che, pur presentando alcuni tratti analoghi a quello in oggetto, non sono indicati come Laphria dalle fonti, ma solo arbitrariamente assimilati a questi dagli studiosi. Gli stessi Laphria di Patrai, poi, dovendo essere analizzati in sè e per sè, saranno staccati dalla problematica relativa ad altri elementi del complesso sacrale in causa, questi ultimi condannati a restare, almeno per ora, in ombra per via dell'esiguità e inconsistenza della documentazione, nonchè per la precauzione di non diluire eccessivamente la ricerca.

Dovrà perciò essere accantonato il problema dei rapporti esistenti tra il culto di Artemis Laphria e quello di Artemis Triklaria, impliciti nella presenza, sull'acropoli, tra il tempio e l'altare della prima, della tomba dell'eroe Eurypylos¹, che tanta parte mostra di avere nel complesso mitico relativo all'altra². Ugualmente, dovrà essere messa da parte la questione

¹ Paus. VII 19, 1: ἔστι δὲ ἐν τῷ μεταξὺ τοῦ ναοῦ τε τῆς Λαφρίας καὶ τοῦ βωμοῦ πεποιημένον μνῆμα Εὐρυπύλου.... Il problema è già in J. HERBILLON, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 3), 41 e in A. BRELICH, *op. cit.* (*supra* p. 247 n. 2), 367.

² Al riguardo cfr. M. MASSENZIO, *art. cit.* (*supra* p. 247 n. 2), e A. BRELICH, *op. cit.* (*supra* p. 247 n. 2), 366 sgg.

dei legami esistenti tra Artemis Laphria e Athena Panachais, entrambe venerate nello stesso *peribolos*¹.

Nell'ambito della festa, tra le singole componenti di questa — tutte valorizzabili ai fini di una miglior ricostruzione e comprensione del complesso in causa — l'obiettivo sarà puntato, in specie, sul sacrificio, il contenuto, le modalità, le finalità, la destinataria sovrumana del quale, così come, anche, la precisa sfera culturale cui esso può venir fatto risalire, dovranno essere — a differenza di quanto non è stato fatto sinora — meditati e vagliati sin nei minimi dettagli.

Quindi, i risultati dell'analisi del rituale dovranno essere interpretati sullo sfondo di quel sostrato mitico che, stando all'attestazione di Pausania, gli era strettamente connesso. Ciò avrà programmaticamente luogo — in netta contrapposizione con il procedimento delimitante adottato poc'anzi — proiettando successivamente, con un movimento a ventaglio, ciascuno dei singoli motivi in esame dal piano rituale alla sfera mitica corrispondente, onde far rilevare gli eventuali agganci e motivarne via via la ragione. Questo presuppone, ovviamente, che il complesso mitico facente capo ad Oineus sia stato studiato a fondo, nell'insieme delle sue molteplici varianti, mediante l'impiego di moderni metodi di ricerca, così che sia stata identificata la fase culturale di cui è espressione, e sia stata circoscritta la precisa realtà fondata da esso. Ugualmente si deve dare per scontato che sia possibile innanzitutto enucleare, da tale contesto mitico, i motivi che ci occorrono per la proiezione sopraccennata, senza per questo stravolgerne il senso, né alterarne la funzione; quindi, confrontare tali motivi con quelli rilevati nel rituale di Patrai.

Infine i risultati di tale confronto andranno interpretati, nell'ambito della cultura greca, mediante l'ausilio di moderni metodi di ricerca quali la comparazione storico-religiosa e l'analisi strutturale.

¹ Paus. VII 20, 2: τοῦ περιβόλου δέ ἔστιν ἐντὸς τῆς Λαφρίας καὶ Ἀθηνᾶς ναὸς ἐπί-
κλησιν Παναχαῖδος...

IV. IL SACRIFICIO

La non/θυσία

L'atto sacrificale descritto da Pausania viene presentato ad una divinità olimpica, celebrato su un *βωμός* e definito *θυσία*.

Stando esclusivamente a questi elementi ci si troverebbe di fronte ad un normale rito a comunione, nel cui ambito uomini e dèi insieme partecipano delle offerte nei modi e sui piani rispettivamente loro propri¹.

Altri elementi, tuttavia, escludono ciò nel modo più assoluto: ci si riferisce, in specie, al fatto che la parte vivente del l'offerta è bruciata viva, senza essere preventivamente sgozzata o abbattuta, e all'olocausto di ogni cosa.

Tutto, dunque, è destinato ad Artemis, mentre niente va agli esseri umani.

Non è certo una novità che nella religione greca il termine *θυσία* venga usato anche a proposito dei sacrifici destinati agli eroi, alle divinità infere, o, comunque, ad esseri sovrumani con i quali la parte umana del rito non entra in rapporto di commensalità².

Su tale base è stato da tempo ipotizzato che in questo contesto non la dea olimpica Artemis fosse originariamente la destinataria sovrumana delle offerte, ma « *Laphria* » ... « une sombre et cruelle déesse, proche parente des puissances souterraines »³, una *πότνια θηρῶν* con la quale, comprensibilmente, gli uomini non avrebbero voluto aver a che fare⁴.

¹ J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Genève 1958), 161 sgg.; 268 sgg.; 300, etc.; J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique* (Aix-en-Provence 1966), 72 sgg.; 127 sgg.

² J. RUDHARDT, *op. cit.* (*supra* n. 1), 264 sgg.; 271; J. CASABONA, *op. cit.* (*supra* n. 1), 128 sg.

³ J. HERBILLON, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 3), 73; cfr. K. MEULI, *art. cit.* (*supra* p. 245 n. 2), 210.

⁴ Già in M. P. NILSSON, *Griechische Feste*, 224; ma ancora in J. HERBILLON, *op. cit.*, 72, e, ai nostri giorni, W. BURKERT, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 1), 192.

A quest'ipotesi, tuttavia, si potrebbero muovere diverse obiezioni. La sovrapposizione della dea ad una originaria entità sovrumana a carattere ctonio è indimostrabile. La destinataria del rito sembra esibire — proprio in tale specifica circostanza — uno dei requisiti essenziali della divinità politeistica: l'antropomorfismo, attestato dalla statua e dalla indubbia impersonazione attuata, per la processione, dalla sua sacerdotessa¹, della quale la nostra fonte non documenta affatto un aspetto terrifico; ma tale requisito non è certamente appannaggio di un essere sovrumano quale la ‘Signora degli animali’, abitualmente caratterizzato, invece, da un più o meno accentuato teriomorfismo². La tradizione mitica legata al rituale, lungi dal fondare Artemis Laphria come entità tale da dover essere tenuta bene alla larga, la presenta invece, esplicitamente, come ‘Elaphra/ divenuta più mite’, dopo aver deposto quell’ira spaventosa che ne aveva caratterizzato il comportamento nel tempo delle origini ormai chiuso per sempre.

Ora, sembrando preferibile attenersi ai dati di fatto piuttosto che insistere su un’ipotesi di difficile se non impossibile dimostrazione, possiamo formulare le seguenti considerazioni: 1) L’intervento del destinatario sovrumano al sacrificio viene esplicitamente presentato come risolutorio rispetto ad una crisi verificatasi nell’epoca delle origini, e perciò ormai superata; 2) L’atteggiamento di Artemis nei confronti degli esseri umani, lungi dall’essere, perciò, programmaticamente negativo, va invece visto come quello di una divinità che, improntando di sé una data sfera — non sempre e necessariamente temibile — dell’esistenza, è, quindi, già con ciò, oggetto di culto; 3) Che le forme di quest’ultimo possano apparire ‘barbare’ e

¹ Dati e argomentazioni al riguardo in H. HIRZIG/H. BLÜMNER (edd.), *Pausaniae Graeciae descriptio* II 2 (Leipzig 1904), 813, e in J. G. FRAZER, *Pausanias’s Description of Greece* IV (London 1913), 101 e 146.

² A. BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni* (Roma 1966), 20; *Prélogomènes à l’Histoire des religions*, ed. H. Ch. PUECH, I (Paris 1970), 15.

‘crudeli’ alla sensibilità moderna¹, e che nell’ambito del sacrificio non si instauri un rapporto di comunione tra la dea e gli uomini non deve autorizzarci, almeno per ora, ad illazioni di sorta. Ulteriori approfondimenti della ricerca, infatti, potrebbero rivelare come indispensabile alla funzionalità del rito quello stile a torto ritenuto ‘barbarico’, e far risultare, dietro al rifiuto della comunione, ben altro che un eventuale timore nei confronti della dea; 4) La specifica forma di *non/θυσία* o *‘θυσία ribaltata’* del sacrificio sembra sintetizzare efficacemente sia la posizione divina di Artemis (che, a differenza del tempo del mito, risulta agire nel presente quale entità ‘resa più mite’, e perciò tale da poterci instaurare comunque un rapporto cultuale), sia l’atteggiamento di distacco degli offerenti (che hanno interesse a venerare la dea in quanto questa controlla un settore della loro realtà, ma che tuttavia si taglano programmaticamente fuori da una comunione formalmente ipotizzabile ma praticamente — e tuttora inspiegabilmente — irrealizzabile).

Distruzione di una non/realità

Uno dei tratti più caratteristici di questo singolare sacrificio — la morte tra le fiamme di varie specie di animali (anche) selvatici — ha fatto concludere troppo sbrigativamente che i Laphria di Patrai fossero « *avant tout une fête de chasseurs* », presumibilmente preceduta da una grande battuta di caccia².

¹ Questi giudizi di valore si riscontrano costantemente nella bibliografia moderna relativa all’olocausto di Patrai: Nilsson (*op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1), 225) parla al riguardo di « *barbarische Gebrauch* »; Herbillon (*op. cit.* (*supra* p. 246 n. 3), 56 e 72 sg.) definisce « *sombre* » e « *cruelle* » la destinataria di questo « *barbare holocauste* » mentre Burkert (*op. cit.* (*supra* p. 246 n. 1), 192) la gratifica dell’aggettivo « *grausame* »; Wilamowitz lamenta il « *grausame Brauch* » (*op. cit.* (*supra* p. 245 n. 2), 380), così come, del resto, fa Meuli (*art. cit.* (*supra* p. 245 n. 2), 209); Poulsen vede nel rogo sacrificale dei Laphria « *einen Zug von barbarischer Überschwenglichkeit* » (in *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1), 352); solo Brelich si limita, prudentemente, a definire « *straordinario* » il sacrificio in causa, evitando di condizionare con giudizi di sorta l’analisi del rituale (*Paides e Parthenoi* I 367).

² J. HERBILLON, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 3), 66; 71 sg.

Tale conclusione suona a dir poco anacronistica ai nostri giorni.

Da tempo, infatti, la comparazione storico-religiosa ci ha abituato a riconoscere i rituali tipici dei popoli la cui economia si basa essenzialmente sulla caccia e sulla raccolta, i tratti caratteristici dei quali, anche quando riaffiorano a livello di civiltà superiore, pure continuano a ricalcare fedelmente le strutture inconfondibili della fase culturale più arcaica. Al di là della varietà morfologica, nei rituali di questo genere (emblematico il meccanismo dell'offerta primiziale!¹⁾) sembra costante la tendenza — peraltro di norma nella pratica quotidiana, nella quale si salvaguarda il più possibile la selvaggina, che non deve essere mai catturata gratuitamente, per puro esibizionismo, né fatta soffrire, né tantomeno decimata nei suoi esemplari più giovani, ma solo utilizzata in stretto rapporto al fabbisogno alimentare — a lasciare, all'essere sovrumano che controlla la sfera della caccia soltanto una parte (e sovente proprio quella meno utilizzabile per la sussistenza) dell'animale catturato, mentre il resto viene destinato alle necessità del gruppo.

Non sfugge a nessuno che, se rapportato all'ideologia di fondo di una cultura di cacciatori primitivi, il sacrificio di Patrai — col vario agitarsi di animali vivi tra le fiamme, con il voluto annientamento non solo degli esemplari adulti ma anche dei rappresentanti più giovani delle singole specie, e, parallelamente, con lo spreco assoluto di un bene alimentare di cui gli uomini non usufruiscono neppure in minima parte —, lungi dal rientrare nella tipologia dei rituali di caccia, si situa invece del tutto all'opposto rispetto a questi, sovertendo completamente i valori sui quali costoro sono impernati. Eppure tali valori risultano di norma funzionalmente inseriti nella cultura greca, anche se questa è da sempre basata su un'economia agraria. Si pensi, al riguardo, a due soli esempi: sul piano rituale persiste

¹⁾ Al riguardo cfr. A. BRELICH, *Introduzione ...* (*supra* p. 251 n. 2), 45 sg.; *Prolégomènes ...* (*supra* p. 251 n. 2), 31 sg.

l'offerta primiziale, ma non solo nella rielaborazione in « dono offerto alle entità sovrumane » che di tale istituto ha luogo abitualmente ad un livello culturale che pratica ormai la coltivazione¹, bensì anche in quella specifica forma, molto più arcaica, di « desacralizzazione »², che le è propria nelle società di cacciatori-raccoglitori primitivi³; parallelamente, nell'ambito della tradizione mitica, riaffiora la consapevolezza del divieto, per il cacciatore, di abbandonarsi ad uno sterminio smisurato di animali⁴.

Non una « fête de chasseurs », dunque, ma il preciso ribaltamento di questa è da vedersi nella celebrazione di Patrai. Una controprova l'abbiamo nello stesso epiteto della dea titolare della festa, che le etimologie — a prescindere dalle connessioni, sopraccitate, con la sfera mitico-rituale di Kalydon — tendono a legare al concetto di ‘bottino/carniere’ sia di caccia che di guerra⁵, e dunque ad una realtà di massacro generalizzato e insaziabile⁶, piuttosto che di essenziale ricerca del cibo: già con ciò il rituale, perlomeno nella forma in cui ce lo fa conoscere Pausania, si staglia ormai sullo sfondo di una civiltà di coltivatori — che, certi, come sono, della sussistenza

¹ A. BRELICH, *Introduzione...*, 46 sg.

² A. BRELICH, *Introduzione...*, 45 sg.; *Prolégomènes...*, 31 sg.

³ Si pensi, per esempio, al riguardo, all'offerta del primo tonno catturato a Poseidon, senza la quale la parte umana non potrebbe utilizzare il ricavato della pesca (*Antig. Caryst.*, *ap. Athen.* VII 298 e), o alla necessità di ‘riscattare’ la frutta direttamente da Dionysos (*Athen.* XIV 653 c).

⁴ Valga per tutti il caso di Orion, ucciso da Artemis, stando ad una versione, perché ammazzava più animali di quanti non gli occorressero (dati e argomentazioni in A. BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso* (Roma 1958), 75 sg. e n. 110).

⁵ Dati in *Thesaurus Graecae Linguae VI* 138, e *LSJ*, s.v.; W. KROLL, in *RE* XII 1 (1924), 766; A. CARNY, *Dictionnaire étymologique de la mythologie gréco-romaine* (Louvain 1957), 108. Per le connessioni esistenti, nella cultura greca, tra la sfera della caccia e quella della guerra, cfr. quanto scrive R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique* (Paris 1979), 31 sgg.

⁶ Cfr. Tzetzes, *Schol. ad Lycophr. Alex.* 356 (Λαφρία... Λαφυρία ἡ ἄγουσα τὰ ἐκ πολέμου λάφυρα καὶ ἐν συγκοπῇ Λαφρία) e *Athen.* VIII 362 e.

assicurata dal cereale, possono anche permettersi di razziare senza tanti scrupoli tra gli animali selvatici sino ad ucciderne anche i cuccioli — invece che di cacciatori primitivi, i quali — ben consci di dipendere dalla natura per il loro sostentamento, dato che non producono — ne rispettano occultamente i ritmi e l'equilibrio.

Ma anche a prescindere da una considerazione del genere, occorre prendere atto di un altro motivo che esclude possa trattarsi di una festa di cacciatori.

* * *

Già ad una semplice analisi del rituale, infatti, risulta subito chiaro che gli animali selvatici di cui sopra non costituiscono che una parte delle offerte, dato che assieme ad essi vengono ancora bruciati: la legna del recinto e dell'altare, gli «uccelli commestibili» e le «vittime di vario genere», i frutti d'albero coltivato.

La caccia, dunque, non esaurisce lo sfondo economico del rituale, che invece sembra ugualmente interessare tanto l'allevamento (e ci si rammarica che Pausania non consenta di stabilire¹ se generalmente inteso, oppure se limitato a determinate specie, come farebbe sospettare la specifica menzione delle capre e degli «uccelli commestibili» — probabilmente interpretabili come polli² —) quanto la coltivazione degli alberi da frutto.

Anche questo, quindi, esclude che si possa pensare al riguardo ad un rituale di caccia, dato che in tal caso ci si sarebbe limitati ad offerte (animali o vegetali) reperibili in natura, escludendo automaticamente tutto ciò che è prodotto del lavoro umano.

¹ Eccessiva sembra, infatti, la sicurezza con cui, invece, Herbillon parla al riguardo di «gros et petit bétail» ricavandolo dalla frase *ἱερεῖα δημόσια ἀπάντα* (*op. cit. (supra* p. 246 n. 3), 70 sg.).

² Già *ὄρνιθες* indica, di per sé, il pollame (dati in *Thes. Graecae Linguae e LSJ, s.v.* *ὄρνις*).

Partendo, invece, da una considerazione globale dei fatti — vale a dire, dalla molteplicità delle offerte bruciate a Patrai e dalla loro eventuale riconducibilità, rispettivamente, tanto ad una cultura di cacciatori-raccoglitori quanto ad una civiltà che già pratica l'allevamento nonchè la coltivazione di alberi da frutto — si è in grado di ricavare, dall'analisi della situazione, le seguenti deduzioni: 1) L'insieme delle offerte non è comprensivo né del grano né del vino; 2) Questo insieme sembra delineare, in tal modo, *una realtà economica incompleta* rispetto a quella essenzialmente e programmaticamente cerealicola e vinicola dei Greci, che vogliono essere, soprattutto, « mangiatori di pane»¹ — ad un punto tale da esserne, letteralmente, « impastati»² —, e produttori e bevitori di vino³ — tanto da recarne nelle vene quella conseguenza che li fa uomini⁴ —, staccandosi con ciò da tutti gli altri esseri, per questo catalogabili come incivili⁵, o non-umani⁶, divinità comprese⁷;

¹ Cfr. le note espressioni omeriche di σῖτον ἔδοντες e σιτωφάγοι (*Od.* VIII 222; IX 191; v. anche *Il.* V 341 sgg.).

² Significativa la definizione omerica della farina quale μυελὸς ἀνθρῶν (*Od.* XX 108).

³ Hom. *Od.* IX 110 sgg.; 358; XIII 244 sgg.; cfr. *Il.* V 341 sgg.

⁴ Gli dèi, infatti, non hanno sangue, ma ἥψις, proprio perchè οὐ πίνουσ' αἴθοπα οἶνον (Hom. *Il.* V 339 sgg.).

⁵ A Odysseus, che non sa di essere tornato ad Itaca e teme perciò che la terra su cui l'hanno sbarcato i Feaci sia abitata da νέφρισται τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι (Hom. *Od.* XIII 201), Athena toglie ogni dubbio in proposito assicurando che ἐν μὲν γάρ οἱ σῖτος ἀθέσφατος, ἐν δέ τε οἶνος / γίγνεται (*ibid.*, 244 sgg.).

⁶ Polyphemos, nella sua mostruosità, οὐδὲ ἔψις / ἀνδρὶ γε σιτοφάγῳ, ἀλλὰ φίῳ ὑλήσεντι / ὑψηλῶν ὅρέων, δ τε φαίνεται οἷον ἀπ' ἄλλων (Hom. *Od.* IX 190 sgg.). Nella sua terra, poi, dove ogni cosa nasce ἀσπαρτα καὶ ἀνήροτα, egli e i compagni usufruiscono di un prodigioso « vino naturale » della cui produzione i Ciclopi non devono minimamente darsi pensiero dal momento che è già pronto nei grappoli, senza il bisogno di passare attraverso le ben note fasi di lavorazione se σφιν Διὸς ὅμβρος ἀέξει (*ibid.*, 105-111, cfr. 358): è per questo che il vino offertogli da Odysseus — prodotto dall'uomo — gli fa tanto effetto (*ibid.*, 355 sgg.).

⁷ Cfr. la famosa distinzione — impostata sul piano alimentare/fisiologico — tra uomini e dèi in Hom. *Il.* V 341 sgg.: οὐ γάρ σῖτον ἔδουσ', οὐ πίνουσ' αἴθοπα οἶνον, / τούνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλέονται. Al riguardo v. E. VER-

3) Tale incompletezza viene ulteriormente e significativamente sottolineata tramite l'immaturità che deve contraddistinguere in parte queste offerte. La legna, oltre che del tipo « da ardere », è anche di quella ancora verde, e ciò non per stordire, grazie al fumo emesso da quest'ultima in abbondanza, gli animali offerti alla dea, come si è supposto erroneamente a lungo¹, chè in tal caso lo stesso scopo si sarebbe conseguito — e in modo più funzionale e meno macchinoso ! — tramortendo le vittime con un colpo in testa, bensì con un ben preciso fine rituale, come suffragato dalla comparazione storico-religiosa². Tra gli animali selvatici, oltre agli esemplari adulti, ci sono anche dei cuccioli della stessa specie. Quanto ai frutti d'albero coltivato, poi, — tenuto conto: del fatto che la celebrazione della festa viene generalmente fissata dagli studiosi in primavera, non oltre l'attuale marzo/aprile³; del tipo di piante fruttifere esistenti in Grecia in età arcaica; dell'essere, queste, per lo più in fiore in tale periodo dell'anno — non è difficile convenire che i pochi frutti comunque già formati (mandorle, noci, nocciole...) dovevano essere in ogni caso ben lontani dalla maturazione; che ciò dovesse rispondere ad un ben preciso scopo sacrale sta a dimostrarlo la notorietà, per gli storici delle religioni, dell'utilizzazione rituale di vegetali ancora acerbi⁴; d'altra parte, se si fossero adoperati frutti conservati alla biso-

MEULE, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry* (Berkeley 1979), 124 sg., e quanto scrivo nel mio articolo « Il dialogo tra Glaukos e Diomedes », in *Studi Storico-Religiosi* 4/2 (1980), 241 sgg.

¹ M. P. NILSSON, *Griech. Feste*, 219 sg.; J. HERBILLON, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 3), 67.

² Si pensi, per esempio, a quello che è, nel mondo romano, l'uso rituale delle *fruges* sia *aridae* che *virides* da parte degli Arvali nel *sacrum Deae Diae* (G. HENZEN (ed.), *Acta Fratrum Arvalium quae supersunt* (Berlin 1874), 11 sg.; E. PASOLI (ed.), *Acta Fratrum Arvalium quae post annum MDCCCLXXIV reperta sunt* (Bologna 1950), 46).

³ Dati e argomentazioni in J. HERBILLON, *op. cit.*, 65 sg.

⁴ Un solo esempio fra tanti: a Roma la *mola salsa* — ingrediente d'obbligo in ogni sacrificio — viene appositamente preparata dalle Vestali con farro mietuto nella

gna, c'è da pensare che la nostra fonte avrebbe segnalato il fatto, tutta presa, come è, dalla preoccupazione di riferire i particolari poco usuali del sacrificio. Questa realtà economica incompleta e immatura, non ancora/non più adatta all'uomo il cui alimento/base è ormai il grano (per giunta maturo e trasformato in pane) e la cui bevanda essenziale è il vino (ricavato da grappoli maturi e fermentati), è *destinata a sparire*, come attesta la completa e programmatica distruzione delle offerte; vale a dire: a) viene respinta verso la sfera di Artemis, unica a godere dell'olocausto. Ciò risulta, in particolar modo, per i frutti d'albero, i quali, acerbi come sono, già con ciò risultano inadatti agli uomini, soliti a consumare vegetali ben maturi; b) viene rifiutata dal gruppo umano, che non intende fruire di quelle offerte, le quali, comunque, risulterebbero poco congeniali per chi solitamente usa legna secca ed è abituato a nutrirsi con alimenti (sia animali che vegetali) giunti ad un ben preciso grado di maturazione.

In tal modo sia Artemis che gli uomini si qualificano, sul piano rituale, ciascuno nella posizione che ormai gli compete: gli uni, come interessati essenzialmente ad una realtà basata sul grano e sul vino; l'altra, come divinità che deve restare estranea alla sfera della cerealicoltura e della viticoltura. Volendo sintetizzare quanto detto sin qui, si avrà che la festa in questione, se pure presenta alcuni elementi formalmente tipici di una civiltà di cacciatori-raccoglitori primitivi, non è, tuttavia, sostanzialmente riconducibile ad una cultura di questo genere. Al contrario, essa sembra espressione di una civiltà che già conosce e pratica la cerealicoltura e la viticoltura. Gli elementi formalmente ascrivibili ad una società di cacciatori risultano ribaltati al preciso scopo di sanzionare ritualmente un orizzonte economico imperniato sulla coltivazione del grano e della vite¹.

prima metà di maggio (Serv. *Ecl.* VIII 82), quando, cioè, il cereale è ancora ben lontano dalla maturazione, e pertanto dall'essere consumato da parte umana.

¹ Per l'utilizzazione, in tal senso, di elementi culturali tipici di una civiltà di caccia-

V. IL MITO

Pausania, come si è visto, premette alla descrizione della festa e del sacrificio che essi venivano celebrati secondo l'uso locale.

Trasferendo ora sul piano del mito la problematica legata al rituale al fine di ampliarne la prospettiva e di verificarne l'impostazione, sarà perciò opportuno compiere le prime mosse nell'ambito delle tradizioni della zona di Patrai tese esplicitamente a fondare la forma economica attuale, riservando quindi ad un secondo momento l'estensione delle indagini al sostrato mitico facente capo ad Oineus, sostrato notoriamente legato al territorio di Kalydon, ma conosciuto in tutto il territorio greco già in un'epoca estremamente arcaica¹.

Antheias e Dionysos

Non è certo un caso che lo stesso Pausania — proprio allo inizio del diciottesimo capitolo del libro settimo della sua opera, poco prima, cioè, di descrivere la festa in onore di Artemis Laphria — tramandi una serie di vicende mitiche tendenti a fondare le tre località (Aroe, Antheia e Mesatis) dalla cui fusione avrebbe tratto origine la città di Patrai « nel segno di Demeter e di Dionysos »².

Eumelos, primo uomo nato dalla terra, riceve da Triptolemos sia il grano che l'idea di fondare una città; sorge in tal modo Aroa, detta così in rapporto ai lavori agrari³. Segue, ad

tori, cfr. quanto scrive al riguardo A. BRELICH negli *Atti del Convegno internazionale su Il mito greco*, Urbino 7-12 maggio 1973 (Roma 1977), 17.

¹ J. Th. KAKRIDIS, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 5), 18 sg.; 33 sgg.

² A. BRELICH, *Paides e Parthenoi* I 366-7 n. 41.

³ Paus. VII 18, 2: Πατρέων δὲ οἱ τὰ ἀρχαιότατα μνημονεύοντές φασιν Εὔμηλον αὐτόχθονα οἰκήσαν πρῶτον ἐν τῇ χώρᾳ, θασιλεύοντα αὐτὸν ἀνθρώπων οὐ πολλῶν. Τριπτόλεμου δὲ ἐκ τῆς Ἀττικῆς ἀφικομένου τὸν τε καρπὸν λαμβάνει τὸν ἥμερον, καὶ οἰκεῖαι διδαχθείς πόλιν Ἀρόην ὀνόμασεν ἐπὶ τῇ ἐργασίᾳ τῆς γῆς.

opera sua e dell'inviato di Demeter, la costruzione di Antheia, cui viene dato il nome del figlio di Eumelos (Antheias) perito tragicamente ancora fanciullo per aver cercato di sostituirsi a Triptolemos nell'operazione della semina¹. Quanto a Mesatis, essa risulterebbe legata all'infanzia di Dionysos e ai pericoli corsi allora dal dio a causa dei Titani², a proposito dei quali Pausania non fornisce delucidazione alcuna dato che era ben noto a ciascuno trattarsi dello smembramento e della doppia bollitura del corpo della divinità³.

Patrai, quindi, sorgendo già come comunità di cerealicoltori e viticoltori, sin dalla sua fondazione si inserisce in quella che, per la coscienza greca, è la realtà economica per eccellenza, mentre si lascia alle spalle, da sempre, un mondo forse originariamente dedito alla pastorizia — come farebbe sospettare il nome di Eumelos, caratteristicamente legato a questo tipo di economia⁴ — e che solo da poco tempo conosce e pratica, da inesperto, le nuove tecniche agrarie.

Significativamente, la rimozione di questo passato interessa anche due personaggi analogamente caratterizzantisi sul piano dell'immaturità, la misera e tragica fine dei quali risulta indissolubilmente legata all'instaurarsi delle condizioni economiche attuali: il fanciullo Antheias (che già nel nome reca implicita la sua incompletezza rispetto all'esistenza da adulto che non raggiungerà mai) e il piccolo Dionysos (che, prima di subire

¹ VII 18, 3: ὡς δὲ πρὸς ὄπον ἐτράπετο ὁ Τριπτόλεμος, ἐνταῦθα Ἀνθείαν παιδία Εὐμήλου τοὺς δράκοντάς φασιν ὑπὸ τοῦ Τριπτολέμου τὸ ἄρμα ζεύξαντα ἐθελῆσαι καὶ αὐτὸν σπεῖραι· καὶ τὸν μὲν ἐπιλαμβάνει τὸ χρεῶν ἐκπεσόντα τοῦ ἄρματος, Τριπτόλεμος δὲ καὶ Εὔμηλος "Ἀνθείαν πόλιν οἰκίζουσιν ἐν κοινῷ, τοῦ Εὐμήλου παιδὸς ἐπώνυμον.

² VII 18, 4: φάσθη δὲ καὶ τρίτη μεταξὺ Ἀνθείας καὶ Ἀρόνης Μεσάτις πόλις. Ὁπόσα δὲ οἱ Πατρεῖς περὶ Διονύσου λέγουσι, τραφῆναι τε αὐτὸν ἐν τῇ Μεσάτῃ καὶ ἐνταῦθα ἐπιβουλευθέντα ὑπὸ Τιτάνων ἐς παντοῖον ἀφιέσθαι κίνδυνον, οὐκ ἐναντιούμενος τοῖς Πατρεῦσιν τῆς Μεσάτεως τὸ ὄνομα αὐτοῖς σφισιν ἔξηγεῖσθαι παρίημι.

³ Diod. III 62, 6-8; Nonn. *Dion.* VI 169 sgg.; Clem. Al. *Protr.* II 17, 15; Arnob. *Nat.* V 19; Macr. *Sonn.* I 12, 12; cfr. al riguardo quanto scrivo in *Lykaon. Un tema mitico* (Roma 1968), 72 sg.; 74.

⁴ Così A. BRELICH, *Paides e Parthenoi* I 367 nota.

la sua passione e morte, sembra ancora ben lontano dal suo definitivo *status* sovrumano e divino) ne fanno ugualmente parte e sono destinati a sparire con esso. La realtà normale delle cose — quella stessa in cui gli abitanti di Patrai, nella stagione in cui le piante sono in fiore o hanno comunque i frutti immaturi, distruggono ritualmente un'economia ormai superata — avrà, invece, il grano e il modo non pericoloso di seminarlo, il vino e il dio che ne controlla la sfera.

La festa celebrata in onore di Artemis Laphria, e, in particolare, il sacrificio su cui essa risulta imperniata, dunque, trovano già in queste tradizioni uno sfondo complementare agli specifici valori che tendono a fondare sul piano rituale.

La vicenda di Oineus

A differenza di quanto si verifica per le tradizioni di cui sopra — che Pausania premette alla descrizione della festa sì che questa risulta consequenzialmente legata ad esse senza che ci sia bisogno di farlo rilevare in maniera esplicita — il rapporto del rituale in causa (di cui si fa notare purtuttavia l'autoctonia) col mito più che noto del contrasto Artemis/Oineus viene invece decisamente sottolineato dalla nostra fonte.

L'importanza di questo fatto non è certo sfuggita agli studiosi, cui va ascritto il merito di aver da tempo data per scontata la possibilità di instaurare un parallelismo tra il rituale di Patrai e il complesso mitico legato a Oineus, di cui ormai si tende a riconoscere, finalmente, l'estrema arcaicità di fondo anche e soprattutto nelle versioni cronologicamente più tarde¹.

Discutibile, invece, non fosse altro perchè da un pezzo incompatibile con la precisione attualmente richiesta agli studi di mitologia, il semplicismo eccessivamente disinvolto e superficiale con cui si tenta di stabilire questo parallelismo.

¹ J. Th. KAKRIDIS, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 5), 18 sgg.; W. BURKERT, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 1), 110 sg.

Infatti, senza prendersi la briga di approfondire minimamente la questione, nè tantomeno curarsi di vedere come la soluzione proposta si inquadri nell'ambito della problematica relativa, si buttano là ipotesi assai contestabili. Si prospetta, per esempio, l'eventualità che nel rituale di Patrai si brucino animali selvatici, fra cui il cinghiale, perchè quest'ultimo nel tempo del mito devastò i territori di Oineus¹... ma ci sarebbe da chiedersi, allora, perchè mai nel rogo finissero anche gli orsi, i cervi, le capre, etc., tutti animali, questi, che nel mito in causa non svolgono alcun ruolo. Oppure si esamina la probabilità che i frutti consumati dalle fiamme richiamino le primizie richieste dalla dea al re di Kalydon², o la ben nota fine di Meleagros³. O, infine, si discute la possibilità — assolutamente risibile dato quanto si è già visto e si vedrà ancora più in là al riguardo — che sia sul piano sacrificale che a livello mitico il ruolo svolto da Artemis sia quello di una « agrarische Göttin »⁴. Ipotesi del genere potranno rivelarsi sia positive intuizioni da valorizzare, sia, al contrario, concezioni erronee da modificare o, addirittura, da ribaltare; ma tutto ciò avrà senso compiuto solo se sarà stato verificato, discusso e dedotto a ragion veduta, in base a precisi canoni scientifici e senza lasciare spazio alcuno all'approssimazione. Ragion per cui, tentando di stabilire eventuali agganci tra il rituale in causa e il tema mitico corrispondente, sarà opportuno agire, programmaticamente, all'insegna della decantazione, chiarificazione e precisazione dei problemi, già prima di proporre nuove soluzioni dei medesimi.

* * *

La vicenda che mostra Artemis irata contro Oineus non è, come forse si sarebbe portati a pensare sulla base di certi suoi elementi formali, un mito di caccia. Essa non è sostanzialmente

¹ U. v. WILAMOWITZ, *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 2), 380; J. HERBILLON, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 3), 56.

² J. HERBILLON, *op. cit.*, 72.

³ W. BURKERT, *op. cit.*, 111.

⁴ Fr. POULSEN, in *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1), 335 sg.; 348.

riconducibile ad una mitologia di cacciatori primitivi, nè, tantomeno, fonda una realtà di questo genere.

Sembra invece possibile inquadrarla tra quei miti greci — di cui mi occupo da tempo — che tendono a fondare una realtà agraria a discapito di forme economiche ormai sorpassate e dunque tali da dover essere relegate nel tempo del mito ormai chiuso per sempre¹.

Nei miti di questo genere, sia l'attività che si viene ad instaurare sia quella che si sta per mettere da parte — entrambe in una situazione di margine per opposte ragioni analogamente critica — sono connotate come « non ancora/non più completamente date », e perciò inadatte alla realtà normale delle cose, la cui economia non dovrà più fare essenzialmente leva sulla caccia, così come, invece, necessiterà di un'agricoltura pienamente tale².

La componente venatoria della vicenda di Oineus si presenta come decisamente fallimentare. Artemis pretende l'offerta primiziale... non della caccia, come sarebbe stato logico, ma dei prodotti dell'aia³. La battuta al cinghiale viene indetta per... salvare delle coltivazioni⁴. Il possesso dei trofei di caccia è legato... al diritto di proprietà su parte del territorio coltivable di Kalydon⁵. All'impresa partecipa addirittura una donna⁶,

¹ Cfr. il mio breve saggio « Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento dell'agricoltura », in *Minutal. Saggi di storia delle religioni* (Roma 1974), 77-94.

² « Adonis... », in *Minutal. Saggi...*, 81 sgg.

³ Già la fonte omerica attribuisce alla dea la richiesta dei θαλύσια γουνῷ ἀλωῆς (*Il.* IX 534), laddove l'espressione γουνὸς ἀλωῆς rammenta l'accezione più diffusa di ἀλωή — « luogo sul quale si trebbiano le messi » (*Thes. Graecae Linguae*, s.v.) —, mentre risultano più rare quelle di « frutteto/vigneto », quest'ultima singolarmente e immotivatamente preferita dai traduttori del testo omerico (cfr. per esempio le edizioni Murray e Mazon), così come, anche, da alcuni studiosi moderni (ultimo M. MASSENZIO, *Cultura e crisi permanente: la 'xenia' dionisiaca* (Roma 1970), 20 sg.).

⁴ Già in Omero (*Il.* IX 538 sgg.).

⁵ Eudoc. p. 641; *Mythogr. Vat.* I 146; cfr. II 144.

⁶ Si tratta, notoriamente, di Atalante, la cui partecipazione alla caccia di Kalydon risulta già dalla celebre raffigurazione dell'evento mitico sul cratero François.

che, quanto all'assegnazione dei trofei, viene persino preferita¹ a quei cacciatori per antonomasia che sono i Kouretes². Al cacciatore Meleagros può venire offerto... un terreno coltivabile a grano e a vigna³. Questo stesso eroe viene considerato dalla tradizione come colui il quale conduce τὴν μελέαν ἄγραν⁴.

Quanto alla componente agraria, perlomeno a prima vista sembra ineccepibile, dato lo sfondo economico della vicenda, imperniato addirittura sulla coltivazione del grano e della vite. Oineus appare come cerealicoltore e viticoltore già nella fonte più antica⁵. Il sovrano celebra i θελύσια per il raccolto⁶. Dionysos gli dona la prima vite⁷. Il cinghiale rovina tanto i suoi seminati che le sue vigne⁸. La caccia di Kalydon viene bandita proprio per salvare le coltivazioni del re (cfr. p. 263 n. 4). Legata ai trofei è l'acquisizione di tutto o di parte del territorio coltivabile (cfr. p. 263 n. 5). Meleagros è connesso tanto ad un εἴδος βοτάνης non meglio identificato⁹ che ad un germoglio innestabile d'olivo che Althaia avrebbe partorito assieme al figlio¹⁰. Al fine di far tornare l'eroe sul campo di battaglia gli si offre in dono un terreno coltivabile a grano e a vigna (cfr. qui sotto n. 3).

Si tratta, tuttavia, di una cerealicoltura e di una viticoltura ancora in fase critica, realizzate in luogo inadatto, da persone

¹ Apollod. *Bibl.* I 8, 2 sgg.; Hygin. *Fab.* 174; Io. Malal. *Chron.* VI pp. 165-166 ed. L. DINDORF.

² Diod. V 65; cfr. Eustath. *ad Hom. Il.* IX 529-532.

³ Già in Hom. *Il.* IX 576-580.

⁴ Euripides, *ap. Anecdota Graeca*, ed. I. BEKKER, III p. 1163; cfr. A. FICK, *Die griechischen Personennamen*² (Göttingen 1894), 200.

⁵ Cfr. la specificazione di queste sue attività in Hom. *Il.* IX 540 sgg.

⁶ Hom. *Il.* IX 534; cfr. Apollod. *Bibl.* I 8; Diod. IV 34; Ant. Lib. *Met.* 2; Hygin. *Fab.* 172 e 174; Zenob. V 33 (*Corpus Paroem. Graec.* I p. 133 sg.); etc.

⁷ Apollod. *Bibl.* I 8, 1; cfr. Hygin. *Fab.* 129.

⁸ Già in Hom. *Il.* IX 540 sgg.

⁹ Cfr. quanto si legge in *Suda*, s.v. μελεαγρία.

¹⁰ Eur., *ap. Io. Malal. Chron.* VI p. 166 Dindorf; Tzetzes, *Schol. ad Lycophr. Alex.* 492.

che non offrono sempre le garanzie del caso, in modo discutibile, e sotto la (arbitraria) giurisdizione di una πότνια θηρῶν. Oineus coltiva... una terra proverbialmente sassosa¹. Pur essendo un coltivatore sposa una donna il cui alter-ego vegetale è una pianta spontanea², ha un fratello a nome Agrios (= il selvatico)³ e un figlio, Meleagros, che fa il cacciatore⁴ e che, nel contempo, come si è visto, sembra avere allo stesso modo di sua madre una specie di ‘controfigura’ botanica. La messa a dimora della prima vite comporta l’uccisione di un altro suo figlio, che ha irriso il dono del dio (Apollod. *Bibl.* I 8, 1). Meleagros, dal canto suo, respinge l’offerta del terreno coltivabile (Hom. *Il.* IX 574 sgg.). Il germoglio innestabile d’olivo, partorito (in alternativa alla ben nota versione che lega la vita dell’eroe al tizzone) assieme a Meleagros, verrà gettato nel fuoco e così distrutto da Oineus⁵, che figura anche come olivicoltore⁶. Artemis pretende, a torto, l’offerta primiziale dei prodotti dell’aia del re, laddove i θαλύσια sono riservati, di norma, alle divinità agrarie⁷.

Così impostata, l’agricoltura di Oineus è destinata a fallire. Infatti, il germoglio, invece di essere innestato, va, come si è visto or ora, in cenere assieme a Meleagros⁸. Quasi tutte le figlie del re si trasformano in quegli uccelli selvatici che sono le

¹ Anche questo risulta sin da Hom. *Il.* II 640, il primo a parlare di una πετρίσσα Καλυδών (v. al riguardo Strab. VIII 7, 5, p. 387, e IX 1, 14, p. 395).

² Althaia, sposa del sovrano, ha lo stesso nome di una varietà di malva selvatica (Eustath. *ad Hom. Il.* IX 551; cfr. 555; v. anche Dioscor. III 146; Pallad. XI 14, 11; Isid. *Orig.* XVII 9, 75; etc.).

³ Hygin. *Fab.* 175 e 242; cfr. Eustath. *ad Hom. Il.* II 212.

⁴ Schol. *ad Hom. Il.* IX 543; Eustath. *ad Hom. Il.* IX 539.

⁵ Tzetzes, *Schol. ad Lycophr. Alex.* 492; Eur., *ap.* Io. Malal. *Chron.* VI p. 166 Dindorf.

⁶ Al riguardo cfr., per esempio, Ov. *Met.* VIII 295.

⁷ Eustazio si esprime molto chiaramente in proposito (*ad Hom. Il.* IX 534).

⁸ Tzetzes, *Schol. ad Lycophr. Alex.* 492; Eur., *ap.* Io. Malal. *Chron.* VI pp. 165-6 Dindorf.

meleagrides¹. Il resto della famiglia viene spodestato e cacciato fuori dal territorio da Agrios (= il selvatico) che da allora spadroneggerà su Kalydon².

Al fallimento della caccia di Meleagros e dell'agricoltura di Oineus — rispettivamente *non più e non ancora adatte* a quella che sarà la realtà normale delle cose — fa preciso riscontro il fallimento della pretesa avanzata da Artemis nei confronti delle primizie dell'aia; vale a dire, del suo ingiustificabile progetto di estendere la propria giurisdizione su quanto, invece, dovrà restare appannaggio indiscusso delle divinità agrarie (sul piano rituale) e degli uomini (a livello alimentare).

Infatti, per quanto Oineus — in seguito alle devastazioni operate dal cinghiale nei suoi terreni coltivati — cerchi di placarla addirittura con ecatombi, non gli verrà affatto in mente di offrirle i suoi prodotti, sì che la dea non avrà — nè allora, nel tempo del mito; nè da allora, nel tempo reale — né grano né vino.

* * *

Il rifiuto, da parte di Oineus, di sacrificare ad Artemis veniva equiparato, dalla tradizione greca, ad un mancato invito a pranzo.

Il sovrano avrebbe invitato sulla terra tutte le divinità, tranne la πότνια θηρῶν, a mangiare presso il suo focolare. Rimasta sola in cielo, perciò, la dea avrebbe macchinato la sua vendetta nel modo ben noto³.

¹ Ant. Lib. *Met.* 2; Athen. XIV 655 a, c-e; Ael. *NA* IV 42 e V 27; *Mythogr. Graec.* p. 63, 16 W.; *Schol. ad Stat. Theb.* IV 103; *Mythogr. Vat.* I 198; etc.

² Apollod. *Bibl.* I 8, 4 sgg.; Hygin. *Fab.* 175 e 242; cfr. Eustath. *ad Hom. II.* II 212.

³ Lucian. *Iupp. Trag.* 40: ... ἐκείνη μεμψύμοιρος οὖσα ἡγανάκτησεν οὐ κληθεῖσα ἐφ' ἑστίασιν ὑπὸ τοῦ Οἰνέως, καὶ διὰ τοῦτο σὺν τινα ὑπερφυᾶ καὶ ἀνυπόστατον τὴν ἀλκήν ἐπαφῆκεν ἐπὶ τὴν χώραν αὐτοῦ... *Sacr.* 1: τὰ γοῦν Αἰτωλικὰ πάθη καὶ τὰς τῶν Καλυδωνίων συμφορὰς καὶ τοὺς τοσούτους φόνους καὶ τὴν Μελέαγρου διάλυσιν, πάντα ταῦτα ἔργα φασὶν εἶναι τῆς Ἀρτέμιδος μεμψύμοιρούσης, δι τι μὴ παρελήφθη πρὸς τὴν θυσίαν ὑπὸ

La dimenticanza, o la precisa intenzione, di escludere Artemis dall'invito pongono Oineus in una luce del tutto particolare. Di solito la tradizione lo presenta come l'ospite per eccellenza: lo attesta decisamente già il ruolo che egli viene a svolgere come tale nella genealogia di Diomedes nel sesto libro dell'*Iliade*¹. Questa sua ospitalità si sarebbe esplicata soprattutto nei confronti degli dèi; per esempio, di Dionysos, che gli donò in cambio la prima vite². Ma si tratta di un'ospitalità particolare, lontana dalla norma umana: sia eccessiva (come allora, quando si affrettò ad offrire al dio anche la moglie (*Hygin. Fab.* 129)), sia addirittura inesistente (come ora, che il sovrano rifiuta di invitare Artemis). Il rifiuto opposto alla dea viene già con ciò a connotarsi come particolarmente significativo rispetto alla realtà normale di un popolo di agricoltori, i quali: hanno il grano e la vite; riservano le primizie del terreno coltivato alle divinità agrarie; non hanno, invece, ciò che Artemis avrebbe eventualmente concesso ad Oineus se fosse stata invitata anch'essa.

Le fonti che attestano l'equiparazione tra il mancato sacrificio e il mancato invito a pranzo sono, come si è visto, tarde; ma si rifanno direttamente a quella più antica, dando per scontato che la versione omerica del mito si potesse interpretare anche in tal senso.

Inoltre sono avallate dal ben noto parallelismo esistente nella cultura greca tra θυσία e pasto sacro: basta pensare, al riguardo, all'uso di termini quali ἑστία e ἑσχάρα per indicare indiscriminatamente tanto l'altare che il focolare³.

τοῦ Οἰνέως· οὗτος δέρα βαθέως καθίκετο αὐτῆς ἡ τῶν ἱερείων διαμαρτία. Καὶ μοι δοκῶ δρᾶν αὐτὴν ἐν τῷ οὐρανῷ τότε μόνην τῶν δύλων θεῶν ἐξ Οἰνέως πεπορευμένων, δεινὰ ποιοῦσαν καὶ σχετλιάζουσαν οἵας ἔστης ἀπολειφθήσεται. Cfr. *Symp.* 25, citato per esteso a p. 268 n. 1; v. anche Eustath. *ad Hom. II. IX* 536.

¹ Vv. 216 sgg.; al riguardo cfr. il mio lavoro citato a p. 256 sg. n. 7 e M. MASSENZIO, *op. cit.* (*supra* p. 263 n. 3), 20 sgg.

² Apollod. *Bibl.* I 8, 1; *Hygin. Fab.* 129.

³ J. RUDHARDT, *op. cit.* (*supra* p. 250 n. 1), 129; 159; 239 e 250 sg.

Stando così le cose, non dobbiamo sospettare in merito una arbitraria creazione delle nostre fonti, ma riflettere all'effettiva possibilità che il rifiuto di Oineus potesse essere letto anche (e, forse, *in primis?*) in codice alimentare.

Questa nostra ipotesi è suffragata anche da altri elementi. In Grecia, nel linguaggio di tutti i giorni, chi fosse stato escluso da un invito a pranzo poteva risentirsi con l'anfitrione rammentandogli in tono sinistro « ciò che era capitato ad Oineus »¹. Il caso del sovrano, che aveva rifiutato un invito a pranzo ad Artemis, veniva considerato come diametralmente opposto a quello degli Etiopi², i quali, come è noto, ospitavano presso di sé, periodicamente, gli dèi, ed offrivano loro ciò che già il testo omerico indica insieme sia come 'sacrificio' che come 'banchetto' (*Od. I 22* sgg.).

Quello di Oineus, non è che uno dei tanti casi in cui, nella tradizione greca, un personaggio mitico si dimentica o rifiuta di invitare una divinità a pranzo con conseguenze di rilevanza imprevedibile. Si pensi, per esempio, al riguardo, a ciò che capita in seguito al mancato invito di Eris al banchetto nuziale di Peleus e Thetis³, al quale partecipano, invece, tutti gli altri dèi⁴: L'ira dell'esclusa provocò, è vero, la guerra di Troia; ma in tal modo si realizzò quell'indispensabile equilibrio tra le

¹ Lucian. *Symp.* 25: εἰ δὲ δείπνου ἔνεκα ὀργίζεσθαι σοι δοκῶ, τὸ κατὰ τὸν Οἰνέα ἐννόησον. ὅψει γάρ καὶ τὴν "Ἄρτεμιν ἀγανακτοῦσσαν, ὅτι μόνην αὐτὴν οὐ παρέλαβεν ἐκεῖνος ἐπὶ τὴν θυσίαν τοὺς ἄλλους θεούς ἔστιῶν..." e il testo prosegue rialacciandosi esplicitamente alla versione omerica ed euripidea del mito; cfr. anche Lucian., *ibid.*, 30 e 31.

² Così in Lucian. *Sacr.* 1 sg., dove il passo citato per esteso a p. 266 sg. n. 3 (nel quale, appunto, veniva narrata la vicenda del sovrano di Kalydon), così prosegue: τοὺς δ' αὖ Αἰθίοπας καὶ μακαρίους καὶ τρισευδαίμονας εἴποι τις ἄν, εἴ γε ἀπομνημονεύει τὴν χάριν αὐτοῖς ὁ Ζεύς, ἦν [ἐν ἀρχῇ τῆς 'Ομήρου ποιήσεως] πρὸς αὐτὸν ἐπεδεξαντο δώδεκα ἔξης ἡμέρας ἔστιάσαντες, καὶ ταῦτα ἐπαγόμενον καὶ τοὺς ἄλλους θεούς.

³ Schol. ad Eur. *Andr.* 277; Lucian. *Dial. mar.* 5; *Symp.* 35; Tzetzes, Schol. ad *Lycophr. Alex.* 93; Hygin. *Fab.* 92; Serv. *Aen.* I 27; Apul. *Met.* X 30-32.

⁴ Già in Hom. *Il. XXIV* 62.

nascite e le morti senza il quale non sarebbe possibile la realtà normale delle cose¹.

Ma anche Oineus, come si è visto, col suo rifiuto instaura tale realtà; nel suo caso, in specie, per quel che concerne la netta separazione che *deve* esistere tra Artemis e la sfera agraria.

L'ottenimento di questo risultato ha luogo a prezzo della sua commensalità con Artemis e dei vantaggi che il sovrano avrebbe potuto ricavarne per sè. La tradizione greca contempla la possibilità, per diversi personaggi mitici, di accedere all'*ἀθανασία* proprio grazie ad un rapporto di commensalità con gli dèi. Ciò, sia che tale passaggio effettivamente si realizzi², sia che, invece, si riveli in ultima analisi come destinato a fallire³; in quest'ultimo caso, di solito, lo sfumare della possibilità di diventare *ἀθάνατος* per il personaggio di volta in volta in causa ha la specifica funzione di ribadire l'ineluttabilità e, insieme, l'ottimalità della sorte umana: quella di vivere in un mondo che, nonostante l'esistenza della morte, è pur sempre il migliore dei mondi possibili⁴.

Invitando Artemis al suo focolare e mangiando assieme a lei Oineus si sarebbe elevato ad una sfera immortale? In questa circostanza l'ordine attuale sarebbe stato essenzialmente diverso. La misura di tale differenza ce la lascia intravvedere la considerazione di quello che abbiamo constatato essere, per la coscienza greca, il caso opposto all'atteggiamento di rifiuto di Oineus nei confronti della dea, vale a dire la commensalità esistente tra gli immortali e gli Etiopi: dietro l'ambiguità di

¹ *Cypria* Fr. 1 (p. 117 Allen), ap. *Schol. ad Hom. Il.* I 5; cfr. *Schol. ad Eur. Or.* 1641.

² Come, per esempio, nel caso di Diomedes, che diventa dio grazie al rapporto di commensalità che lo lega ai Dioskouroi (*Schol. ad Pind. Nem.* X 12), oppure di Ganymedes (Lucian, *Dial. deor.* 4).

³ Così per esempio, nel caso di Tantalos (dati nel mio *Lykaon ...* (*supra* p. 260 n. 3), 160 sgg.).

⁴ Per la valorizzazione del destino mortale nella cultura greca cfr. E. VERMEULE, *op. cit.* (*supra* pp. 256-7 n. 7), 121, il mio articolo citato in pp. 256-7 n. 7, e la comunicazione presentata al *Convegno sui Dioscuri*, Taranto 27-29 aprile 1979, dal titolo « I Dioskouroi: la morte come libera scelta ».

talè rapporto che, accostando costoro agli dèi, concede, sì, loro, vita lunghissima e beata oltre la norma, ma nel contempo li lascia all'oscuro di ciò che sono grano e vino¹, si profila immediatamente la *disumanità* di un'esistenza di questo genere². Se Oineus, mangiando assieme ad Artemis, fosse divenuto immortale, l'ordine da lui fondato sarebbe stato diverso nel senso che non ci sarebbe stata la necessaria discriminazione tra caccia e agricoltura, allo stesso modo in cui... non ci sarebbe stata l'indispensabile separazione tra immortali ed esseri umani i quali, appunto nella scelta della morte, trovano lo spazio che li fa tali.

Escludendo Artemis, perciò, Oineus sceglie il modello del destino umano: mangiare pane e bere vino (tra simili), e morire. Questa sarà la sorte di tutti nella realtà normale delle cose, almeno per i Greci. Nel tempo del mito, invece, così si configurerà la ventura di Oineus, quasi adombrante quella dell'umanità attuale ancora di là da venire, mentre la sorte dei suoi discendenti si differenzierà variamente rispetto a tale modello/base.

Il mito greco ha variamente organizzato sul piano alimentare le modalità dell'aderire alla — o discostarsi dalla — sorte comune da parte della famiglia del sovrano di Kalydon.

Oineus — che ha escluso Artemis dal proprio focolare — morirà ramingo (lui, l'ospite per eccellenza!) presso un focolare straniero³, dopo essere diventato, in quanto esempio proverbiale di infelicità (Athen. VI 223 d), quasi anticipazione di quell'infelice sopra ogni altro essere vivente che è l'uomo⁴. La ben nota fine di Meleagros, che si estingue mentre va in

¹ Già in Hdt. III 23.

² Al riguardo cfr. J.-P. VERNANT, « Manger aux pays du Soleil », in M. DETIENNE / J.-P. VERNANT (edd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris 1979), 239-249.

³ Apollod. *Bibl.* I 8, 6; altri dati raccolti in W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* III 1 (1897-1902), 756 sg.

⁴ Hom. *Il.* XVII 446 sg.: οὐ μὲν γάρ τι πού ἔστιν δίψυρώτερον ἀνδρὸς / πάντων δέσποινα τε γαῖαν ἔπι πνείει τε καὶ ἔρπει.

cenere il suo alter-ego vegetale, poteva essere paragonata, per i Greci, ad una morte per fame¹. Ciò farebbe pensare alla possibilità che esistesse una versione in tal senso del mito in causa; tale sospetto è, inoltre, avvalorato dalla riflessione che proprio la morte per fame — quale immediata conseguenza del mancato raccolto — sia il castigo previsto per tutti gli abitanti di Kalydon da Artemis allorchè la dea invia il cinghiale².

L'altro figlio del re, Tydeus, perderà, come è noto, l'*ἀθανασία* che gli era stata già destinata, proprio per aver mangiato quel non/cibo che è la carne umana³.

Le figlie, notoriamente trasformate nelle meleagrides, vivranno, da allora, un'esistenza 'da alimento', essendo questi uccelli selvatici particolarmente ricercati per le loro carni⁴. Ugualmente, conseguiranno la perennità della specie cui ora danno origine a scapito dell'umanità, da loro perduta per sempre in seguito alla metamorfosi.

Quanto al suicidio della moglie e della nuora del sovrano — attuato mediante impiccagione⁵ — esso potrebbe forse essere interpretato, per via della chiusura totale delle fauci che comporta, come specifico atteggiamento di rifiuto rispetto al cibo.

L'unico a recuperare, ma solo in parte, la situazione sarà suo nipote Diomedes. Infatti costui, tramite un rapporto di commensalità con i Dioskouroi, otterrà l'*ἀθανασία*... ma in tal modo diventa θεός: vale a dire, dovrà rinunciare alla propria umanità passando alla sfera sovrumana⁶.

¹ Lucian. *Symp.* 31: ... πέμπε ὡς τάχιστα τῶν ἀπαρχῶν, μὴ καὶ φθάσῃ ὁ πρεσβύτης ὑπὸ λικοῦ ὥσπερ ὁ Μελέαγρος... come è noto, alle vicende dell'eroe si accenna esplicitamente più volte nell'ambito di questo testo (cfr. anche i paragrafi 25 e 30).

² Al riguardo cfr. in particolare Ov. *Met.* VIII 272-299.

³ Dati raccolti in W. H. ROSCHER, *Lexikon...* V (1916-1924), 1395 sgg.

⁴ Athen. VII 288 a; Plin. *Nat.* X 26, 74.

⁵ Apollod. *Bibl.* I 8, 4. La nuora di Oineus, moglie di Meleagros, è Kleopatre/Alkyone (Hom. *Il.* IX 556 sgg.).

⁶ *Schol. ad Pind. Nem.* X 12; cfr. il mio articolo citato a p. 256 sg. n. 7.

Nell'ambito di questo altalenare tra livelli diversi (*subumano*, di chi si è trasformato in animale o si è ucciso; *inumano*, di chi si è dato al cannibalismo; *sovrumano*, di chi è divenuto dio), ma tutti ugualmente alieni da quel giusto mezzo che deve essere il modo di vivere dell'uomo, Oineus, pur destinato a restare confinato nel tempo del mito, è colui che più di ogni altro si avvicina al prototipo dell'umanità attuale; infatti deciderà anche per questa di vivere da coltivatore (con tutti i rischi del caso), evitare la commensalità con la πότνια θηρῶν, avere un'esistenza soggetta all'infelicità, andare a suo tempo incontro alla morte.

* * *

Che si possa parlare dell'esistenza di riscontri tra la vicenda mitica legata ad Oineus e la dinamica formale e sostanziale del rito celebrato a Patrai in onore di Artemis Laphria è fuor di dubbio. L'indagine condotta sin qui, anzi, ci consente di essere, al riguardo, ancora più precisi e puntuali di chi ci ha preceduto.

Il più immediato riscontro, che balza subito agli occhi, è quello relativo al duplice ruolo del fuoco, che nel rito distrugge le offerte — sia animali (domestiche o selvatiche che siano) che vegetali — mentre nel mito manda in cenere l'alter-ego vegetale di Meleagros.

Ad esso, già sottolineato a suo tempo da vari studiosi, ne vanno aggiunti altri. E precisamente: la distruzione di entità viventi (vittime/Meleagros); l'incenerimento di vegetali verdi e aridi insieme (legna verde e secca/germoglio d'olivo o tizzone); l'eliminazione di elementi maturi e incompleti (legna e animali/tizzone e germoglio innestabile); la rimozione di una economia aliena (per il momento stagionale/per l'instaurarsi del tempo storico) a dei coltivatori di grano e di viti; l'assenza del rapporto di commensalità uomini/dèi.

Ma esistono anche, tra il rituale e il complesso mitico, delle differenze sostanziali che si rivelano ancora più importanti delle analogie proprio in quanto ci consentono di mostrare come anche questo rito non sia la copia conforme del mito (nel qual caso si tratterebbe di un doppione privo di senso) bensì vada considerato come complementare a quello.

Confrontando rito e mito, infatti, si avranno i seguenti risultati. La distruzione in massa di bestiame sia domestico che selvatico va rapportata non all'uccisione del solo cinghiale di Kalydon, bensì alla scomparsa globale di un'intera realtà di caccia e allevamento. Lo stesso dicasi per la distruzione dei frutti d'albero: essa non deve richiamare la pretesa di Artemis nei confronti delle primizie dell'aia (che a Patrai non ci sono), bensì va rapportata alla scomparsa di un'agricoltura alle prime armi, che ancora non conosce grano e vino, e va interpretata nel senso che neppure ora, nella realtà della festa, la dea avrà il cereale. Il ruolo svolto nel mito dalla ἑστία di Oineus (meglio, il non/ruolo, dato che la dea non vi è stata invitata), nel rituale trova riscontro in quello effettivamente svolto dal βωμός, cioè dall'altare di tipo divino su cui la dea ottiene il sacrificio. Nel mito la dea, che sarebbe intervenuta al pasto sacro nel ruolo, che non le competeva, di 'divinità agraria', non si reca da Oineus perchè unica a non essere stata invitata; nel rito, invece, viene invitata solo lei (la festa si celebra, infatti, in suo onore), ma essa interviene in abito da cacciatrice, senza avanzare pretese sul grano o sul vino: vale a dire, sottolineando la sua appartenenza alla sfera della caccia, e non certo a quella della cerealicoltura e viticoltura. Infine, nel mito Artemis è irata; nel rito è, invece, ormai 'Laphria' (Elaphra/resa più mite), e dunque disponibile ad un rapporto cultuale, sia pure tale da dover escludere la comunione.

* * *

L'estensione dell'indagine al complesso sostrato mitico del sacrificio di Patrai ha mostrato le precise rispondenze,

nonchè le divergenze ancora più significative, esistenti tra la sfera mitica e il piano rituale.

Questo vale tanto per quel che concerne le tradizioni locali specificatamente legate all'origine del grano e del vino (nonchè di Patrai intesa come città di cerealicoltori e viticoltori), quanto per ciò che riguarda la vicenda di Oineus.

Tutte quante, infatti, tendono comunque a fondare una realtà di cerealicoltori e viticoltori, e ciò staccandola da forme economiche ormai sorpassate e pertanto da releggere per sempre nel tempo delle origini.

L'analisi di tale complesso mitico ha riconfermato i risultati dell'indagine condotta a suo tempo su quella singolare *non/θυσία*: l'obiettivo è quello di sanzionare un'economia di tipo superiore; per raggiungerlo, si utilizzano, ribaltandoli, elementi formalmente riconducibili ad una cultura di cacciatori primitivi.

VI. PATRAI E KALYDON

La pubblicazione dei risultati definitivi degli scavi condotti nella zona dell'antica Kalydon e, in specie, nel sito del locale santuario di Artemis Laphria, gettò molta acqua fredda sull'entusiasmo di diversi studiosi.

Sino ad allora, infatti, pur essendo pressochè sconosciute le modalità del culto della dea in Etolia, si era, tuttavia, cercato costantemente di far combaciare con esso quanto si conosceva del rituale di Patrai, usando quale 'adesivo', in quest'opera di sovrapposizione, i più svariati elementi del sostrato mitico relativo ad Oineus; sostrato che si dava per scontato dovesse essere comune ed analogo per entrambi¹.

L'archeologia metteva finalmente questi studiosi di fronte a dei dati di fatto assolutamente inoppugnabili, e tali, di per sé,

¹ Così, per esempio, J. HERBILLON, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 3), 56 e 72.

da risultare ben difficilmente assimilabili alle strutture essenziali del rituale di Patrai¹. A Kalydon, infatti, il tempio della dea sorge ben lontano dalla città² (e non certo sull'acropoli); l'altare del santuario è una ἐσχάρα³ (e non un βωμός); non risultano tracce di olocausti tipo quello di Patrai: se si fosse periodicamente celebrato un sacrificio del genere, nel corso dei secoli le ceneri avrebbero dovuto lasciare, invece, segni più che rilevabili⁴; gli ex-voto rinvenuti attestano che il culto di Kalydon, oltre ad indubbi nessi con la sfera della caccia, doveva avere una fisionomia tutta propria⁵, che non parrebbe avere agganci con il sostrato mitico legato alla vicenda di Oineus, perlomeno per quanto se ne sa.

Non risulta che tali dati, negli ultimi trent'anni, siano stati convenientemente accettati, valutati e messi a frutto per una miglior comprensione del rituale in causa, o nel tentativo di gettare le basi di uno studio serio del culto etolico di Artemis Laphria⁶.

Eppure sono proprio questi dati che consentono — se considerati in rapporto al complesso mitico relativo — di chiarire la specificità del culto di Patrai così come, anche, della variante forse locale della vicenda di Oineus riferita da Pausania rispetto al culto di Kalydon e alla versione più diffusa del mito in questione.

È noto che in quest'ultima l'ira della dea non si placa neppure con la distruzione della realtà di Oineus e la morte di costui, sulla cui tomba Artemis continuerà ad incombere

¹ Al riguardo cfr. E. DYGGVE, *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1), 295.

² Fr. POULSEN, in *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1), 339 sgg.

³ Già rilevato da Fr. POULSEN/K. RHOMAIOS, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 2), 36.

⁴ E. DYGGVE, *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1), 226; Fr. POULSEN, in *ibid.*, 353.

⁵ Fr. POULSEN, *ibid.*, 343 sgg. I ritrovamenti mettono in luce, tra l'altro, una componente terapeutica del complesso cultuale in causa.

⁶ Ugualmente deludente in tal senso è ancora H. KNELL, «Der Artemistempel in Kalydon...», in *AA* 88 (1973), 448-461.

per sempre¹, mentre la crisi apertasi col mancato invito non si risolve e la frattura non si ricompone.

Nella variante riportata da Pausania in rapporto a Patrai, invece, la situazione sembra ormai in via di recupero, dato che Artemis figura come ormai resa più mite (*Laphria/Elaphra*), e la frattura risulta esplicitamente ricomposta. Lo dimostra, appunto, e tangibilmente, il rituale in causa, nel quale, seppure continua a non esserci rapporto di commensalità con la dea e gli uomini perseverano nel riservare per sè vino e grano, tuttavia la divinità è venerata abitualmente sull'acropoli, partecipa effettivamente (tramite la sacerdotessa) alla festa celebrata in suo onore, ‘mangia’ tutta la realtà economica pre-cerealicola ormai respinta dagli uomini, lascia quella più attuale (grano e vino) agli esseri umani.

Data la ben nota prerogativa del tempo festivo di reinstaurare la situazione mitica corrispondente, si può a buon diritto supporre che quanto si verifica nel corso della festa di Patrai si riallacci, appunto, alla variante locale della vicenda mitica di Oineus.

Quanto al culto etolico di Artemis Laphria, sulla base dei dati a nostra disposizione — posizione del tempio fuori città; ex-voto attestanti indubbi nessi con la sfera della caccia; altare tipo *έσχάρα*, di solito non usato per sacrificare alle divinità olimpiche — possiamo avanzare l'ipotesi che, perlomeno in epoca estremamente arcaica, a Kalydon, Artemis fosse considerata entità sovrumana tale da dover essere venerata fuori città, e da ricevere le vittime a lei destinate a contatto col suolo. Inoltre, a prescindere dalla difficoltà di stabilire la data di un inquadramento di tale entità sovrumana, in questa zona, nelle strutture ormai politeistiche della religione locale — la statua cultuale trasferita a Patrai ha, sì, tratti antropomorfi, ma è databile con una certa sicurezza alla seconda metà del IV secolo

¹ Sopra Oinoe, dove il sovrano si spegne, incombe, infatti, il monte Artemisio col tempio della dea (Paus. II 25, 2 sg.).

a.C.¹ mentre l'intero complesso è, come si sa, molto più antico — è plausibile che essa conservasse, del suo originario tipo di 'Signora degli animali' molti più elementi di quelli che non mostra a Patrai.

Questa ipotesi ben si legherebbe con la 'Artemis irata' e con la situazione di crisi irrisolta denunciata poc'anzi per la versione più diffusa della vicenda di Oineus, sì che c'è da sospettare che nelle versioni etoliche del mito la frattura restasse comunque aperta, oppure, un suo eventuale recupero si presentasse meno positivo, o comunque diverso, da quello attestato, per la zona di Patrai, dalla testimonianza complementare di mito e rito.

Questo confermerebbe una volta di più, qualora ce ne fosse bisogno, la vecchia tesi di Herbillon²: il trasferimento della statua di Artemis Laphria da Kalydon a Patrai va inteso non come semplice imposizione per volontà imperiale, ma quale logico spostamento in una zona che da sempre venerava la dea e conosceva la tradizione mitica relativa, sia pure in versioni presumibilmente locali.

Inoltre, si accorderebbe con altri elementi; e precisamente: con l'esistenza, a Patrai, del complesso mitico-rituale relativo ad Artemis Triklaria, legato, anche se non è chiaro come, a quello di Artemis Laphria; col ruolo ancora tutto da studiare in parallelo, svolto da Dionysos sia in rapporto ad Artemis Triklaria che nel complesso mitico-rituale di Artemis Laphria³. Non è un caso, infatti, che Augusto trasferisca a Patrai — già legata di per sé a Dionysos bambino — il simulacro del Dionysos di Kalydon assieme a quello di Artemis Laphria (Paus. VII 21, 1).

¹ J. HERBILLON, *op. cit.* (*supra* p. 246 n. 3), 19 e 63.

² *Op. cit.*, 57 sg.

³ Per il ruolo svolto dal dio in quest'ultimo dobbiamo ancora rifarci a E. DYGGVE/ Fr. POULSEN, *op. cit.* (*supra* p. 245 n. 1), 295; 298; 343, etc.

DISCUSSION

M. Versnel: Par sa richesse, votre reconstruction et votre interprétation me donnent beaucoup à réfléchir. Ce n'est toutefois pas sur l'idée centrale que je voudrais intervenir, mais bien plutôt sur une question de méthode. Vous comparez un rite attesté à Patras avec des mythes situés dans des contextes topographiques divers. Vous en examinez non seulement les correspondances, mais aussi les différences, et vous notez d'une part des « precise rispondenze », d'autre part des « divergenze ancora più significative ». Sans prétendre nier le bien-fondé d'un tel examen comparatif, je remarque qu'il n'y a que deux possibilités: correspondance et divergence; il en résulte qu'on peut se procurer à bon compte, pour parler comme Nilsson, « einen Schlüssel, der alle Schlosser öffnet » !

M^{me} Piccaluga: Io faccio ‘comparazione’, è vero, ma comparazione specificatamente storico-religiosa: la specificità storica di un fenomeno la si può cogliere solo in rapporto alle ‘divergenze’ di questo rispetto ad altri fatti più o meno analoghi. Se mi fermassi alle ‘analogie’, allora farei della fenomenologia, non certo della storia.

M. Turcan: A lire le texte de Pausanias, je n'y trouve pas un mythe de fondation directement explicatif du rite. Sur l'épithète *Laphria*, Pausanias mentionne deux interprétations: preuve qu'aucune ne s'imposait canoniquement à Patrai. Le mythe de Dionysos n'est pas expressément rattaché au sacrifice (et Pausanias ne dit pas qu'il a été démembré). Quant au mythe de Calydon, il n'apparaît pas comme nécessairement lié au rite sacrificiel très particulier de cette Artémis Laphria. Ce mythe comportait des variantes, et nous ne savons pas quelle variante était reçue, même à Calydon, où l'archéologie ne paraît pas confirmer une relation précise avec le sacrifice dont parle Pausanias.

M^{me} Piccaluga: Infatti, non c'è. Ma io non ho mai detto che ci fosse. Ho invece riportato il passo di Pausania che lega l'epiteto di 'Laphria' al tema mitico Artemis/Oineus, sottolineando nel contempo: a) l'esistenza, già in Pausania, di altri tentativi di etimologia; b) che non intendevo affatto mettere in discussione la possibilità, sul piano linguistico, del rapporto 'Laphria/Elaphra', ma solo cercar di valorizzare l'osservazione di Pausania, per ampliare il campo di indagine relativo al rituale di Patrai.

Ugualmente, sottolineo che Pausania *non* lega esplicitamente il mito della morte di Dionysos (dato per scontato) al rito di Patrai, ma solo che tale racconto precede immediatamente la descrizione del rituale: io utilizzo tale successione, ecco tutto.

Quanto al mito Artemis/Oineus: a) Pausania stesso lo lega al rituale di Patrai. b) Sono io la prima a dire che *non* sappiamo quali varianti di tale mito venissero accettate a Kalydon. c) Sono sempre io la prima a dire che i risultati degli scavi attestano senza ombra di dubbio che la situazione cultuale di Kalydon doveva essere ben diversa (per quel che appare, addirittura all'opposto), rispetto a quella di Patrai.

M. Burkert: Grundsätzlich und in vielen Einzelheiten möchte ich Professor Piccaluga zustimmen, besonders was die partielle, aber bemerkenswerte Übereinstimmung von Mythos und Ritus betrifft. Den Kult von Patrai für sich zu betrachten und auf Vergleiche zu verzichten, ist als ein methodischer Schritt gerechtfertigt; und doch lebt die Religionswissenschaft vom Vergleichen. So ist, als ganz neuer Befund, das grosse Depot von Asche und Tierknochen aus dem 7. Jh. interessant, das die Ausgräber von Kalapodi-(Hyampolis ?) fanden (vgl. R. C. S. Felsch, in *AA* 95 (1980), 63-65; vgl. 50; 52). Bemerkenswert scheint mir auch, dass die Schwester der Althaia, die symbolisch den eigenen Sohn verbrennt, Deianeira ist, die ihren Gatten Herakles verbrennen lässt: dies ist ein antiker Vergleich zweier Feuerfeste.

Noch eine kleine Bemerkung: ich bin gerne bereit, auch in späteren Quellen Altes und Authentisches zu finden, rate aber doch

zu besonderer Vorsicht bei Lukian, dessen Beziehung zur griechischen Religion nur über die klassische Literatur der rhetorischen Bildung zu laufen scheint; so könnte seine Bemerkung zu Meleagros, *Symp.* 31, durchaus sein Autoschediasma sein.

M^{me} Piccaluga: Non mi occupo qui del rapporto Althaia/Deianeira/fuoco (rapporto più che concreto e documentato) perchè ci si allontenerebbe troppo dal complesso rituale di Patrai: per questo rapporto, così come per altri elementi qui — di necessità — soltanto sfiorati, ma non per questo ignorati, devo limitarmi a rinviare al mio lavoro (attualmente, però, in preparazione) sulla caccia nella mitologia greca.

Perfettamente d'accordo circa la precauzione da adoperarsi con una fonte quale Luciano. Ma devo ricordare che Luciano sta interpretando la versione omerica del mito di Meleagros (cui fa continuo ed esplicito riferimento), e nell' *Iliade* l'azione distruttrice del cinghiale si attua nei terreni coltivati di Oineus e quindi ha, quale logica conseguenza, la condanna di costui e della sua famiglia alla fame.

M. Kirk: I was interested to note that of two approaches to ritual that have been conspicuous in our discussions, namely structural and, in a loose sense, psychological, you made considerable use of the former and avoided the latter. In general I share your reluctance to apply too much in the way of personal intuition and self-analysis to the understanding of the religious behaviour of ancient peoples; but I ask myself whether the really remarkable *cruelty* of the Patrai ritual does not deserve special attention. As Pausanias describes the matter, there was wide public participation in a large-scale burning alive of animals large and small, which as they became panic-stricken by the flames were ruthlessly and repeatedly thrust back towards the pyre. Whatever was the case with routine sacrifices, here at least strong passions, and not improbably a kind of mass-hysteria, must have been generated; and any attempt to 'understand' the affair must surely take that into account.

M^{me} Piccaluga: Non vedo nessun motivo per non servirmi, all'occorrenza, anche del metodo strutturalistico, soprattutto dal momento che lo uso su un piano strettamente storico, facendo riferimento ad un caso ben preciso.

Mi astengo dal proiettare, su un rituale greco arcaico, giudizi di valore prodotti dalla sensibilità della nostra epoca. Il fatto emotionale, a Patrai, avrà probabilmente giocato un certo ruolo, ma la nostra fonte non ritiene di doverlo sottolineare: cerco di fare storia della religione greca, non 'psicologia antica'.

M. Rudhardt: Vous vous refusez à expliquer les rites grecs en invoquant des sentiments, parce que nous ne pouvons pas connaître ce que furent les sentiments des Grecs et que nous courons le risque de leur prêter indûment les nôtres. Fort bien. Mais il me paraît aussi trompeur de leur prêter nos concepts. Or plusieurs des notions que vous manipulez dans vos analyses structurelles me semblent issues du travail des ethnologues et des historiens de la religion. Je crains qu'elles ne soient étrangères à la mentalité grecque.

M^{me} Piccaluga: Come ho già detto, non voglio fare psicologia: cerco di fare storia delle religioni. Per questo adopero sia la metodologia storico-religiosa che l'etnologia, lo strutturalismo, ecc., discipline e metodi estranei alla mentalità greca, ovviamente. Dal momento che non possiamo fare altrimenti, questa è l'unica maniera possibile di lavorare, a meno che non si voglia rinunciare a studiare un qualsiasi fatto dell'antichità o, comunque, di una cultura diversa dalla nostra.

M. Scholz: Mythen zur Erklärung kultischer Institutionen zu nutzen, ist ein gut legitimiertes Verfahren — vorausgesetzt, dass der Bezug von Kult und Mythos erwiesen ist und die in den mythischen Erzählungen komplex verbundenen geschichtlichen, ökonomischen, kulturellen und auch literarischen Traditionen analysiert sind. Bezugspunkt kann aber einzig der Kultbericht sein.

Pausanias berichtet von hohen, aus grünem, d.h. nassem (=nicht brennbarem) Holz errichteten Palisaden, in deren Innerem der Brandaltar aus trockenem, d.h. brennbarem Holz geschichtet wird. Das ist sinnvoll und selbstevident: der Zaun darf nicht mitverbrennen, sondern muss seine Aufgabe eben als Zaun behalten. Ich kann daher in dem Nebeneinander von grünem unddürrem Holz keinen Symbolgehalt von *immaturità* entdecken. Frau Piccaluga stützt dann diesen Aspekt der *immaturità* durch eine andere Beobachtung: das Opfer von Tieren und δένδρων καρποὶ τῶν ἡμέρων weise auf eine Äcker bestellende Gesellschaft, und Getreide und Wein seien eben im Frühjahr noch im Stande der *immaturità*. Der Pausaniastext scheint mir anderes zu sagen: wilde und domestizierte Tiere, dazu Baumfrüchte (δένδρων ἡμέρων: ja !) schliessen den Gedanken an eine agrarische Gesellschaft geradezu aus; von Getreide und Wein ist keine Rede. Das Nebeneinander von wilden und domestizierten Tieren ist ein Hinweis auf zwei Entwicklungsstufen, zu deren letzterer die καρποὶ δένδρων ἡμέρων (durchaus im Frühjahr *reifer* Früchte im Mittelmeerraum) gehören: also einst eine Jäger- und Sammlergesellschaft, deren Wandlung zur agrarischen Struktur (Haustiere und Obstbäume) die ältere Schicht kaum verdeckt. Der Aspekt der *immaturità* ist aber nicht erkennbar.

M^{me} Piccaluga: Non mi risulta che, descrivendo altri sacrifici, Pausania specifichi circa il tipo di legna adoperata. Qui, lo fa, segno evidente che tale specificazione doveva avere una sua funzione precisa che sta a noi interpretare. Nel complesso rituale, poi, esiste l'opposizione animali adulti/cuccioli e forse ce n'è anche un'altra, se i 'frutti immaturi' possono opporsi alle 'offerte di qualsiasi genere' che, appunto in quanto tali, dovevano avere logicamente raggiunto uno stadio di maturità. Perciò non mi sentirei di respingere come insignificante quella 'legna verde/legna secca', che peraltro:

- a) ha un ruolo estremamente significativo nel mito di Oineus;
- b) è più che documentata nell'ambito delle mitologie primitive.

Quando alla ‘immaturità’ dei frutti, ho spiegato che la si ricava di necessità in base al periodo celebrativo della festa, fissato dagli studiosi in primavera, non oltre l’attuale marzo/aprile, quando cioè (almeno in rapporto alla flora mediterranea d’epoca arcaica) non c’è ancora niente di pronto.

M. Kirk: I agree with Scholz—there is a clear practical and functional motive for the specification of dry wood (to burn easily) and green wood (to prevent the palisade from burning and the animals escaping). That does not of itself exclude a kind of structural significance for this particular opposition of dry and moist, or mature and immature; but I believe it to be useful, before plunging into structuralist analyses, to set out quite clearly the possible concrete and non-structural motives for the elements under consideration. Then we can see whether subconscious structural oppositions are more, or less, likely to be involved.

M. Vernant: En ce qui concerne le rituel et ses étrangetés, l’analyse de M^{me} Piccaluga me paraît, sur l’essentiel, pertinente. Bien sûr, on peut invoquer, pour justifier l’opposition bois vert/bois sec, des raisons d’ordre utilitaire. Mais d’abord, s’il s’agissait de considérations purement pratiques, l’opposition irait de soi et le texte n’aurait pas à le souligner si nettement, en particulier par l’emploi du superlatif de *αὖσος* pour le bois déposé sur l’autel; ensuite, cette opposition entre l’‘encore vert’ et le ‘parfaitement sec’ se retrouve, transposée sur le plan des animaux sauvages, puisqu’aux petits des loups et des ours font pendant τὰ τέλεια τῶν θηρίων; enfin cette opposition s’insère dans toute une série d’autres: non seulement les petits et les adultes, mais des victimes (oiseaux) définies comme comestibles à côté d’autres qui, pour les Grecs, ne le sont pas, des bêtes sauvages aussi bien que domestiques, de toute espèce, et les fruits d’arbres cultivés (avec l’opposition ἄγριος/ἥμερος). Je pense également que le vin et le blé sont, de façon significative, absents d’un rituel où la violence joue un rôle essentiel, où se mêlent des

catégories normalement disjointes et où les victimes ne sont pas consommées.

Mes réserves tiennent d'une part au rapport qui est posé entre le rite et l'ensemble mythique (Oineus et la chasse de Calydon), d'autre part aux procédures d'analyse du mythe. L'ensemble légendaire qu'étudie M^{me} Piccaluga n'est sans doute pas sans rapport avec Artémis Laphria et son culte à Patrai. Mais ce n'est pas un rapport direct; le mythe ne se présente pas comme l'explication du rituel. Il a ses propres exigences, sa propre logique; ses significations sont multiples. J'ai eu parfois l'impression que la démarche de M^{me} Piccaluga, par suite de glissements ou de rapprochements hasardeux, pouvait laisser l'auditeur un peu perplexe.

M^{me} Piccaluga: Il rapporto legna verde/legna secca è già di opposizioni in varie mitologie primitive. A parte questo, il fatto che Pausania, descrivendo il rito di Patrai, abbia sentito il bisogno di specificare al riguardo, non mi sembra che debba essere trascurato: né in rapporto ad altre opposizioni che il rituale presenta, né, tanto-meno, in riferimento a quelle, analoghe, presentate dal contesto mitico relativo.

M. Versnel: Vous multipliez les arguments pour prouver que le sacrifice de Patrai ne saurait être un simple sacrifice de chasse. Vous m'avez, dans l'ensemble, convaincu, à un argument près : vous distinguez le sacrifice de chasse normal, où l'on n'abandonne qu'une part de l'animal, de cet holocauste auquel l'homme n'a aucune part. Or un abandon total, une fois l'an, ne diffère guère, en son principe, d'un abandon partiel que l'on répète. On en a des exemples dans les cultures basées sur la chasse. M. Burkert pourrait sans doute en proposer.

M^{me} Piccaluga: Io mi riallaccio a quello che, presso i cacciatori-raccoglitori primitivi, è il sacrificio-tipo : l'offerta primiziale. Questa: 1) tende a desacralizzare l'offerta, sino ad allora considerata come idealmente appartenente agli esseri sovrumanici;

- 2) realizza tale desacralizzazione appunto col lasciare la 'prima parte' di questa (di norma, una parte di scarto, o non comestibile) agli esseri sovrumani;
- 3) riserva tutto il resto (la parte migliore) all'uomo.

Come si vede, dunque, il concetto di distruzione totale di un bene economico, di spreco assoluto, è estraneo da tale tipo di sacrificio. Ugualmente aliena ad una civiltà di cacciatori-raccoglitori è la volontà di far soffrire la selvaggina o di lederne la specie sterminandone gli elementi più giovani. Già da tempo l'etnologia religiosa ci ha reso familiari concetti di questo genere, dunque la risposta alla definizione del rito di Patrai quale 'festa di cacciatori' (Herbillon) dovrebbe essere, mi sembra, immediata.

M. Burkert: Die Frage, ob es Opfer ganzer Tiere in Jägerkulturen gibt, muss durch klare Befunde beantwortet sein. Ich erinnere mich an Versenkung ganzer Rentiere in einer paläolithischen Jägersiedlung (H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte I* (1966), 224 f.).

M^{me} Piccaluga: Io nego che si possa accostare il rituale di Patrai ad una cultura di cacciatori-raccoglitori, soprattutto in riferimento alla concezione che è alla base dell' 'offerta primiziale'. Se esistono casi opposti (ma allora bisogna documentarli su scala altrettanto larga che per l'offerta primiziale), questi andrebbero studiati nelle eventuali analogie che potrebbero presentare in rapporto al fatto greco.

M. Turcan: Sur le jet d'animaux vivants dans le foyer, on peut rapprocher le rite dont parle César au livre VI du *De bello gallico*. Les Gaulois jetaient dans le feu des mannequins d'osier contenant des bêtes (ou des hommes). On a comparé aussi des rites comme ceux des feux de la Saint Jean et de la Rue aux ours à Paris — rites célébrés jusqu'aux temps modernes (prouve qu'ils n'ont rien à voir avec la 'barbarie' des 'primitifs').

M^{me} Piccaluga : La necessità di limitare l'indagine al rito di Patrai mi costringe ad evitare di occuparmi di casi eventualmente più o meno analoghi; l'ho già fatto osservare all'inizio dello schema a proposito delle feste che Nilsson equipara ai Laphria, delle quali non mi occupo in questa occasione.

Quanto alla 'barbarie' del rito di Patrai, questo è un giudizio degli studiosi che sinora mi hanno preceduto in questo lavoro (infatti riporto il termine tra virgolette !). Io stessa dico, ad un certo punto, che non abbiamo il diritto di pronunciare in merito un giudizio di valore, perchè questo sarebbe condizionato dalla nostra sensibilità moderna, e allo stesso tempo potrebbe condizionare i risultati della ricerca.

M. Burkert : Die Frage nach der Berechtigung, das Ritual von Patrai mit dem Oineus-Mythos zusammenzunehmen, ist aus der Perspektive von Kalydon energisch zu bejahen : dort haben wir als berühmtesten Mythos, seit der *Ilias* bezeugt, den von Artemis und dem kalydonischen Eber, dort haben wir mindestens seit dem 7. Jh. als Hauptheiligtum eben das der Artemis Laphria. Dass beides miteinander zu tun hat, ist keine Frage. Sucht man nun weiter danach, was die Besonderheit eines Festes *Λάφρια* sein konnte, wird man auf die einzige ausführliche Beschreibung, eben die von Patrai, geführt. Die Aufgabe des Vergleichs ist damit gestellt.

M^{me} Piccaluga : Mi è stato esplicitamente chiesto di trattare, qui alla Fondation Hardt, un esempio di sacrificio dal punto di vista della possibilità di mostrare 'come si spiega un rito'. Ora, per 'spiegare' questo rito di Patrai, data l'esiguità della documentazione, ho dovuto sfruttare anche l'aggancio mitico che Pausania fa tra l'epiteto di Artemis Laphria e il mito di Oineus, e di conseguenza, dopo aver analizzato il rito, dopo averne tratto determinate deduzioni, dopo averlo inquadrato nelle tradizioni locali, l'ho 'letto', anche, sullo sfondo del mito di Oineus. Si può essere d'accordo o meno, in questo, ma sottolineo che quella usata è stata l'unica strada possibile per cercare di interpretare il rituale. Se non la si accetta, non si fa nulla.

Ma di questo passo, quanto dei nostri studi sull'antichità classica resterebbe in piedi ?

M. Burkert : Heisst *ἐπιχώριος* Paus. VII 18, 11 « in lokaler Tradition verwurzelt » oder einfach « eine ihnen eigentümliche Art von Opfer » (E. Meyer), « a particular mode of sacrifice » (J. G. Frazer), wie es Pausanias andernorts nicht gefunden hat ?

M^{me} Piccaluga : Qualsiasi significato si scelga per *ἐπιχώριος* (ma allora, bisogna motivare e giustificare tale scelta), il termine indica in questo caso che il rito risulta, a Pausania, solo per Patrai... e dunque ? c'è forse da pensare che, se qualche cosa del genere avesse avuto luogo a Kalydon, la fonte l'avrebbe tacito ?

M. Versnel : However, whether or not Pausanias can be used as a source for cultural connections between Kalydon and Patras (and it appears he cannot) this does not forbid the supposition of such a relation. The condition then is that one gives other plausible arguments for assuming this.

M^{me} Piccaluga : Noi sappiamo solo che Augusto fa trasportare a Patrai la statua cultuale di Artemis. Niente è detto circa un eventuale trasporto del complesso cultuale. Quanto al rito di Patrai, d'altra parte, Pausania attesta senza possibilità di dubbio trattarsi di un culto locale : se ci fosse stato riscontro con il culto di Kalydon, Pausania l'avrebbe sottolineato. D'altra parte, quanto sappiamo dai risultati degli scavi di Kalydon documenta già precise differenze di culto rispetto a Patrai.

VII

UDO W. SCHOLZ

ZUR ERFORSCHUNG DER RÖMISCHEN OPFER (Beispiel: die Lupercalia)

Bei der Erforschung der durch keine heiligen Schriften oder Offenbarungen festgelegten Religionen kommt der Beobachtung der kultischen Verrichtungen besondere Bedeutung zu. Dies gilt auch für die Religion des antiken Rom, und so steht im Zentrum aller Darstellungen der römischen Religion die Beschreibung und Deutung der bezeugten Kultakte und religiösen Zeremonien.

Auch die Opfer sind solche Kultakte. In der Religion des römischen Staatskultes stehen sie in der Regel im Kontext eines ganzen Kultkomplexes und sind daher nur aus diesem heraus deutbar, zumal der Vollzug der mit den verschiedenen religiösen Anlässen und Festen verbundenen Tieropfer in der uns überschaubaren Zeit in seinem Ablauf weitgehend vereinheitlicht war; lediglich Farbe, Alter, Gattung und Geschlecht der Opfertiere wurden unter Berufung auf die mit den Opfern samt ihren Zurichtungen angesprochenen Gottheiten differenziert. Denn den Römern galt ihre Religion als ein sich gegenseitig bedingendes und erklärendes Bezugssystem von Götterglauben und Kulthandlung: Kulthandlungen waren auf

Götter gerichtet und daher durch den Götterglauben bestimmt gedacht.

Unsere Quellen sprechen darüber nirgends im Zusammenhang, sondern erwähnen, über die Zeiten verstreut, von den ältesten Inschriften bis etwa Paulus Diaconus über rund 1300 Jahre sich erstreckend, aus dem Zusammenhang gerissene Einzelheiten, die sie in ihrem historischen oder forensischen, antiquarischen oder religiösen, sprachwissenschaftlichen, philosophischen, theologischen oder sonstigen Anliegen gerade interessiert: sind Weihung oder Beispiel, Kuriosität, zurechtgebogener Beweis oder überspitzter Ansatz für Polemik. Bei dieser Quellsituation darf man wegen der erheblichen Zeitdifferenzen und unterschiedlichen Sichtweisen unserer Zeugnisträger von vornherein keine einheitliche Bezeugung für die einzelnen Religionsakte erwarten, von der Lückenhaftigkeit der Belege einmal ganz abgesehen.

Und doch bemüht sich die herkömmliche, auch heute noch allenthalben gepflogene Religionsforschung, alle zu einem bestimmten Kultakt erreichbaren Nachrichten unmittelbar zusammenzusetzen, in der Hoffnung, dass durch möglichst viele Mosaiksteinchen wenigstens Teile oder Grundlinien des zu erforschenden Gegenstandes sichtbar würden oder sich andeuteten. Dabei werden die Ergebnisse dann entweder aus der Maiorität der Mitteilungen und Meinungen unserer Quellen gewonnen oder aus dem Mittel der zumindest im groben vereinbaren Testimonien; und wenn sich einzelne Zeugnisse dem aus anderen Belegen erschlossenen Sinn nicht fügen wollen, werden sie mit der Behauptung, hier irre der Gewährsmann, schnell beiseite geschoben und ausgeschieden — Anlass genug, dass der nächste Forscher im Gegenzug mit anderer Akzentsetzung die ausgeschiedenen Belege wieder für wichtig und zentral erklärt und seine Auswahl und Deutung zu neuem Resultat formiert. Als Rettung aus diesem willkürlichen Hin und Her bietet sich bestenfalls die nur aus einem Dilemma entsprungene, deshalb aber noch nicht bewiesene Annahme

einer religionsgeschichtlichen Entwicklung an, welche alle — auch die vordem als unverträglich empfundenen — Belege irgendwie zu vereinen trachtet.

Dabei wird ein für die Forschung konsequenzenreiches Faktum übersehen, dass nämlich die religionsgeschichtlichen Zeugnisse in der Regel aus mindestens zwei Informationsschichten bestehen, aus der Mitteilung über Einzelheiten des Kultvollzuges und aus dem diesen Vorgang begleitenden Interpretament. Diese antiken Deutungsversuche sind — quellenkritische Untersuchungen vorausgesetzt — autoren-, zeit- und umweltbedingte, nicht die Zeiten überdauernde Daten: unschätzbare Belege für die Glaubenswelt und das Religionsverständnis bestimmter Zeiten und Epochen. Anstatt jedoch diese Aussagen auszuwerten, werden gerade sie häufig beiseite geschoben mit dem Hinweis, dass solche Interpretamente temporäre Erscheinungen seien und das ‘Wesen’ eines Religionsaktes nicht trafen. So werden historische Zeugnisse, welche die Grundlage für die Geschichtsdarstellung einer Religion abgeben müssten, wie moderne Gelehrtenmeinungen behandelt und nur bei Übereinstimmung mit der eigenen These als willkommener Beleg herausgestellt.

Da die Religionsforschung mit dieser Art von Belegauswertung gegen Grundregeln philologischen und historischen Forschens verstösst, welches den Aussagewert von Zeugnissen durch Quellenkritik, durch kontextuelle und zeitliche Bedingtheiten zu relativieren gelehrt hat, muss dahinter ein religionswissenschaftliches Postulat stehen, und dieses kann nur in der manchmal stillschweigend vorausgesetzten, manchmal aber auch ausdrücklich betonten Prämissen liegen, dass es das Wesen von Religion ausmache, wie eine Konstante Zeiten und Veränderungen zu überdauern — eine Prämissen, welche auch auf die Zeugnisse solcher Konstanz übertragen wird: Nur von diesem Denkansatz her ist das unkritische Zusammensetzen gesammelter Nachrichten verstehbar. Das heisst aber: schon bei der Textauswertung religionsgeschichtlicher Zeugnisse beginnt

die das Ergebnis beeinträchtigende religionswissenschaftliche Vergewaltigung. Getragen wird dieses Vorgehen von einem weiteren grundlegenden Missverständnis, das übrigens auch das Konstanzargument stützt: man glaubt in der historischen Religionsübung einen überzeitlichen Sinn wirksam und fragt daher nach diesem, und übersieht dabei, dass Religion sich als ein geschichtlicher Prozess ereignet, in dem die Menschen sich und ihre Welt im Verhältnis zu etwas über- und ausserirdisch Gedachten stets neu interpretieren. Die einzige Konstante dabei — und auch dies nur eine relativ konstante Grösse — ist das überlieferte Ritual, das immer wieder vollzogen wird, nicht der dem Ritual jeweils unterlegte Sinn, auch nicht der mit diesem Kultakt verbundene Götterglauben, da er ebenfalls, schon *per definitionem*, Sinndeutung und somit Veränderungen unterworfen ist.

In Verkennung dieser Voraussetzungen gilt also der Frage nach dem überzeitlich gültig angenommenen Sinn und Wesen eines Kultaktes die ganze Aufmerksamkeit der römischen (und auch anderer) Religionsforschung, und man meint, diese Frage am besten beantworten zu können, wenn man zum Anfang, in die Gründerzeit um Romulus und Numa zurückfindet: hier, dem Ursprung nahe (der in Wahrheit alles andere als ein Ursprung war), könne man sozusagen dem Entstehen eines Kultes beiwohnen und damit Sinn, Wesen und Bedeutung erfassen. Zu diesem Zwecke werden — weiter unter dem Konstanzargument — die geschichtlich wie religionsgeschichtlich späten Zeugnisse in der oben angedeuteten Weise als Belege der Vorzeit verstanden, und ist derart die Sinnerklärung für den Anfang und aus dem Anfang heraus gelungen, wird diese ‘Grundbedeutung’ auch gleich als für die ganze römische Religionsgeschichte relevant postuliert. In der Geschichte belegbare Abweichungen davon gelten dann als Missverständnis oder Verfallserscheinung, womit auch die Rechtfertigung zum Aussondern ungelegenen Belegmaterials gegeben ist. Es ist nur natürlich, dass sich auf diese Weise Methode und Ergebnis

gegenseitig stützen — doch wird dadurch der Zirkelschluss richtiger?

Bei diesem Forschungsansatz verschwindet zwar das Problem der mangelnden Einheitlichkeit unserer Quellen, es bleibt aber das Problem der lückenhaften Information. Dies zu überbrücken, ist es üblich, die in historischer Zeit gültige römische Glaubensbeziehung zwischen Götterwelt und Kulthandlung auch als Bedingung in die Vorzeit zu projizieren, um daraus Deutungen für die Ausbildung und den Sinn eines Rituals abzuleiten. Dies geschieht entweder über die häufig nur unsicher zu beantwortende Frage nach dem Etymon eines Gottesnamens oder aber durch Rückschlüsse aus spätem Götterglauben auf Frühstadien der Kultübung. Dabei wiederholt sich im Forschungsbereich des römischen Götterglaubens die undifferenziert ahistorische Quellenauswertung, und es geraten die unterschiedlichsten religionsgeschichtlichen Epochen zusammen, in der Annahme, sie könnten sich gegenseitig erklären. Was dann noch fehlt, helfen soziologische und historische Rückschlüsse auf die ‘primitive’ Anfangszeit Roms ersetzen, nicht zuletzt aber auch die mit Grund- und Entstehungsfragen befassten allgemein religionswissenschaftlichen Theorien: doch Welch umstrittene und in sich schon kontroversenreiche Hilfen!

Was damit angedeutet sein soll, ist dies: Von religionswissenschaftlichen, selbst die Belegbasis vergewaltigenden Prämissen vorgeprägt, von aufs Allgemeine ziellenden Hypothesen getragen, entgleitet der römischen Religionsforschung ihre eigentliche, nämlich die historiographische Aufgabe; gelegentliche Hinweise auf Verfallserscheinungen und Reformen oder auf synkretistische Verwässerungen können nicht darüber hinwegtäuschen. Anstatt allgemeine Formeln, Sinn- und Wesensbestimmungen zu den verschiedensten Bereichen und quer über die Zeiten hin anzubieten, müsste detailliert untersucht werden, welche Kulthandlungen zu den einzelnen Zeiten vollzogen wurden und welche Glaubenshaltungen sie

jeweils auslösten; welche und wie dauerhafte Beziehungen zwischen Kultakten und Götterglauben bestanden, welche Glaubensänderungen eintraten und welche Faktoren dafür bestimmend waren, und ob diese Wandlungen Rückwirkungen auf die Ausrichtung religiöser Zeremonien hatten. Voraussetzung dafür aber ist eine sachgerechte Auswertung unserer Quellen in einer Art Schichtenanalyse, die für die literarisch belegte Zeit der römischen Religion weit mehr Zeugnisse fände als bisher angenommen, weniger jedoch für deren stumme Frühzeit, die natürlich kein Anfang, sondern selbst Resultat vor- und frühgeschichtlicher Entwicklungen war.

Um die im Einzelnen wohl etwas vergröbert, in den Grundlinien aber sicherlich treffend charakterisierte Forschungssituation zu veranschaulichen, sei anstelle vieler Beispiele auf die ebenso intensiven wie kontroversen Bemühungen um die Luperkalienfeier etwas näher eingegangen; Vollständigkeit ist dabei in diesem Rahmen weder möglich noch erstreb't¹.

Die Forschung zu den Lupercalia, über die wir in sonst seltener Häufigkeit Einzelnachrichten und Erwähnungen von Fabius Pictor (ca. 200 v. Chr.) bis zu einem Papst Felix III. oder Gelasius I. zugeschriebenen Brief (489 oder 494/6 n. Chr.)² und einem Festkalender Konstantinopels aus dem 10. Jh.³ haben, ist sich in so gut wie nichts einig: Waren die Lupercalia ein Hirtenfest oder Totenkult, ein Fruchtbarkeits-, Initiations- oder Reinigungsritus, ein Königs- oder Neujahrsfest, oder eine unterschiedlich angenommene Mischung aus all diesem? Galten

¹ Vgl. die Bibliographien bei D. PORTE, « Le devin, son bouc et Junon », in *REL* 51 (1973), 172; A. ÁLFÖLDI, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates* (Heidelberg 1974), 86 f.; L. FOUCHER, « Flagellation et rituel de fécondité aux Luperciales », in *Ann. de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 83 (1976), 273; Chr. ULF, *Der Luperkalienritus in der Sicht der vergleichenden Geschichtswissenschaft* (Diss. (ms) Innsbruck 1978), 237 ff.

² Vgl. P. NAUTIN, « Félix III », in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* XVI (Paris 1967), 889 ff.; vgl. Y.-M. DUVAL (nächste Anm.), 243 ff.

³ Y.-M. DUVAL, « Des Lupercales de Constantinople aux Lupercales de Rome », in *REL* 55 (1977), 222 ff.

sie Menschen (Männern und Frauen oder nur den Frauen oder nur Jünglingen) oder Tieren oder dem Land bzw. der Stadt? Waren sie ein prädeistischer Kult oder wendeten sie sich von Anfang an an Faunus oder Juno (oder an beide) oder sind diese Götternamen nur später Ersatz für einen Gott Lupercus (dessen Existenz von manchen aber geleugnet, der von anderen wieder als eine Mars-Invokation gewertet wird), oder war gar Jupiter oberster Schirmherr dieses Festes? Wie sind die *luperci* zu verstehen: in Priesterfunktion oder als Betroffene des Rituals? Waren sie Wölflinge oder Bocksgestalten? Traten sie für einen wolfsähnlichen Gott auf oder gegen Wolfsgefahr, oder hatten sie mit Wölfen nichts zu tun? Ist die Zweiteilung der *luperci* essentieller Bestandteil des Kultes (wobei die einen vielleicht gar als 'Wölflinge', die anderen als 'Böcke' agierten) oder lediglich eine historische, nebensächliche Konzession an die Beteiligung verschiedener ethnischer Gruppen oder römischer *gentes*? Wurden Ziegen oder Böcke, wurden auch Hunde geopfert? Was bedeutet der Messerritus mit der Blutzeremonie, was das Auflachen, was der Lauf der Luperker und ihr Riemenschlagen?

So etwa lautet der Katalog ratloser Fragen, wenn man die einschlägige Forschung überblickt. Ihr Kennzeichen ist, dass sie auf der stets gleichen Basis der Bezeugung ab 200 v. Chr. ihr Bemühen auf eine Sinndeutung der Lupercalia der Romuluszeit lenkt, um diese dann für die römische Religionsgeschichte insgesamt zu verwirklichen. Dies führt bei dem geschilderten Forschungsansatz allseits zu Schwierigkeiten, und die Folge sind unterschiedliche Ausgleichsversuche.

K. Latte¹ zum Beispiel sieht in den späten Nachrichten den unmittelbaren Reflex des Ritus « der ältesten Zeiten », « in denen für die Römer die Viehzucht neben dem Ackerbau noch eine wesentliche Rolle spielte ». So sind die Lupercalia ein Hirtenfest zur Abwehr der Wolfsgefahr für die Herden: Daher das Opfer von Ziegen für die zu schützenden Herden und das Opfer des

¹ *Römische Religionsgeschichte* (München 1960), 84 ff.

Hundes als eine Strafzeremonie an Stelle des schwer zu beschaffenden Wolfes, alles gerichtet an Faunus, der « nicht in die Stadt gehört »; die Juno der Zeugnisse wird unterdrückt mit der Bemerkung, « Volkswitz » habe den Fellschurz der Luperker als *amiculum Junonis* bezeichnet. Und da dieser ländliche Hirtenritus für die Stadt Rom sinnlos werden musste, « war er zu Varros Zeit ... zu einer Volksbelustigung herabgesunken ». Im Klartext heisst das: ab dem 1. vorchristlichen Jahrhundert müsste die Religionsgeschichte die Lupercalia eigentlich abschreiben. Um von allem anderen zu schweigen, fragt man sich bei dieser Erklärung, warum sich wohl der sog. *Gelasiusbrief* um 500 n. Chr. so sehr mit den selbst noch Christen wichtigen Glaubensinhalten um den Luperkalienritus abmüht.

Anders A. Kirsopp Michels¹: Sie verbindet die Lupercalia des 15. Febr. mit den vom 13.-21. Febr. begangenen *dies parentales* und denkt an die alte Forumsnekropole, um die herum man in alten Tagen die Wölfe während ihrer Brunftzeit im Januar/Februar heulen hörte. Darin habe der Vorzeit-Römer das Geheul seiner Toten vernommen, reinigte und entsühnte sich durch ein *preliminary sacrifice* von Ziegen und durch den Messer- und Blutritus, und brachte im Kontext von Werwolfvorstellungen auch ein Hundeopfer dar. Das Riemenschlagen der Luperker habe vom Einfluss des Todes befreit und ihr Lauf zwischen der Siedlung der Lebenden und dem Ort der Toten jene Grenze bezeichnet, die der Tod zu überschreiten nicht Macht haben sollte. — Die Stadt wuchs, der Ritus blieb, Wolfsgeheul aber und Forumsnekropole verschwanden: So deutete man — wohl schon während der Königszeit — Luperkerlauf und Riemenschlagen als Fruchtbarkeitsritus und suchte sich je nach persönlichem Belieben irgendwelche Gottesbezüge (zu Pan, Faunus, Inuus, Liber oder Juno oder allen zusammen) für diesen im Grunde genommen gottfreien Kult um den

¹ « The Topography and Interpretation of the Lupercalia », in *TAPhA* 84 (1953), 35 ff.

Wolf als Symbolgestalt des Todes. Rekonstruiert ist diese These aus der Kalenderüberschneidung von *dies parentales* und Lupercalia und aus einer von Varro erzählten Werwolfgeschichte Arkadiens; die anderen Zeugnisse dienen nur sekundär als Beleg für die angenommene Entwicklung.

Als ursprünglichen Totenkult bespricht auch A. W. J. Holleman¹ die Lupercalia, bei denen die *luperci*, als 'Wölfe' mit einem *galerus* maskiert, die Totengeister verkörpert haben sollen. Da jedoch in jedem Totenkult auch der Lebensaspekt enthalten sei und dieser in sexuellen Handlungen sinnfälligsten Ausdruck finde, vermutet Holleman, dass die Luperker als nackte Gesellen — also ohne Fellschurz, den erst moralisierend Augustus eingeführt habe — zwischen dem 13. und 15. Februar heimlich die Frauen der Kultgemeinde besuchten, um ihr fruchtbarkeitswirkendes Werk zu vollbringen. Der Fruchtbarkeitsaspekt wird hier also nicht als Ausdruck von Glaubensverschiebungen, sondern als ursprünglicher Bestandteil des Rituals gewertet; über das anstössige Tun der *luperci* hätten die vorovidischen Quellen schamhaft geschwiegen.

Übelabwehr und Reinigung vermutet die Forschung allgemein als einen 'Wesenszug' der Lupercalia, doch bei der Frage nach Anlass und Bestimmung solcher *lustratio* scheiden sich die Geister. Dies zeigt schon die alte Kontroverse zwischen L. Deubner² und W. F. Otto³. Während Deubner, wie nach ihm G. Wissowa und K. Latte, in den Lupercalia ein altes Hirtenfest sieht, leugnet dies Otto mit dem bezeichnenden Argument, dass die wichtige Quelle des Plutarchberichtes nichts davon verrate, « dass das Fest ursprünglich den Zweck

¹ *Pope Gelasius I. and the Lupercalia* (Diss. Amsterdam 1974); vgl. dazu: « Ovid and the Lupercalia », in *Historia* 22 (1973), 260 ff.; « An enigmatic function of the flamen Dialis (Ov. fast. 2, 282) and the Augustan reform », in *Numen* 20 (1973), 222 ff.; « The 'wig' of Messalina and the origin of Rome », in *MH* 32 (1975), 251 ff.; « Martial and a Lupercus at work », in *Latomus* 35 (1976), 861 ff.

² « Lupercalia », in *ARW* 13 (1910), 481 ff.

³ « Die Luperci und die Feier der Lupercalien », in *Philologus* 72 (1913), 161 ff.

gehabt hat, die Herdentiere zu schützen». Die Romulusgemeinde seien Vieh haltende Bauern, aber eben Bauern gewesen: die Kulthandlung galt nicht den Tieren, sondern den Menschen, der Gemeinde. Die Deubnersche Entwicklungshypothese, die von der ganz real gedachten Wolfsabwehr der ältesten Zeit ausging, mit dem Verschwinden der Wolfsgefahr eine Wandlung zu Sühneriten zwecks Förderung der Fruchtbarkeit von Boden und Frauen annahm, wozu dann in augusteischer Zeit unter griechischem Einfluss die unrömische Messer- und Blutzeremonie samt Hundeopfer gekommen sei, wird von Otto daher verworfen, der wieder eine über die Zeiten hin unveränderte Luperkalien-Bestimmung verteidigt und diese in der «Übelabwehr und zugleich Reinigung der Gemeinde» (*art. cit.*, 190) durch den einen Zauberkreis ziehenden Umlauf der priesterlichen Luperker sieht. In der ahistorischen Quellenbenützung und -auswertung sind sich Deubner und Otto einig, ihr unterschiedliches Ergebnis resultiert aus ihrer divergierenden *lupercus*-Etymologie¹ im Zusammenhang mit einer unterschiedlichen Kombination jener Nachrichten, die als Betroffene des Ritus hier das Volk oder die Passanten, dort die Frauen oder dann wieder den Boden, das *oppidum* der Palatingemeinde, Rom oder die Mauern Roms nennen². Dass die Luperker keinen «Zauberkreis» zogen, keinen Umlauf ausführten, musste erst A. K. Michels³ aus der einheitlichen Quellenaussage ermitteln.

Die Deutung der Lupercalia als Königsfest beruft sich auf einen einmaligen historischen Vorgang: das Angebot des Diadems an Caesar bei den Luperkalien des Jahres 44. Die Beweislage dafür formuliert W. Burkert⁴: Belegt ist die «Verbindung von Luperkalien und Königstum des Romulus bei

¹ Deubner: 'Wolfsabwehrer' — Otto: 'Wölflinge'.

² Vgl. die Belege bei D. PORTE, in *REL* 51 (1973), 173 Anm. 2.

³ *TAPhA* 84 (1953), 35 ff.

⁴ «Caesar und Romulus-Quirinus», in *Historia* 11 (1962), 357 Anm. 9.

Plut. *Rom.* 21. Latte 84 ff. sieht in den Lupercalien nur ein Hirtenfest zum Zweck der Wolfsabwehr; die Ereignisse des 15.2.44 bleiben dann unverständlich ». Damit sind alle anderen, weil anders lautenden Belege beiseite geschoben, und man fragt sich, was sich wohl die strammen Republikaner von 500 bis 44 v. Chr. bei den jährlich begangenen 'Königsfeiern' gedacht haben mögen. H. Volkmann¹ gab daher zu bedenken, « ob die Wahl der Lupercalien für das öffentliche Angebot des Diadems wegen des religiösen und mythologischen Ursprungs des Festes erfolgte oder ob das damals bereits zur Volksbelustigung gewordene Fest » — vgl. Latte oben — « sich mit seiner grossen Zuschauerzahl eben deshalb als geeigneter Rahmen für den bedeutsamen Akt empfahl ». Lassen wir das viel und kontrovers diskutierte Caesarproblem beiseite², das Diademangebot an den Lupercalia bleibt als historische Tatssache bestehen. Also versuchte man, es mit anderen Zeugnissen zu verbinden, um eine die Königtumsidee einschliessende Erklärung des Kultes zu sichern. Dabei erschloss A. Alföldi³ einen der Marsreligion zuzuordnenden Wolfskomplex und einen der Göttin Juno dienenden Ziegenkomplex in den Lupercalia (*op. cit.*, 106): « Während die erstgenannte Erscheinung [sic! der Wolfskomplex] eine politische Einrichtung rechtfertigen und heiligen soll » — ein « Freudenfest der Stadtgründung, eingerichtet von Romulus und Remus » unter einer

¹ *Gymnasium* 70 (1963), 155 (zu M. GELZER, *Caesar*, 6¹⁹⁶⁰).

² Vgl. dazu K. KRAFT, « Der goldene Kranz Caesars und der Kampf um die Entlarvung des 'Tyrannen' », in *Jb. Num. u. Geldgesch.* 3/4 (1952/53), 7 ff.; D. FELBER, « Caesars Streben nach der Königswürde », in *Untersuchungen zur römischen Geschichte*, hrsg. von F. ALTHEIM und D. FELBER, I (Frankfurt 1961), 209 ff.; G. DOBESCH, *Caesars Apotheose zu Lebzeiten und sein Ringen um den Königstitel* (Wien 1966); K.-W. WELWEI, « Das Angebot des Diadems an Caesar und das Lupercalienproblem », in *Historia* 16 (1967), 44 ff.; St. WEINSTOCK, *Divus Julius* (Oxford 1971), 331 ff.; Z. YAVETZ, *Caesar in der öffentlichen Meinung* (Düsseldorf 1979), 38 ff.

³ Vgl. nach mehreren Studien jetzt zusammenfassend: *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates* (Heidelberg 1974), 86 ff.

lupa-Göttin im Kreise der Marsreligion (*op. cit.*, 88) —, « hat die zweite [d.h. der junonische Ziegenkomplex] mit Staatsform und Herrschaft nichts zu tun, sondern gehört zu den sakralen Männerbünden, die an der Jahreswende durch ihr Toben die Erneuerung von Pflanzen-, Tier- und Menschenwelt herbeiführen sollen ». Etwas anders akzentuiert G. Dumézil¹: Die Lupercalienfeier am Jahresende verdeutlichte im Kultakt die kosmische und soziale Organisation und suchte im Zusammentreffen von Winter und Frühling, Tod und Leben, Wildnis und Ordnung sinnbildliche Bestätigung für Leben und Staat — Staat aber heisst Königtum oder zumindest die Idee von Herrschaftsstiftung. Einziger Beleg bleibt das Diademangebot und die Behauptung, die Zeit Caesars müsse noch gewusst haben, « dass das Lupercalienfest ... ursprünglich ein Königsfest gewesen ist² ». Da in all diese Kultdeutungen bereits Rückschlüsse aus jenem Götterglauben eingeflossen waren, den die historisch belegte Zeit ab 200 v. Chr. mit den Lupercalia verband, genügen für diesen Problemkreis nur noch wenige Hinweise. Während H. J. Rose³ in Verschärfung der prädeistischen Theorie L. Deubners und gegen ausdrücklich anders lautende Zeugnisse in den Lupercalia ein Feinde abwehrendes und Fruchtbarkeit schaffendes kultisches Zeremoniell sah, welches erst durch Religionsspekulationen augusteischer Zeit unter die Faunus- und Juno-Religion geriet, lehnt P. Lambrechts⁴ für die Lupercalia ein prädeistisches Stadium überhaupt ab: sie sollen von Anfang an unter dem Schutz des alten Wolfsgottes Lupercus gestanden haben, für den Faunus nur ein anderer Name sei. Die Existenz eines Gottes Lupercus wird

¹ *La religion romaine archaïque* (Paris 1966), 340 ff.; ebenso schon in: *Le problème des Centaures* (Paris 1929), 219 ff.

² G. BINDER, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus* (Meisenheim 1964), 103.

³ « The Luperci — Wolves or Goats ? », in *Latomus* 8 (1949), 9 ff.

⁴ « Les Lupercales, une fête prédéiste ? », in *Hommages à J. Bidez et à F. Cumont* (Bruxelles 1949), 167 ff.

freilich von den meisten Gelehrten bestritten, da es dafür nur einen Justin-Beleg (XLIII 1, 7) gibt, bei dem überdies unsicher ist, ob von einer Gottes- oder einer Luperkerstatue gesprochen wird¹. Für K. W. Welwei² ist « der entscheidende Ansatzpunkt zum Verständnis des Festes zweifellos die Deutung des Gottes Faunus », des ‘Würgers’, wie A. von Blumenthal und F. Altheim erschlossen hatten: kein Königsfest, kein Ahnenkult, nichts Männerbündisches liege in diesen Fruchtbarkeits- und Lustrationsriten für die chthonische Gewalt des wolfsgestaltigen Unterweltgottes. Im Gegensatz dazu behauptet G. Martorana³, allein gestützt auf eine aetiologische Erzählung in Ovids *Fasten*, die Entstehung und Erklärung der Lupercalia aus der Juno-Religion des Esquilin: Faunusbezug und Palatin stellten eine spätere Entwicklungsstufe dar; wichtigster Beweis ist ihm, dass so die bisher schwer verständliche, meist bestrittene Beteiligung des *flamen Dialis*, die nur Ovid bezeugt⁴, erklärt werden könne.

Ich breche hier ab; denn das übliche Verfahren römischer Religionsforschung dürfte deutlich geworden sein: Vernachlässigung des historischen Kontextes der Zeugnisse, unterschiedliche Koppelung von spätem Götterglauben mit einzelnen Kultberichten, das Bemühen um ‘Sinn’- und ‘Wesens’-Deutungen für die Frühzeit, die dann als Grundbestimmung für die gesamte römische Religionsgeschichte angesetzt werden — zum Teil ohne Rücksicht darauf, dass die authentischen historischen Berichte ganz anders urteilen. Bei diesem Verfahren ist sicherlich noch kein Ende der Denkmöglichkeiten gefunden, gesicherter wissenschaftlicher Fortschritt ist so aber nicht zu erwarten. Wäre es nicht viel sinnvoller, zuerst einmal

¹ Vgl. A. KIRSOPP MICHELS, in *TAPhA* 84 (1953), 56 f.

² *Historia* 16 (1967), 48 f. (s. *supra* p. 299 n. 2).

³ « Un’ ipotesi sui Lupercalia », in *Studi di storia antica offerti ... a E. Manni* (Roma 1976), 241 ff.

⁴ Vgl. die Diskussion bei D. PORTE, « Le Flamen Dialis aux Lupercales », in *Latomus* 35 (1976), 834 ff.

das durch unsere Zeugnisse unmittelbar belegte römische Religionsverständnis epochenweise zu klären und in vorsichtiger Schichtenanalyse Bestand und Entwicklungen der dokumentierten Zeit zu erfassen? Erst dann sollte man — von besser abgesicherter Basis aus — in die nicht mehr belegte Frühzeit zurückfragen.

Einen Versuch dieser Art möchten die folgenden Betrachtungen zum Luperkalienopfer bieten, einen Versuch und Anfang erst, da noch viele Fragen offen bleiben werden. Zunächst: was erfahren wir über den Verlauf der Luperkalienfeier im 1. vor- und 1. nachchristlichen Jahrhundert, der Zeit der grössten Quellendichte¹? Die Kultfeier begann, wohl am Morgen (*aurora*: Ov. *Fast.* II 267), am Altar bei sog. Lupercal (Dion. Hal. I 32, 5: ἐνθα βωμὸν ἰδρυσάμενοι... τὴν πάτριον θυσίαν ἐπετέλεσαν, ἦν μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου 'Ρωμαῖοι θύουσιν). Hier wurden von den Luperkern (Varro *Ling.* V 15, 85: *luperci ... in Lupercali sacra faciunt*; vgl. Plut. *Rom.* 21, 6 ff.) eine Ziege oder ein Ziegenbock oder mehrere Tiere geopfert (Ov. *Fast.* II 361: *caesa capella*; II 445: *caprum*; Val. Max. II 2, 9: *caesis capris*; Plut. *Rom.* 21, 6: *αἴγες*).

Plutarch (*Rom.* 21, 6) schliesst an diese Opferung die Blut- und Reinigungszeremonie an (*σφάττουσιν αἴγας, εἰτα...*): Zwei Jünglinge von Geschlecht wurden zu den opfernden Luperkern geführt (*μειρακίων δυοῖν ἀπὸ γένους προσαγθέντων αὐτοῖς*) und die einen (*οἱ μέν*) berührten die Stirn der Jünglinge mit dem blutigen Schlachtmesser (*ἡμαγμένη μαχαίρᾳ*), andere aber (*ἔτεροι δέ*) wischten das Blut sogleich mit milchgetränkter Wolle wieder ab. Darauf mussten die Jünglinge lachen. Wer waren diese Jünglinge? Plutarch spricht in der ganzen Beschreibung ohne genauere Angaben nur von männlichen Personen (*σφάττουσι, μειρακίων προσαγθέντων αὐτοῖς, οἱ μέν... ἔτεροι δέ, τὰ δέρματα*

¹ Erstaunlich ist, dass m. W. bisher noch kein Versuch unternommen wurde, den Kultablauf zu rekonstruieren, man begnügte sich mit der Feststellung der verschiedenen Bestandteile des Rituals, ohne deren Zusammenhang und gegenseitigen Bezug zu beachten.

κατατεμόντες διαθέουσιν γυμνοῖ, aber es ist sowohl aus dieser Darstellung wie aus den Parallelquellen klar, dass hier stets die Luperker als Opfernde, Handelnde und Laufende gemeint sind. Dass auch die Jünglinge ἀπὸ γένους Luperker waren, deutet manches an, zumal auch Plutarch keinen Hinweis auf andere Kultteilnehmer gibt. Butas, wohl ein Freigelassener des jüngeren Cato¹, aus dessen elegischen ‘*Aitia Romana*’ Plutarch zitiert, bezeichnet die Luperker bei ihrem Lauf auch mit der auffällig wiederkehrenden, singulären Wendung τοὺς ἀπὸ γένους (Plut. *Rom.* 21, 8)²; und bei Ovid (*Fast.* II 377) ist es sozusagen der Ur-Luperker Romulus, der da lacht. Daraus ist zu erschliessen, dass die Jünglinge des Messerritus auch Luperker waren.

Ovid deutet freilich eine andere Kultabfolge an als Plutarch: Romulus lacht *nach* dem Lauf, als er, der Verlierer bei der Viehsuche, zum Opferplatz zurückkehrt und sehen muss, dass der erfolgreiche und schnellere Remus mit seinen Männern die *exta*, die vorher schon am Bratspiess geschmort hatten, bereits verzehrt hat (*Fast.* II 361 ff.). In Kulthandlung übersetzt heisst das: Opferung, Beginn der Mahlvorbereitungen, dann auf ein Zeichen (369 f.) Lauf der Luperker in zwei Gruppen, Mahl der zuerst zurückkehrenden Gruppe und danach das Lachen der Jünglinge. Da das Lachen des Romulus in Ovids aitiologischer Erzählung schlecht motiviert ist — Ovid sagt zum Verdruss seiner Erklärer: *risit et indoluit*³ —, ist die nächstliegende Erklärung eben das Lachen der Jünglinge nach dem Luperkerlauf in der Kulthandlung. Nun ist aber dieses rituelle Lachen nicht von der Reinigung durch milchgetränkte Wolle zu trennen: erst die Reinigung löst dieses Lachen aus. Auch Butas scheint gegen die Plutarch-Version zu zeugen. Butas wird von

¹ Vgl. L. DEUBNER, in *ARW* 13 (1910), 506 f.

² Gegen die übliche Übersetzung von τοὺς ἀπὸ γένους mit ‘aus vornehmem Geschlecht’ meldete A. KIRSOPP MICHELS (*TAPhA* 84 (1953), 54 f.) Bedenken an; doch dagegen wieder Chr. ULF, *op. cit.* (*supra* p. 294 n. 1), 94 mit Hinweis auf Plut. *Cato mai.* 1, 2 und *Caes.* 61, 2.

³ Vgl. F. BÖMER im Komm. zu Ov. *Fast.* II 377.

Plutarch (*Rom.* 21, 8 f.) für eine aitiologische Erklärung zitiert, die seiner (vgl. Plut. *Quaest. Rom.* 68; 111; *Ant.* 12, 1-2; *Caes.* 61, 1-3) und des C. Acilius (Plut. *Rom.* 21, 9) Deutung der Lupercalia als Hirtenfest mit Lauf und Riemschlagen widerspricht. Butas sieht im Luperkerlauf eine historische Erinnerung an den Lauf des Romulus und Remus von Alba Longa nach Rom: Nach der Tötung des Amulius und der Wiederherstellung der Macht Numitors seien die Zwillinge, Schwerter (!) in der Hand und damit alle treffend, die sich ihnen in den Weg stellten, zum Ort der Wolfshöhle ihrer Kindheit zurückgelaufen (έμποδίους τύπτοντας, ὅπως τότε φάσγαν' ἔχοντες). Dies versinnbildliche im Kult der Luperkerlauf, wobei die Stirnzeichnung mit dem blutigen Schwert (τὸ ξίφος ἡμαγμένον προσφέρεσθαι τῷ μετώπῳ) ein σύμβολον τοῦ τότε φόνου καὶ κινδύνου sei, die Milchreinigung aber Erinnerung an die nährende Wolfsmilch der Kindheit. Nun: Mord und Gefahr sind vor dem Lauf (Tötung des Amulius) und während des Laufes (έμποδίους τύπτοντες), nicht darnach, und die Milchzeremonie als ὑπόμνημα τῆς τροφῆς am sinnvollsten nach dem Lauf an dessen Endpunkt, der Wolfshöhle des Lupercal, der Stätte der Kindheit. Daher scheint es mir ratsam, nicht dem aus zweiter Hand und ohne unmittelbare Anschauung arbeitenden Plutarch, sondern den stadt-römischen Quellen der Zeitenwende zu folgen und als Kultablauf zu erschliessen: Die Luperker opfern eine oder mehrere Ziegen und zeichnen mit dem blutigen Opfermesser die Stirn zweier Jünglinge; dann beginnt der Lauf der *luperci*.

Für diesen Lauf waren aus den Häuten der geopferten Tiere Riemen geschnitten worden, auch ein Fellschurz für jeden *lupercus*¹. Mit den Riemen die ihnen Begegnenden schlagend, liefen die Luperker in zwei, in einem Abstand aufeinander folgenden Gruppen (*Ov. Fast.* II 371 ff.; *Val. Max.* II 2, 9;

¹ Dass die *luperci* seit alters einen Fellschurz trugen, bekräftigt gegen L. Deubner und A. W. J. Holleman jetzt mit Recht D. PORTE, « Note sur les ‘luperci nudi’ », in *L’Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à J. Heurgon* II (Rome 1976), 817 ff.

Liv. I 5; Dion. Hal. I 79, 13 ff.) vom Opferplatz am Lupercal zum Forum und über die *via sacra*¹. Darnach kehrten sie zum Ausgangspunkt am Lupercal zurück, reinigten die blutgezeichneten Jünglinge, die darauf lachen mussten.

Mit dieser rituellen Reinigung der Jünglinge war wohl das — leider wieder nur von Plutarch bezeugte — Hundeopfer irgendwie verbunden. Dass der Hund nach dem Luperkerlauf geopfert wurde, legt nicht nur die Reihenfolge der Aufzählung (bei Plut. *Rom.* 21, 6 ff.), sondern auch Plutarchs Räsonnement nahe, der dieses Opfer als Strafe für die den Luperkerlauf behindernden Hunde auffasst (*Rom.* 21, 10; *Quaest. Rom.* 68); im übrigen ist Plutarch (*Rom.* 21, 10) unentschieden, ob das Hundeopfer ein *καθαρμός* oder Erinnerung an die säugende Wölfin sei.

Bei dieser Kultrekonstruktion für die Spätrepublik und frühe Kaiserzeit bleiben manche wichtige Einzelheiten ungeklärt — so etwa, wann das Opfermahl stattfand. Valerius Maximus lässt die *luperci* schon vor ihrem Lauf kräftig essen und trinken², während bei Ovid nur von Vorbereitungen für das Mahl die Rede ist³: nach dem Lauf wird Remus mit den Seinen die *stridentia exta* (v. 373) verzehren, ehe Romulus kommt, der nur noch *ossa nuda* sieht. Unsicher ist ferner, ob die zuerst zum Lupercal zurückkehrende Gruppe das Opferfleisch allein verzehrte und ob die zwei zu reinigenden Jünglinge nur einer Gruppe angehörten — der zweiten, wie die Oviderzählung andeutet; unklar auch der genaue Zeitpunkt des Hundeopfers⁴.

Trotzdem zeichnet sich für das Luperkalienritual ziemlich deutlich ein in drei Phasen ablaufendes Geschehen ab:

1. am Lupercal: Opferung der Ziege(n), Blutzeichnung der Jünglinge und gleichzeitig Vorbereitungen für den Lauf

¹ Vgl. die Belege bei A. K. MICHELS (*TAPhA* 84 (1953), 35 ff.).

² Val. Max. II 2, 9: *facto sacrificio caesisque capris epularum hilaritate ac vino largiore proiecti divisa pastorali turba....*

³ Ov. *Fast.* II 363 f.: *dumque sacerdotes veribus transsuta salignis / exta parant....*

⁴ Zum Hundeopfer in Rom vgl. F. BÖMER, in *WS* 69 (1956), 376 ff.

(Riemenschneiden; Fellschurz), dazu Mahl vorbereitungen (oder schon Beginn des Opfermahles);

2. Lauf der *luperci* in zwei aufeinander folgenden Gruppen über Forum und *via sacra*, wo sich das Volk versammelt hatte;

3. wieder am Lupercal: Reinigung der gezeichneten Jünglinge durch milchgetränktes Wolle und Lachen; Hundeopfer; Opfermahl.

Dass die Quellen besonders vom Luperkerlauf berichten und so wenig vom Opfergeschehen, mag daran liegen, dass Opferungen im Jahresverlauf zu häufig vorkamen als dass dies noch besondere Aufmerksamkeit gefunden hätte, aber auch daran, dass das Volk sich weniger am Opferplatz, am Lupercal, versammelte, sondern vielmehr am Ort des eigentlich auffallenden Luperkerlaufes, auf Forum und *via sacra*. An den Luperkerlauf heften sich auch die meisten antiken Deutungen, welche Aufschluss über das Glaubensverständnis der einzelnen Epochen geben.

Ältestes Interpretament der Kultfeier ist der Name *lupercus*, von dem die Bezeichnungen Lupercal, Lupercalia abgeleitet sind. Doch die Namensdeutung ist strittig und zeitlich nicht zu fixieren; eine ungefähre zeitliche Fixierung aber wäre nötig, da Name und Kultursprung keineswegs zusammenfallen müssen. Auch die antiken Etymologien¹ helfen hier nicht, da sie Spiegel des Kultverständnisses ihrer Zeiten, wenn nicht gar nur grammatische Spielereien sind. Trotzdem wurde die Namensetymologie immer wieder als Aufhänger für eine generelle Kultdeutung genommen²: diskutiert wurden *lupos arcere*³ und die Erweiterung aus *lupus* wie *lupa* → *luperca* oder *novus* → *noverca*⁴.

¹ *Lupos arcere* (Serv. *Aen.* VIII 343); *luere per caprum* (Quint. *Inst.* I 5, 66); *lupa pepercit* für *luperca* (Varro, *ap.* Arnob. *Nat.* IV 3).

² Berechtigte Kritik daran bei Chr. ULF, *op. cit.* (*supra* p. 294 n. 1), 25 ff.

³ So z.B. Deubner, Wissowa, Marbach, Walde-Hofmann.

⁴ Etwa bei Mommsen, Otto, Fowler, Altheim. — J. GRUBERS Vorschlag *lupo-sequos* (*Glotta* 39 (1961), 273 ff.) scheitert schon an dem Gegenbeispiel *pedisequus*.

Sollte man sich nicht wieder auf die unter ernsthaften Sprachforschern gültige Grundregel besinnen, dass die Sprachwissenschaft allein nur verschiedene Möglichkeiten der formalen Herleitung ergründen kann; in Zusammenarbeit mit der Philologie und Religionswissenschaft wird sie dann den Kreis der wahrscheinlichen Benennungsmotive einzugrenzen suchen, um die semantisch plausibelste Möglichkeit zu bestimmen. Das heisst aber: gefordert ist zunächst die philologisch-religionsgeschichtliche Interpretation.

Die erste fassbare Deutung der Lupercalia stammt aus dem Geschichtswerk des Fabius Pictor, dessen Darstellung bei Dionys von Halikarnass (I 79 ff.; vgl. I 80, 3 und I 83 Ende), nur unterbrochen von einem anders interpretierenden Tubero-Zeugnis (Dion. Hal. I 80, 1 und 2), überliefert wird; und da der Inhalt des Fabius-Berichtes auch für die Werke des L. Cincius Alimentus, Porcius Cato, Calpurnius Piso u.a. bezeugt ist, fassen wir damit eine weithin gültige Deutung des 2. Jh. s. v. Chr. Für die Zeit des Fabius Pictor war das Lupercal ein legendärer, nicht mehr identifizierbarer Ort irgendwo am Fusse des Palatin. Man erzählte von einer einstigen Höhle neben einer kleinen Quelle, dicht überschattet von grossen Bäumen; dort habe der aus Griechenland flüchtige Euander mit seinen Arkadern eine erste primitive Ansiedlung gebaut, zu allererst freilich ein Heiligtum für den angestammten obersten Gott Pan Lykaios. Bei diesem Heiligtum feierte man $\tau\grave{\eta}\nu \pi\acute{a}tr\acute{o}v \vartheta\upsilon\sigma\acute{\alpha}\nu$, die Rom — so Dionys — in den Lupercalia noch heute unverändert begehe. Für Fabius Pictor waren die Lupercalia also ein uralter, schon vor Romulus und Remus und vor der Stadtgründung Roms bestehender Kult — und ein sehr wichtiges Ritual; denn es galt dem obersten Arkadergott. Das Lupercal war für Fabius aber auch der Ort, an dem die Wölfin die ausgesetzten Zwillinge Romulus und Remus säugte, und daher nannte Fabius die Lupercal-Höhle *spelunca Martis* (Serv. Aen. VIII 630). Obwohl Romulus und Remus in der Darstellung des Fabius Pictor mit der Luperkalienfeier nicht weiter ver-

bunden sind, deutet sich gerade in der scheinbar äusserlichen Verknüpfung der römischen Gründungslegende mit dem höchsten Arkaderfest das Verständnis des frühen 2. Jhs. an: An den wölfischen Pan Lykaios findet die römische Wölfin, das Mars-Tier, Anschluss und das arkadische Lupercal wird zur *spelunca Martis*; und wenn die Lupercalia das Stammesfest für den arkadischen Stammesgott sind: sind dann nicht die römischen Lupercalia als römisches Stammesfest für den göttlichen Vater der Gründerzwillinge, für Mars, gekennzeichnet?

Hier wäre nun nach der aktuellen Bedeutung der Marsreligion für die Zeit des Fabius Pictor zu fragen — eine Frage, die hier übergangen werden muss, deren Beantwortung aber wenigstens teilweise ersetzt werden kann durch die Besprechung eines anderen, zeitlich dem Fabius sehr nahestehenden Zeugnisses: es stammt aus dem Fastenwerk des Fulvius Nobilior (cos. 189; cens. 179), dessen Meinung sich Junius Brutus (cos. 138) angeschlossen haben soll. Diese beiden Gewährsleute sahen den Monat Februar den Unterweltsgöttern geweiht, *quod tum his [=diis inferis] parentetur*, wie Varro (*Ling.* VI 34) bei seiner anders akzentuierten Deutung nicht etwa des Monats Februar, sondern der Lupercalia hervorhebt. Was Fulvius Nobilior im einzelnen über die Lupercalia gesagt hatte, wissen wir nicht; sie galten ihm aber eingebettet in seine Auffassung der Februarkulte und dabei besonders der vom 13. bis 21. Februar reichenden *dies parentales*. Während dieser *dies religiosi*, aber auch *comitiales*, wurden die Tempelfeuer gelöst, Tempel geschlossen, die Magistrate legten ihre Amtskleidung ab und Ehen durften nicht geschlossen werden: Geisterfurcht herrschte! Da solche Böse-Geister-Furcht aber eher zu den als *dies nefasti* gekennzeichneten Lemuria als zu den mehr der Ahnenverehrung dienenden Parentalia passt, schloss F. Bömer¹ auf Glaubensübertragungen von den Lemurien auf die Paren-

¹ *Abnenkult und Abnenglaube im alten Rom, ARW Beih.* 1 (Leipzig/Berlin 1943), 29 ff.

talien. Wann sich dies vollzog, wäre wichtig zu wissen, da eine derartige Abfärbung auch Rückwirkungen auf das Luperkalienverständnis gehabt haben muss. Einstweilen aber können wir festhalten, dass die Lupercalia für Fulvius Nobilior im Kontext der kultischen Ahnenverehrung mit mehr oder minder grosser Geisterfurcht standen; oder genauer gesagt: im Kontext der privaten Feiern der Parentalia für die *di parentum* verstand man die analog zu deutenden staatlichen Feiern der Lupercalia mit ihrem Opfer, ihrem Luperkerlauf und Riemenschlagen als staatliche Ahnenverehrung bei gleichzeitiger Vertreibung der dem Staat schadenden Geister.

Auch hier müssen weitere Untersuchungen einsetzen, welche nach den *di inferi* und den Parentalia samt ihren Glau**bensvorstellungen** im 2. Jh. v. Chr. fragen, auch danach, ob die Lupercalia die von Bömer angedeutete Entwicklung der Parentalia beeinflusst haben oder ob umgekehrt die Parentalia auf das Luperkalienverständnis abgefärbt haben. Denn wenn sich die Zeugnisse des Fabius Pictor und des Fulvius Nobilior auch unter dem Gesichtspunkt staatlicher Ahnenverehrung im Zeichen der römischen Stammeslegende miteinander verbinden lassen, so bleiben doch wichtige Einzelaspekte noch unklar, die für die Zeit des Fabius und Nobilior zu erforschen bisher unterblieben ist, deren Klärung aber für die Ortung des Luperkalienverständnisses in der Religionswelt des 2. Jh.s und für Rückfragen in die vorfabianische Zeit unabdingbar ist. Auch darf die Beglaubigung des römischen Luperkalienfestes durch die arkadische Ursprungslegende nicht darüber hinweg täuschen, dass die Lupercalia ein altrömischer Kult waren und daher aus den Gegebenheiten römischer Religionsgeschichte verstanden werden müssen, wenngleich das in kultureller Profilierungsnot stehende römische Geschichtsdenken des 2. Jh.s selbst religionsgeschichtliche Eigenart gegenüber dem Griechentum zu verdecken bereit war.

Fabius Pictor hatte die römische Staatslegende nur über die Wolfsgrube der Zwillinge an das ältere kultische Lupercal und

damit an die Lupercalia angebunden, C. Acilius (ca. 150/140 v. Chr.) — die Glaubwürdigkeit eines Plutarchzitates (Plut. *Rom.* 21, 9 = Fr. 2 Peter) vorausgesetzt — ging einen Schritt weiter: Den Hirten um Romulus und Remus sei in der Zeit vor der Stadtgründung Vieh verloren gegangen; da habe man sich nach einem Gebet an Faunus nackt, um nicht zu sehr zu schwitzen, auf die Suche gemacht. Weil Acilius (Fr. 1 Peter) auch die Euander-Herakles-Geschichte berichtet und Rom ausdrücklich als griechische Gründung bezeichnet, ist zwar der historische Aufriß der fabianischen Darstellung und der alte Arkaderkult noch gegeben; Pan jedoch wird hier mit Faunus gleichgesetzt und das Aition des nackten Umlaufs aus der Romulus-Sage abgeleitet. Damit bahnt sich in der literarischen Luperkalien-Aitiologie das weitere Eindringen der Romulussage an, indes unter einer Verlagerung von der Stammeslegende zur Hirtenromantik — und religionsgeschichtlich ausgedrückt: von der Mars- zur Faunus-Religion. Diese geistes- und religionsgeschichtlich bedeutsame Akzentverschiebung wird den Luperkalienglauben des 1. Jh.s. prägen, das, von der inneren Rechtfertigungsnot über einen griechischen Kultursprung sich befreidend, zwar häufig noch die Arkadersage fortschleppt, doch im Zeichen der Faunus-Religion trotz allem Ausmalen der Romuluslegende nicht mehr zum staatlich-nationalen Ernst der Lupercalia der Fabiuszeit zurückfindet.

Erzählvarianten können über diese Entwicklungslinie nicht hinweg täuschen. So bespricht L. Aelius Tubero (bei Dion. Hal. I 80, 1 f.), von Cicero im Jahre 60 v. Chr. (*ad Q. fr.* I 1, 10) als Historiker gepriesen, die Lupercalia als arkadisches Fest des Euander, das auch die als Hirten noch unerkannt lebenden Romulus und Remus mit ihren Genossen als Pan-Lykaios-Kult, und das heißt doch: als Faunuskult, mit Opfer und Lauf(nackt, nur mit einem Schurz aus den Häuten der eben geopferten Tiere bedeckt¹⁾ feierten. Und sie feierten es wieder einmal,

¹ Dies ist das älteste, immerhin aber voraugusteische Zeugnis für die Fellschurz-

als sie von der Hirtenkonkurrenz des Numitor überfallen wurden. Dabei wurde die Remusgruppe, die der Romulusgruppe vorausgelaufen war, gefangen genommen und verschleppt.

Wichtig an diesem Zeugnis ist einmal die von Dionys eigens für seine Zeit bestätigte Angabe, dass die zweite Luperkergruppe in einem Abstand hinter der ersten lief (ἐκ διαστήματος ἔθεσον), sodann aber die neue Luperkaliendeutung als καθαριόν τινα τῶν κωμητῶν..., ὃς καὶ νῦν ἔτι δρᾶται. Äusserlich ist hier die Romulussage enger mit der Luperkalienerzählung verflochten als bei Fabius Pictor; denn während dieser den Romulus nach Caenina gehen lässt, damit der mit einer geschwächten Schar zurückgebliebene Remus überfallen und gefangengesetzt werden kann, weiss Tubero den Überfall auf Remus in geschickter Verquickung von Kult- und Geschichtsablauf als Religionsfrevel zu steigern. Innerlich hat sich jedoch die Luperkaliendeutung von möglichen Verbindungen zur Gründungslegende und den Stadtheroen entfernt; denn das arkadische Ritual, nicht mehr Stammesfeier, sondern Hirtenfest, gilt als Reiniungsfeier für die Gemeinde. Damit haben die Lupercalia jenen Stellenwert verloren, den um 200/150 v. Chr. die Kultfeier für einen obersten Stammesgott und als staatliche Ahnenverehrung betont hatten.

Varro bestätigt diese Entwicklung in Schriften aus den 40er Jahren. Sich gegen die Meinung des Fulvius Nobilior und Junius Brutus absetzend, sagt er (*Ling.* VI 34; vgl. VI 13): *Februarium a die februato quod tum februatur populus, id est lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum.* Hatte Nobilior die Lupercalia als staatlichen Kultakt aus den privaten Feiern der *dies parentales* heraus erklärt und damit den religiösen Charakter des ganzen Monats Februar bestimmt

Bedeckung der *luperci* — A. W. J. HOLLEMAN (*Pope Gelasius...*, 30 f.) hätte dies nicht hinwegdiskutieren sollen (siehe *supra* p. 304 n. 1).

gesehen, so sind jetzt, da Varro seinen Gegensatz zu Nobilior hervorhebt, die privaten Parentalia für die Deutung des Staatskults unwichtig geworden — ein Zeichen der wachsenden Entfernung zwischen Privat- und Staatskult. Die staatlichen Lupercalia allein (*Ling. VI 13: rex ... hunc diem februum appellat*) kennzeichnen für Varro den Februar als Monat der Reinigung: Sie sind der Tag der Reinigung, denn an diesem Tage wird das Volk rituell gereinigt (*februatur populus*). Varro erklärt dies unter Andeutungen auf seine Sicht des frühzeitlichen Kultes: Als der Palatin (*oppidum Palatinum*) noch die ‘Stadt’ war, umgeben von Viehherden (eine Anspielung auf das alte Hirten-dasein der Frühzeit), wurde die Gemeinde durch die nackten Luperker gereinigt — jetzt wird im Nachvollzug des alten Rituals das von «menschlichen Herden» (*gregibus humanis*) umringte Palatingebiet gereinigt und damit eben die Staatsgemeinschaft des *populus*¹. Die Luperker und ihr Lauf sind dabei das Mittel, nicht die ‘Reiniger’ selbst (nicht: *a lupercis*, sondern: *lupercis lustratur*), wenn nicht gar die Hauptwirkung der *lustratio* von heissem Salz ausgeht, das durch die Stadt getragen wurde (Varro, *ap. Cens. 22, 15*): *Lupercalibus, cum Roma lustratur, salem calidum ferunt, quod februum appellant, unde dies Lupercalium proprie februatus et ab eo porro mensis Februarius vocitatur*².

Zu dieser Entwicklungslinie passt, dass Varro, wohl in den *libri rerum divinarum*³ feststellt: *Varro ludios a ludo id est a lusu interpretatur, sicut et Lupercos ludios appellant quod ludendo discurrant;*

¹ Die Varro-Stelle, besonders der Ausdruck: *gregibus humanis cinctum*, ist oft diskutiert — und missverstanden — worden: vgl. A. K. MICHELS, in *TAPhA* 84 (1953), 36 ff., wo (S. 49) *grex humanus* als ‘horde of the dead’ gedeutet wird.

² Zu den Sühne- und Reinigungsmitteln des Monats Februar vgl. auch Ov. *Fast. II* 20 ff. und dazu F. BÖMER im Komm.; zum Salz: S. EITREM, *Opferritus und Voropffer der Griechen und Römer* (Kristiania 1915; Nachdr. Hildesheim 1977), 310 ff.

³ *Ap. Tert. Spect. 5, 3* (vgl. Isid. *Orig. XVIII 16, 2 f.*): dazu die Kommentare von J. BÜCHNER (Würzburg 1935), und E. CASTORINA (Firenze 1961); vgl. B. CARDAUNS (ed.), *M. Terentius Varro. Antiquitates rerum divinarum* (Wiesbaden 1976), I 57 und II 177 (frg. 80).

und: *eum lusum iuvenum et diebus festis et templis et religionibus reputat.* Wenn der Luperkerlauf so spielerisch gesehen wird, kann man ihm keinen grossen rituellen Ernst mehr zumessen. Daher kann Cicero in öffentlicher Rede (*Cael.* 11, 26 des J. 56) ausrufen: *fera quaedam sodalitas et plane pastoricia atque agrestis..., quorum coitio illa silvestris ante est instituta quam humanitas atque leges* — eine Sodalität zudem, deren auf kultischer Verpflichtung basierende Verbundenheit, noch in der *lex Acilia repetundarum* (9 ff.; 20; 22 — aus d.J. 122/1 v. Chr.) betont, zerbrochen war, so dass sich Luperker gar gegenseitig vor Gericht ziehen (*Cic. Cael.* 11, 26).¹

Die damals ambivalente Glaubenshaltung zwischen irgendwie noch spürbarer kultischer Bedeutung und vulgärer Belustigung beleuchtet ferner Ciceros Hohn darüber, dass sich sein Bruder Quintus freue, dass sein Sohn in die Luperkersodalität aufgenommen worden sei (*Att. XII* 5, 1 — 46 v. Chr.): Spott hier — Stolz da. Und wenn Freigelassene der Cicerofamilie, Philotimos und Statius, zur gleichen Zeit *luperci* wurden, zeigt dies auf Seiten der ehemaligen Sklaven das Bemühen um eine offenbar als öffentliche Anerkennung gewertete Aufnahme, während dadurch gleichzeitig der Verfall der Sodalität und ihrer Bedeutung signalisiert wird.²

Nicht uninteressant ist anzumerken, dass der Monat Februar für Varro³ eine aus arkadischen Wurzeln abgeleitete Einrichtung der Numa-Religion ist, das heisst: im römischen Staatskult nachromulisch und wie bei Fabius Pictor nicht mit der Gründungssage um Romulus und Remus verknüpft. Varro

¹ Zur schwer verständlichen, weil die Zusammenhänge nur andeutenden *Caelius*-Stelle vgl. L. DEUBNER, in *ANRW* 13 (1910), 483 f.; W. F. OTTO, in *Philologus* 72 (1913), 163 ff.; R. HEINZE, «Ciceros Rede pro Caelio», in *Hermes* 60 (1925), bes. 226; A. W. J. HOLLEMAN, *Pope Gelasius...*, 65 ff.; «Cicero on the Luperci», in *AC* 44 (1975), 198 ff.; C. J. CLASSEN, «Ciceros Rede für Caelius», in *ANRW* I 3 (1973), 60 ff.; W. STROH, *Taxis und Taktik* (Stuttgart 1975), 243 ff.

² Vgl. Fr. MÜNZER, *Römische Adelsparteien und Adelsfamilien* (Stuttgart 1920), 49.

³ Varro, *ap. Cens.* 22, 13 ff.; vgl. Suet. *De anno Rom.* p. 165 Reifferscheid; Macr. *Sat.* I 12, 38 ff.

erklärt das arkadische Ritual aus Werwolfgeschichten, die schon wegen der Demainetoserzählung nicht alte römische, sondern übernommene griechische Deutungen bieten¹.

Es ist selbstverständlich, dass die bisherige Quellenauswertung nicht den Anspruch erheben kann, alle Entwicklungsverästelungen um die Lupercalienfeier erfasst zu haben; dafür fehlen zu viele Zwischenglieder. Gleichwohl zeichnet sich bis etwa 50 v. Chr. eine klare Grundlinie ab: Im Zuge der politischen, kultur-, geistes- und religionsgeschichtlichen Entwicklung der mediterranen Macht Roms verengen sich und verflachen die Glaubensinhalte um die jährliche Feier des Staatskultes der Lupercalia, deren archaisches Ritual mit dem sonderlichen Lauf nackter, Schurz bedeckter, um sich schlagernder Luperker zum Teil als peinlich, lächerlich und vulgär angesehen wurde — bestenfalls aus dem Hirten-Rom ableitbar und verständlich; aber jetzt im politischen Zentrum einer Weltstadt Rom? Wenn je ein *flamen Dialis* am Kult beteiligt war: seit Sulla war dieser Posten unbesetzt. Und was galten schon Faunuskulte neben der staatstragenden Jupiter-Religion? Ferner: was bedeutete neben der ohnehin abgetrennten privaten Ahnenverehrung bei der zunehmenden Auflösung der Staatsverbundenheit eine staatliche Ahnenverehrung? Wer waren überhaupt solche ‘Staatsahnen’: die ideologisch aufgeputzten Schau- und Propagandabilder römischer Frühgeschichte aus Königszeit und Alt-Republik — Romulus und Remus, die im Zusammenhang der Lupercalia immer wieder einmal auftauchen? Oder die Fabier und Quinctier (oder Quintilier)²,

¹ Varro, *ap. Aug. Civ.* XVIII 17; vgl. Plin. *Nat.* VIII 81 f.; dazu W. BURKERT, *Homo Necans* (Berlin/New York 1972), 95 ff.

² Zu den schwankenden Namensbezeugungen vgl. H. GUNDEL, in *RE* XXIV (1963), 987 ff. — Zu den verschiedenen modernen Deutungen der Zweiteilung vgl. K. LATTE, *Röm. Religionsgeschichte*, 85; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, 565; J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Paris 1969), 79 f.; Chr. ULF, *op. cit.* (*supra* p. 294 n. 1), 63 ff. — Zum Sabiner-Latiner-Synoikismos: J. POUCET, «Les Sabins aux origines de Rome», in *ANRW* I (1972), bes. 106.

die sich in die Kultausführung so eingedrängt hatten, dass die zwei Luperkergruppen ihren Namen trugen (vgl. Fest. p. 308 Lindsay)? Eine dunkle Furcht vor unheimlichen Mächten aber und das religiöse Bedürfnis ritueller *lustrationes* mag der jährlichen Feier der Lupercalia weiterhin Bedeutung gegeben haben, unterschiedlich freilich je nach Stand von Bildung und Aufklärtheit.

Bei dieser religiösen Bedeutungsverflachung der Lupercalia um 50 v. Chr. überrascht es vielleicht, dass sich Caesar gerade diesen Kult aussuchte, um sich und seiner Macht durch die Schaffung der *luperci Julii* als dritter Sodalität eine gewisse Weihe zu verschaffen. Für diese Massnahme war indes nur ein religiös geschwächter Kult geeignet, der auf der anderen Seite aber noch in Funktion und nicht abgestorben war und zudem Ansatzpunkte bot, welche diese politisch motivierte Tat ratsam erscheinen liessen. Diese Ansatzpunkte sind in der Romulus-Ideologie zu suchen, nachdem die legendären Stadtgründer schon mehrfach im Luperkalienkontext aufgetaucht waren¹. Mehr noch als bisher fassbar, muss in dieser Richtung die jüngere Annalistik gearbeitet haben, und ich glaube, einen Reflex dessen bei Valerius Maximus (II 2, 9) aufspüren zu können. Da wird nämlich erzählt, dass die Lupercalia von Romulus und Remus eingerichtet worden seien, und zwar als Freudenfest darüber, dass ihnen ihr Grossvater Numitor unter Ermunterungen ihres Ziehvaters Faustulus gestattet habe (*avus Numitor... permiserat..., hortatu Faustuli educatoris*), an der Stelle ihrer Kindheit eine Stadt zu gründen. Eine ähnlich rührselige Familiengeschichte um Romulus dient Licinius Macer zur

¹ Zur Romulussage im 1. Jh.: E. GABBA, « Studi su Dionigi da Alicarnasso, I: La costituzione di Romulo », in *Athenaeum* N.S. 38 (1960), 175 ff.; R. KLEIN, *Königtum und Königszeit bei Cicero* (Diss. Erlangen 1961); W. BURKERT, in *Historia* 11 (1962), 356 ff.; C. J. CLASSEN, « Romulus in der römischen Republik », in *Philologus* 106 (1962), 183 ff.; H. J. KRÄMER, « Die Sage von Romulus und Remus in der latein. Literatur », in *Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt* (Pfullingen 1965), 355 ff.

Deutung der Larentalia¹; und da Butas, sicherlich auch auf annalistische Quellen gestützt, als Aition für die Lupercalia einen Freuden- und Siegeslauf des Romulus und Remus von Alba Longa zur Stelle des künftigen Rom erzählt, erscheint der Schluss nicht zu gewagt, für solche Erklärungen Autoren der jüngeren Annalistik anzunehmen, die Ansätze der älteren Annalistik nützten und das arkadische Ritual zu nationalen Königsgeschichte umschrieben.

Diese geschichtliche Selbstdarstellung war eine politische Aussage, keine religiöse, und erlangte für die Lupercalia keine religionsgeschichtliche Bedeutung: Caesars Versuch scheiterte, das Butas-Aition und Valerius-Maximus-Zeugnis bleiben vereinzelt; dagegen aber stehen nicht nur die Zeugnisse von Cicero und Varro bis Livius, Vergil und Dionys v. Halikarnass, sondern auch die von Augustus eingeleitete, ganz anders laufende Entwicklung. Wer auch immer das Diademangebot inszeniert hat, ob Caesar oder Antonius, es blieb ein politischer Versuch im Kontext zeitgeschichtlicher Ideologie — ein Beweis für das Luperkalienverständnis der Romuluszeit darf das nicht werden.

Caesars gescheiterter Versuch einer Um- und Aufwertung der Lupercalia hat sicher zu dem raschen Verfall dieses Kultes beigetragen, Augustus fand *paulatim abolita* vor und reformierte (Suet. *Aug.* 31, 4; *Mon. Ancyrr.* X 19 = *res gestae* 19): *restituit... sacram Lupercale; Lupercal ... feci(t)*. Hat Augustus wirklich nur den alten Kult und Glauben wieder hergestellt?

Eine für den bis dahin erreichten Verfallszustand bezeichnende Äusserlichkeit ist, dass Augustus *inberbes currere vetuit* (Suet. *Aug.* 31, 4) — offenbar hatte man vorher Kinder als nackte Luperker laufen lassen! Andere Zeugnisse geben unterschiedlichen Aufschluss: Antonius als *lupercus Julianus* des Jahres 44 war etwa 38 Jahre alt, der in der Cicero-Rede besprochene M. Caelius Rufus 26 Jahre, die Freigelassenen

¹ Macr. *Sat.* I 10, 11 ff. und dazu *Wijb* 4 (1978), 103 f.

Philotimos und Statius mindestens 35 Jahre alt¹; Dionys von Halikarnass (I 79, 12) spricht, wohl in Anlehnung an die augusteische Neuerung, von den 18jährigen Romulus und Remus bei der Luperkalienfeier. Weiter verfügte Augustus, dass die Luperker aus dem Ritterstande kommen sollten (Val. Max. II 2, 9) — offenbar ein Kompromiss, der aber dem Ritterstande zu gefallen schien; man fand Grabsteine aus dem 1. nachchristl. Jh., auf denen sich Ritter in Luperkerwürde darstellten: Plinius (*Nat. XXXIV* 10, 18) geisselt dies als Modetorheit der damaligen Zeit².

Die neue Glaubensorientierung des Luperkalienritus bezeugen übereinstimmend die Quellen der augusteischen und nachaugusteischen Zeit, voran Livius, Verrius Flaccus und Ovid. Deren veräterisch gebrochene Darstellungen, welche ältere und neue Glaubensinhalte noch unausgeglichen nebeneinander bieten³, bestätigen dann die auf die neue Entwicklung eingestellten nachaugusteischen Belege.

1. Livius: Im 1. Buch seines Geschichtswerkes (I 5, 2) stellt er die Lupercalia als *sollemne allatum ex Arcadia* dar, das die Hirten Romulus und Remus für Pan Lycaeus *per lusum atque lasciviam* vor dem Überfall durch Numitors Hirten begangen haben. Wir erkennen hierin die bekannten Motive der Ge-

¹ Zu Philotimos, Freigelassener der Terentia, zuerst 59 v. Chr. in Bauangelegenheiten tätig bezeugt, und Statius, Freigelassener des Quintus Cicero, schon 61/59 v. Chr. in Amtsgeschäften für Quintus bezeugt, vgl. Fr. MÜNZER, in *RE* XX 1 (1941), 183 ff. bzw. III A 2 (1929), 2215, und: *Adelsparteien...* (*supra* p. 313 n. 2), 49.

² Vgl. P. VEYNE, «Iconographie de la «transvectio equitum» et des Lupercales», in *REA* 62 (1960), 100 ff. — Eine Sarkophagplatte aus der Zeit um 290 n. Chr.: W. N. SCHUMACHER, «Antikes und Christliches zur Auspeitschung der Elia Afanacia», in *JbAC* 11/12 (1968/69), 65 ff.; H. SOLIN/H. BRANDENBURG, «Paganer Fruchtbarkeitsritus oder Martyriumsdarstellung?», in *AA* 1980, 271 ff.

³ A.W.J. HOLLEMAN (*supra* p. 297 n. 1) und D. PORTE (*REL* 51 (1973), 174 ff. — s. *supra* p. 294 n. 1) haben bereits — im wesentlichen auf Ovid gestützt — die hier analysierte Reform angedeutet.

schichtsschreibung des 1. vorchristl. Jh.s., besonders Tuberos¹; auffallend und neu ist dabei nur die hinzugefügte Bemerkung, dass der Pan Lycaeus des Romulus später von den Römern Inuus genannt wurde². Und wenn Livius kurz darauf (I 7, 15) den Herculeskult an der Ara Maxima als den einzig aus Griechischem abgeleiteten Kult der Romuluszeit bezeichnet, so widerspricht dies zwar der eben noch betonten arkadischen Luperkalienerleitung, ist aber aus varronischer Tradition (s.o.) erklärbar, die auch den Arkaderursprung gekannt und die Lupercalia doch als Institution des numanischen Staatskults Roms bezeichnet hatte.

In der verlorenen, aber durch den sog. *Gelasius-Brief* (*Epist. 100, 12*) bezeugten 2. Dekade des Livius, welche über die Zeit von 292 bis 219 v. Chr. berichtete, heisst dann aber die Bestimmung der Lupercalia: *propter sterilitatem ... mulierum, quae tunc acciderat, exigendam*. Erstmals erfahren wir hier von einer besonderen Bestimmung des Kultes, die mit den Aussagen der älteren Zeit nicht vereinbar ist.

2. Verrius Flaccus (Paul. Fest. p. 75, 23 Lindsay) bietet für die Lupercalia zwei Erklärungen an; solche, häufig ohne Präferenzen gegebene, Auswahlmöglichkeiten sammelte der augusteische Gelehrte aus verschiedenen Quellen und Zeiten³. Zuerst referiert er die bekannte varronische Deutung: *Februarius mensis dictus, quod tum ... populus februaretur, id est lustraretur ac purgaretur*; dann aber fährt Verrius fort: *vel a Junone Februata ... quod ipsi eo mense sacra fiebant eiusque feriae erant Lupercalia, quo*

¹ Vgl. P. G. WALSH, *Livy* (Cambridge 1961), 110 ff.

² Auch wenn Ovid (*Fast. II 441*) aus dem Namen Inuus sein: *Italidas matres... sacer hircus inito*, herausgesponnen haben sollte (vgl. H. LE BONNIEC im Komm. z. St., Paris 1969), so ist doch zu betonen, dass der livianische Inuus nur als Pan/Faunus in der Funktion eines Schutzgottes für Herden (so auch Arnob. *Nat. III 23*) verstanden werden kann (vgl. G. RADKE, *Die Götter Altitaliens* (Münster 1965), 152): daher ist diese Bemerkung über Inuus auch keine Vorwegnahme des andersartigen Berichtes der 2. Dekade (s.u.).

³ Zu Verrius: Th. KÖVES-ZULAUFI, « Plinius d.Ä. und die römische Religion », in *ANRW* II 16, 1 (Berlin/New-York 1978), 230 ff.

die mulieres februabantur *a lupercis amiculo Junonis*, *id est pelle caprina*; *quam ob causam is quoque dies februatus appellabatur*. Ein Blick in die römischen Kalender lehrt, dass Juno — von dem hier behaupteten Luperkalienbezug abgesehen — im Februar keine besondere kultische Verehrung genoss¹; denn der von C. Cornelius Cethagus im Kampf gegen die Insubrer für Juno Sospita gelobte und am 1. Februar 194 v. Chr. geweihte Tempel ist kein Gegenargument². Bei Verrius also sind die Lupercalia erstmals *feriae Junonis*³.

3. Ovid: Er erzählt zunächst (*Fast.* II 269 ff.) zur Erklärung der dem *agrestis Faunus* dienenden Lupercalia die bekannte — hier durch pikante Histörchen gewürzte — Arkader-Version, stellt dem aber eine italische Erklärungsmöglichkeit an die Seite (II 360 ff.: *adde peregrinis causas ... Latinas!*): Romulus und Remus feierten gerade das — offensichtlich aus Arkadertradition überkommene — Hirtenfest, das Opferfleisch briet schon, als Viehdiebstahl gemeldet wurde; getrennt verfolgten Romulus und Remus mit ihren Anhängern die Diebe, Remus fand als erster das Vieh, kehrte zurück und verspeiste die gebratenen *exta*; Romulus sah dann nur noch *ossa nuda: risit et indoluit ...* (377).

Mit dieser arkadisch-romulischen Deutung der Lupercalia hat Ovid einen Abschluss erreicht und fügt nur noch mit der Geschichte von den Zwillingen und der Wölfin eine Erklärung für den Namen Lupercal an (vv. 381-424) — da beginnt er erneut

¹ Vgl. A. DEGRASSI (ed.), *Inscriptiones Italiae* XIII 2 (Roma 1963).

² Vgl. G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer* (München 1912), 188.

³ Aus Paul. Fest. p. 49, 18 L.: *crep[pi]os, id est lupercos, dicebant a crepitu pelicularum quem faciunt verberantes...*, wurde immer wieder geschlossen, dass die Luperker «creppi Böcke hiessen» (A. ALFÖLDI, *Die Struktur des voretruskischen Römerstaates*, 90; vgl. die Diskussionen bei K. KERÉNYI, «Wolf und Ziege am Fest der Lupercalia», in *Mélanges offerts à J. Marouzeau* (Paris 1948), 309 ff.; M. P. NILSSON, «Les Lupernes», in *Opuscula Selecta* III (Lund 1960), 339 ff.; H. J. ROSE, in *Latomus* 8 (1949), 9 ff.). Doch schon W. F. OTTO (in *Philologus* 72 (1913), 178 ff.) hatte mit Recht betont, dass es keinen antiken Beleg gibt, der die Luperker als ‘Böcke’ oder ‘Wölfe’ deutete; auch der Verrius-Beleg spricht nur von «Krachmachern».

mit einer aitiologischen Erzählung zum Luperkalienritus (vv. 424 ff.): Rom ist jetzt bereits gegründet — Remus also tot —, die Sabinerinnen sind geraubt, doch Nachwuchs will sich nicht einstellen. In seiner Not wendet sich Romulus an ein esquiline Junoheiligtum und erfährt (441): *Italidas matres ... sacer hircus inito.* Ein etruskischer Augur weiss das zu deuten: ein Ziegenbock soll geopfert und mit Riemen aus seiner Haut sollen die Rücken der unfruchtbaren Mädchen geschlagen werden¹. Abgesehen von den kompositorischen Mängeln der Luperkalien-Darstellung² stören bei diesem Aition der Zeitwechsel, der Wechsel vom *capella-* zum *caper*-Opfer und die zwei sich ausschliessenden Deutungen des Luperkerlaufes. Offensichtlich will Ovid für die von Livius in die Zeit um 275 v. Chr. verlegte Umdeutung der Lupercalia eine gründungszeitliche Legitimation nachliefern, ohne dabei die Widersprüche zum traditionellen Luperkalienverständnis glätten zu können oder zu wollen³.

¹ Ov. *Fast.* II 445 f.: *iussae sua terga puellae / pellibus exsectis percutienda dabant;* Plut. *Caes.* 61, 2 und *Iuv.* 2, 142 (mit *schol.*) sprechen nur vom Schlagen der Hände wie bei Schulkindern; Gelas. *Epist.* 100, 16 kennt als alten, zu seiner Zeit nicht mehr geübten Brauch: *matronae nudato publice corpore vapulabant* (ob dies auf Livius' 2. Dekade zurückgeht, ist unsicher). Die Bilddokumente — ein Mosaik aus Tunesien der Zeit des Alexander Severus (227/35) und die Sarkophagplatte der Elia (Rom ca. 290 n. Chr.): dazu W. N. SCHUMACHER, *art. cit.* (*supra* p. 317 n. 2) — zeigen entblöste, von zwei Männern an Armen und Beinen getragene Frauen in unterschiedlicher Haltung.

² Gerügt schon von R. HEINZE, *Ovids elegische Erzählung*, Ber. Sächs. Akad. Wiss. 71, 7 (Leipzig 1919), 29 f.; als Zeichen der augusteischen — von Ovid höhnisch abgelehnten — Reform gedeutet durch A. W. J. HOLLEMAN, «Ovid and the Lupercalia», in *Historia* 22 (1973), 260 ff.

³ Die Widersprüche zwischen Livius' 1. Buch und seiner 2. Dekade erinnern an die ähnlich gelagerte Problematik der Cossus-Überlieferung (dazu E. MENSCHING, in *MH* 24 (1967), 12 ff.): römische Geschichtsschreibung und Epik — das gilt für Naevius und Fabius Pictor ebenso wie für Vergil (der die augusteischen Lupercalia noch nicht kennt: *Aen.* VIII 343; vgl. *Prop.* IV 1, 26 l) und Livius — deuten und rechtfertigen stets ihre Gegenwart durch den immer neu zu erbringenden und daher immer wieder geführten Nachweis der Traditionswurzelung (vgl.: «Die Anfänge der römischen Geschichtsschreibung», in *Dialog: Klass. Sprachen u. Lit.* 13 (1980), 75 ff.).

Durch Livius, Verrius Flaccus und Ovid erfahren wir also erstmals von Fruchtbarkeitsvorstellung beim Luperkalienfest, die aber in einem seltsam unausgeglichenen Konflikt zu den von den gleichen Autoren noch mitgeteilten herkömmlichen Glaubensinhalten stehen. Schon dies zeigt eine erst kürzlich inaugurierte Umdeutung der Lupercalia an, für die wir nur Augustus und seine Religionspolitik verantwortlich machen können: *restituit ... sacrum Lupercale?* Nein: *reformavit!*

Dies zu belegen, gibt es noch weitere Argumente. Der Versuch des Jahres 44, die Lupercalia auf der Grundlage der Romulusideologie politisch zu missbrauchen, war unter dem allgemeinen Protest des römischen Volkes gescheitert: Caesar musste das Diadem ablehnen — wenig später wurde er unter einem anderen Bezug auf die Romuluslegende ermordet¹. Augustus, der für sich selbst den Romulus-Namen erwogen, aber verworfen hatte, kannte und fürchtete nachteilige Romulusbezüge: er beendigte das politische Luperkalienabenteuer Caesars und schaffte auch die 3. Luperkergruppe, die *luperci Juliani*, wieder ab, die der seit 30 v. Chr. in Rom weilende Dionys von Halikarnass (I 80, 2) noch hat laufen sehen². Damit waren die Lupercalia, wollte nicht Augustus die verflachten Vorstellungen der Spätrepublik einfach fortleben lassen, für neue Deutungen frei, für die Livius eine historische, Ovid eine gründungszeitliche Legitimation lieferte.

Die augusteische Luperkalienfeier im Zeichen der Juno-Religion, äusserlich gefestigt durch die Anbindung an den Ritterstand, sollte den kultischen Hintergrund für die Ehegesetzgebung des Augustus abgeben, konnte aber wohl auch schon länger virulente Vorstellung um den Luperkerlauf nützen, um diese nun betont als Hauptzweck in den Vordergrund zu stellen. Obwohl von allen voraugusteischen Quellen

¹ Dazu W. BURKERT, in *Historia* 11 (1962), 356 ff. (*supra* p. 315 n. 1).

² Cic. *Phil.* VII 1, 1; XIII 15, 31 belegt nicht die Abschaffung der julischen Luperker, sondern derartige, aber offenbar gescheiterte Versuche.

einmütig bezeugt wird, dass die Luperker *alle* ihnen in den Weg Kommenden, also Männer und Frauen, schlugen¹, mag es für die nackten Läufer ein besonderer Spass gewesen sein, gerade Mädchen und Frauen zu treffen: Aufschreie und Gekreische — ein Jux für alle Beteiligten, und vielleicht hat dabei manche auf Kinder hoffende Frau auch geglaubt, damit von bösen, fruchtbarkeitshindernden Geistern befreit zu werden. Hier konnte Augustus ansetzen: anknüpfen und gleichzeitig umdeuten. Und mochten auch literarische Helfer alte Beglaubigungen für diese Massnahme erfinden, die Neuerung war nicht zu verdecken: Bestenfalls angebahnt im 1. Jh. v. Chr., blieb sie nicht vereinbar mit der Tatsache, dass Juno im Februar keine besondere kultische Verehrung genoss — erst mit den Matronalia des 1. März beginnt diese —, auch nicht vereinbar mit der für das 2. Jh. v. Chr. bezeugten Verbindung der Lupercalia mit den Parentalia. Folglich sind alle Rückschlüsse vom augusteischen Luperkalienkult auf frühere Zeiten verfehlt: erst seit Augustus gibt es eine *Juno Februata* oder *Febru(a)lis* (Paul. Fest. p. 75, 25 f. L.; Mart. Cap. II 149) und ein *amiculum Junonis* (Paul. Fest. p. 76, 1 L.; Iust. XLIII 1), und die Grammatik beeilte sich, an Ovids *macte caprum* die neue Etymologie *luere per caprum* (Quint. Inst. I 5, 66; Serv. Aen. VIII 343) anzuknüpfen.

Die von der augusteischen Neuerung ausgehende Entwicklung der Luperkaliengeschichte sei noch kurz skizziert. Dass die Ritterschaft an der Luperkerehre Gefallen fand, wie Inschriften und stolze Bilddokumente auf Grabsteinen und Sarkophagdeckeln bis ins 4. Jh. bezeugen², ist zugleich ein Hinweis auf das anhaltende Ansehen des Luperkalienkultes; entsprechend gereizt reagieren die Kirchenväter³, die dabei z.T.

¹ Varro *Ling.* VI 34; Dion. Hal. I 80; Nic. Damasc. *Vit. Caes.* 21; Plut. *Rom.* 21, 7; *Quaest. Rom.* 68, 280 B-C.

² Vgl. K. LATTE, *Röm. Religionsgeschichte*, 85; s. *supra* p. 317 n. 2.

³ Min. Fel. 24, 11; Lact. *Inst.* I 21, 45; Prud. *C. Symm.* II 862-863; *Perist.* 2, 517 ff.; 10, 161 ff.; Aug. *Civ.* XVIII 12.

noch eigenes Erleben des Kultes durchblicken lassen. Trotz kaiserlicher Opfer- und Kultverbote seit Mitte des 4. Jhs.¹ verzeichnen die Kalender bis einschliesslich Polemius Silvius (448/9) weiterhin das Fest, und nicht etwa nur als Übernahme aus alten Quellen, sondern wegen seiner aktuellen religiösen Bedeutung. Wichtigstes Zeugnis dafür ist der sog. *Gelasiusbrief* kurz vor 500 n. Chr., den man bisher weniger als zeitgeschichtliches Dokument² als auf der Suche nach vorher nicht bezeugten Besonderheiten der alten Lupercalia untersucht hat.

Der Brief, an den gegen das kirchliche Luperkalienverbot aufbegehrenden christlichen Senator Andromachus gerichtet, stellt fest, dass die Lupercalia zur Zeit des Kaisers Anthemius (467/72) und auch danach noch ungehindert begangen wurden; und selbst bei seinem nachdrücklich ausgesprochenen Verbot weiss der Papst (sei er Felix III. oder Gelasius I.) seine Reichweite eingegrenzt (*Epist. 100, 30*): *nullus baptizatus, nullus christianus hoc celebret et soli hoc pagani quorum ritus est exsequantur*.

Die im päpstlichen Brief referierten, natürlich auch polemisch verzerrten Klagen gegen das kirchliche Luperkalienverbot zeigen die getroffenen Glaubensinhalte: das Verbot des „*deo Februario litare*“ sei schuld an Pest, Krieg und besonders an der Hunger bringenden Unfruchtbarkeit der Provinzen. Über den *deus Februarius* ist eine lange Diskussion geführt worden, da man immer wieder behauptet hat, dies sei ein Deckname für Faunus; doch da dies nur ein Rückschluss auf alten Götterglauben ist, sollte man den *deus Februarius* nicht ersetzen wollen: die alten Göttergestalten waren weitgehend

¹ Vgl. K. LATTE, *op. cit.*, 367, ferner W. M. GREEN, «The Lupercalia in the fifth century», in *CPb* 26 (1931), 60 ff.; M. A. HUTTMAN, «The establishment of christianity and the proscription of paganism», in *Stud. in history, econ. and publ. law* (Columbia Univ.) 60, 2 (1914), 169 ff.

² Erste Ansätze in dieser Richtung bei Y.-M. DUVAL, in *REL* 55 (1977), 243 ff. (s. *supra* p. 294 n. 3). Zum gegenwärtigen Forschungsstand vgl. G. POMARÈS (éd.), *Gérase Ier. Lettre contre les Lupercales*, Sources Chrétiennes, Vol. 65 (Paris 1959); A. W. J. HOLLEMAN (s. *supra* p. 297 n. 1).

tot, die ihnen zugeschriebenen Funktionskräfte aber, wie sie in einer Bezeichnung wie *deus Februarius* zum Ausdruck kommen, glaubte man weiterhin wirksam. Und auch das Krankheits-, Kriegs- und Unfruchtbarkeitsargument darf man nicht durch Hinweise auf allgemein derart übliche Klagen bei Abschaffung heidnischer Kulte hinwegdiskutieren; denn ein Festkalender Konstantinopels aus dem 10. Jh.¹, der die Übernahme und Fortführung der Lupercalia (wenn auch ohne Opfer und in veränderter Form) belegt, verbindet diese Ost-Lupercalia mit einem Frühlingshymnus, der um Wohlergehen des Herrschers und des Reiches und besonders für Fruchtbarkeit des Landes betet. Solche Übereinstimmungen zwischen Rom und der Nachfolgerin, dem zweiten Rom, sind ein wichtiger Beweis für die Gelasiuszeit: die reinigende Kraft des *deus Februarius* schützt gegen Krankheit und Ungemach, besonders aber gegen Unfruchtbarkeit der ernährenden Provinzen. Die *sterilitas-mulierum*-Abwehr hatte sich also zur kultischen Massnahme gegen *sterilitas terrarum* geweitet, auch wenn dafür nicht mehr *nobiles*, sondern wie der Papstbrief bissig anmerkt, *viles trivialesque personae abiecti et infimi* unter derben Scherzen und Gesängen liefen (*Epist. 100, 16; 25; 26*).

Der Streifzug durch die Geschichte des Luperkalienkultes und der daran geknüpften Glaubensaussagen von 200 v. bis 500 n. Chr. hat manche Wandlungen gezeigt. Am auffallendsten ist der Wechsel der mit den Luperkalienfeiern angesprochen geglaubten Gottheiten: abgesehen von der Jupiterfrage Mars, Faunus, Juno und dann der *deus Februarius*. Dabei treten nicht etwa seit alters mit dem Kult verknüpfte, aber zeitweilig verschüttete Gottesvorstellungen im Wechsel stärker hervor, sondern die Wirkvorstellungen des Rituals bestimmen den Gottesbezug, wie der von Augustus inaugurierte Wechsel von Faunus zu Juno und der spätere Wechsel von Juno zu einem *deus Februarius* ganz deutlich zeigt. Diesen Übergang erleichterte

¹ Vgl. Y.-M. DUVAL, in *REL* 55 (1977), 222 ff.

das Moment der *februatio*, deren Spezialisierung die Verschiebung von der Faunus- zur Junoreligion diktiert hat; und das gleiche wiederholte sich später beim Übergang aus dem Wirkbereich der Juno in den eines *deus Februarius*. Das ist ein für das Verständnis des römischen Polytheismus aufschlussreicher Vorgang, der zugleich lehrt, dass in der Geschichte eines Kultes auftauchende Götternamen keine dauerhaften Glaubensindikatoren sind; sie haben daher weder für den Ursprung noch für die Frühzeit, sondern nur für bestimmte Epochen eine gewisse Aussagekraft. Die Kulthandlung löst die einzelnen in der Geschichte greifbaren Deutungen aus und bestimmt mit diesen den Götterbezug. Dabei stehen diese Deutungen unter den verschiedensten geschichtlichen, kultur-, geistes- und religionsgeschichtlichen Bedingungen.

Die vorgefundenen Luperkalien-Deutungen knüpften im wesentlichen an *ein* auffallendes Merkmal dieses Rituals an, das diese Kulthandlung von den vielen anderen abhob: der Lauf der fast nackten, um sich schlagenden Gesellen. Vom Opfer selbst hören wir wenig, oft gar nichts, obwohl das Tieropfer Ausgangs- und Endpunkt und religiöses Konstituens des ganzen Rituals war; denn ohne Opfer hätte der Luperkerlauf seinen Sinn als Religionsakt verloren. Das muss auch den Römern bewusst gewesen sein, da noch um 500 n. Chr. die Klage über das Kultverbot mit dem Vorwurf beginnt: *deo Februario non litetur*. Warum tritt dann aber der Opfervorgang in den Deutungen so zurück?

Man müsste einmal eine Hochrechnung machen und überschlagen, wie viele Tiere im Regelfall jährlich geopfert wurden; sicher eine erkleckliche Zahl, und dazu kämen dann noch viele bei aussergewöhnlichen Anlässen geopferte Tiere. Diese Tatsache musste die Aufmerksamkeit für den einzelnen Opfervollzug schwächen, zumal von den Opferzurichtungen und der rituellen Tötung bis zur Eingeweideschau und den Nachbereitungen ein ziemlich einheitliches Reglement abließ — deshalb hatte ja die Priesterweisheit die Differenzierungen von

Farbe, Alter, Gattung und Geschlecht der Opfertiere eingeführt. Gleichwohl bewirkte das Opfer erst die Heiligkeit des Religionsaktes. Das führt auf die tiefer liegende Bedeutung des Opfers als Bedingung für damit verbundene Kulthandlungen. In der römischen Religionsgeschichte freilich bestimmte das um die Opferung sich rankende Ritual im wesentlichen die Glaubenswelt, deren geschichtlichen Bestand mit all seinen Entwicklungen, Wandlungen und Differenzierungen es epochenweise aufzuzeigen gilt. Denn in der vielgestaltigen geschichtlichen und auch geschichtlich bedingten Religion Roms haben die an einzelne Ritualmerkmale befefteten Glaubensvorstellungen die Bedeutung des Tötungsaktes allmählich überwuchert: die besprochenen Zeugnisse berichteten von dieser spätrepublikanischen und kaiserzeitlichen Glaubensgeschichte.

Davor steht aber eine sehr viel längere stumme Glaubensgeschichte des Luperkalienritus, deren römischer Teil von der Königszeit bis zum 2. Punischen Krieg aus Indizien der allgemeinen römischen Religionsgeschichte dieser Zeit erforscht werden müsste¹, für deren vorgeschichtlich-indogermanischen Teil die Arbeiten K. Meulis und W. Burkerts den Weg gewiesen haben². Darauf gestützt sei in aller Vorsicht und unter ausdrücklichem Hinweis auf den hypothetischen Charakter dieses Versuches eine Rekonstruktion gewagt, welche aus den Handlungselementen des Rituals den vorzeitlichen Ausgangspunkt der römischen Glaubensentwicklung aufzeigen möchte.

Die Ziege, einst wildes, dann domestiziertes Tier — schon dies kann zwei Entwicklungsstufen andeuten — musste für den menschlichen Verzehr (im Luperkalienkult die *epulae*), für Bekleidungsbedürfnisse (der Fellschurz der *luperci*) und viel-

¹ Für derartige Untersuchungen fehlen heute aber noch die wichtigsten Voraussetzungen, wie aus der einleitenden Forschungskritik deutlich geworden sein sollte.

² K. MEULI, « Griechische Opferbräuche », in *Phyllobolia für P. Von der Mühl* (Basel 1946), 185 ff.; W. BURKERT, *Homo Necans* (Berlin 1972).

leicht auch für Werkzeuge/Waffen (die Fellriemen der *luperci*) getötet werden. Diese Minderung des Tierbestandes oder der Herde, besonders aber die Vernichtung von Leben lösten Schuldkomplexe und Entsetzen aus, die es einzudämmen und zu beruhigen galt. Ob das in der Luperkalienerzählung berichtete Motiv des Viehdiebstahls und des Zurückholens der verlorenen Tiere Ausdruck jener Minderung oder Ablenkungsmanöver nach der Tötung oder beides zusammen ist, ist wohl schwer zu entscheiden. Jedenfalls liefen die Beteiligten unmittelbar nach der Tötung, noch blutbefleckt wie sie waren, vom Platze der Tötung weg, um nach einiger Zeit zurückzukehren — vielleicht sogar mit einem Ersatz für das getötete Tier (Motiv des Rückholens verlorener Tiere?). Wenn in historischer Zeit zwei Luperkergruppen in einem Abstand nacheinander laufen, könnte dies ein Indiz dafür sein, dass die an der Tiertötung Beteiligten plötzlich flohen, verfolgt von den anderen, wobei das Riemenschlagen auch als eine Art Scheinkampf verstanden werden könnte — also ein *agonal element*, auf das G. Piccaluga¹ aufmerksam gemacht hat. Dies einmal angenommen, mussten die an der Tötung nicht Beteiligten in diesem Scheinkampf siegreich sein und nach ihrer Rückkehr zum Platz der Tötung die Blutbefleckten reinigen (Abwischen des Blutes von der Stirn der *luperci* durch milchgetränktes Wolle und Lachen der Gereinigten). Erst darnach konnte der Verzehr des getöteten Tieres beginnen. In historischer Zeit wurde aber auch noch ein Hundeopfer dargebracht. Ob auch dies der ältesten Schicht angehört — immerhin auch dies ein Tötungsakt! —, scheint mir unsicher; dass es aber noch zu dem den Römern aus der Vorzeit überlieferten Ritual gehört, scheint mir dagegen sicher. Als Erklärungsmöglichkeit dafür bietet sich an: Man fand nach der Rückkehr vom Lauf die getötete Ziege und machte nun dafür in einer Art « Unschuldskomödie » (Meuli) den Wolf (Hund als *lupus*-Tier) verantwortlich (*luperci* als Wolfsabwehrer)

¹ «L'aspetto agonistico dei Lupercalia», in *SMSR* 33 (1962), 51 ff.

oder bestrafte den während der Abwesenheit unaufmerksamen Wächter Hund, der eine Ziege hatte töten lassen — zwei Erklärungsversuche, die vielleicht Hinweise auf zwei Entwicklungsstufen enthalten. Bei dieser Rekonstruktion erscheint mir nur die Etymologie von *lupercus* als ‘Wolfsabwehrer’ (*lupos arcere*) möglich.

Jäger, Hirten, Bauern, Dörfler und Städter haben sich dieses Ritual je nach ihren geschichtlich-sozialen Verhältnissen ausgedeutet, wobei mit zunehmender und dabei gleichzeitig abstumpfender Tötungs- und Opferpraxis und im Zusammenhang mit den auch ihrerseits geschichtlich gewachsenen Religions- und Gottesvorstellungen die Besonderheit des Laufes der an der Tötung bzw. Opferung Beteiligten glaubensbildend und -differenzierend gewirkt hat. Die Zeugnisse von Fabius Pictor bis zum byzantinischen Festkalender sind ein Beispiel dafür, freilich auch nur ein historischer Ausschnitt.

DISCUSSION

M. Burkert: Die abschliessenden Ausführungen über den Gehalt des Tieropfers sind ganz in meinem Sinn; trotzdem scheint mir notwendig hervorzuheben, dass die Besonderheit dieses Rituals nach den Quellen vielmehr im Lauf liegt: *nudi currunt*. Sucht man die im Ritual gegebenen Zeichen — Zeichen je in Opposition zu einer ‘normalen’ Alternative — zu entschlüsseln, stellt man ein doppeltes Paradox fest: Nacktheit im kältesten Wintermonat — es bedarf da auch in Rom beträchtlicher Energie, so zu ‘laufen’ —; Nacktheit und Aggressivität — sonst ist eher der Preisgegebene, der Delinquent nackt —. Peitschen wiederum stehen in Opposition zu ernsten, tödlichen Waffen (Hdt. IV 3, 4). Dass hier auch sexuelle Signale erfasst wurden, zeigt spätestens Ovid. Dass Augustus den *inberbes* die Teilnahme verbot, hängt m.E. mit seiner Abneigung gegen Homosexualität zusammen: er wollte keinerlei Schaustellung im Sinn von *παιδικά*.

Ein anderes Problem: Wenn ausdrücklich ‘Livius, 2. Dekade’ (Ps.-Gelas. *Epist.* 100, 12 f. = Fr. 14 Weissenborn-Müller) für die Einführung des Rituals gegen die *sterilitas mulierum* zitiert wird, handelt es sich m.E. einfach um ein ‘hard fact’ der römischen Chronik. Gerade dass Livius nicht, wie Ovid, dieses Detail in die Urzeit verlegt, ist vertrauenerweckend. Es ist kein Widerspruch, sondern durchaus üblich, dass in den Rahmen eines bestehenden Kultes durch ein Orakel oder eine ähnliche Instanz ein neuer Zug eingefügt wird (so kam anscheinend der Kult von θεός, θεά, Εὐβουλεύς nach Eleusis, durch ein Delphisches Orakel um 420 v. Chr., *IG I² 76*, sog. *Aparche-Dekret*). Dass Livius eine Neuerung des Augustus in eine Notiz der Sakralchronik des 3. Jh. umgefälscht hätte, scheint kaum glaublich (die Liste der Saecularspiele freilich unterliegt einem vergleichbaren Verdacht). Der Fall des Cossus liegt anders: Livius sagt (IV 20, 6 f.) « ich habe von Augustus gehört » und hütet sich zu widersprechen.

M. Scholz: Was die Römer aus dem (als Besonderheit gebührend betonten) *nudi currunt* in Glaubensdeutung umgesetzt haben, ist im Vortrag besprochen worden; darüber hinaus noch irgendwelche Zeichen zu 'entschlüsseln', habe ich Bedenken, da es nicht Aufgabe der Religionsforschung sein kann, einer geschichtlichen Religionsgemeinschaft zu sagen, was sie bei einem bestimmten Ritual noch hätte glauben sollen oder können.

Das Paradox *bieme/nudi* spricht als einziger Minucius Felix (24, 11) an, und es ist bezeichnend, dass dies ein Gegner, nicht ein Teilnehmer am Luperkalienritus tut. Alle anderen Zeugnisse denken gar nicht an die Februarkälte (vielleicht half dagegen das seit Cicero mehrfach erwähnte Einölen: *uncti*), sondern setzen in ihren aitiologischen Erzählungen sogar Sommerhitze und Schweiss voraus. Wann die (späteren) Lupercalia in der Vorzeit begangen wurden, wissen wir nicht — am einfachsten ist die Annahme der warmen Jahreszeit, wo ein Schurz die übliche Bekleidung war: dieser blieb dann im Ritual der Lupercalia erhalten (wie in anderen Ritualen andere alte Utensilien oder Einrichtungen des vorzeitlichen Alltages) und so sollte man dem *nudi currunt* keine besondere Bedeutung beimessen. Im sog. numanischen Kalender (s.o. Varro; vgl. A. Degrassi (ed.), *Inscriptiones Italiae* XIII 2 (Roma 1963), 409 — heisst das ca. 700/600 v. Chr.?) wurden die Lupercalia auf Mitte Februar festgelegt: dies muss ebenso wie die (spätere?) Benennung der Sodalitäten nach Fabiern und Quincti(l)iern — vgl. A. Alföldi, *Römische Frühgeschichte* (Heidelberg 1976), 53 — als eine je aus ihrer Zeit heraus zu begreifende Kultdeutung interpretiert werden, eine Aufgabe, die heute aber noch nicht leistbar ist.

Wichtig erscheint mir der Hinweis auf Peitsche/Riemen im Unterschied zu tödenden Waffen (die Sozialschichtung der herodoteischen Skythenerzählung muss dabei wohl ausser Betracht bleiben), freilich nur für die Urgeschichte, nicht für die die Peitsche schon traditionell gebrauchenden historischen Lupercalia, für die wir überdies ab 200 v. Chr. die römischen Zeugnisse haben: Ovids 'sexuelle Signale' sprechen dabei nur für Ovid und für die Ansätze der augusteischen Reform (s. o.) — für mehr nicht.

Das augusteische Verbot der *inberbes* ist aus dem Kontext von Suet. *Aug.* 31, 4 (... *item Saecularibus ludis iuvenes utriusque sexus prohibuit ullum nocturnum spectaculum frequentare nisi cum aliquo maiore natu propinquorum*) zunächst als eine allgemeine Moralbestimmung zu verstehen; aber auch der Sinn der augusteischen Luperkalien (gegen *sterilitas mulierum!*) hat wohl mit Homosexualität wenig zu tun. — Nun zur 2. Dekade des Livius und ihrer Glaubwürdigkeit ('hard fact'): Dass um 275 v. Chr. ein Orakel eine *einmalige* Kultbestimmung der Lupercalia gegen *sterilitas mulierum* angeordnet habe, ist eine mögliche, nicht zu beweisende und nicht widerlegbare Annahme; dass dadurch aber «ein neuer Zug eingeführt wurde», kann durch die von Fabius Pictor bis Varro und Vergil einheitlich anders laufende Linie der Kultdeutungen klar widerlegt werden. Auch der von mir schon erwähnte Fall des Cossus liegt nicht 'anders', sondern ist eine gute Parallele: Livius muss auf Grund der (begründeten oder angemassten) Autorität des Princeps gegen alle *auctores* auftreten, eine neue Datierung einführen — und verwickelt sich in unausgeglichene Widersprüche (vgl. E. Mensching, in *MH* 24 (1967), 12 ff.). Dies, die Liste der Saecularspiele u. a.m. zeigt also, dass Livius nicht nur 'hard facts' überliefert, sondern sich auch gegen anders lautende Traditionen den Ansprüchen der Zeit (die für römische Historiographie stets Vorrang hatten!) beugt: Livius' Bericht passt nicht zur klar sich abzeichnenden Linie der voraugusteischen Kultdeutung, fügt sich aber gut in die durch Ovid und Verrius noch vertretene Luperkalienbesprechung aus augusteischem Geist — folglich ist Livius' 2. Dekade hierin augusteisch, nicht authentisch für das 3. Jh. v. Chr.

M. Versnel: An Ihrem Vortrag bestach, wie vorher schon bei Herrn Kirk, der klare, systematische Aufbau: Zunächst die methodischen Bemerkungen mit Belegen aus Ergebnissen unterschiedlicher methodischer Ansätze und Auffassungen; sodann das eigene methodische Konzept mit den Ausführungen zu den Lupercalia; zum Schluss — und dies war für mich überraschend — ein sehr vorsichtig formuliertes neues Interpretationsmodell. — In Ihrem

Hauptteil ist die chronologische Reihung der historischen Zeugnisse zum methodischen Prinzip erhoben. Ich stimme dem grundsätzlich als nützlich, ja sogar notwendig zu, sehe dabei aber eine Gefahr: dass für nicht existent gehalten wird, was für eine bestimmte Zeit nicht belegt ist. So ist es für mich trotz Fehlens der Belege zweifelhaft, ob Iuno wirklich erst in augsteischer Zeit zum Luperkalientitus dazugekommen ist. Ähnlich verhält es sich mit dem spät belegten Aspekt der *sterilitas terrarum*, der sich nach Ihren Überlegungen aus dem Aspekt der *sterilitas mulierum* entwickelt haben soll: Müssen wir hier tatsächlich ein Nacheinander annehmen oder ist nicht vielmehr der *sterilitas*-Begriff zu allen Zeiten so geprägt, dass er die *sterilitas terrarum et mulierum* umgreift (M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique* (Paris 1938))? — Bei Ihrer abschliessenden, ausdrücklich als hypothetisch bezeichneten Rekonstruktion haben Sie sich auf eine Auswahl von Elementen der Lupercalia gestützt: gibt das anderen nicht das Recht, ihrerseits andere Elemente hinzuzufügen, etwa das Moment der kalendariischen Fixierung? Und bei Ihrer Rekonstruktion haben Sie sich im wesentlichen auf Meuli gestützt, dessen Ergebnisse auf komparatistischer Arbeitsweise beruhen: haben Sie damit nicht die Strenge Ihrer vorausgehenden Methodik verlassen (oder zumindest gemildert) und damit auch anderen das Recht eingeräumt, ihrerseits bei der Erklärung bestimmter Luperkalienelemente komparatistisch zu arbeiten, z.B. durch einen Vergleich von Luperkalienaspekten mit den griechischen Anthesteria?

M. Scholz: Ich stimme Ihnen vollkommen zu, dass man sehr klar zwischen ‘belegt’ und ‘existierend’ unterscheiden muss, denn selbstverständlich ist bei der lückenhaften Überlieferung stets damit zu rechnen, dass nicht nur Belege fehlen, sondern auch erst sehr spät auftauchen, wobei das belegte Faktum sehr viel älter sein kann als das Datum des Beleges. In voller Anerkennung dieses Grundsatzes gilt es aber zu überprüfen, ob und inwieweit ein Faktum hinter die Zeit des Beleges zurückdatiert werden kann. Auch zu dieser Frage sollten meine Ausführungen ein methodisches Exempel liefern,

auch etwa bei der Frage des Einbezuges der Juno-Religion in den Luperkalienglauben der voraugusteischen Zeit: Die gravierenden Unterschiede zwischen den Glaubensbelegen von Fabius Pictor bis Caesar und den Belegen der augusteischen Reform (die ihrerseits den Umbruch noch deutlich erkennen lassen) verbieten m.E. eine Rückdatierung der Juno-Religion im Bereich des Luperkalienkultes. Und das gleiche gilt für die Aspekte der *sterilitas mulierum* und *sterilitas terrarum*, da nicht nur der sog. *Gelasius-Brief* den Wandel der Aspekte betont, sondern dieser Wandel auch als Wechsel von der Juno-Religion zu einem *deus Februarius* belegbar ist — folglich ein Nacheinander, nicht ein Mit- und Nebeneinander.

Bei meiner hypothetischen Rekonstruktion des vorzeitlichen Rituals habe ich, falls mir nichts entgangen ist, keine Auswahl aus den bezeugten Handlungsteilen des Luperkalienritus getroffen, sondern alle einzubeziehen versucht: das Moment der kalendarischen Fixierung ist kein Ritual- oder Handlungsteil, sondern Ausdruck der Glaubensdeutung einer bestimmten Zeit. Und dass ich mich dabei vornehmlich auf Meuli, auch auf Burkert, gestützt und damit in gewissem Sinne auch komparatistisch gearbeitet habe, sehe ich nicht als Widerspruch zu meinen methodischen Grundsätzen. Denn bei aller historischen Strenge haben und behalten komparatistische, taxonomische, strukturalistische, funktionalistische u.ä. Forschungsansätze ihre Wichtigkeit und Bedeutung; entscheidend ist nur, dass die Reichweiten solcher Ansätze und die unterschiedlichen Ziele religionswissenschaftlicher Untersuchungen bewusst bleiben. Die vielfältigen Anregungen der einzelnen Forschungsansätze liefern meiner augenblicklich historischen Arbeitsweise (denn ich frage nach der *Geschichte* einer — der römischen — Religion) wichtige Fragestellungen und Verstehensmöglichkeiten, die aber stets auf ihre Tauglichkeit für die einzelnen historischen Epochen mit ihrem je eigenen sozial- und kulturgeschichtlichen Umfeld überprüft werden müssen; unkontrollierte Ergebnisübertragungen sind doch ein Hauptgrund für das gegenwärtige Dilemma der Religionsforschung. Nun: beim Versuch, das vorzeitliche Ritual zu rekonstruieren, bleibt mir beim Fehlen direkter Zeugnisse keine andere Möglichkeit,

als mit — ebenfalls vorzeitlichem! — Vergleichsmaterial (übrigens: des indogermanischen Kulturraumes, dem der Luperkalienritus zuzuordnen ist) eine Lösung anzustreben. Da hierbei viele Unsicherheiten einzurechnen sind, bleibt dieser mein Versuch — im Gegensatz zur historischen Rekonstruktion — hypothetisch.

M. Versnel: Ich sehe ein und anerkenne, dass die zum Schluss gegebene Vermutung über die Vorgeschichte der Lupercalia nur als Versuch und Anhang zu werten ist, wohingegen die streng methodische Auswertung der Luperkalienzeugnisse Hauptpunkt Ihrer Darlegungen ist. Trotzdem möchte ich auf das Moment der Nacktheit auch für die älteste Zeit mehr Gewicht legen. Habe ich Sie richtig verstanden, dass Sie die Luperkalienfeier vor der Kalenderfixierung in eine andere, für uns aber nicht mehr genau fassbare Jahreszeit verlegen wollen?

M. Scholz: Wenn man von ‘nackten’ Luperkern spricht, sollte nicht vergessen werden, dass die *luperci* einen Fellschurz trugen. Deubners und Hollemans Annahme, dass dieser Fellschurz für die vordem tatsächlich nackt laufenden Luperker moralisierend erst von Augustus eingeführt worden sei, wird schon durch das um 60/50 v. Chr. zu datierende Tubero-Zeugnis widerlegt, wo von einem Fellschurz die Rede ist, ferner durch die Tatsache, dass auch die nachaugusteischen Zeugnisse von ‘nackten’ Luperkern sprechen und damit ebenfalls die nur mit einem Schurz bekleideten Luperker meinen. Somit darf man wohl den Fellschurz als altüberlieferte Bekleidung der Luperker voraussetzen. Dieser Fellschurz aber zeigt ja gerade, dass die Luperker nicht wirklich nackt, sondern ‘bekleidet’ umherliefen; ich zog daraus die Vermutung, dass in dieser Besonderheit, religiös geschützt, im Kult bewahrt blieb, was in der Vorzeit Alltagsbrauch war, nämlich die Bekleidung mit einem Fellschurz. Nun haben die aus dem Norden einwandernden Stämme in kalter Jahreszeit sowohl in ihrer alten wie auch in ihrer neuen Heimat sicherlich mehr als nur einen Schurz getragen, der am sinnvollsten als Bekleidung der warmen Jahreszeit anzusehen ist. Daraus hin-

wieder schloss ich, dass das im Lupercalienfest bewahrte Ritual vor der kalendarischen Februarfixierung in warmer Jahreszeit durchgeführt wurde: wie oft, zu welchem Anlass, mit welchen Glaubensimplikationen — das entzieht sich unserer Kenntnis. Die Kalenderfixierung ist demgegenüber Ausdruck einer ersten fassbaren, wenn auch nach heutigem Wissensstand noch nicht erklärbaren Glaubensausdeutung.

M^{me} Piccaluga: Evidentemente la metodologia dell'autore — scartando l'apporto della comparazione storico-religiosa ai fini di una serie di possibili interpretazioni delle varie componenti della festa — non porta se non a prendere visione dei dati relativi ai Lupercalia. Pur tenendo conto del fatto che, soprattutto per questioni di religione romana, non si potrà mai arrivare a 'dimostrazioni' (ma ci arriva, poi, l'autore, col suo metodo?), ma solo a *proporre* eventuali interpretazioni, si deve constatare che, lavorando colla metodologia di Scholz, *non* si fa storia delle religioni, ma si resta nelle posizioni e nell'atteggiamento tipico della scuola di G. Wissowa nei confronti della religione romana.

M. Scholz: Obwohl ich G. Wissowas *Religion und Kultus der Römer* für das bisher beste und noch nicht ersetzte Buch über die römische Religion ansehe, glaube ich im vorliegenden Fall doch deutlich gemacht zu haben, wo und inwieweit ich sachlich und methodisch von Wissowa und von der bisherigen römischen Religionsforschung überhaupt abweiche. Wichtigster Punkt meiner Überlegungen ist, dass wir bei der Erforschung der römischen Religion zunächst einmal die Römer selbst fragen müssen, was sie gedacht und geglaubt haben. Dies sagen uns, soweit überliefert, die Zeugnisse, die es nach allen Regeln philologisch-historischer Interpretationskunst zu analysieren gilt. Das so erreichte Ergebnis zeigt eine im geschichtlichen Verlauf sich wandelnde Glaubenswelt, deren Verständnis natürlich die vielen anderen methodischen Ansätze religionswissenschaftlichen Forschens fördern können — dies allerdings nur in dienender Funktion ohne Vergewaltigung der aus den Glaubens-

zeugnissen gewonnenen historischen Grundlinien. Von dieser Basis aus wird dann auch ein besser abgesicherter Rückschluss in die nicht mehr durch direkte Zeugnisse belegte Vorzeit möglich sein. Bei diesem Ansatz zeigen sich die von Wissowa und vielen anderen nicht als solche erkannten Variablen der Religionsgeschichte (d.h. Glaubensmomente verschiedenster Art, wozu auch der Götterglaube gehört) — variable Größen, die bisher als Konstanten einer Religionsgeschichte verstanden worden sind. Dadurch aber geraten viele falsche Postulate und Prämissen und deren Schlussfolgerungen ins Wanken und verändern unser Wissen über die römische Religionsgeschichte gegenüber dem Stand Wissowas.

M. Turcan: J'apprécie votre méthode historique et chronologique. Je crois aussi qu'outre la différence des temps il faut tenir compte de la disparité générique et fonctionnelle des témoignages littéraires, certains textes étant purement informatifs, d'autres interprétatifs, poétiques ou mythographiques. On doit également se défier de certaines tendances évolutionnistes. Souvent le rituel a une stabilité relative: ce sont les exégèses et les croyances qui changent. Or j'ai cru comprendre que vous vous gardiez bien de reconstruire les croyances...; mais c'est sur les données cultuelles que je voudrais vous poser trois questions:

1. Vous attribuez à Auguste « der Wechsel von Faunus zu Juno »: avez-vous un texte qui le dise expressément? Le fait que Junon intervienne dans les Lupercales à partir d'Auguste (d'après les textes que nous connaissons, mais nous en ignorons beaucoup d'autres) autorise-t-il à induire qu'Auguste a la responsabilité de ce « Wechsel »?

2. Vous donnez comme possible l'explication des Luperques comme 'Wolfsabwehrer'. On sacrifie le chien, et il s'agit certes d'un sacrifice de destruction. Mais a-t-on le droit de considérer ce sacrifice comme un sacrifice de substitution (du chien au loup)? L'étymologie *lupercus* — *qui lupos arcet* me paraît phonétiquement difficile à accepter. A-t-on un seul parallèle de mot composé où *-ercus* procéderait du radical de *arcere*? Comment expliquez-vous *Mamercus*?

Lupercal est formé comme *Bacchanal*; mais quoique ce rapprochement confirme le sens cultuel du mot, il ne nous aide pas à élucider l'éty-mologie de *lupercus*.

3. Les monuments qui représentent ou représenteraient les *luperci* nous les montrent vêtus d'un linge noué sur le ventre, alors que la tradition littéraire nous parle de peaux de bouc ou de chèvre. On a quantité de monuments dionysiaques où les satyres ou les bacchants portent des peaux de bêtes. Pourquoi les luperques ne figurent-ils pas avec les dépouilles animales conformes à la tradition rituelle?

M. Scholz: Unsere Übereinstimmung in methodischer Hinsicht freut mich, und Ihre erste Frage bestätigt Ihre Strenge. In der Tat gibt es kein Zeugnis, das den Wechsel von Faunus zu Juno ausdrücklich dem Augustus zuschreibt. Faktum aber ist, dass die Verbindung von Lupercalia und Faunus-Religion bis einschliesslich Dionys von Halikarnass (seit etwa 30 v. Chr. in Rom) ebenso klar bezeugt ist, wie die erst mit den augusteischen Zeugnissen (d.h. mit Livius 2. Dekade, Verrius Flaccus und Ovid) einsetzende Verbindung zwischen Lupercalia und Juno-Religion. Da ferner diese Juno-Lupercalia-Verbindung der augusteischen und nachaugusteischen Zeit mit der voraugusteischen römischen Luperkaliendeutung nicht vereinbar ist, muss der Wechsel etwa in den letzten zwei Dezennien vor der Zeitenwende eingetreten sein (ein Wechsel, den ja die unausgeglichenen Zeugnisse der Augsteer noch deutlich in sich tragen). Was wäre da naheliegender als eben an Augustus zu denken, von dem wir wissen: *restituit sacrum lupercale* und *Lupercal fecit*. Als eine andere, sicherlich unwahrscheinliche Lösung böte sich nur an, eine Luperkalienreform in augusteischer Zeit, aber nicht von Augustus vorgenommen, anzunehmen.

2. Die Benennung eines Rituals, in der Regel viel jünger als das Ritual selbst, ist stets Ausdruck einer (religionsgeschichtlich auswertbaren) Deutung, deren Zeugniswert allerdings durch die meist nicht einmal annähernd zu bestimmende Datierung und wegen der häufig anzutreffenden Mehrdeutigkeit derartiger sprachlicher Bildungen stark beeinträchtigt wird. Ferner ist zu bedenken, dass die im Namen

sich spiegelnde Glaubensaussage keine überzeitliche ‘Sinndeutung’ eines Kultes darstellt, sondern trotz unverändert gebrauchten Namens Veränderungen unterworfen ist, die dann wieder zu neuen, dem je aktuellen Glaubensstand angepassten Deutungsversuchen von Kult und Kultbenennung führen können. Daher gilt es, das sprachlich rein formal Mögliche einer Ritualbenennung abzutasten und einzelne Lösungen in die Glaubensgeschichte eines Rituals einzufügen. Für die Wortbildung *lupercus* (deren Ableitungen *Lupercal*, *Lupercalia* sind) gibt es rein formal mehrere Möglichkeiten, die ich mit meinem dafür kompetenten Würzburger Kollegen Prof. Dr. G. Neumann durchsprechen durfte: die Deutung ‘Wolfsabwehrer’ blieb als die mit meiner Rekonstruktion des vorzeitlichen Rituals am besten vereinbare Lösung. Damit sei gleich angedeutet, dass eine andere, bessere Kultrekonstruktion vielleicht einmal einer anderen etymologischen Lösung zuneigen wird. Nun: *lupercus* ist unter der Annahme, dass im Vorderteil des Wortes *lupo-* ‘Wolf’ steckt, ein Rektionskompositum, bei dem das Hinterglied den Verbalstamm, das Vorderglied das Akk.-Objekt enthält (im Lateinischen gut und häufig bezeugt: z.B. *iuridicus*, *pedisequus*, *sortilegus*, *saxifragus*, *vestiplicus* usw.); denn *lupo-* mit einem Konglutinat von zwei Suffixen (-*erco-* / -*erca*) ist wegen des Fehlens von vergleichbaren Bildungen weniger wahrscheinlich (*noverca* ist wegen gr. *νεαρός* wohl über ein Adj. * *noverus* gebildet und daher ein Sonderfall). Der Verbalstamm im Hinterglied könnte ein *parc-* ‘im Zaum halten, behüten’ (also: ‘Wolfshüter’, ‘die die Wölfe im Gehege halten’ oder ‘die die Wölfe schonen’ — unwahrscheinlich) oder * *perk-* ‘fragen, bitten’ (also: ‘der den Wolf bittet, zu ihm betet’ — auch unwahrscheinlich) oder eben *arcere* sein: der Lautwandel von *a* zu *e* vor Doppelkonsonant ist ebenso gut belegt (vgl. F. Sommer/R. Pfister, *Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre* (Heidelberg 1977), 83) wie der Ausfall des Themavokals - *o* - von *lupo-* vor vokalischem Anlaut des Hintergliedes (vgl. *magnanimus*, *remex* usw.). Dass die Bildung *lupos arcere* > *lupercus* “phonétiquement impossible” sei, behauptet daher J. Bayet (*Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Paris 1969), 79) zu Unrecht. — *Mamercus* ist wohl im Zusammenhang der

schwierigen Mars-Frage zu diskutieren (s. dazu jetzt C. de Simone, «L'aspetto linguistico», in *Lapis Satricanus*, Archeol. Studiën van het Nederl. Inst. te Rome, Scripta Minora 5, 1980, bes. 85) und trägt zur *lupercus*-Frage m.E. nichts bei.

3. Dass die bildlichen Darstellungen die Luperker nicht mit einem Fell-, sondern mit einem Tuchscherz bekleidet zeigen, ist mir als Nicht-Archäologen entgangen: Ich danke Ihnen sehr für diesen Hinweis. Zur Erklärung dessen könnte man zunächst daran erinnern, dass uns nicht bekannt ist, wie viele Luperker für das Ritual zu bekleiden waren, d.h. wie viele Fellschurzstücke aus den geopferten Tieren geschnitten werden mussten (auch die Zahl der zu opfernden Tiere ist unbekannt). Vielleicht ging man im Laufe der Zeit von der schwer durchzuhaltenden Fellschurz-Tradition zu der Tuchbedeckung über, ein Wechsel, den nicht die literarischen, wohl aber die bildlichen Zeugen bewahrt hätten.

M. Kirk: May I develop a little (in an admittedly amateur way) the implications of *currere nudi*? It surely is an important component, and one of the essential ones, of the whole ritual; otherwise Augustus would have forbidden all naked running (so contrary in any case to Roman *mores*), rather than just excluding *imberbes*. Whatever his reason for this particular limitation (sexual or otherwise), it is clear that the *imberbes* cannot have been essentially or traditionally connected with the naked running; for if Augustus had to refrain from interfering with what was regarded as an indispensable part of the ritual and the boys were indispensable, he would have refrained from legislating against them, too, whatever he might have felt about the general morality of the question.—Such an argument has (I suppose) a certain relevance to the initiation-interpretation, especially when taken in conjunction with the presence among the runners both of *liberti* and of men in their mid-thirties. It really does not look, from this viewpoint, as though initiation (despite tempting Greek parallels!) was involved.

M. Henrichs: Die Initiationstheorie scheitert schon daran, dass ganz verschiedene Altersgruppen am Lauf beteiligt waren. Die

Nacktheit, auf die wir in der Diskussion immer wieder zurückgekommen sind, lässt sich vielleicht auch anders verstehen, nämlich als symbolische Rückkehr zum Ursprung Roms. Mit der *toga* legt man seinen politischen Rang ab: Freie und Sklaven, Bürger und Beamte sehen nackt gleich aus. Die Schaffung der Stände wird symbolisch annulliert, und der Urzustand rituell wieder hergestellt, als selbst Romulus und Remus noch keine Römer waren.

M. Scholz: Alter und Sozialstatus der Luperker sind, wie die wechselvolle Geschichte der *Lupercalia* gezeigt hat, rituell nicht relevante und daher Veränderungen unterworfen Nebensächlichkeiten, die von der temporären Einschätzung des Festes abhängen. Und da, wie Herr Henrichs mit Recht betont, verschiedene Altersgruppen am Lauf beteiligt waren, fällt die Initiationstheorie in sich zusammen. Bei der in verschiedenen Diskussionsbeiträgen erörterten Frage des *nudi currere* müssen wir klar scheiden zwischen der historischen Epoche, die durch unsere Zeugnisse belegt ist — hier wäre es verfehlt, eigene, moderne, aus religionswissenschaftlicher Komparatistik oder anderen Quellen gezogene Deutungen den Römern gegen ihre eigene Aussage aufzutroyieren zu wollen — und der durch keine direkten Zeugnisse belegten Vorzeit. Frage ist also, ob das *nudi currere* in der Vorzeit eine bestimmte rituelle Bedeutung gehabt hat. Hier habe ich meine Ansicht (Fellschurz einst übliche Kleidung, die später, als Relikt der Vorzeit religiös geschützt, besondere Aufmerksamkeit fand) mehrfach ausgesprochen. Da diese meine Meinung aber nicht mehr als eine Hypothese ist, kann ich mich nicht gegen andere Hypothesen sperren — vorausgesetzt, sie versuchen wie ich, den gesamten Verlauf des Luperkalienritus zu deuten und zu erklären und auch eine in die bezeugte historische Glaubenswelt sinnvoll einmündende Entwicklungslinie zu entwerfen. Solange hier nicht ein neuer plausibler Gesamtentwurf vorliegt, darf ich wohl an meiner Hypothese festhalten.

VIII

ROBERT TURCAN

LE SACRIFICE MITHRIAQUE: INNOVATIONS DE SENS ET DE MODALITÉS

On connaît le texte si précieux de Plutarque sur les sacrifices que les pirates ciliciens célébraient à Olympos, avant la campagne victorieuse du “Grand” Pompée¹. L’historien grec y détecte l’émergence des liturgies pratiquées de son temps (*μεχρὶ δεῦρο*) dans les mystères du culte mithriaque. Cette remarque prouve que Plutarque ne se contente pas de recopier une donnée livresque: à tort ou à raison, il fait un rapprochement avec une constatation personnelle, celle de la diffusion du mithriacisme dans le monde romain. Il n’a guère pu faire cette constatation dans sa Grèce natale où — nous le savons — la religion persique n’eut pour ainsi dire aucun impact². Il l’a probablement faite en Italie même, à la faveur d’un de ses

¹ Plut. *Pomp.* 24, 7: Εἶνας δὲ θυσίας ἔθυον αὐτοὶ τὰς ἐν Ὀλύμπῳ καὶ τελεάς τινας ἀπορρήτους ἐτέλουν, ὃν ἡ τοῦ Μίθρου καὶ μεχρὶ δεῦρο διασφένται καταδειχθεῖσα πρῶτον ὅτι ἐκείνων. Sur ce texte, cf. E. D. FRANCIS, en appendice à F. CUMONT, «The Dura Mithraeum», in *Mithraic Studies. Proc. of the First Internat. Congress of Mithraic Studies I* (Manchester 1975), 207 ss.; R. TURCAN, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, EPRO, 47 (Leiden 1975), 1 ss.; I. ROLL, «The Mysteries of Mithras in the Roman Orient», in *JMS* 2 (1977), 58 (qui paraît minimiser, comme E. D. Francis, l’intérêt informatif de ce texte).

² Cf. *CIMRM* II, pp. 385-387 n°s 2346-2353. Sur quatre dédicaces à Mithra, deux sont le fait de militaires romains. Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* II² (München 1961), 669.

séjours dans l'*Urbs*¹, en 92 ou 93, à l'époque où Stace² exaltait l'exploit du dieu maîtrisant le taureau agrippé par les cornes: *indignata sequi torquentem cornua Mithram*. La précision et l'expressivité plastiques de ce vers me paraissent fixer la vision d'un relief cultuel ou d'un groupe sculpté. Transcription directe ou indirecte? Quoi qu'il en soit, Stace a au moins entendu parler, comme Plutarque, du sacrifice de Mithra.

Mais le biographe de Pompée explique l'origine des mystères à partir de cérémonies secrètes, en marge des traditions helléniques, sinon contre elles, puisque ces mêmes pirates ciliens pillaient des sanctuaires jusqu'alors sacrés et inviolables, comme ceux de Claros, de Didymes ou de Samothrace³. Que savait-il de ces sacrifices auxquels il relie expressément les rites de l'initiation mithriaque? Sa source lui fournissait-elle, sur ce point, des données concrètes? Si le responsable en est Posidonius, comme on l'a conjecturé⁴, Plutarque fut peut-être instruit de telles particularités exotiques dont l'historien philosophe et ethnographe d'Apamée aimait à s'informer et à informer ses lecteurs⁵. La *Vie de Pompée* n'en dit rien, mais Plutarque impute aux terroristes d'Olympos des rites mystériques en même temps que des sacrifices d'un genre particulier: des «sacrifices étranges», écrit-il, ou «étrangers» (étrangers en tout cas à la tradition grecque). Ξένας est significativement mis en valeur en tête de phrase, pour souligner un trait notable dans le comportement des pirates. Ainsi, que le biographe leur ait

¹ C. P. JONES, *Plutarch and Rome* (Oxford 1971), 21 ss.

² *Theb.* I 719 s.; R. TURCAN, *op. cit.*, 1 n. 1; R. E. WITT, «Some thoughts on Isis in relation to Mithras», in *Mithraic Studies II* (Manchester 1975), 482.

³ Plut. *Pomp.* 24, 6.

⁴ H. STRASBURGER, «Poseidonios on Problems of the Roman Empire», in *JRS* 55 (1965), 49 ss.; R. TURCAN, *op. cit.*, 5 s.; R. L. GORDON, «Franz Cumont and the doctrines of Mithraism», in *Mithraic Studies I* (Manchester 1975), 245 n. 119 (hésite à se prononcer).

⁵ Ainsi Posidonius s'était-il intéressé à la religion des druides: P.-M. DUVAL, *La Gaule jusqu'au milieu du V^e siècle* (Paris 1971), 242 ss. n° 60, avec la bibliographie antérieure sur l'ethnographie posidonienne.

indûment ou non attribué la responsabilité première de l'expansion du culte persique dans le monde romain, il reste que Plutarque (ou l'historien dont il dépend) a reconnu le caractère singulier, peut-être irréductible aux catégories gréco-latines, des θύσιαι mithriaques. En quoi donc ces θύσιαι pouvaient-elles surprendre, voire déconcerter les contemporains de Pompée ou de Plutarque? Et que connaissons-nous du sacrifice mithriaque qui justifie ou, du moins, nous aide à comprendre l'épithète ξένας (au sens fort et intéressant du terme)? Certes, rien ne prouve a priori que les sacrifices des pirates — peut-être noyautés par les soldats perdus de Mithridate VI Eupator¹ — aient dû coïncider avec ceux auxquels procédaient les mithriastes romains au temps de Plutarque. Mais il se trouve aussi qu'en fait le peu que nous savons du rituel appliqué dans les σπήλαια ne s'accorde guère avec les finalités et les modalités des sacrifices proprement romains ou gréco-romains.

Les inductions qu'on a voulu tirer d'une tradition littéraire plutôt déficiente sont sujettes à caution. Notre information repose donc essentiellement sur les données archéologiques: monuments inscrits ou figurés, matériel cultuel (autels, ustensiles, ossements d'animaux sacrifiés, en tout cas tués et consommés dans les antres). Ces catégories de documents ne sont pas à proprement parler d'inégale valeur, mais requièrent chacune une approche différente, un traitement approprié. Le plus souvent, en effet, les monuments iconographiques nous représentent directement le sacrifice mythique du taureau, alors que le matériel et le mobilier cultuels nous informent indirectement sur les modalités de sacrifices réellement pratiqués dans les *Mithraea*. Cependant, certaines représentations intègrent à une scène mythique (le repas de *Sol* et de Mithra) des personnages humains, des mystes mithriaques avec leurs masques de Lion

¹ Cf. App. *Mithr.* 92, 416 ss. (p. 501, 20 ss. Viereck-Roos); R. TURCAN, *op. cit.*, 2 n. 8; C. COLPE, «Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien», in *Mithraic Studies II*, 397 s.

ou de Corbeau¹. La procession sacrificielle de S. Prisca sur l'Aventin² aboutit et se fait en hommage au couple de *Sol* et de Mithra couchés dans la grotte où le taureau passait pour avoir été immolé. Le service religieux du repas communautaire est donc relié à la geste divine: le rite est en quelque sorte 'branché' sur le mythe. Cette façon de l'actualiser démontre bien qu'on l'imaginait comme archétype des offices mithriaques, ce qui suppose que les banquets étaient précédés, tout comme celui de Mithra, par un acte, des actes comparables (ou parallèles) au sacrifice du taureau: autrement dit, par des sacrifices qui rééditaient quelque chose de la tauroctonie.

On connaît aussi des reliefs — tels ceux de Doura-Europos³ et de Mannheim⁴ — où l'on voit un fidèle procéder sur l'autel à un acte de culte, à côté ou au-dessous de la tauroctonie. Souvent, enfin, des autels figurent devant ou sous l'image du taureau (fig. 1)⁵, ce qui atteste le souci de rattacher la pratique sacrificielle courante et actuelle au mythe de fondation. Dans plusieurs représentations peintes ou sculptées, la victime du *deus inuictus* a le ventre sanglé dans un *dorsuale* plus ou moins élégamment brodé (fig. 2), comme tout animal consacré et voué à l'immolation⁶. Quoi qu'en ait écrit

¹ J. P. KANE, « The Mithraic cult meal in its Greek and Roman environment », in *Mithraic Studies II*, 345 s. ("Type 2").

² CIMRM I, pp. 196 ss. n° 480/3 fig. 134-141; M. J. VERMASEREN and C. C. van ESSEN, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome* (Leiden 1965), 148 ss. pl. LIII-LXV.

³ CIMRM I, pp. 45 s. n° 40 fig. 15; F. CUMONT, « The Dura Mithraeum », 165 ss. et pl. 22-23.

⁴ CIMRM II, p. 111 n° 1275 fig. 334; E. GROPENGIESER, « Römische Steindenkmäler », in *Bildbeste d.städt. Reiss-Museums Mannheim, Arch. Sammlungen*, Nr. 1 (Mannheim 1975), 26 s. n° 32.

⁵ CIMRM I, p. 163 n° 368; II, p. 111 n° 1275; p. 123 n° 1306; p. 265 n° 1896, 1; p. 375 n° 2334.

⁶ CIMRM I, nos 174, 366, 374, 556, 693, 736; II, nos 1128, 1137, 1511, etc.; V. J. WALTERS, *The Cult of Mitras in the Roman Provinces of Gaul*, EPRO, 41 (Leiden 1974), 154 s. nos 7 a et c, pl. XXXVI-XXXVII (terres cuites). Cf. J. R. HINNELS, « Reflections on the bull-slaying scene », in *Mithraic Studies II*, 305. Sur le

F. Cumont¹, ce détail implique au moins une analogie avec le cérémonial romain et nous induit à penser qu'aux yeux des mithriastes contemporains, il s'agissait bien du prototype de tous les sacrifices qu'ils célébraient dans leurs cryptes, voûtées comme la grotte même où le taureau avait succombé.

La relation directe du sacrifice au repas est remarquablement illustrée par le relief de Fiano Romano (Louvre)², où *Sol* et Mithra sont attablés derrière la dépouille du taureau, face à un autel cylindrique autour duquel ondule un serpent (fig. 3). Ailleurs, le serpent s'enroule autour d'un cratère, et cette variante aura lieu d'être analysée. Autre illustration significative: celle d'un monument sculpté de Pettau (Poetovio)³, où l'on voit *Sol* et Mithra nouer leurs mains droites au-dessus d'un autel allumé, entre la flamme et une pièce de viande rôtissant (à la turque) sur une broche verticale que vient becquerter un corbeau. Cette représentation démontre à l'évidence, comme

dorsuale: I. SCOTT RYBERG, *Rites of the State Religion in Roman Art*, MAAR, 22 (New Haven 1955), 9 s.; 30 s. et *passim* (il faut observer, cependant, que le *dorsuale* est retiré juste avant l'exécution de la victime dans le rituel romain: *ibid.*, 69); K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte* (München 1960), 385. Le *dorsuale* a parfois l'aspect d'une guirlande: CIMRM I, p. 262 s. n° 736 fig. 203 (Aquilée). Comme le *dorsuale* proprement dit, la guirlande sacrifie la victime: R. TURCAN, « Les guirlandes dans l'Antiquité classique », in *JbAC* 14 (1971), 117 s.

¹ MMM I, pp. 185 s. *Contra*: E. WILL, *Le relief cultuel gréco-romain* (Paris 1955), 214; J. R. HINNELLIS, *loc. cit.* Dans sa communication au 2^e Congrès International d'Etudes Mithriaques (= *Acta Iranica*, 17) (Téhéran/Liège 1978), 530, E. Will semble revenir à l'opinion de F. Cumont: « Il ne s'agit pas d'un sacrifice... », même si « cette mise à mort pouvait être interprétée théologiquement comme un sacrifice ». F. Cumont ne voyait dans le *dorsuale* que « la solide ceinture... qui entourait les bêtes sauvages combattant dans l'arène ». Mais les espèces de doubles colliers, croisés sur le haut du dos, que portent certains fauves dans les représentations de *uenationes* (Ch. DAREMBERG/E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités gr. et rom.* V p. 702, fig. 7371, par exemple) n'ont rien de commun avec la bande brodée dont est ceinturée la victime mithriaque.

² CIMRM I, p. 238 n° 641. Cf. F. CUMONT, « Un bas-relief mithriaque du Louvre », in *RA* 1946, I, 187.

³ CIMRM II, pp. 194 s. n° 1584 fig. 403.

l'a justement marqué R. Merkelbach¹, la solidarité qui lie fondamentalement le sacrifice, le repas et le contrat d'alliance: cette δεξίωσις est sanctionnée sacramentellement par la manducation de la chair du taureau, de même que l'union des mystes entre eux et avec les dieux l'est par le banquet consécutif aux immolations. La documentation figurée me paraît donc ruiner la position de F. Cumont, lorsqu'il déniait à la tauroctonie la qualité de sacrifice². Quelle qu'en ait pu être la nature à l'origine ou même la signification exacte dans la conscience religieuse des premiers mithriastes, ceux de l'époque et du monde romain y reconnaissaient le modèle explicatif des sacrifices auxquels ils participaient 'communiellement', en quelque sorte.

De ces sacrifices témoignent archéologiquement, matériellement, le mobilier et l'outillage rituels: autels (dont beaucoup sont votifs et n'ont pas servi en tant que tels; mais beaucoup d'autres généralement placés au centre du 'chœur', devant l'image sacrée du Tauroctone, ont été identifiés sans conteste comme autels de culte³, et c'est souvent au pied ou au-dessous de ces autels qu'on a trouvé des restes animaux⁴); couteaux entiers ou fragmentaires, manches ou lames (moitié de glaive trouvée avec son fourreau à Königshofen, par exemple⁵). A cet égard, il faut rappeler qu'une mosaïque qui tapissait le

¹ « Vertrag und Opfer in der Religion des Mithras », in *Hommages à M.J. Vermaeren*, EPRO, 68, II (Leiden 1978), 759 ss.

² *Supra* p. 345 n. 1.

³ Cf. W. HERMANN, *Römische Götteraltäre* (Kallmünz 1961), 32 ss.; 44; D. GROH, « The Ostian Mithraeum », in S. LÄUCHLI (ed.), *Mithraism in Ostia. Mystery Religion and Christianity in the Ancient Port of Rome* (Evanston 1967), 13 ss.; 20; F. CUMONT, « The Dura Mithraeum », 164; J. P. KANE, *art. cit.* (*supra* p. 344 n. 1), 350.

⁴ CIMRM I, p. 62 n° 36; pp. 293 s. n° 844; p. 296 n° 851, 3; II, p. 175 n° 1481; p. 268 n° 1905, etc.; J. P. KANE, *art. cit.*, 350.

⁵ CIMRM I, n° 234, 673, 991; II, n° 882 bis, 1062, 1069, 1080, 1115, 1132, 1150, 1373, 1412, 2033. Pour Königshofen, cf. R. FORRER, « Das Mithra-Heiligtum von Königshofen bei Strassburg », in *Mitt. d. Ges. f. Erhaltung d. gesch. Denkmäler im Elsass*, 2. Folge, 24 (1915), 39 s. et pl. XII, 6-7.

sol devant la niche cultuelle d'un possible *Mithraeum*, à Ostie¹, nous montre un autel allumé entre un porc d'une part, un couteau et un canthare d'autre part. On a retrouvé aussi des haches ou des représentations de haches². F. Cumont³ a conjecturé que les grosses chaînes exhumées dans deux *Mithraea* pouvaient avoir servi à attacher les victimes. On a fait valoir, enfin, la découverte d'ossements divers: de volatiles (poulets surtout), chèvres, cervidés, bovidés, voire sangliers, renards et loups⁴. Ces ossements ont été relevés soit dans des puits extérieurs, soit dans des fosses creusées tantôt en dehors de la nef, tantôt au milieu même de la *cella*, soit au pied de l'autel principal ou devant le relief cultuel. Il va de soi qu'il serait arbitraire de prétendre attribuer tous les restes animaux à des sacrifices mithriaques, car après leur abandon (souvent très tôt au III^e, en tout cas au IV^e siècle), certains *Mithraea* ont pu être occasionnellement réoccupés par des gens et pour des raisons qui n'avaient rien à voir avec le culte persique. Mais on a retrouvé trop de ces ossements, à des emplacements intentionnels et rituellement appropriés, pour les mettre tous au compte des chasseurs de passage ou d'occupants fugitifs et temporaires.

Les os de loups font évidemment songer au texte de Plutarque (*De Is. et Osir.* 46, 369 E-F) qui parle du sang d'un loup égorgé comme composante d'une mixture offerte au dieu de l'Hadès, Areimanios ou Ahriman⁵. Or on a retrouvé dans les *Mithraea* quelques dédicaces à ce Prince des Ténèbres, *Arimanio*

¹ G. BECATTI, *Scavi di Ostia*, II: *I Mitrei* (Roma 1954), 69 ss., fig. 16 et pl. XIV; CIMRM I, p. 131 n° 271. Le glaive représenté à l'entrée du couloir central, dans le *Mithraeum* des Sept Sphères (*ibid.*, fig. 72), à côté d'un «ritual basin» (p. 122 n° 239-240), a peut-être aussi une signification sacrificielle.

² CIMRM II, n° 1062, 1080, 1150.

³ MMM I, p. 68. Cf. CIMRM II, n° 843 F, 1080, 2033.

⁴ MMM I, p. 69; A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien* (Paris 2^e 1930), 184.

⁵ J. BIDEZ et F. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque* II (Paris 1938), p. 71, 12 s. et p. 74 n. 9; U. BIANCHI, «Mithraism and Gnosticism», in *Mithraic Studies* II, 458 s.

ou *Deo Arimanio*¹. Mais, d'abord, Plutarque ne situe pas cette offrande apotropaïque dans le contexte des mystères mithriaques; ensuite, les dédicaces précitées n'impliquent pas *ipso facto* l'existence de sacrifices en l'honneur d'Ahriman. Ces dédicaces ont peut-être suscité l'horreur des chrétiens qui vérifiaient ainsi la confirmation de leur théorie sur le paganisme comme culte des démons. Porphyre les renforçait d'ailleurs dans cette conviction, et F. Cumont eut peut-être trop tendance à se laisser influencer par le philosophe néoplatonicien. C'est ainsi qu'il interprétabit² comme une allusion aux mystères de Mithra tel passage du *De abstinentia* qui réserve aux démons les offrandes sanglantes et où Porphyre enchaîne par la formule: ἐποίη δὲ τὰ μὲν ἀλλα εὔστομα κείσθω³. Souvent, ce type de sous-entendu correspond effectivement à des interdits d'ordre initiatique. Mais Porphyre n'était pas initié, apparemment, aux mystères de Mithra et il n'en fait ailleurs expressément état que de seconde main, d'après Eubule, Pallas ou Numénius⁴. Donc la formule doit concerner plutôt la théurgie. Mais, non content d'affirmer que les restes de sangliers, renards et loups ne peuvent attester que des sacrifices aux démons, F. Cumont⁵ a supposé que les offrandes non sanglantes honoraient les dieux d'En-Haut tandis que les immolations d'êtres animés revenaient aux dieux d'En-Bas — autrement dit à Ahriman et à ses acolytes. Or les peintures de S. Prisca nous montrent qu'on présentait à *Sol* et à Mithra (dieux de la lumière céleste) non seulement des pains et du vin, mais des animaux — taureau, coq, bétier et porc —

¹ CIRM I, p. 116 n° 222 (don d'un *signum Arimanium*); pp. 163 s. n° 369; p. 290 n° 834 (exemple douteux, commenté par U. BIANCHI, *loc. cit.*); II, p. 234 n° 1773, 1775.

² *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris⁴ 1929), 280 n. 53; cf. F. CUMONT, *Die Mysterien des Mithra* (Stuttgart⁴ 1963), 153 n. 4.

³ Porph. *Abst.* II 36 (p. 165, 24 Nauck²).

⁴ R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, 23 ss.; 62 ss.

⁵ *Die Mysterien des Mytha*⁴, 153 (mais cf. la précision restrictive, p. 223 n. 15).

apparemment destinés au sacrifice¹. Je sais bien que, dans la tradition avestique, c'est Ahriman qui tue le bœuf et que J. Duchesne-Guillemin² fut tenté d'identifier Mithra avec Ahriman. Mais en bonne méthode, il faut se tenir (pour commencer) à la documentation proprement mithriaque du monde romain, où rien n'autorise à poser cette ségrégation sacrificielle soutenue hypothétiquement par F. Cumont. Hors de cette allusion vraiment problématique que F. Cumont déchiffrait chez Porphyre, la tradition littéraire n'est guère instructive sur les sacrifices offerts dans les *σπήλαια*. Justin³ et Tertullien⁴ ne parlent que de l'oblation de l'eau et du pain (on pourrait d'ailleurs arguer de ces témoignages pour nier la célébration d'offrandes sanglantes dans les antres persiques⁵). Seul Porphyre, dans son *Antre des Nymphes*, transcrit quelque chose des exégèses qu'on faisait alors du sacrifice mithriaque, en l'interprétant comme un acte d'animation du monde, l'immolation du taureau faisant entrer les âmes dans la « genèse » : $\psi\chi\alpha\delta'$ εἰς γένεσιν ιοῦσαι βουγενεῖς⁶. Mais le témoignage de Porphyre reste hypothéqué par les surinterprétations de Numénius, dont il dépend souvent *ad litteram* sans le nommer⁷.

Certaines trouvailles ont posé ou reposé le problème des sacrifices humains⁸. Le squelette de Sarrebourg n'entre pas en ligne de compte, puisqu'il gisait les poignets enchaînés sur les

¹ M. J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, trad. fr. (Paris 1960), 43 ss.; M. J. VERMASEREN/C. C. van ESSEN, *op. cit.*, 165 ss.; J. P. KANE, *art. cit.*, 319; 321; 345 s.

² « Aiôn et le léontocéphale », in *La Nouvelle Clio* 10 (1958/60), 91 ss.; id., *La religion de l'Iran ancien*, Coll. « Mana » (Paris 1962), 256 s. Cf. la critique de G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, trad. fr. (Paris 1968), 261 s.

³ *Apol.* I 66.

⁴ *Praescr.* 40, 4 (*Celebrat et panis oblationem...*). Cf. J. P. KANE, *art. cit.*, 315.

⁵ Comme le faisait A. LOISY, *Essai historique sur le sacrifice* (Paris 1920), 416; id., *Les mystères païens et le mystère chrétien*², 196.

⁶ Porph. *Antr.* 18 (p. 69, 15 Nauck²). Cf. R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, 72 ss.

⁷ *Ibid.*, 62 ss.

⁸ M. J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, 137 s.

débris du relief cultuel et qu'il avait donc été déposé dans le *Mithraeum* après le saccage du sanctuaire (par les chrétiens vraisemblablement)¹. Les ossements humains reconnus dans le *Mithraeum* de Fertörakes (Hongrie), à l'intérieur d'un sarcophage, s'expliquent en raison du fait que l'antre abandonné et désaffecté a servi de tombeau — et il s'agit effectivement d'une sépulture². Plus troublante fut la découverte de Königs-hofen³: une calotte crânienne et un fémur localisés dans l'angle interne des blocs formant un socle, sous la stèle à scènes multiples actuellement conservée et recomposée au Musée Archéologique de Strasbourg. Les experts y ont identifié le crâne d'une adolescente de quatorze ans. F. Cumont songeait à un rite de fondation⁴. Mais R. Forrer⁵ n'excluait pas l'hypothèse d'un martyr mithriaque, allant jusqu'à conjecturer l'ostension de cette relique à un moment donné des célébrations... Avant d'être fouillés par les archéologues, les sanctuaires païens l'ont été par les chrétiens. Quand l'évêque Georges en 361 fit déblayer le *Mithraeum* d'Alexandrie, on exhuma de la crypte ruinée des crânes humains (paraît-il), et naturellement on les exhiba dans les rues pour exciter l'indignation populaire⁶! D'autres communautés secrètes ou marginales ont suscité l'accusation de sacrifices humains. Déjà au II^e siècle après J.-C., le souci qu'avait Pallas de disculper les mithriastes prouve qu'on leur imputait de pareilles immolations⁷. La littérature chrétienne

¹ CIMRM I, p. 327 n° 983; V. J. WALTERS, *The Cult of Mithras in the Roman Province of Gaul*, 22.

² CIMRM II, p. 205 n° 1647, avec la bibliographie antérieure; M. J. VERMASEREN, *loc. cit.* (*supra* p. 349 n. 8).

³ CIMRM II, p. 139 n° 1375; R. FORRER, *op. cit.* (*supra* p. 346 n. 5), 75 ss. fig. 59-61.

⁴ *Ibid.*, 77.

⁵ *Ibid.*

⁶ Socr. *H.e.* III 2 (*PG* LXVII col. 381 A-B); Sozom. *H.e.* V 7 (*PG* LXVII col. 1233 B); Phot. *Bibl.* cod. 258 p. 483 b (VIII, pp. 35 s. de l'éd.-trad. P. HENRY dans la Collection Byzantine des Belles Lettres, Paris 1977). Cf. *MMM* I, p. 346; II, pp. 44 s.

⁷ R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, 39 ss.

du IV^e siècle qui voulait à tout prix déconsidérer les pratiques polythéistes est particulièrement suspecte de déformation tendancieuse. En tout état de cause, rien ne prouve que les extraits humains de Königshofen soient les reliques d'un sacrifice. S'il s'agissait d'un rite de fondation typiquement mithriaque, on en relèverait partout la trace (ce qui n'est pas le cas). Mais on a fait des trouvailles de ce genre ailleurs que dans les *Mithraea*, par exemple dans le temple des dieux syriens, au Janicule¹ (dont le plan trahirait, il est vrai, une hérédité persique d'après M. Dieulafoy²; mais il n'a rien de mithriaque). La découverte assez exceptionnelle de Königshofen tient à des circonstances également exceptionnelles dont nous ignorons tout. Aucune induction ne peut en être tirée concernant de préten-dues victimes humaines.

Restent les données épigraphiques. Elles sont à la fois minces et capitales. Mince, du fait que les dédicaces ne nous apprennent rien ni sur les modalités, ni sur les finalités du sacrifice mithriaque, même les dédicaces *pro salute* qui peuvent être celles d'un autel, d'une statue, mais non pas l'explication d'un sacrifice (du moins, la chose ne nous est pas précisée comme sur les autels tauroboliques, par exemple). Les graffiti de Doura-Europos³ nous confirment que les mithriastes consommaient de la viande et du vin, sans plus amples détails. Seule une inscription peinte de S. Prisca est vraiment capitale, malgré l'état de dégradation qui rend aujourd'hui douteuse une partie du déchiffrement jusqu'alors admis⁴. Il s'agit du vers :

¹ P. GAUCKLER, *Le sanctuaire syrien du Janicule* (Paris 1912), 274 ss.; V. von GRAEVE, « Tempel und Kult der syrischen Götter am Janiculum », in *JdI* 87 (1972), 334; N. GOODHUE, *The Lucus Furrinae and the Syrian Sanctuary on the Janiculum* (Amsterdam 1975), 29.

² Dans *CRAI* 1909, 125 ss.; H. GOODHUE, *op. cit.*, 117 ss.

³ CIMRM I, p. 71 n° 64-65; J. P. KANE, *art. cit.*, 321; 350.

⁴ Cf. U. BIANCHI, in *Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale su ‘La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia’*, Roma e Ostia 28-31 marzo 1978, EPRO, 80 (Leiden 1979), 53, fig. 12-13 et pl. xxiii.

Et nos seruasti eternali sanguine fuso. *Eternali* (sic) n'est plus clairement perceptible. Mais *seruasti* et *sanguine fuso* le sont suffisamment et, comme ces mots ne pouvaient guère référer les fidèles qu'à la tauroctonie, ils nous authentifient deux points importants: 1^o) le sacrifice de Mithra est un acte de salut collectif; 2^o) il s'agit d'un sacrifice passé (*seruasti*) et non pas à venir ou eschatologique (même s'il a des conséquences eschatologiques): c'est, en quelque sorte, le paradigme primordial de tous les sacrifices ultérieurs.

Dans la mesure où le banquet des mithriastes prolongeait ou rééditait dans chaque σπήλαιον celui du Soleil et de Mithra, leurs sacrifices n'avaient de sens que comme réactualisations de la tauroctonie. On est donc fondé à considérer que l'immolation salutaire du taureau avait même signification et même portée que toutes celles qui précédaienr leurs pieuses agapes.

Or, aussi bien les représentations de la tauroctonie que les données du contexte archéologique et du mobilier cultuel confèrent au sacrifice mithriaque une originalité qui tranche remarquablement sur tout ce que nous savons des autres sacrifices païens. En ce qui concerne les modalités comme la finalité du sacrifice, le mithriacisme contraste foncièrement avec le polythéisme gréco-latine.

Voyons d'abord les modalités telles qu'on peut les induire à la fois des représentations et des trouvailles matérielles *in situ*.

I) Dans le sacrifice gréco-romain, la victime est censée consentir, comme on sait, à sa propre immolation. Une résistance, une fuite, la moindre réaction récalcitrante et perturbatrice sont considérées comme les mauvais signes d'un refus divin¹. En revanche, la docilité de l'animal signifie l'agrément des dieux, qui l'acceptent en tant que victime et consentent à

¹ J. MARQUARDT, *Le culte chez les Romains*, trad. fr. Brissaud, I (Paris 1889), 216; K. LATTE, *op. cit.*, 388. Pour le domaine grec, cf. M. P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung* (Leipzig 1906), 16; A. BRELICH, *Paides e Parthenoi* I (Roma 1969), 360 ss.; W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart 1977), 102.

être ‘propitiés’ par cette offrande. Dans le cas de Mithra, c'est tout le contraire: il doit poursuivre le taureau, le dompter, le maîtriser en appuyant son genou sur le garrot, son pied droit fixé sur le paturon pour immobiliser la jambe de la bête dont il empoigne la corne ou les naseaux — *torquentem cornua*, écrit fortement Stace. Il s'agit donc d'une victime forcée, sacrifiée malgré elle, ce qui est étranger à la tradition rituelle des Romains. S'il faut admettre que les chaînes retrouvées dans certains *Mithraea* ont bien servi à attacher les animaux rétifs¹, cet élément matériel pourrait valoir comme indice complémentaire, mais non pas — il va sans dire — comme argument de base. C'est la séquence iconographique de la tauroctonie qui, en tant que modèle explicatif et justificatif de tous les sacrifices mithriaques, autorise notre induction — outre la précision de Stace: *Indignata... cornua*.

II) La victime de Mithra n'est pas égorgée à proprement parler², mais vidée de son sang par un coup de couteau enfoncé au défaut de l'épaule. F. Cumont a observé que, près de l'entrée du *Mithraeum* ostien des Sept Sphères, une petite excavation cimentée « devait servir, comme le prouve un large couteau dessiné à côté d'elle dans le pavement, à recueillir le sang des victimes »³. Des fosses rituelles ont été reconnues dans d'autres sanctuaires du culte persique. En tout cas, la présence fréquente, sous la tauroctonie, d'un cratère que viennent lécher le serpent et le lion s'explique peut-être en fonction du fait qu'il tient lieu de récipient pour le sang jailli de la victime⁴, plutôt que de symbole — comme l'a cru F. Cumont⁵ — de

¹ *MMM I*, p. 68.

² Cf. E. WILL, « Origine et nature du mithriacisme », in *2^e Congrès International d'Etudes Mithriaques (= Acta Iranica, 17)*, 528 s.

³ *MMM I*, p. 63. Cf. F. CUMONT, *Die Mysterien des Mithra*⁴, 153; id., « The Dura Mithraeum », 165.

⁴ Cf. F. SAXL, *Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen* (Berlin 1931), 65 ss.; E. WILL, *Le relief cultuel gréco-romain*, 406 ss.

⁵ *MMM I*, p. 101; id., *Die Mysterien des Mithra*⁴, 104 s.

l'élément liquide. Sur un relief de Terni (trouvé à Piedimonti)¹, aux sept autels qui s'élèvent sur le bord supérieur de la voûte rupestre correspondent sept vases alignés sur le sol — et qui représentent une multiplication allégorique du cratère. Dans la procession de S. Prisca, le cratère que tient l'un des 'Lions'² avait peut-être la même fonction rituelle, à moins qu'il ne soit censé contenir du vin, substitut du sang. Quoi qu'il en soit, c'est la libération du sang vivifiant, l'effusion — *sanguine fuso* — et non pas l'hommage d'une vie aux dieux qui importe, et sur ce point encore le sacrifice mithriaque se différencie fondamentalement de la pratique romaine.

III) Autre modalité notable: ni Mithra ni les mithriastes ne sacrifient *sub diuō*, en plein air, sur le parvis ou les marches du temple. Ils sacrifient dans la 'grotte' ou la crypte, dans le 'chœur' du sanctuaire. A cet égard, l'emplacement de l'autel est le signe d'une novation capitale dans la liturgie païenne. On s'enferme pour sacrifier. La liturgie se passe dans la nef, et non pas hors de la *cella*, comme c'est la règle romaine. Dans cette religion de la crypte³, le maître-autel occupe le centre cultuel du 'chœur'. Les participants sont orientés vers l'autel, groupés autour de l'officiant, devant l'image cultuelle, sous la présidence mystique du Tauroctone. Ce transfert de la liturgie et de l'autel, de l'extérieur à l'intérieur, est évidemment lié au caractère mystérieux de la religion mithriaque⁴, mais la signification du sacrifice s'en trouve radicalement transformée et l'explication initiatique ne suffit pas, car l'isiasme est aussi un

¹ CIMRM I, p. 246 n° 670 fig. 191.

² CIMRM I, p. 197 n° 481 fig. 134 et 137; M. J. VERMASEREN/C. C. van ESSEN, *op. cit.*, pl. LXIV/v.

³ Cf. O. SPENGLER, *Le déclin de l'Occident*, trad. fr. (Paris 1948), 205: « le sentiment de la crypte ».

⁴ W. HERMANN, *Römische Götteraltäre*, 44. Cf. aussi J. E. STAMBAUGH, « The Functions of Roman Temples », in *ANRW* II 16, 1 (Berlin/New York 1978), 597 s. (qui ne marque pas les différences fondamentales du 'temple' mithriaque par rapport aux autres temples païens).

culte à mystères: or les peintures isiaques d'Herculanum, par exemple, nous montrent bien l'autel allumé dans l'*area* qui fait face au temple, à l'extérieur du temple¹. De même, on sait qu'à Ostie, dans le *Campus Matris Magnae*, l'autel sacrificiel s'élève devant le temple de Cybèle². Les cultes égyptiens et phrygiens se sont conformés sur ce point à la norme gréco-romaine. Mais le sanctuaire mithriaque n'est pas, comme le temple gréco-latin, une maison du dieu: c'est une reproduction de la grotte où s'était accompli le sacrifice primordial, et c'est justement parce qu'ils réactualisaient celui de Mithra que les sacrifices du rite persique devaient se faire *dans* la crypte.

IV) Il n'y a aucune dichotomie alimentaire entre les hommes et les dieux, les uns consommant la chair, les autres aspirant la fumée des graisses et des *exta* brûlés sur l'autel³. Mithra et le Soleil qui figurent attablés (notamment au revers de certains reliefs bifaces qu'on faisait pivoter, suivant les moments de la liturgie⁴) sont présents plastiquement et mystiquement: ils sont censés prendre part au repas des mystes. Ce repas post-sacrificial sacrifie et scelle l'union des mystes entre eux et avec les dieux. Les mithriastes ne mangent pas le dieu (comme les dionysiastes dans l'omophagie⁵), mais *avec le dieu*, pour leur

¹ Cf. V. TRAN TAM TINH, *Le culte des divinités orientales à Herculaneum*, EPRO, 17 (Leiden 1971), pl. XXVII-XXVIII; M. MALAISE, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, EPRO, 22 (Leiden 1972), 239 ss.; id., *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, EPRO, 21 (Leiden 1972), 251 ss. n°s 3-4 pl. 35/6.

² G. CALZA, *Il santuario della Magna Mater a Ostia*, Mem. Pont. Accad. Arch., S. III, 6 (1946), 184 ss.; M. J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA)* III, EPRO, 50 (Leiden 1977), 109 et pl. CCXV-CCXVI.

³ En Grèce, les dieux ont droit aux os avec un peu de graisse (M. DETIENNE et J.-P. VERNANT (edd.), *La cuisine du sacrifice en pays grec* (Paris 1979), 37 ss.); à Rome, aux *exta* (K. LATTE, *op. cit.*, 389 s.; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque* (Paris 1966), 534). Je mets à part le cas des victimes offertes aux divinités chthoniennes ou infernales (Verg. *Aen.* VI 253 s.; Fest. s.v. *Prodiguae hostiae*, pp. 296, 21 ss. et 297, 5 s. Lindsay: *quae consumuntur*).

⁴ R. TURCAN, « Note sur la liturgie mithriaque », in *RHR* 194 (1978), 147 ss.

⁵ Cf. A. LOISY, *Essai historique sur le sacrifice*, 72; 408 ss.; id., *Les mystères païens et le mystère chrétien*², 32 ss. (qui appelle évidemment des réserves); E. R. DODDS,

propre régénérescence, pour la conservation du monde et de la vie, pour conforter la communauté. Il n'y a pas non plus de victimes fixes appropriées à tel ou tel dieu, comme c'est requis par le rituel romain¹. Dans le culte romain traditionnel, faute de pouvoir immoler les animaux prescrits, on peut leur substituer des simulacres en cire ou en pâte²: autrement dit, un conformisme rigoureux aboutit à des fictions de sacrifices. Mais pour les mithriastes le problème ne se pose pas. Toutes sortes de victimes servent au repas. Car il ne s'agit pas d'une offrande, d'un *hommage* à tel ou tel dieu, mais d'un sacrifice de communion et de *revigoration collective* qui consacre une solidarité en quelque sorte vitaliste entre les membres du groupe et les dieux qui président à l'office. On a comparé la procession de S. Prisca à des *Suovetaurilia*, allant même jusqu'à supposer qu'il s'agissait d'une cérémonie officielle caractérisant ce sanctuaire comme un *Mithraeum* 'd'Etat'³. Mais on ne présentait ni cratère, ni pain, ni coq dans les *Suovetaurilia*, qui honoraient Mars et n'avaient rien à voir avec un sacrifice de communion.

V) On a certes abusé de cette dernière expression à propos des cultes païens⁴. D'une certaine manière, les hommes partagent avec les dieux la consommation des victimes dans le sacrifice romain classique, mais le partage est rigoureusement dichotomique. Les *viscera* que mangent le sacrifiant et ses invités (dans le culte privé), les prêtres (dans le culte public) sont réputés 'profanes'⁵. Il n'y a donc pas 'communion' à strictement par-

Les Grecs et l'irrationnel, trad. fr. (Paris 1965), 264 ss.; M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort* (Paris 1977); M. DETIENNE et J.-P. VERNANT (edd.), *op. cit.*, 8 s.; 15 s.; 30 s.; 82 s.

¹ J. MARQUARDT, *op. cit.*, 206 ss.; K. LATTE, *op. cit.*, 379 ss.

² J. MARQUARDT, *op. cit.*, 209; K. LATTE, *op. cit.*, 380. Cf. Serv. *Aen.* II 116; IV 512; Fest. p. 494, 30 Lindsay (*ficta farinacea*).

³ M. J. VERMASEREN, *Mithra, ce dieu mystérieux*, 44; M. J. VERMASEREN/C. C. van ESSEN, *op. cit.*, 163 ss.

⁴ Mieux vaut parler, comme M. DETIENNE (*La cuisine du sacrifice*, 23), de « commensalité ».

⁵ K. LATTE, *op. cit.*, 391; G. DUMÉZIL, *op. cit.*, 534.

ler. Les repas publics¹ soudent l'union sacrée des membres de la cité plutôt qu'une communion avec les dieux. Le lectisterne est un repas offert aux dieux, mais la tradition littéraire le distingue du sacrifice proprement dit². Les sénateurs participent à l'*epulum Iouis*, mais le témoignage de Denys d'Halicarnasse³ prouve qu'on y consommait autre chose que les chairs d'une victime sacrificielle, et c'est en général le cas des *dapes*. A propos du culte domestique, Fustel de Coulanges⁴ écrivait: «Ainsi le repas était partagé entre l'homme et le dieu: c'était une cérémonie sainte, par laquelle ils entraient en communion ensemble». Mais en admettant que ce fût le cas pour les fruits ou les gâteaux, celui des offrandes sanglantes était tout différent, puisque le dieu n'avait pas droit aux mêmes parties de la victime que ses commensaux humains, ce qui n'autorise donc pas à parler de communion. Au contraire, les images peintes ou sculptées du repas de *Sol* et de Mithra nous les montrent attachés devant les aliments que consommaient aussi leurs fidèles: pain, poulet⁵, dés de viande en brochette⁶, eau et vin.

VI) Un point qui importe aux yeux des Romains, c'est de vérifier par l'examen des *exta* que l'animal ne présente aucune anomalie et que la divinité agrée pleinement l'offrande. D'où la répétition de l'opération jusqu'à ce qu'une victime parfaite

¹ N. FUSTEL de COULANGES, *La cité antique* (Paris 1881), 179 ss.; J. P. KANE, *art. cit.* (*supra* p. 344 n. 1), 323.

² K. LATTE, *op. cit.*, 242 ss.; G. DUMÉZIL, *op. cit.*, 541: «Nourrir le dieu à l'autel est l'objet du sacrifice. Lui servir un repas est autre chose».

³ *Ant. Rom.* II 23, texte rapporté à l'*epulum Iovis* par G. Bloch (dans Ch. DAREMBERG/E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités gr. et rom.* II 1, p. 742), quoique le nom du ou des dieux concernés ne soit pas précisé par l'historien grec. Il ne peut s'y agir, en tout cas, d'un lectisterne.

⁴ *La cité antique*⁹, 24.

⁵ F. CUMONT, in *RA* 1946, I, 189 («peut-être un poisson»); *CIMRM* I, p. 328 n° 988 ("probably a fish"); V. J. WALTERS, *op. cit.* (*supra* p. 350 n. 1), 156 ("could be a fish") et pl. XXXIX.

⁶ *CIMRM* I, p. 66 n° 42, 13 fig. 21; F. CUMONT, «The Dura Mithraeum», 179 et pl. 29 a. Cf. le relief de *Poetovio*: *CIMRM* II, p. 194 n° 1584 fig. 403.

exprime l'approbation des dieux, afin que le sacrifice ait d'heureux effets pour les sacrifiants¹. Selon F. Cumont², « les prêtres de Mithra pratiquaient certainement, comme leurs ancêtres perses, la divination... par l'extispicine ». Mais, sauf une allusion très problématique de Théophane³ (dans un texte où le nom même de Mithra n'est pas cité), aucune référence proprement mithriaque n'est donnée par le savant belge, et je ne connais aucun témoignage écrit ou figuré qui autorise cette hypothèse. Du reste, cette procédure rituelle de l'extispicine n'a de raison d'être que dans une conception du sacrifice comme hommage, offrande ou technique divinatoire qui me paraît étrangère au mithriacisme. Mais nous touchons ici au problème de la finalité même du sacrifice, qui en commande évidemment pour une part les modalités.

VII) Il faut d'abord souligner un point qui va de soi, mais qu'on a tendance, pour cette raison même, à oublier tout simplement ou à négliger. Le sacrifice du taureau est au centre de l'imagerie cultuelle comme de toute l'histoire sainte du salut mithriaque. Ce culte persique repose doctrinalement, théologiquement, sur un sacrifice sanglant, et c'est — je crois⁴ — l'une des causes qui expliquent l'acharnement particulier des chrétiens contre le mithriacisme au IV^e siècle, car ils avaient une véritable hantise des immolations attirant et renforçant le pouvoir des démons (d'où la réédition des édits contre les sacrifices, alors que le polythéisme en soi n'est jamais et nulle part interdit officiellement, du moins à cette époque). Ce qui aggravait le cas des mithriastes, c'est que chez eux le rite ne procédait pas seulement du mythe; il tenait lieu de mythe fon-

¹ K. LATTE, *op. cit.*, 388 s.

² *MMM* I, p. 70.

³ *Chronogr. A.M.* 5794 (p. 9, 30 De Boor); *MMM* II, p. 51.

⁴ Cf. ma communication au VII^e Congrès de la Fédér. Intern. des Etudes Classiques, Budapest 3-8 sept. 1979: *Les motivations de l'intolérance chrétienne et la fin du mithriacisme au IV^e siècle ap. J.-C.*

damental. Un sacrifice sanglant servait de pivot à toute leur religion, et il s'agissait véritablement d'un sacrifice de communion avec les 'démons', quand ils le réactualisaient dans leurs antres ténébreux. Dans le domaine grec, il y avait apparemment quelque analogie avec le mythe de Zagreus: un sacrifice de communion sanglante fondait toute la théosophie 'orphique'¹. Mais ce sacrifice n'était pas le fait d'un dieu²: c'est un dieu qui en était la victime. Dans le mithriacisme, c'est un dieu qui sacrifie et qui est donc censé sacrifier avec ses fidèles, lorsqu'il préside à leurs banquets sacramentels. Paradoxalement, le dieu n'est pas ici le bénéficiaire, mais l'officiant du sacrifice. Et sur ce point, le mithriacisme s'inscrit dans le droit fil de la tradition iranienne authentique, où non seulement (M. Molé³ l'a fortement souligné) le sacrifice comme offrande à la divinité n'a que faire, mais où le sacrifice est même considéré comme une activité propre aux dieux⁴.

VIII) La mythographie et l'iconographie gréco-romaines comptent sans doute quantité d'exemples de dieux sacrificiants — les *Opfernde Götter* d'E. Simon⁵. On connaît des idoles ou figurations d'idoles spondophores. On connaît aussi des représentations de Dionysos jeune participant à une *pompè* ou à toute autre bacchanale marquée par un sacrifice à Priape ou à Dionysos Ancien⁶. Bacchus enfant initié à ses propres mystères est un thème cher à l'imagerie gréco-romaine de la

¹ L. MOULINIER, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique* (Paris 1955), 46 ss. (dossier critique); M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, 163 ss.; J.-P. VERNANT, in *La cuisine du sacrifice*, 81 ss.

² Du moins, les Titans, ancêtres de l'humanité, « ne sont pas exactement des dieux, sans être non plus des hommes » (J.-P. VERNANT, in *op. cit.*, 75).

³ *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Ann. du Musée Guimet, Bibl. d'Etudes, 69 (Paris 1963), 126 ss.; 132.

⁴ *Ibid.*, 70; J. R. HINNELLIS, *art. cit. (supra p. 344 n. 6)*, 310.

⁵ Berlin 1953. Cf. R. TURCAN, « Priape », in *MEFR* 72 (1960), 173 s.

⁶ R. TURCAN, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques* (Paris 1966), 494 ss. et *passim*.

τελετή¹. Concurremment, la tradition littéraire nous parle de dieux qui inaugurent un rituel ou instituent un sacrifice. Mais dans tous ces cas, ils donnent un exemple en l'honneur soit d'un autre dieu, soit de leur propre divinité. Ils font le geste que les humains devront imiter et répéter, mais pour les dieux. Le sacrifice de Mithra, lui, n'est pas un hommage à un autre dieu, ni à soi-même, puisque le sang du taureau ne coule que pour les créatures animales et végétales (des épis de blé s'épanouissent sur la plaie ou la queue de la victime). Dans la tradition gréco-romaine, les dieux sacrificiants exemplifient la *pietas* envers les dieux; dans l'imagerie mithriaque, le dieu sacrificiant exemplifie l'efficacité de l'immolation pour le salut du monde et de l'humanité.

Mais d'une façon générale, dans les représentations de sacrifices romains, le prêtre ou le magistrat sacrificiant est au premier plan. Les dieux ou bien n'apparaissent pas du tout, ou bien ne figurent qu'à l'arrière-plan, statuifiés en petit format, à moins que leur présence ne soit indirectement matérialisée par le temple devant lequel est célébré le sacrifice². Quelquefois, ils sont représentés plastiquement, à égalité avec l'officiant et symétriquement, avec la même taille, sans prépondérance formelle³. Dans cette iconographie cultuelle, les dieux sont passifs, objets et récepteurs du sacrifice. Ce sont les hommes qui apparaissent actifs, agissant sur les dieux pour les flétrir, se concilier leur faveur ou apaiser leur colère. Cette imagerie sacrificielle est une illustration de la *pietas*.

Tous les sacrifices romains — qu'ils soient propitiatoires, expiatoires, exploratoires des intentions divines, offerts en

¹ *Ibid.*, 406 ss.

² Sur les représentations de sacrifices dans le culte officiel, voir en général I. SCOTT RYBERG, *op. cit.* (*supra* pp. 344-5 n. 6).

³ Par exemple, sur le relief dit de Domitius Ahenobarbus: *ibid.*, 29 et pl. VIII (mais l'auteur note fort justement: "the composition is managed in such a way as to throw the emphasis upon the sacrificant ... rather than upon Mars"). Cf. L. BUDDE, «Das römische Historienrelief», in *ANRW* I 4 (Berlin/New York 1973), 804 fig. 13.

hommage ou en action de grâces — restent dominés, motivés par une même préoccupation: le souci de la *pax deorum*¹. On sacrifie pour éviter les effets de leur colère. La menace de l'*ira deorum* (pendant antithétique de la *pax deorum*) pèse comme une épée de Damoclès sur la conscience inquiète du Romain scrupuleux dont la religion est bourrée de *religiones*. On ne voit rien, on ne soupçonne rien de tel dans les représentations mithriaques. On a le sentiment que, pour un mithriaste, il n'y a pas lieu de sonder la volonté divine, ni d'en douter ou de la redouter. Mithra est juste et bon. On est avec lui ou contre lui. Et le sacrifice n'apparaît pas dans le mithriacisme comme une technique propre à solliciter ou récupérer la bienveillance de puissances incertaines, exigeantes ou sourcilleuses, telles que les imagine un Romain. Quant à Ahriman, rien ne prouve qu'on l'ait propitié dans les antres du culte persique.

A l'origine, si l'on s'en rapporte au sens premier du verbe *mactare*² et à une réflexion attristée de Varron³ sur les dieux qui meurent faute de service religieux, l'immolation visait peut-être à accroître, renforcer, revigoriser les dieux à qui l'on sacrifie. A l'inverse, Mithra sacrifie pour revigorer les créatures, à en juger du moins par l'image des animaux qui s'abreuvent au sang du taureau et de la végétation (arbres ou épis) qui prospère corrélativement. Il tue le taureau pour sauver les hommes, à en croire du moins l'inscription de S. Prisca: *et nos seruasti... sanguine fuso*⁴. Un dieu qui sacrifie pour les hommes, au lieu que les hommes sacrifient pour les dieux, c'est le monde ren-

¹ K. LATTE, *op. cit.*, 40; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, 140.

² K. LATTE, *op. cit.*, 45 et n. 2; R. M. OGILVIE, *The Romans and their Gods in the Age of Augustus* (London 1969), 42; J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Paris 1969), 130.

³ *Ap. Aug. Civ.* VI 2; B. CÁRDAUNS (ed.), *M. Terentius Varro Antiquitates Rerum Divinarum*, Akad. d. Wiss. u.d. Literatur, Mainz (Wiesbaden 1976), I p. 15, fr. 2 a; II p. 137.

⁴ M. J. VERMASEREN/C. C. van ESSEN, *op. cit.*, 217 ss.; J. R. HINNELLIS, *art. cit.*, 292 s.; *supra* p. 351 n. 4.

versé! Ce n'est pas encore un dieu qui se sacrifie, mais c'est une révolution dans la conscience religieuse des païens. Quand les mithriastes sacrifient, c'est avec Mithra et *Sol*, mais pour leur propre revigoration, en communion avec les dieux, pour le salut des créatures fidèles au créateur. Le sacrifice de communion scelle la solidarité des mystes entre eux et avec les déités de la vie lumineuse. Les mithriastes bénéficient immédiatement d'un acte qui, ailleurs, est censé profiter d'abord aux puissances surnaturelles; ils sont partie prenante, directement et collectivement.

IX) Comme dans tout sacrifice, l'effusion du sang a dans la tauroctonie une importance majeure, mais non pas le même sens qu'en d'autres rituels païens contemporains. Le taurobole métroaque consiste à vider le taureau de son sang, mais pour que le taurobolié s'en imprègne afin de s'identifier fictivement, presque « magiquement » avec la victime¹. Saloustios² justifie d'autre manière le sacrifice sanglant, comme médiation entre les hommes et les dieux. En effet, le moyen de médiation a besoin d'être semblable aux êtres que 'relie' le sacrifice (et en un sens toute *religio* sert à relier, *religare*, les hommes aux dieux)³. « Il fallait donc, écrit Saloustios⁴, que le médiateur de la vie

¹ H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain* (Paris 1912), 232; A. LOISY, *Essai historique sur le sacrifice*, 414; R. TURCAN, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône*, EPRO, 30 (Leiden 1972), 84. Prudence (*Perist.* 10, 1007) fait dire au martyr Romanus: *meus iste sanguis herus est, non bubulus*, pour opposer au vrai sacrifice personnel la fiction du taurobole.

² *De diis et mundo* XVI 2 (p. 21 de l'éd.-trad. G. ROCHEFORT dans la Coll. G. Budé).

³ Lact. *Inst.* IV 28, 2 ss.; Serv. *Aen.* VIII 349; cf. A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dict. étymol. de la langue latine* (Paris 1967), 569. Aujourd'hui, beaucoup préfèrent rattacher *religio* à *religere*: H. WAGENVOORT, « Wesenszüge altrömischer Religion », in *ANRW* I 2 (Berlin/New York 1972), 350 s.; G. LIEBERG, « Considerazioni sull'etimologia e sul significato di *religio* », in *RFIC* 102 (1974), 34 ss. Cf. aussi E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. *Pouvoir, droit, religion* (Paris 1969), 271 s. Sans entrer techniquement dans le débat, je note que des expressions comme *religione soluere, exsoluere, liberare, leuare* ou *religionem soluere, exsoluere* impliquent dans *religio* l'idée de 'lien' ou d' 'obligation'.

⁴ Loc. cit.: ζωῆς οὖν μεσότητα ζωὴν ἐχρῆν εἶναι.

fût la vie». Mais dans la tauroctonie le sang n'est pas ou pas seulement un médiateur; il donne ou redonne directement la vie aux créatures, il anime ou réanime le monde animal et végétal. Le sacrifice mithriaque relève du type d'action sacrée qu'A. Loisy¹ qualifiait de « positif », parce qu'il est promoteur de la vie et contribue à l'accroissement, au renforcement ou à la préservation de la vie. D'une certaine façon, tout sacrifice doit profiter aux hommes en définitive; car même lorsqu'ils l'offrent aux dieux, c'est pour en tirer des avantages ou éviter des inconvénients, mais indirectement et à condition que les dieux acceptent l'offrande. Quant à l'immolation mithriaque, elle est censée profiter directement à la communauté des vivants. Si, dans l'inscription précitée de S. Prisca, la lecture d'*(a)eternali* était sûre², on pourrait conjecturer que, pour les fidèles des antres persiques, le sang du taureau était porteur d'immortalité. Mais aucun indice probant n'autorise à détecter dans cette épithète la marque d'une influence chrétienne³. Le sang 'éternel' est celui de la vie continuée et renouvelée aux mystes qui, en prenant leur part du sacrifice, participent à la vie divine.

X) Enfin, la tauroctonie, telle que l'exaltent la sculpture et la peinture des antres, a une signification et un retentissement cosmiques. Dans le reste de l'art païen, les représentations de sacrifices intéressent des cultes topiques ou privés, rustiques ou urbains, mystériques ou politiques: c'est-à-dire la religion de la famille ou de la cité, d'un collège, d'une collectivité municipale ou provinciale, de l'armée ou de l'Empire, mais non pas le salut du monde. Plusieurs éléments non pas du 'décor', mais du système cohérent d'images qui environnent la tauroctonie en soulignent la dimension universelle: les dieux de l'Olympe

¹ *Essai historique sur le sacrifice*, 117.

² *Supra* p. 351 n. 4.

³ Comme le propose M. SIMON, « Sur une formule liturgique mithriaque », in *Revue d'Hist. et de Philos. Rel.* 56 (1976), 277 ss. Cf. M. J. VERMASEREN, *Mithriaca* (EPRO, 16), IV: *Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius* (Leiden 1978), 45 s.

(fig. 4), dont les auspices semblent patronner le sacrifice de Mithra¹; l'orbe du zodiaque (fig. 5), qui, avec le bétier vernal, marque le premier printemps du monde² et date l'immolation salutaire, mais signifie aussi et du même coup une concordance cosmique; le Soleil et la Lune qui, en char ou en buste, se font pendant au-dessus ou aux côtés du *deus innictus*; les quatre Vents personnifiés qui soufflent des quatre points cardinaux; les planètes enfin et surtout, qu'on voit à Bologne³ rangées en arc de cercle, dans l'ordre des jours correspondants de la semaine, au-dessus du Tauroctone. Le manteau de Mithra dont l'enflure évoque l'image de la voûte céleste est constellé d'astres brillants sur la peinture de Marino⁴, par exemple.

Mais d'autres signes, moins explicites à première vue, vont dans le même sens. Souvent, au-dessus de la tauroctonie, sept autels flamboyants dominent la scène⁵. Associés chacun parfois (fig. 6) à un couteau, un arbre et un bonnet phrygien⁶, ils ont été interprétés par F. Cumont⁷ comme un symbole du feu, le couteau représentant l'élément liquide du sang qu'il fait couler, l'arbre, la terre et le *pileus*, l'air: autrement dit, ces autels signifieraient que «les planètes sont composées des mêmes corps primitifs que notre monde sublunaire». Cette exégèse veut

¹ CIMRM I, n° 966 D (fig. 236); II, n° 1128 (fig. 294), 1292, 1 (fig. 340), 1359, 15 (fig. 355/6), 1475, 7 (fig. 377), 2202, 3 (fig. 608), 2338, 3 (fig. 650), 2340 (fig. 651).

² R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, 54 ss.; 85 s.

³ CIMRM I, p. 252 n° 693 fig. 195. Cf. M. J. VERMASEREN, *Mithriaca*, IV, 50. Sur la plaque de *Brigetio* (CIMRM II, p. 225 n° 1727 fig. 448), les dieux personnifiant les planètes figurent sous la tauroctonie, dans l'ordre des jours de la semaine, de Saturne à Vénus.

⁴ H. LAVAGNE, «Le Mithréum de Marino (Italie)», in *CRAI* 1974, 195 et fig. 2.

⁵ MMM I, pp. 115 ss.; id., *Die Mysterien des Mithra*⁴, 109; M. J. VERMASEREN, *loc. cit.* (*supra* n. 3).

⁶ CIMRM II, p. 286 n° 1974 fig. 514.

⁷ MMM I, pp. 116 s. Pour W. & H. G. GUNDEL, *Astrologumena*, Sudhoffs Archiv, Beih. 6 (Wiesbaden 1966), 308, les planètes sont «oft symbolisch dargestellt, z.B. durch sieben Altäre, etc.». Cf. M. J. VERMASEREN, *loc. cit.*: «les sept autels ... peuvent difficilement s'expliquer autrement qu'en référence aux sept planètes».

déchiffrer à tout prix les quatre éléments dans des motifs qui nous réfèrent d'abord à la tauroctonie (l'autel, le couteau, le bonnet de Mithra) ou aux effets bénéfiques de cette tauroctonie (l'arbre qui résume la végétation). Je crois que les sept autels figurent la multiplication planétaire du sacrifice et de ses prolongements salutaires. L'heptade sidérale représente le monde supraterrestre, et le septuple retentissement de la tauroctonie en symbolise la portée universelle. Compte tenu du fait que sur la stèle de Bologne les bustes des dieux planétaires, ordonnés suivant les jours de la semaine, occupent l'emplacement des sept autels, on est en droit de penser que cette portée universelle vaut dans le temps comme dans l'espace. On sait que l'échelle à sept portes (*κλῖμαξ ἑπτάπυλος*) dont nous informe Celse¹ étage les planètes dans l'ordre d'une semaine inversée². C'est à cette grande semaine cyclique que peuvent nous référer les sept autels. Leur symbolisme temporel me paraît confirmé par le monument d'Ottaviano Zeno trouvé au XVI^e siècle dans un *Mithraeum* du Célius: en effet, deux déités enlacées dans les spires d'un serpent, comme l'idole bien connue d'Aïôn-Kronos (ou Chronos)³, y étaient associées avec des glaives aux autels allumés. C'est une façon de signifier que la tauroctonie a une répercussion totale dans la séquence des périodes dominées à tour de rôle par chacun des astres errants.

Il s'agit là, sans doute, du sacrifice divin et primordial. Mais du fait même que les cryptes mithriaques étaient conçues et décorées à l'image de la grotte mythique, les immolations qui s'y accomplissaient à l'exemple de la tauroctonie, sous les aus-

¹ *Ap. Orig. Cels.* VI 22.

² R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, 50 ss.

³ M. J. VERMASEREN, *op. cit.* (*supra* p. 363 n. 3), 52 et pl. xi-xvii. Sur les sept autels, cf. L. A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, EPRO, 11 (Leiden 1968), 363 ss.; 391 s.: ils symboliseraient le « feu vital » et les étapes qui séparent le commencement de l'accomplissement. Leur nombre correspond, en effet, à celui des grades; mais l'ordre des grades et des planètes qui les protègent ne coïncide pas avec celui des sept portes dont parle Celse.

pices et la présidence iconographique du Tauroctone, voire en sa présence mystique, devaient avoir même sens et même portée. Le plafond du sanctuaire de St-Clément à Rome¹ est percé de sept jours qui, numériquement et symboliquement, coïncident avec la figuration des planètes. De même, la voûte peinte et constellée du *Mithraeum* de Capoue² est à l'image du firmament, c'est-à-dire que, tout comme dans l'antre de Mithra, le sacrifice y revêt une importance qui dépasse les limites matérielles du *σπήλαιον* cultuel et de la communauté locale. Eubule, transcrit par Porphyre (peut-être par l'intermédiaire de Numénius), disait que la grotte « porte l'image du monde »³. Tout ce qui s'y fait rituellement importe donc au Cosmos.

On est tenté de rapprocher certaines conceptions chrétiennes de la liturgie céleste, en particulier les trois cieux de Jean l'Acémète⁴ ou les trois autels sur lesquels, d'après Isaac de Stella (XII^e siècle)⁵, s'accomplit un sacrifice qui complète chaque office terrestre. On songe aussi à Maxime le Confesseur qui fait du culte humain le symbole efficace de la liturgie transcendante et universelle⁶, le prêtre réincarnant le Christ dans l'office de la messe, comme le *pater sacrorum* devait réincarner Mithra dans les antres persiques⁷. Dans certaines sectes gnostiques aussi se marque le souci d'une correspondance entre l'initiation terrestre et les mystères du ciel: le rite marcosien du

¹ CIMRM I, p. 156 n° 338.

² *Ibid.*, p. 106 n° 180; M. J. VERMASEREN, *Mithriaca* (EPRO, 16), I: *The Mithraeum at S. Maria Capua Vetera* (Leiden 1971), 3; V. TRAN TAM TINH, *Le culte des divinités orientales en Campanie...* EPRO, 27 (Leiden 1972), 185.

³ Porph. *Antr.* 6 (p. 60, 8-9 Nauck²): εἰκόνα φέροντος τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου. Sur ce texte, cf. R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, 24 ss.

⁴ L.-H. GRONDIJS, « Croyances, doctrines et iconographie de la liturgie céleste », in *MEFR* 74 (1962), 678.

⁵ *Ibid.*, 678 s.

⁶ H. U. von BALTHASAR, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Théologie, 11 (Paris 1947), 246 s.

⁷ J. P. KANE, *art. cit. (supra p. 344 n. 1)*, 345 s.



Fig. 1. Stèle de l'Esquilin (*Vatican, Museo Chiaramonti*).



Fig. 2. Stèle de Plevna (*Bulgarie*).



Fig. 3. Stèle de Fiano Romano, revers (Paris, Musée du Louvre).

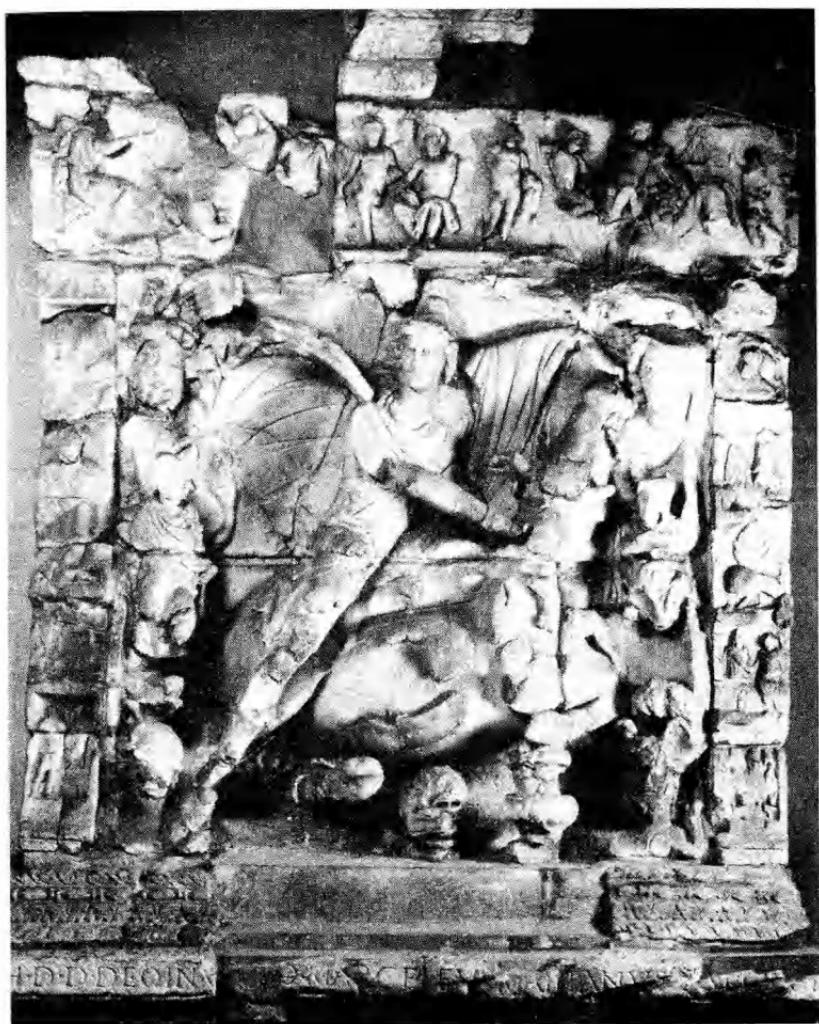


Fig. 4. Stèle de Sarrebourg (Musée de Metz).



Fig. 5. Stèle de Walbrook (*Musée de Londres*).



Fig. 6. Stèle d'Apulum (*Roumanie, Muzeul Regional d'Apulum*).

‘mariage spirituel’ se célébrait (écrit Irénée)¹ κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἀνω συζυγῶν. Mais cette idée se déchiffre aussi dans l’hermé-tisme gréco-égyptien: en raison de la sympathie universelle, les fonctions sacrées sont liées verticalement aux mystères du ciel, fait dire à Isis le fragment XXIII². C'est aussi en vertu de la sympathie universelle que Jamblique³ attribue aux sacrifices parfaits un retentissement supraterrestre, au niveau des dieux et notamment des puissances ‘demiurgiques’. Si l'espace sacré — *temenos* ou *templum* — est une projection du ciel ou un condensé du Cosmos⁴, réciprocurement les actes qui s'y font et qui en partent ont logiquement des effets qui en transcendent les limites apparentes.

Il s'agit donc d'une conviction qui s'accorde avec les idéologies religieuses ambiantes, mais qui s'explicite et s'affirme iconographiquement dans les antres mithriaques. L'architec-ture et l'art ornemental des *σπήλαια*, leur fonction et leur sym-bolisme théologique en font des microcosmes où la liturgie quotidienne, hebdomadaire ou saisonnière réédite la liturgie céleste du *deus inuictus* et, corrélativement, contribue aux mêmes conséquences que la tauroctonie. La finalité du rituel est stric-tement liée à la structure interne du sanctuaire qui, au lieu d'être simplement la demeure du dieu, d'un dieu topique ou étroite-ment localisé, comme les autres temples païens en général, figure le monde, terre et ciel, que sauve ou préserve le sacrifice.

¹ Iren. *Haer.* I 21, 3. Cf. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* Leipzig ³1927), 251; F.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne* (Paris 1947), 535 s.

² *Corpus Hermeticum*, tome IV pp. 2 (XXIII 5) et 22 (XXIII 68) de l'éd.-trad. A. D. NOCK- A. J. FESTUGIÈRE dans la Coll. G. Budé.

³ *Myst.* V 9-10 (pp. 164 s. de l'éd.-trad. E. des PLACES dans la Coll. G. Budé).

⁴ Cf. en général les considérations perspicaces de M. ELIADE, *Le sacré et le profane* (Paris 1965), 31 ss. Sur le *templum*, voir maintenant P. CATALANO, « Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano », in *ANRW* II 16, 1 (Berlin/New York 1978), 467 ss. L'orientation des *Mithraea* est évidemment solidaire d'une liturgie cosmique: W. LENTZ, « Some peculiarities not hitherto fully understood of 'Roman' Mithraic sanctuaries and representations », in *Mithraic Studies* II, 358 ss.; L. A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography and Ideology*, 44 ss.

Du reste, le symbolisme cosmique du *Mithraeum* n'est qu'un cas particulier de cette tendance bien reconnue dans l'architecture du Bas-Empire à structurer et enfermer l'espace suivant des formes — voûte ou coupole — qui évoquent à l'imagination celle du firmament¹. Le même type de relation qui fonde l'architecture du *Mithraeum* sur une théologie du rite sacrificiel explique, me semble-t-il, le symbolisme de la coupole et de l'abside chrétiennes. Il s'agit de deux cultes où le sacrifice a des prolongements célestes et universels. Mais l'analogie s'arrête là, et le sacrifice mithriaque est aussi différent du sacrifice chrétien que des autres sacrifices païens.

Pour tout un courant de la philosophie hellénistique mis en valeur par P. Boyancé² et le R. P. Festugière³, le monde est un grand temple. Pour les mithriastes, c'est le 'temple' qui est un petit monde. Les autres païens sacrifient en général sous la voûte du ciel, en plein air et en plein jour; les mithriastes, eux, sacrifient sous un firmament symbolique, dans la pénombre de leurs nef souterraines, à la lueur mouvante des torches ou des braseros. Paradoxalement, c'est le sacrifice de l'intérieur, *in antro*, qui revêt un sens cosmique, alors que le sacrifice de l'extérieur, *sub diuo*, n'intéresse que l'individu, la famille, la cité ou toute autre collectivité politiquement et géographiquement définie. C'est la liturgie mystérieuse et 'fermée' qui concerne le monde immense des vivants. Dans cette religion de la crypte, la concentration spatiale coïncide rituellement et spirituellement avec la négation des frontières humaines et de la sectorisation corrélative des cultes païens traditionnels. Mithra n'était pas lié à un lieu ni à une catégorie sociale ou professionnelle. Il était partout où se réunissaient ses fidèles, et chaque *Mithraeum* résument l'univers.

¹ L. HAUTECOEUR, *Mystique et architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole* (Paris 1954), 176 ss.

² *Etudes sur le Songe de Scipion* (Paris/Bordeaux 1936), 115 ss.

³ *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II: *Le dieu cosmique* (Paris 1949), 233 ss. Sur l'autre mithriaque, cf. R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, 66.

Ainsi la finalité du sacrifice mithriaque transcendait les motivations qui expliquaient les autres sacrifices païens aux yeux des pratiquants et des contemporains: hommage, offrande de sollicitation, d'expiation, de purification ou de reconnaissance. Suivant Porphyre¹, les hommes ont trois raisons de sacrifier: honorer les dieux, leur rendre grâces ou obtenir d'eux un avantage matériel. Les Romains sacrifiaient aussi pour sonder les dieux sur l'avenir: leurs victimes étaient *honorariae*, *piaculares* ou *consultatoriae*. Mais le sacrifice mithriaque ne rentre apparemment dans aucune de ces catégories. Son étrangeté radicale (*Ξένας θυσίας*, écrit Plutarque) s'enracine peut-être dans la plus authentique tradition iranienne². Porphyre (ou plutôt Numénius, dont il dépend étroitement dans l'*Antre des Nymphes*)³ fait de Mithra un démiurge⁴ — ce qu'il n'est pas; ou, du moins, il n'apparaît pas comme tel dans l'iconographie gréco-romaine: il nous est donné comme responsable du monde qu'il vivifie ou revivifie par le sang du taureau, et là où il tient ou porte un globe⁵, il figure en *Cosmocrator*, non en créateur du Cosmos. Mais il est certain aussi que dans la littérature mazdéenne le sacrifice primordial d'Ohrmazd nous est expliqué comme créant le monde, et à partir de cet archétype divin tout sacrifice est recréation de l'Univers, maintient, sauvegarde ou rénove l'Univers⁶. A la fin des Temps, le 'Sauveur' (Sôshans

¹ *Abst.* II 24 (p. 152, 19 s. Nauck²), d'après Théophraste: W. PÖTSCHER (ed.), *Theophrastos περὶ εὐσεβείας*, *Philosophia Antiqua*, 11 (Leiden 1964), pp. 74 ss., Fr. 12 (p. 168, 42 ss.).

² L'inscription de Farasha (*CIMRM I*, p. 50 n° 19) atteste qu'en Cappadoce le rituel approprié à Mithra conservait des particularités qui excluaient l'emploi du grec θύειν, si ἐμάγευσε Μίθρη signifie bien: « Il sacrifia à Mithra » (M. MOLÉ, *op. cit.* (*supra* p. 359 n. 3), 70).

³ R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, 26 s.; 60 ss.

⁴ Porph. *Antr.* 24 (p. 73, 5 s. Nauck²).

⁵ *CIMRM I*, n° 42, 9 (fig. 19), 224 (fig. 91), 985 (fig. 237); II, n° 1283, 10 (fig. 337), etc. Cf. R. TURCAN, *op. cit.*, 78.

⁶ M. MOLÉ, *op. cit.*, 125 ss.; 132; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran ancien*, 99.

ou Saoshyant) et les six ‘Rénovateurs’ offriront un sacrifice eschatologique pour ressusciter les morts et restaurer la vie¹. On conçoit que F. Cumont² ait soutenu, après d’autres, que Mithra tenait la place du Saoshyant mazdéen. Les sept autels des reliefs mithriaques font aussi penser à la concélébration des sept Rénovateurs dans les *Sélections de Zātspram*³, quoiqu’ils y aient une tout autre signification. On est d’ailleurs beaucoup plus réservé aujourd’hui sur les attaches iraniennes du mithriacisme. Mais son héritage persique me paraît sensible et déchiffrable, en tout cas, dans la doctrine mithriaque du sacrifice, telle qu’elle ressort de l’iconographie et de l’épigraphie de S. Prisca: source de vie et de salut collectif, c’est l’acte divin par excellence de victoire sur la mort, acte d’un dieu pour les créatures, *pour les hommes et non pas des hommes pour un dieu*, même si les hommes y participent ou l’accomplissent en quelque sorte par procuration, au nom de Mithra.

La logique du sacrifice voudrait justement qu’il fût le fait d’un dieu et non pas des hommes. Car, si le mot *sacrificare* signifie bien ‘faire une action sacrée’ ou ‘rendre sacré, sacrifier’ l’objet ou l’animal qu’on attribue aux dieux (c’est dans cette perspective que la victime « entrée dans la zone du divin »⁴ peut porter la marque des intentions divines, donc être interrogée utilement par l’extispicine), le sacrifice devrait compter au nombre des prérogatives divines: d’un point de vue théologique strictement rationnel, seul un dieu devrait pouvoir annexer au divin ce qui n’en relevait pas initialement par essence. Mais le sacrifice ne pourrait jamais se faire à l’initiative de l’homme et, de fait, il est impossible ou impensable, même comme sacrifice de soi dans la *deuotio*, autrement que moyennant un formulaire solennel et contraignant qui trans-

¹ M. MOLÉ, *op. cit.*, 93 ss.

² MMM I, pp. 181 ss.; 310 s. Cf. J. R. HINNELLIS, *art. cit.* (*supra* p. 344 n. 6), 306; 310 s.

³ M. MOLÉ, *op. cit.*, 94.

⁴ J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*², 131.

figure magiquement la victime¹. Les techniques du rituel, les charismes de l'*imperium* et du sacerdoce suppléent fictivement les incapacités humaines de nature. Mais la *pietas* romaine ne se raisonnait pas, et les apologistes chrétiens avaient beau jeu de railler les inconséquences de l'attitude païenne en matière de sacrifice: ou bien les dieux sont vraiment dieux, et ils n'ont pas besoin de sacrifices dont le fumet et la 'cuisine' ne les concernent pas; ou bien les sacrifices les intéressent, et ils ne sont pas vraiment dieux (ce sont les démons inférieurs qui rôdent autour des autels et se nourrissent avidement des exhalaisons de graisses rôties!)². Arnobe polémique sur ce thème au livre VII de son *Aduersus nationes*; mais Mithra n'y est nulle part mis en cause, et pour cause!

Le sacrifice mithriaque échappait en effet à ces contradictions, parce qu'il n'était pas une fiction d'offrande ou d'apaisement, mais le moyen donné, assuré par un dieu, de conforter la création. Quels qu'en fussent les mobiles avoués, l'immolation païenne péchait par absurdité ou par indignité. Seule peut-être la divination par l'examen des entrailles procédait d'une sorte de motivation cohérente. Avec les mithriastes, le sacrifice retrouvait une logique qu'il n'avait pas ou n'avait plus dans la pratique polythéiste, malgré les justifications subtiles et scolastiques d'un Saloustios ou d'un Jambllique. C'est pourquoi aussi (j'ai essayé de le montrer ailleurs³) le mithriacisme fut l'objet d'un acharnement singulier de la part des chrétiens au IV^e siècle après J.-C., et les lois répétées contre les sacrifices — nocturnes notamment — peuvent avoir visé plus particulièrement les sacrifices de communion célébrés dans les antres ténébreux.

¹ Tite-Live (VIII 9, 10) dit bien de Decius qu'il s'est 'dévoué': *Aliquanto augustinor humano natus, sicut caelo missus...* Cf. R. SCHILLING, « *Sacrum et profanum. Essai d'interprétation* », in *Latomus* 30 (1971), 956.

² Athenag. *Leg.* 26 (p. 144, 1 ss. Ubaldi²); Orig. *Cels.* VIII 60; Arnob. *Nat.* VII 23 (pp. 369 s. Marchesi); Lact. *Inst.* II 17. Cf. Porph. *Abst.* II 42 (p. 172, 2 ss. Nauck²); J. BIDEZ/F. CUMONT, *Les mages hellénisés* II 281 n. 2 et 282 n. 1.

³ *Supra* p. 358 n. 4.

A lire les constitutions impériales et la littérature apologétique de l'époque, on a l'impression que ce problème des immolations est alors une véritable hantise, qui explique pour une part l'intolérance des chrétiens envers la *praxis* païenne. A leurs yeux, le sacrifice était un acte de communion et de complicité avec les démons: il renforçait leur substance et leur pouvoir maléfique¹. Mais ce pouvait sembler encore plus vrai dans le cas d'un culte centré sur le repas et d'un sacrifice où, pour reprendre une définition d'A. Loisy, «les hommes collaborent par le rite au travail des dieux»². Toutefois, loin de prétendre pouvoir renforcer la substance et le pouvoir des dieux — ce qui leur eût sans doute paru insensé —, ils croyaient simplement, je pense, fortifier par un sacrifice auquel ils prenaient part (et dont chacun avait sa part) leur solidarité de ‘Soldats’ fidèles au Créateur et mystérieusement associés à la vie divine par le sang ‘éternel’ du taureau.

Addendum. — A propos des rites païens de ‘communion’ (*supra* p. 356 s.), cf. A. J. PFIFFIG, «Eine vorchristliche Kommunionfeier im altumbrischen Kult von Gubbio», in *Kairos* 7 (1965), 280 ss.; mais cette interprétation du texte iguvinien est sujette à caution.

¹ Porph. *Abst.* II 42 (p. 172, 5 s. Nauck²); Firm. *Err.* 13, 4 (p. 151 de l'édition commentée d'A. PASTORINO, Firenze² 1969).

² *Essai historique sur le sacrifice*, 61.

Abréviations

- ANRW* = *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* (= *Festschrift J. Vogt*), herausg. von H. TEMPORINI und W. HAASE (Berlin/New York 1972 ss.).
- CIMRM* = M. J. VERMASEREN, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae I-II* (Den Haag 1956-1960).
- EPRO* = *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, publiées par M. J. VERMASEREN (Leiden 1961 ss.).
- JMS* = *Journal of Mithraic Studies* (London, Routledge & Kegan Paul).
- MMM* = F. CUMONT, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* (Bruxelles 1896-1899).

Table des illustrations

- Fig. 1* Stèle de l'Esquilin (phot. des Musei Vaticani).
- Fig. 2* Stèle de Plevna (d'après M. J. VERMASEREN, *CIMRM II*, fig. 625).
- Fig. 3* Stèle de Fiano Romano (phot. aimablement communiquée par M. François Baratte, Conservateur au Musée du Louvre).
- Fig. 4* Stèle de Sarrebourg (phot. Musée de Metz).
- Fig. 5* Stèle de Walbrook (phot. M. J. Vermaseren).
- Fig. 6* Stèle d'Apulum (phot. aimablement communiquée par M. Constantin Petolescu, Institut Archéologique de Bucarest).

DISCUSSION

M. Burkert: Prof. Turcan hat überzeugend den Kontrast des Mithrasopfers mit dem römischen Normalopfer ausgeführt. Für Einzelzüge gibt es indessen zumaldest in Griechenland auch Parallelen.

Ein nächtliches Opfer im geschlossenen Raum ist auch für Eleusis anzunehmen (cf. *Homo Necans* (1972), 303 ff.), in dem Kult, der in der Antike vor allen anderen 'die Mysterien' repräsentierte.

Den Stier überwinden und herbeizuschleppen, ist eine Leistung, die im Mythos Herakles vollbringt, in etwas anderer Weise (Kühe) auch Hermes, βουκλόπος wie Mithras; im Kult gibt es das βοῦς αἴρειν besonders in Eleusis. (Herakles bringt den Eber herbei; eine neue *Lex sacra* eines Clubs von Heraklesverehrern in Attika (Paul Getty Museum, Malibu) zeigt, wie man beim Hauptfest einen Eber geopfert und verspeist hat).

Im Hintergrund steht m.E. die Aufgabe, ein Tier herbeizuschaffen und für die Nahrung verfügbar zu machen, die im Jägertum absolut notwendig war; *nos servasti sanguine fuso* ist da wörtlich wahr. Wir haben im Mithraismus die symbolische Sublimation hiervon, eine Soteriologie unter Bezug der hellenistischen Kosmologie, doch im Sinn einer Kontinuität vom Alten her.

M. Turcan: Le culte éleusinien est certes fermé en tant que culte mystérieux, mais il s'agit bien d'un cas très particulier, géographiquement unique, lié à un lieu et à un temps de l'année. En effet, le sacrifice dont vous parlez ne s'accomplit qu'à Eleusis et une fois l'an. Il ne s'agit pas d'une liturgie ordinaire, célébrée dans tout l'Empire romain.

La victime, en Grèce, — dans le mythe (comme dans la pratique !) — n'est pas toujours consentante. Mais il est remarquable que l'art religieux des Grecs ne représente pas la mise à mort et surtout pas celle d'une victime malgré elle. L'art romain nous montre des mises

à mort, mais non pas des victimes récalcitrantes comme le taureau de Mithra.

Le rapprochement que vous faites avec Hermès $\betaουκλόπος$ est d'autant plus intéressant que Mithra est lui aussi un 'voleur de bœufs', et votre remarque sur le principe cynégétique du sacrifice s'insère admirablement dans le contexte mithriaque, puisque le *deus invictus* doit poursuivre, capturer, maîtriser la bête du sacrifice et que Mithra apparaît aussi, dans l'iconographie, comme un dieu chasseur.

Mithra a été assimilé à Hermès (inscriptions d'Apt et du Nimrud Dagh) en tant que médiateur ($\muεσίτης$) entre les dieux et les créatures terrestres; mais au Nimrud Dagh on trouve Mithra et non pas le mithriacisme: parmi les découvertes publiées, on ne relève en effet rien qui ressemble ni à un *Mithraeum*, ni à une scène de tauroctonie.

M. Vernant: Vous avez posé les problèmes du sacrifice mithriaque en historien, marqué toutes les innovations qu'il comporte par rapport au rituel gréco-romain, les changements de mentalité religieuse dont il témoigne, ce qu'il prépare peut-être aussi, à sa façon.

Cette recherche historique ne peut-elle déboucher sur une analyse comparative dont l'objectif ne serait pas d'établir *une* théorie générale *du* sacrifice, mais de préparer une typologie *des* systèmes sacrificiels? Si on confronte votre tableau au modèle que j'ai proposé pour la $\varthetaυσία$, on doit constater que la série des écarts que vous avez relevés ne sont pas répartis au hasard; solidaires les uns des autres, ils se tiennent pour constituer, à partir de l'immolation d'une victime animale et du repas qui la suit, un ensemble cohérent. Dans son orientation générale, ses modalités pratiques, ses finalités théologiques, ce système sacrificiel n'apparaît pas seulement, sur des points fondamentaux, comme différent du cas grec, à part. Dans leur position de contraste, les deux types de sacrifice figurent, l'un par rapport à l'autre, comme des solutions qui, dans la gamme des possibles, se situeraient à partir de données analogues en des pôles opposés.

M. Turcan: Effectivement; mais à la différence d'autres cultes païens du monde antique, celui de Mithra, avec son système constant

et cohérent d'images, avec sa liturgie et son architecture religieuse appropriée, nous apparaît, dans le monde romain, comme un culte fortement caractérisé et singularisé par sa *doctrine* du sacrifice, base de toute une théologie.

M. Rudhardt : Sans contester l'originalité du sacrifice mithriaque, ne convient-il pas de reconnaître que le sacrifice grec peut avoir aussi une dimension cosmique ? Certes les sacrifices grecs ont d'abord une fonction familiale ou politique, mais chacune de ces communautés ne trouve-t-elle pas sa place à l'intérieur d'un ordre qui s'impose à l'univers, comme à tous les dieux ?

M. Turcan : Le sacrifice grec avait peut-être une dimension 'cosmique', mais non pas — me semble-t-il — au sens que le mot a pris depuis l'époque hellénistique. Or la représentation mithriaque de l'univers est directement tributaire de l'astronomie et de l'astrologie grecques, telles qu'elles ont pris forme après Alexandre. C'est une véritable révolution dans la conception du monde dont il faut tenir compte.

Je ne vois pas non plus que les figurations grecques du sacrifice l'inscrivent explicitement dans un contexte cosmique et sidéral, comme l'imagerie mithriaque.

M. Versnel : L'imagerie mithriaque représente sur le taureau un seul signe qui marque sa nature de victime du sacrifice : le *dorsuale*. Il y avait à Rome d'autres signes comparables, les bandelettes (*vittae*, *infulae*), notamment, et le frontal (*frontale*). Dès lors on est fondé à poser la question : pourquoi le seul *dorsuale* ?

Autre chose : la présence de chaînes dans quelques *Mithraea* ne doit-elle pas être tout simplement rapprochée d'un usage assez courant dans le rituel grec et romain, consistant à attacher la victime à l'autel, muni pour cela d'un anneau, avec une chaîne ou avec une corde ?

M. Turcan : En ce qui concerne le *dorsuale*, je préciserais qu'à la différence de ce qu'on constate dans l'iconographie religieuse

romaine, le taureau est ceinturé au moment même de la mise à mort (sur les bas-reliefs de l'art officiel, on ne voit pas que la bête abattue porte encore ce bandeau). Il est naturel que les mithriastes n'aient pas représenté certains ornements rituels que portait la victime à l'occasion des sacrifices du culte public. Le fait qu'ils aient tenu à montrer le taureau paré du *dorsuale* n'en est pas moins significatif. Même dans l'imagerie traditionnelle, le taureau des sacrifices officiels ne porte pas toujours le *frontale*.

Je n'attache pas à la trouvaille de quelques fragments de chaînes une valeur d'argument décisif. J'ai cru devoir simplement en faire état. Il fallait bien tenir même les victimes censées consentir à leur propre immolation !

Mme Piccaluga : Sino a che punto è stato approfondito, dagli studiosi, il concetto di cripta mitriaca intesa come piccolo mondo, *cosmos in miniatura*? Tale concetto è mai stato messo, sinora, in rapporto al concetto di *mundus* della religione romana arcaica? Questo termine indica propriamente, come è noto, nella documentazione, una dimensione sotterranea la cui apertura rituale mette in comunicazione la sfera dei vivi e quella dei morti (*mundus patet*); ma proprio questa apertura rituale sembra mettere in contatto gli uni con gli altri i tre livelli sottoterra, terra, cielo; in tal modo si avrebbe, nei giorni in cui *mundus patet*, un ritorno ad un 'mondo cosmico', laddove normalmente si vivrebbe in un 'mondo (solo) umano'. Mi domando se il concetto di cripta mitriaca non sia in qualche modo in rapporto con questa istituzione della religione romana arcaica. Questo perchè, soprattutto, sia il *mundus* che la cripta mitriaca, se pure nell'ambito della documentazione possono essere indicati col termine *templum* o affini, pure vanno ben al di là del senso che normalmente si attribuisce a *templum* nella religione romana arcaica, cioè uno spazio sacro, ritagliato dall'uomo, con opportuni mezzi rituali, nello spazio indifferenziato.

M. Turcan : Le *mundus* n'apparaît pas comme un 'temple' où s'accomplit un service régulier, et en tout cas n'entre pas dans la

catégorie des édifices sacrés que les Romains ou les Grecs appelaient de ce nom. La conception primitive et authentique du *mundus* n'a rien à voir avec la conception hellénistique, astrale et planétaire, du cosmos dont est tributaire l'iconographie mithriaque. On pourrait, naturellement, considérer — en faisant abstraction de tout ce qui différencie les temps et les cultures — que ces représentations relèvent d'une même idéologie fondamentale; mais cette argumentation s'inscrirait dans le cadre d'une anthropologie structuraliste dont je préfère ne pas parler.

M. Henrichs: Dans les monuments mithriaques, la victime est invariablement un taureau, jamais un autre animal. Pourquoi un taureau? Si le taureau primordial avait une signification symbolique, comment expliquer que les mystes mithriaques lui aient substitué d'autres animaux dans leurs sacrifices rituels?

M. Turcan: Je ne sais pas pourquoi c'est le sang d'un taureau qui était censé vivifier le monde. Dans l'*Antre des Nymphes*, Porphyre met le sacrifice en rapport avec la lune (et les textes mazdéens confirment ce rapport dans la religion iranienne). A Bourg-Saint-Andéol (Ardèche), la Lune a des cornes de taureau. Les croyances relatives à la lune comme favorisant par l'humidité la croissance et la vie végétale ou comme propice à l'enfantement ont pu également jouer. Toutefois, le fait qu'on n'ait pas toujours sacrifié un taureau dans les *Mithraea* ne doit pas surprendre: il n'était pas donné à toutes les communautés (dont certaines avaient des moyens très modestes) de consommer un animal aussi coûteux. Mais il n'en restait pas moins l'exemple de la victime par excellence, celle du sacrifice parfait, en quelque sorte.

M. Rudhardt: a) On a découvert, à l'intérieur des sanctuaires mithriaques, des ossements de différentes espèces animales disposés en différents lieux. Y a-t-il quelque corrélation entre les espèces et les lieux, ou bien des ossements de n'importe quel type peuvent-ils se trouver partout, indifféremment?

b) Parmi ces restes figurent des os de renards et de loups. La chair de ces carnassiers était-elle consommée dans les repas rituels?

M. Turcan: A ma connaissance, il n'y a pas de corrélation étroite et constante entre les espèces et les lieux ou les emplacements cultuels. Simplement, j'ai l'impression qu'à Sarrebourg, par exemple, la présence d'ossements de loups, de renards (et d'un sanglier) peut s'expliquer en fonction de l'environnement écologique. Mais on y a trouvé aussi des os de poulets; d'ailleurs, aucun résidu d'animaux sauvages n'est signalé dans tels secteurs de la Germanie et des pays danubiens où vivaient les mêmes espèces.

J'ignore si la chair des renards et des loups était consommée. Encore une fois, tous les ossements exhumés dans les *Mithraea* ne correspondent pas nécessairement aux restes de repas sacramentels. En tout cas, il s'agit de trouvailles exceptionnelles et l'on n'a repéré aucun os de loup dans les rares sites où l'on a reconnu des dédicaces à Ahriman.

M. Scholz: Obwohl wir auf Darstellungen der Mithras-Religion die verschiedensten Tiere finden, fällt doch die ikonographische Aussage der Fresken von Santa Prisca auf durch ihre — von mithräischen Elementen durchsetzte und getragene — Anspielung auf die *suovetaurilia*. Das ergibt m.E. auch einen guten Sinn: die *suovetaurilia* gehören zum Ritus des censorischen *lustrum condere*, wobei ein Gebet für ein *felix lustrum* gesprochen wurde; über dem "suovetaurilia-Fresko" steht zudem der Vers: *fecunda Tellus cuncta quae generat Pales*. Hier sind also mehrere Anspielungen auf die römische Religion und ihre Glaubenswelt der Zeit um 200 n. Chr. gegeben, zu dem Zweck, damit die Glaubenswelt der Mithras-Religion zu verdeutlichen. Ich sehe darin die gleiche Funktion erfüllt wie in dem von Herrn Turcan auf den Darstellungen gezeigten *dorsuale*, das auch ein Element der altrömischen Kultpraxis ist und doch in neuer Verwendung im Mithras-Kult ein Zeichen setzen soll. Das heisst: auch wenn man Vermaserens Deutung der *suovetaurilia* im *Mithraeum* von Santa Prisca nicht folgt, bleibt doch die Tatsache, dass der neue Kult sich mit verständlichen, übersetzbaren Zeichen ausdrücken will.

M. Turcan : Oui : les *suovetaurilia* apparaissant comme une sorte de sacrifice parfait et total, il est possible que les mithriastes de Santa Prisca aient sacrifié les trois victimes en songeant au modèle romain traditionnel ; mais à en juger par les fresques du *Mithraeum*, leur rituel était tout autre : on sacrifiait aussi un coq, on consommait du pain et du vin. La cérémonie n'avait rien d'une lustration, même si les deux rites visent également d'heureux effets pour la vie de la communauté.

M. Kirk : To deny a ‘cosmic’ association of sacrifice to Greek religion of the early Iron Age (at least) is difficult, perhaps. The idea of the πόλις was still undeveloped, and, besides, Mesopotamian myths (which included a cosmic dimension, e.g. through Marduk) were certainly ‘around’ in some sense, whether or not they were accepted or rejected by Greeks.

M. Turcan : Je me garderai bien de prendre position sur le problème que pose une possible influence des mythes mésopotamiens sur les représentations grecques de haute époque. Je pose simplement la question : connaît-on un seul exemple de temple grec qui ait été intérieurement conçu et décoré comme une représentation du monde céleste, à l’image du firmament ?

M. Rudhardt : La considération du mythe m’incitait à reconnaître un aspect cosmique au sacrifice grec. Un des principaux mythes relatifs à l’instauration du sacrifice, celui de Prométhée, est solidaire d’un système à la fois théogonique et cosmogonique.

M. Turcan : Le sacrifice de Prométhée n'est pas daté par la position du soleil dans le ciel, en concordance avec les constellations et en relation avec la semaine planétaire — ce qui n'est pensable qu'à partir des temps hellénistiques ! Enfin et de toute façon, le sacrifice du Titan n'a pas, comme celui de Mithra, un retentissement universel ni ce pouvoir de salut pour la totalité des êtres vivants que signifie la tauroctonie sur les peintures et les bas-reliefs.

INDEX LOCORUM

A. AUCTORES VETUSTIORES

- A**cilius, C., Fr. 1 Peter: 310 / Fr. 2 Peter, *ap.* Plut. *Rom.* 21, 9: 304, 310.
 Aelianus, Claudius, *NA IV* 42: 266 / V 27: 266 / XII 34: 206, 222 / *VH III* 42: 36.
 Aeschylus: 29, 198-9, 204, 210 / *Ag.*: 198-9, 213 / 150: 219, 239 / 187-204: 115 / 214-215: 203 / 232: 219, 239 / 232 sqq.: 199 / 240: 219 / 1128: 81 / 1418: 203 / *Eum.* 283: 117 / 723 sqq.: 178 / *Oresteia*: 198 / *Pers.* 203-206: 116 / 216-217: 116 / 403-405: 209 / 441-464: 211 / *Prom.* 1026-1029: 166.
 Alcaeus, Fr. 129, 9 Lobel-Page (= *POxy.* 2165): 222, 235.
 Ammonius, grammaticus, *De adfin. vocab. diff.* 239: 218.
 Antigonus Carystius, *ap.* Athen. VII 298 e: 254.
 Antiphanes, Fr. 164 (*CAF II* p. 78), *ap.* Porph. *Abst.* II 17, 3: 82.
 Antoninus Liberalis, *Met.* 2: 264, 266 / 8: 166 / 13: 105 / 25: 150 / 25, 4: 156.
 Apollodorus Atheniensis, *Bibl.* I 8: 264 / I 8, 1: 264-5, 267 / I 8, 2 sqq.: 264 / I 8, 4: 271 / I 8, 4 sqq.: 266 / I 8, 6: 270 / I 9, 1: 173 / II 5, 11, 10: 166 / III 2, 2, 3: 155 / III 8, 1, 5: 225 / III 8, 2, 4: 201 / *Bibl. Epit.* 3, 21-23: 200 / Περὶ θεῶν: 200 / Περὶ θεῶν, *FGrHist* 244 F 93: 116 / F 125, *ap.* Porph. *Abst.* II 55, 4: 210.
 Apollonius Tyanensis: 167.
 Apostolius, paroemiographus, XVIII 59 (*Corpus Paroem. Gr.* II p. 735): 222.
 Appianus, *BC I* 16, 68: 192 / *Mithr.* 92, 416 sqq. (p. 501, 20 sqq. Viereck-Roos): 343.
 Apuleius Madaurensis, L., *Met.* X 30-32: 268 / XI 6: 178 / XI 25: 178.
 Aristides, Aelius: 122, 124, 131, 144, 165, 167, 170, 181, 194 / *Or. XLVIII* (= *Hieroi Log.* II) 11-14: 168 / 26-27: 123, 167 / 44: 122, 166 / L (= *Hier. Log.* IV) 11: 168 / LI (= *Hier. Log.* V) 19-25: 122 / 22-24: 123 / 24 sqq.: 166.
 Aristodemus, historicus, *FGrHist* 104 F 1 §§ 1 & 4: 211.
 Aristophanes: 62 / *Av.*: 24 / 61: 116 / Fr. 204, *ap.* *Schol. ad Theoc.* II 12: 117 / Fr. 500: 118 / *Lys.* 1248 sqq.: 220 / *Plut.* 359: 116 / 594-597: 117 / 854: 116 / *Ran.* 847-848: 119 / *Vesp.* 161: 116.
 Aristoteles: 37 / *EN VII* 5, 1148 b 21 sqq.: 234 / *Pb.* 195 b 31 sqq.: 176.
 [Aristoteles], *De mundo* 400 b 27 sq.: 176.
 Arnobius, *Nat.* III 23: 318 / IV 3 (= Varro): 306 / V 19: 260 / VII: 371 / VII 23: 371.
 Arrianus, L. Flavius, *Anab.* I 5, 7: 225.
 Artemidorus Daldianus, *Onirocr.* I 50: 158 / IV 30: 166.
 Athenaeus, I 12 c-f: 106 / VI 223 d: 270 / VII 288 a: 271 / VII 298 e (= Antigon. Caryst.): 254 / VIII 362 e: 254 / XIII 561 f: 166 / XIII 602 c (= Neanthes, *FGrHist* 84 F 16): 145-6 / XIV 653 c: 254 / XIV 655 a: 266 / XIV 655 c-e: 266.
 Athenagoras, *Leg.* 26: 371.

Augustinus, Aurelius, sanctus, *Civ.* V 18, 2: 150 / VI 2 (= Varro, *Antiquit. rerum divin.* Fr. 2 a Cardauns): 361 / VI 11 (= Sen. Fr. 43 Haase): 96 / XVIII 12: 322 / XVIII 17 (= Varro): 314.

Butas, libertus Catonis minoris, *Aitia Romana*, ap. Plut. *Rom.* 21, 8-9: 303-4, 316.

Caesar, C. Iulius: 154, 191-2, 298-300, 315-6, 321, 333 / *Gall.*: 178 / VI: 285 / VI 16: 234 / VI 16, 3: 160.

Callimachus, Fr. 461 Pfeiffer: 236 / Fr. 632 Pfeiffer, ap. *Schol. D (A) ad Hom. Il.* XVIII 487: 201.

Calpurnius Piso Censorinus Frugi, L., historicus: 307.

Cato Censorius, M. Porcius: 307.

Catullus Veronensis, C. Valerius, 64, 78: 217.

Celsus, philosophus, ap. Orig. *Cels.* VI 22: 365.

Censorinus, *De die natali liber* 22, 13 sqq. (= Varro): 313 / 22, 15 (= Varro): 312.

Cicero, M. Tullius: 214, 313, 316, 330 / *Ad Q. fr. I* 1, 10: 310 / *Att. XII* 5, 1: 313 / *Cael.*: 316 / *Cael.* 11, 26: 313 / *Cato* 20, 75: 146 / *Fam.* VIII 16, 5 (= *Att. X* 9, 5): 154 / *Fin.* II 19, 61: 146 / *Nat. deor.* I 18, 49: 88 / III 6, 15: 162, 173 / *Or. p. red. ad Quir.* 1, 1: 159 / *Phil.* VII 1, 1: 321 / XIII 15, 31: 321 / *Sest.* 21, 48: 159.

Cincius Alimentus, L., historicus: 307.

Clemens Alexandrinus, T. Flavius, *Protr.* II 17, 15: 260 / II 19, 2: 229 / III 42, 5 (= Dosiadas, *FGrHist* 458 F 7): 222.

Clemens Romanus, *I Clem.* 55, 1: 144, 181.

Constantinus VII Porphyrogenitus, *De ceremoniis*: 294, 324, 328.

Demetrius Phalereus, *FGrHist* 228, II. Teil, Komm. p. 652: 176.

Democritus: 128.

Demosthenes, XVIII (*Cor.*) 169: 103.

Dio Cassius Cocceianus: 149 / VII Fr. 30, 1, I pp. 87-89 Boissevain: 142 / VII Fr. 35, 6 (= Zonaras, VII 26, 7), I p. 92 Boissevain: 149 / X Fr. 40, 43, I pp. 133 sq. Boissevain: 149 / XXXVII 35, 4: 214 / XLII 26, 2: 226 / XLVIII 48, 5: 153 / LIX 8, 3: 155 / LXVIII 32: 232.

Diodorus Siculus, III 62, 6-8: 260 / IV 34: 264 / V 31, 3: 233 / V 32, 6: 234 / V 59, 1-4: 155 / V 65: 264 / XI 57, 1: 211, 242 / XX 14, 4-6: 144 / XX 14, 4-7: 120, 210 / XX 14, 6: 121 / XX 65, 1: 217 / XXXI 11, 2: 163.

Diogenes Cynicus, philosophus: 118.

Dionysius, Bassar. Fr. 9 verso 34 Heitsch, ap. *PLond.* 273: 222.

Dionysius Halicarnassensis: 311, 316, 337 / *Ant. Rom.* I 32, 5: 302 / I 79 sqq. (= Fabius Pictor): 307 / I 79, 12: 317 / I 79, 13 sqq.: 305 / I 80: 322 / I 80, 1-2 (= Tubero): 307, 310-1, 318, 334 / I 80, 2: 321 / I 80, 3 (= Fabius Pictor): 307 / I 83 *ad finem* (Fabius Pictor): 307 / II 23: 357 / XIV 11, 20-21: 142.

Dioscorides, *De materia medica* III 146: 265.

- Diphilus, comicus, Fr. 107: 176.
 Dosi(a)das, historicus, *FGrHist* 458
 F 7, ap. Clem. Al. *Protr.* III 42,
 5: 222.
- E**nnius, Quintus, *Ann.* 208-210
 Vahlen: 146 / 210 Vahlen: 154.
 Ephorus, *FGrHist* 70 F 69: 144.
 Epicurus: 88.
 Epimenides Cres: 144.
 Eratosthenes, ap. *Certamen Homeri et Hesiodi* 240 sqq. (*Homeri Opera* V p. 234 sq. Allen): 213.
 Erinna, lyrica, Ἡλαχάτη 1-2: 154.
 Eubulus (Ιστορία περὶ τῶν Μιθρῶν):
 348 / ap. Porph. *Antr.* 6, p. 60,
 8-9 N²: 366.
 Euelpis Carystius: 222 / Fr. 1, *FHG*
 IV p. 408 Müller, ap. Porph.
 Abst. II 55, 3: 222.
 Euphorio, Fr. 91 Powell: 200.
 Euripides: 120, 121, 147, 162, 204.
 Ale.: 178 / *prol.*: 178 / 14: 178 /
 30-31: 178 / 53: 178 / 141: 152.
 Ba.: 35, 39, 190, 212 / 963: 159 /
 1079-1081: 36 / 1127: 222 / 1383-
 1387: 36.
 El. 1024-1026: 160.
 Erechth. Fr. 360 N², ap. Lycurg.
 In *Leocr.* 100 sqq.: 147 / Fr.
 360 N², 16-18: 160 / 20 sqq.:
 181 / Fr. 50, 39 Austin (= 10, 39
 Carrara = 360 N²): 219.
 Hee. 38: 115 / 117-119: 162 / 223:
 239 / 539: 115.
 Hel. 569: 118 / 753-754: 162.
 Heracl. 403 sqq.: 210, 213 / 408-
 409: 173, 217.
 HF 820-821: 116 / 995: 219.
 Ion 1048-1049: 118.
 IA: 198 / 358: 239 / 530-531: 239 /
 1258: 173 / 1394: 237 / 1555:
 239 / 1575: 203.
 IT: 198 / 20-21: 203, 217 / 625-626:
 121 / 944: 116 / 1449-1461: 205 /
 1458-1461: 178 / 1464 sqq.: 208.

- Melanippe* Fr. 6, 18: 116.
 Phoen.: 119, 120 / 889: 120 / 893:
 120 / 911 sqq.: 210, 213 / 913:
 120 / 934: 120 / 935: 120 / 937-
 938: 120 / 958-959: 162 / 969:
 119 / 997 sqq.: 181 / 1009 sqq.:
 140, 155 / 1010: 120 / 1090 sqq.:
 140 / 1092: 120.
 ap. *Aeneid. Graeca* III p. 1163 Bek-
 ker: 264.
 ap. Io. Malal. *Chron.* VI p. 166
 Dindorf: 264-5.
 Eustathius, episcopus Thessalonici-
 ensis, *Commentarii ad Homeri Iliadem* II 212: 265-6 / IX 529-
 532: 264 / IX 534: 265 / IX 536:
 267 / IX 539: 265 / IX 551: 265 /
 IX 555: 265 / *ad Homeri Odys-*
 seam III 470: 67 / XXII 481 sqq.
 (1934, 53): 117 / XXII 481 sqq.
 (1935, 3): 117 / XXII 481 sqq.
 (1935, 9-12): 116 / XXII 481
 sqq. (1935, 10): 117.

Fabius Pictor, Q.: 294, 307-11,
 313, 320, 328, 331, 333 / ap.
 Dion. Hal. I 79 sqq.: 307 / I 80,
 3: 307 / I 83 *ad finem*: 307.
 Felix III papa, *Adv. Andromachum*:
 294, 323.
 Festus, Sex. Pompeius, p. 190 Lind-
 say: 153 / p. 296, 21 sqq. L.:
 355 / p. 308 L.: 315 / p. 494,
 30 L.: 356 / *Epitome Pauli Dia-*
 coni: p. 49, 18 L. (= Verrius
 Flaccus): 319 / p. 75, 23 L.
 (= Verrius Flaccus): 318 / p. 75,
 25 L.: 322 / p. 76, 1 L.: 322 /
 p. 297, 5 sq. L.: 355 / p. 519 sq.
 L.: 149.
 Firmicus Maternus, I., *Err.* 13, 4
 (p. 151 Pastorino): 372.
 Florus, Annus, *Epit.* I 13, 9: 150 /
 I 17, 7: 146, 150, 159.

Fulvius Nobilior, M. f. Ser. n. (*RE* VII 1, 265 sqq.): 308-9, 311-2.

Gelasius I [papa], *Ep.*: 294, 296, 323-4, 333 / *Ep.* 100, 12: 318 / 100, 12-13 (= *Liv. Fr.* 14 W.-M.): 329 / 100, 16: 320, 324 / 100, 25: 324 / 100, 26: 324 / 100, 30: 323.

Heraclitus Ephesius: 59.
Herodotus: 92, 175, 177, 210-1 / I 32, 1: 176 / 91: 178 / II 119: 115 / 119, 3: 225 / III 23: 270 / 40: 194 / 40, 4: 144 / 99: 234 / 99, 2: 219 / IV 3, 4: 329 / 60-62: 92 / 62, 3 sqq.: 233 / 103, 2: 208 / 106: 234 / VII 114, 2: 105, 122 / 167: 210 / 191: 115 / 220: 144, 150 / VIII 95: 211 / IX 61, 2-3: 216.

Hesiodus: 6, 28, 30, 81 / *Ehoiai*: 203, 236 / Fr. 1 Merkelsbach-West: 78 / 23 M.-W.: 200 / 163 M.-W.: 201 / 361 M.-W.: 106 / *Op.* 606: 32 / *Tb.*: 62 / 526 sqq.: 166 / 541: 67.

Hesychius, s.v. ἀμφιδρόμια: 56, 58, 60 / s.v. Βραυρωνίοις: 207 / s.v. δρομιάμπιον ἦμαρ: 56, 58, 60 / s.v. ώμηστής: 222.

Hippocrates, *Fract.* 8, III p. 446
Littré: 81 / 16, III p. 478 Littré: 81 / *Morb. sacr.* 1, VI p. 360 sq.
Littré: 118 / *Vict.* IV 89, VI p. 652 Littré: 116.

Homerus: 22, 27-30, 62, 65-7, 72, 74-5, 78-82, 88, 108, 175.
Il.: 63, 66, 78-9, 83, 89, 280, 286 / I 62-67: 113 / 315-317: 123 / 423-424: 78 / 447-448: 65 / 447 sqq.: 64 / 458-468: 63 / 458-474: 123 / 462-463: 63 / 464: 82 /

II 410: 65 / 410 sqq.: 64 / 420: 109 / 421-431: 63 / 425-426: 63 / 640: 265 / III: 65 / 264-270: 65 / 268 sqq.: 64 / 270 sqq.: 63 / V 339 sqq.: 256 / 340: 78 / 341-342: 256 / 416: 78 / VI 216 sqq.: 267 / 293: 109 / 301: 66 / 305-310: 75 / VII 316-323: 63 / IX 219-220: 79 / 499-500: 79 / 534: 263-4 / 538 sqq.: 263 / 540 sqq.: 264 / 556 sqq.: 271 / 574 sqq.: 265 / 576-580: 264 / XV 38: 114 / XVII 446-447: 270 / XXII 170-172: 77 / XXIII: 204 / 173 sqq.: 233 / 175-176: 241 / XXIV 62: 268 / 621-628: 63.

Od.: 78-9, 83, 89 / I 22 sqq.: 268 / 26: 78 / III: 66 / 5 sqq.: 64 / 419 sqq.: 64 / 430-446: 65 / 444: 66 / 448-450: 66 / 450: 66, 81 / 450-452: 4 / 453-455: 66 / 455: 4 / 456-463: 63 / IV 767: 66 / VII 201-203: 78 / VIII 222: 256 / IX 105-111: 256 / 110-111: 256 / 190 sqq.: 256 / 191: 256 / 287 sqq.: 234 / 355 sqq.: 256 / 358: 256 / XIII 201: 256 / 244-245: 256 / XIV 419 sqq.: 63-4 / 425-426: 66 / 426-432: 63 / 427-428: 67 / XIX 42: 127 / XX 108: 256 / XXII 408: 66 / 411: 66.

Horatius Flaccus, Q., *Carm.* I 21, 13 sqq.: 141.

Hyginus, *Fab.* 2: 173 / 68: 155 / 92: 268 / 129: 264, 267 / 172: 264 / 174: 264 / 175: 265-6 / 242: 265-6.

Iamblichus: 371 / *Myst.* V 9-10: 367.
Ioannes Malalas, *Chron.* VI pp. 165-166 Dindorf: 264-5.
Iosephus, Flavius, *BJ* V 10, 4 (= 440): 232 / VI 3, 4 (= 201 sqq.): 232.

Irenaeus Lugdunensis: 147 / *Haer.*
I 21, 3: 367 / V 33, 3-4 (=Papias
Hieropolitanus, episcopus): 147.
Isaac a Stella: 366.
Isidorus, episcopus Hispalensis,
Orig. XVII 9, 75: 265 / XVIII
16, 2 sq.: 312.
Isocrates, V (*Phil.*) 117: 116.
Iustinus, M. Iunianus, XI 2, 1: 233 /
XLIII 1: 322 / XLIII 1, 7: 301.
Iustinus Martyr, *Apol.* I 66: 349.
Iuvenalis, D. Iunius, *Sat.* II 142:
320 / VIII 255-258: 159.

Lactantius, L. Caelius Firmianus,
Inst. I 21, 13 (= Pescennius
Festus, *HRR*² II p. 159): 120 /
I 21, 45: 322 / II 17: 371 / IV 28,
2 sqq.: 362.
Libanius, *Or.* I 1: 175 / XLII 26:
144.
Livius, Titus: 137, 142, 149-52, 157,
161, 186, 192, 316-7, 318 (2^a
dec.), 320 (2^a dec.), 321, 329 (2^a
dec.), 331 (2^a dec.), 337 (2^a dec.).
I: 320 / 5: 305 / 5, 2:
317 / 7, 9: 151 / 7, 15: 318 / II
36, 2: 161 / 49: 140 / IV 9, 2-3:
141 / 20, 6 sq.: 329 / V 21, 15:
112, 163 / 41, 2-3: 144 / VII 6,
1-6: 142 / 6, 2: 144 / 6, 5: 153 /
VIII 6, 9: 151 / 6, 9-12: 161 /
6, 12: 146 / 9 sqq.: 139 / 9, 4:
145-6 / 9, 5-9: 148 / 9, 8: 159 /
9, 9: 152 / 9, 10: 140, 190, 371 /
10, 7: 161 / 10, 11: 143 / 10,
11 sqq.: 156 / IX 40, 9: 150 /
X 28, 13: 150 / 38: 114 / XXII
57, 6: 233 / XXV 6, 6: 175 /
XXVII 16, 4: 153 / XXXIX 8,
8: 226 / XL 29, 3-14: 158 / XLV
41: 112.
Fr. 14 Weissenborn-Müller, *ap.*
[Gelas.] *Ep.* 100, 12-13: 329.

Lollianus, P. Hordeonius, sophista
Ephesius, *Phoinikika*: 228.
Lucianus: 280 / *Catapl.* 7: 118 / *Dial.*
deor. 4: 269 / *Dial. mar.* 5: 268 /
Dial. mort. 1, 1: 118 / *Iupp. Trag.*
40: 266 / *Philops.* 22: 158 / *Sacr.*
1: 266 / 1 sq.: 268 / *Symp.* 25:
267-8, 271 / 30: 271 / 30-31:
268 / 31: 271, 280 / 35: 268.
Lucretius Carus, Titus: 198-9 / I 101:
198.
Lycurgus orator, *In Leocr.* 100 sqq.
(= Eur. *Erechth.* Fr. 360 N²):
147.

Macarius Magnes, *Apocr.* III 15
(= Porph. *Cbr.* Fr. 69 ?): 226.
Macrobius Theodosius, Ambrosius,
Sat. I 10, 11 sqq.: 316 / I 12,
38 sqq.: 313 / III 5, 8: 147 /
III 9, 9: 143 / III 9, 9 sqq.: 159 /
Sonn. I 12, 12: 260.
Magister Gregorius, *Narracio de mira-*
bilibus Urbis Rome 5: 142, 144.
Martianus Capella, II 149: 322.
Maximus Confessor: 366.
Menander, Fr. 275: 176 / Fr. 417:
176.
Minucius Felix, M., *Octavius* 9,
2 sqq.: 228 / 24, 11: 322, 330.

Nævius, Cn.: 320.
Neanthes Cyzicenus, *FGrHist* 84 F
16, *ap.* Athen. XIII 602 c: 145-6.
Nicolaus Damascenus, *FGrHist* 90
F 38: 225 / *Vita Caesaris* (= F
130) 21: 322.
[Nilus Ancyranus]: 223 / *Narr.*, in
PG LXXIX 612 C sqq.: 234.
Nonnus, *Dionys.* VI 169 sqq.: 260.
Numenius Apamensis: 348-9, 366,
369 / *ap.* Porph. *Antr.* 24, p. 73,
5 sq. N²: 369.

- O**rigenes Adamantius, *Cels.* I 31: 171 / VI 22: 365 / VI 27: 227 / VIII 60: 371.
- Orosius, Paulus, *Hist.* III 9, 3: 146.
- Ovidius Naso, P.: 169, 317, 320-2,
329-31, 337 / *Fast.*: 301 / II
20 sqq.: 312 / 153-192: 201 /
267: 302 / 269 sqq.: 319 / 360
sqq.: 319 / 361: 302 / 361 sqq.:
303 / 363-364: 305 / 369-370:
303 / 371 sqq.: 304 / 373: 305 /
377: 303, 319 / 381-424: 319 /
424 sqq.: 320 / 441: 318, 320 /
445: 302 / 445-446: 320 / 503:
158 / IV 861: 152 / VI 131-168:
119 / 158 sqq.: 169 / *Met.* II
401-530: 201 / VIII 272-299:
271 / VIII 295: 265 / XII 27-34:
198.
- P**alladius, Rutilius Taurus Aemilianus, XI 14, 11: 265.
- Pallas (*RE* XVIII 2, 1, 239 sqq.): 348, 350.
- Papias Hieropolitanus, episcopus,
ap. Iren. *Haer.* V 33, 3-4: 147.
- Paulus Diaconus: 290 / *Epitome Sex. Pompei Festi*, p. 49, 18 Lindsay
(= Verrius Flaccus): 319 / p. 75,
23 L. (= Verrius Flaccus): 318 /
p. 75, 25 L.: 322 / p. 76, 1 L.:
322 / p. 297, 5 sq. L.: 355 /
p. 519 sq. L.: 149.
- Pausanias: 249, 255, 259-61, 275,
279, 280, 282, 287 / I 32, 6:
146 / 36, 2: 211 / 43, 1: 201,
208 / II 11, 1: 116 / 25, 2-3:
276 / III 16, 9 sqq.: 205 / IV 9,
3-10: 210 / 9, 5: 213 / VII 18, 2:
259 / 18, 3: 260 / 18, 4: 260 / 18,
8-10: 279, 286-7 / 18, 11: 287 /
18, 11-13: 243-4, 248, 250, 254,
278, 282, 284 / 19, 1: 248 / 19,
4: 225 / 19, 8: 233 / 20, 2: 249 /
- 21, 1: 277 / VIII 3, 6: 201 / 7, 2:
153 / IX 8, 2: 206, 225 / 17, 1:
150, 178, 210 / 26, 7-8: 166.
- Pescennius Festus, *HRR²* II p. 159,
ap. *Lact. Inst.* I 21, 13: 120.
- Petronius Arbiter, C. Titus, *Sat.* 72:
112 / Fr. 27 Buecheler: 102.
- Phanias Lesbius, discipulus Aristote-
lis: 208-9, 211-2, 214-5, 217,
219, 221-3, 238-40, 242 / Fr. 25
Wehrli², *ap.* *Plut. Them.* 13, 2-5:
210, 218-9, 223, 235, 240, 242.
- Phanodemus, historicus, *FGrHist*
325 F 14: 200.
- Philemo, comicus, Fr. 137: 176.
- Philo Byblius, *FGrHist* 790 F 3:
120 / F 3 b: 144, 179, 205, 225.
- Philochorus, *FGrHist* 328 F 105:
155.
- Philodemus, D. III Fr. 77: 88.
- Philostratus, Flavius, *VA* IV 16:
148 / VII 14: 167.
- Photius, *Bibl. cod.* 258 p. 483 b
(VIII pp. 35 sq. Henry): 350.
- Phylarchus, *FGrHist* 81 F 80, *ap.*
Porph. *Abst.* II 56, 7: 210.
- Pindarus: 198-9 / *Pyth.* XI: 198.
- Plato: 37, 59, 87, 108 / *Euthphbr.*
14 c: 109 / *Leg.* 782 c 1: 219 /
887 d: 104 / 905 d sqq.: 133 /
948 c: 133 / *Phd.* 118: 191 / *Rep.*
364 d-e: 133 / 365 c: 133 / *Tht.*
160 e: 56, 59, 60, 62, 87 / 161 a:
87.
- Plinius Caecilius Secundus Minor,
C., *Epist.* VII 27, 2: 158.
- Plinius Secundus Maior, C., *Nat.*
VIII 34, 81-82: 314 / X 26, 74:
271 / XXIX 14, 58: 118 /
XXXIV 10, 18: 317.
- Plutarchus: 33, 210-1, 213-4, 239-40,
297, 303-5, 341-3, 348.
- Moralia:* *Consol. ad Apoll.* 24, 114
A: 222 / *De cobib. ira* 13, 462 B:
221 / *De Is. et Osir.* 46, 369 E-F:
347 / 73, 380 D: 219 / *De soll.*

- anim.* 24, 976 F: 222 / *De superst.* 3, 165 D-E: 126 / *Quaest. conv.* VII 6, 3, 708 F-709 A: 117 / *Quaest. Gr.* 3, 292 A: 116 / *Quaest. Rom.* 5, 264 E-265 B: 157 / 50, 276 E: 126 / 68, 280 B-C: 304-5, 322 / 68, 280 C: 117 / 109, 289 E-F: 15 / 111, 290 D: 117, 304.
- Vitae: Aem.* 34-36: 163 / 36, 8: 164 / *Ages.* 6, 6-11: 210 / *Ant.* 12, 1-2: 304 / 24, 5: 221 / *Arist.*: 210 / 9, 2: 210, 218-9, 221 / *Caes.* 61, 1-3: 304 / 61, 2: 303, 320 / *Cam.* 5, 7: 163 / 5, 7-9: 112 / *Cat. mai.* 1, 2: 303 / *Cic.* 20, 1: 214 / 47, 6: 140 / *Luc.* 24, 4-5: 147 / *Lyc.* 28, 7: 148 / *Pelop.* 14 sqq.: 166 / 18: 166 / 20-21: 154 / 21: 162, 173, 210 / 21, 2: 213 / 21, 3: 210, 221 / 21, 5: 219 / 22: 174 / *Philop.* 21, 5: 233 / *Pomp.*: 342 / 24, 6: 342 / 24, 7: 341, 369 / *Rom.* 21: 299 / 21, 6: 302 / 21, 6 sqq.: 302, 305 / 21, 7: 322 / 21, 8-9 (= Butas, *Aitia Romana*): 303-4, 316 / 21, 9 (= Acilius, Fr. 2 Peter): 126, 304, 310 / 21, 10: 305 / *Them.*: 214 / 13, 2-5 (= Phanias, Fr. 25 Wehrli²): 209-10, 218-9, 222-3, 240, 242 / 13, 3: 221 / 13, 4: 213 / *TG* 19, 5: 192.
- [Plutarchus], *Parall. min.* 5 b, 306 F-307 A: 142 / 6 b, 307 B: 153.
- Polemius Silvius: 323.
- Pollux, lexicographus, IX 125: 154.
- Polyaenus, II 5, 1: 166.
- Polybius: 176 / I 86, 6-7: 176 / VI 9, 10: 176 / XXIX 21, 1: 164 / XXXVI 17, 2: 176.
- Porphyrius Tyrius: 133, 222, 226-7, 232, 348-9.
- Abst.* II 5-7 (= Theophrastus): 111 / 17, 3 (= Antiphanes, Fr. 164): 82 / 24, p. 152, 19 sq. N²
- (= Theophr. Περὶ εὐσεβείας Fr. 12 Pötscher): 369 / 27 (= Theophrastus): 110 / 28, 4 - 30 (= Theophrastus): 15-21, 25, 31-2 / 36: 348 / 42, p. 172, 2 sqq. N²: 371 / 42, p. 172, 5 sq. N²: 372 / 53-58: 232 / 53, 3: 233 / 54: 154 / 54-55: 233 / 55, 3 (= Eueiplos Caryst. Fr. 1, *FHG* IV p. 408 Müller): 222 / 55, 4 (= Apollod. Περὶ ἡσῶν, *FGrHist* 244 F 125): 210 / 56, 2: 233 / 56, 6: 234 / 56, 7 (= Phylarchus, *FGrHist* 81 F 80): 210.
- Antr.*: 369, 378 / 6, p. 60, 8-9 N² (= Eubulus): 366 / 18, p. 69, 15 N²: 349 / 24, p. 73, 5 sq. N² (= Numenius): 369.
- Cbr.* Fr. 69 v. Harnack (= Macar. Magn. *Apocr.* III 15 ?): 226.
- Epist. Aneb.*: 133.
- Or. pp.* 147-150 Wolff: 119.
- Posidonius: 342 / *FGrHist* 87 F 31, ap. Strab. VII 2, 3, p. 294: 234 / F 56 (= Fr. 276 Edelstein-Kidd), ap. Strab. IV 4, 6, p. 198: 233.
- Proclus Lycius: 200.
- Procopius Caesariensis, *Goth.* III 14, 23: 179.
- Propertius, Sextus, IV 1, 26: 320.
- Prudentius Clemens, Aurelius, *C. Symm.* II 862-863: 322 / *Perist.* II 517 sqq.: 322 / X 161 sqq.: 322 / X 1007: 362.
- Q**uintilianus, M. Fabius, *Inst.* I 5, 66: 306, 322.
- S**allustius, philosophus: 371 / *De diis et mundo* 16, 1: 108 / 16, 2: 362.
- Sappho, Fr. 17 Lobel-Page: 222.

Seneca, L. Annaeus, *Epist.* 9, 10:
167 / 67, 9: 147 / Fr. 43 Haase,
ap. Aug. *Civ.* VI 11: 96.
[Seneca], *Epist. Paul.* II (12): 159.
Servius Honoratus, M., *Aen.* I 27:
268 / II 116: 96, 356 / III 57:
146 / IV 512: 356 / VIII 343:
306, 322 / VIII 349: 362 / VIII
630: 307 / XI 785: 142 / *Ecl.*
VIII 82: 258 / VIII 105: 214.
Socrates, *H. e.* III 2, in *PG* LXVII
381 A-B: 350.
Sophocles, *El.* 570 sqq.: 203 / 576:
239 / Fr. 734 Pearson: 117 /
OC 498-499: 159.
Sophron, mimographus, *ap.* *PSI* XI
1214: 117.
Sozomenus Salaminus, *H. e.* V 7, in
PG LXVII 1233 B: 350.
Statius, P. Papinius: 342, 353 /
Theb.: 151 / I 719-720: 342 /
III 661: 102 / X 654 sqq.: 144 /
X 756 sqq.: 140 / X 757: 151 /
X 774 sqq.: 155.
Strabo, III 3, 6, p. 154: 234 / IV 1,
11, p. 185: 167 / IV 4, 5, p. 198:
233 / IV 4, 6, p. 198 (= Posidon.
FGrHist 87 F 56 = Fr. 276
Edelstein-Kidd): 233 / V 4, 12,
p. 250: 150 / VII 2, 3, p. 294
(= Posidon. *FGrHist* 87 F 31):
234 / VII 4, 2, p. 308: 208 /
VIII 7, 5, p. 387: 265 / IX 1, 14,
p. 395: 265 / XI 4, 7, p. 503: 234.
Suetonius Tranquillus, C., *Aug.* 31,
4: 316, 331 / *Cal.* 27, 4: 155 /
De anno Rom. Fr. p. 165 Reifferscheid:
313 / *Iul.* 81, 4: 154.
Syriscus Cherronenensis, *FGrHist* 807
T 1: 208.

Tacitus, P. Cornelius, *Ann.* I 39:
175 / *Hist.* IV 26: 175 / IV 83,
1: 158.

Tertullianus, Q. Septimius Florens:
228 / *Apol.* 8, 2 sqq.: 228 / 28,
1: 147 / *Nat.* I 7, 23 sqq.: 228 /
Praescr. 40, 4: 349 / *Spect.* 5, 3
(= Varro, *Antiquit. rerum
divin.* Fr. 80 Cardauns): 312.
Theophanes Confessor, *Chronogr.*
A. M. 5794, p. 9, 30 De Boor:
358.
Theophrastus: 33 / Περὶ εὐσεβείας,
Fr. 12 Pötscher, *ap.* Porph. *Abst.*
II 24, p. 152, 19 sq. N°: 369 /
Fr. 12, 42-44: 136 / *ap.* Porph.
Abst. II 5-7: 111 / II 27: 110 /
II 28, 4 - 30: 15-21, 25, 31-2.
Thucydides: 94 / I 133: 94 / II 70, 1:
232.
Tubero, L. Aelius, *ap.* Dion. Hal. I
80, 1-2: 307, 310-1, 318, 334.
Tyrtaeus, Fr. 6, 1-2: 187.
Tzetzes, Ioannes, *Schol. ad Lycophr.*
Alex. 93: 268 / 356: 254 / 492:
264-5 / 1378: 146.

V
alerius Maximus: 316 / I 7, 3:
159 / II 2, 9: 302, 304-5, 315,
317 / II 4, 5: 167 / V 6, 2: 142 /
V 10, 2: 163 / VII 6, ext. 2-3:
232.
Varro Reatinus, M. Terentius: 142,
296-7, 316, 330-1 / *Antiquitates
rerum divinarum*, Fr. 2 a Car-
dauns, *ap.* Aug. *Civ.* VI 2: 361 /
Fr. 80 Cardauns, *ap.* Tert.
Spect. 5, 3: 312 / *Ling.* V 15, 85:
302 / V 32, 148: 144, 158, 161 /
V 32, 148-149: 142 / VI 3, 13:
311-2 / VI 4, 34: 308, 311, 322 /
ap. Arnob. *Nat.* IV 3: 306 / *ap.*
Aug. *Civ.* XVIII 17: 314 / *ap.*
Cens. 22, 13 sqq.: 313 / *ap.*
Cens. 22, 15: 312.
Vergilius Maro, P.: 316, 320, 331 /
Aen. II 772-773: 158 / V 815:

159 / VI 253-254: 355 / VIII
343: 320 / *Georg.* IV 295-314:
105.

Verrius Flaccus, M., grammaticus:
317-8, 321, 331, 337 / *ap.* Fest.
p. 49, 18 L. (*Epit. Pauli Diaconi*):
319 / p. 75, 23 L. (*Epit. Pauli
Diac.*): 318.

Xenophon: 171-2 / *An.* III 1, 5:
172 / VI 5, 8: 216.

Xenophon Ephesius, II 13: 154.

Zenobius, paroemiographus, IV
38: 173 / V 33 (*Corpus Paroem.
Gr.* I pp. 133 sq.): 264.

Zenodotus Ephesius, grammaticus:
106.

Zonaras, VII 26, 7 (=Dio Cass. VII
Fr. 35, 6), I p. 92 Boissevain:
149.

Zosimus, I 1, 2: 175.

B. ANONYMA

Acta Fratrum Arvalium: 257.

Acta S. Caesarii (*AASS* Nov. 1,
106 sq.), *Passio maior* (cf. *Clavis
Patrum Latinorum* n° 2172): 145.

Anecdota Graeca, ed. I. Bekker, III
p. 1163 (= Euripides): 264.

Anthologia Palatina, VII 691: 165 /
IX 524, 25: 222.

CIL X 7563-7578: 165.

CIMRM (= *Corpus Inscriptionum et
Monumentorum Religionis Mithria-
cae*, ed. M. J. Vermaseren),

I pp. 45-46 n° 40 fig. 15: 344 / p. 50
n° 19: 369 / p. 62 n° 36: 346 /
p. 66 n° 42, 13 fig. 21: 357 /
p. 71 n° 64-65: 351 / p. 106
n° 180: 366 / p. 116 n° 222: 348 /
p. 131 n° 271: 347 / p. 156
n° 338: 366 / p. 163 n° 368: 344 /
pp. 163-164 n° 369: 348 / pp. 196
sqq. n° 480-483 fig. 134-141:
344 / p. 197 n° 481 fig. 134 et
137: 354 / p. 238 n° 641: 345 /
p. 246 n° 670 fig. 191: 354 /
p. 252 n° 693 fig. 195: 364 /

pp. 262-263 n° 736 fig. 203: 345 /
p. 290 n° 834: 348 / pp. 293-294
n° 844: 346 / p. 296 n° 851, 3:
346 / p. 327 n° 983: 350 / p. 328
n° 988: 357 / n° 42, 9 (fig. 19):
369 / n° 174: 344 / n° 224
(fig. 91): 369 / n° 234: 346 /
n° 366: 344 / n° 374: 344 /
n° 556: 344 / n° 673: 346 / n° 693:
344 / n° 736: 344 / n° 966 D
(fig. 236): 364 / n° 985 (fig.
237): 369 / n° 991: 346.

II p. 111 n° 1275 fig. 334: 344 /
p. 123 n° 1306: 344 / p. 139
n° 1375: 350 / p. 175 n° 1481:
346 / pp. 194-195 n° 1584 fig.
403: 345, 357 / p. 205 n° 1647:
350 / p. 225 n° 1727 fig. 448:
364 / p. 234 n° 1773: 348 / p. 234
n° 1775: 348 / p. 265 n° 1896,
1: 344 / p. 268 n° 1905: 346 /
p. 286 n° 1974 fig. 514: 364 /
p. 375 n° 2334: 344 / pp. 385-
387 n° 2346-2353: 341 / n° 843
F: 347 / n° 882 bis: 346 /

- nº 1062: 346-7 / nº 1069: 346 /
 nº 1080: 346-7 / nº 1115: 346 /
 nº 1128 (fig. 294): 344, 364 /
 nº 1132: 346 / nº 1137: 344 /
 nº 1150: 346-7 / nº 1283, 10
 (fig. 337): 369 / nº 1292, 1 (fig.
 340): 364 / nº 1359, 15 (fig. 355-
 356): 364 / nº 1373: 346 /
 nº 1412: 346 / nº 1475, 7 (fig.
 377): 364 / nº 1511: 344 /
 nº 2033: 346-7 / nº 2202, 3 (fig.
 608): 364 / nº 2338, 3 (fig. 650):
 364 / nº 2340 (fig. 651): 364.
- Coranus* 5, 3-5: 46.
- Corpus Hermeticum* (edd. A. D. Nock-
 A. J. Festugière), XXIII (*Kore
 Kosmou*) 5, IV p. 2: 367 / 68, IV
 p. 22: 367.
- Cypria*: 198, 204, 208, 213 / Fr. 1,
 ap. *Schol. ad Hom. Il. I* 5, in
Homeri Opera V p. 117 Allen:
 269 / ex Procl. *Chrest.* I, in *EGF*
 p. 19 Kinkel sive in *Homeri
 Opera* V p. 104 Allen: 200.
- Epigrammata Graeca*, ed. G. Kaibel,
 nº 1034: 114.
- Geponica*, XV 2, 22-29: 105.
- Gnomologium Vaticanum* 32: 127.
- Haggadah*: 198.
- Hymni Homerici*, Cer.: 58 / Merc.: 34 /
 Merc. 130: 82.
- Hymnus Isidis* K 55-56: 178.
- Hymnus Isidori* (= *SEG* VIII 548),
 I 29: 178.
- IG* I² 76 («Aparche» *decretum*): 329.
- IGURom* 95: 116.
- Laudatio Turiae*: 237.
- Lex Aelia repetundarum* 9 sqq.: 313 /
 20: 313 / 22: 313.
- Lex sacra e Theangela* 11-12 (in *ZPE*
 34, 1979, 211): 108.
- Lex sacra a Heraclem venerantibus lata*
 (Paul Getty Museum, Malibu):
 374.
- MM M* (= *Textes et monuments relatifs
 aux mystères de Mithra*, ed. F.
- Cumont) I p. 63: 353 / p. 68:
 347, 353 / p. 69: 347 / p. 70:
 358 / p. 101: 353 / pp. 115 sqq.:
 364 / pp. 116-117: 364 / pp. 181
 sqq.: 370 / pp. 185-186: 345 /
 pp. 310-311: 370 / p. 346: 350 /
 II pp. 44-45: 350 / p. 51: 358.
- Monumentum Ancyranum* X 19 (= *Res
 gestae divi Augusti* 19): 316.
- Mythographi Graeci* (Μυθογράφοι),
 p. 63, 16 Westermann: 266.
- Mythographi Vaticanani*, I 146: 263 /
 I 198: 266 / II 144: 263.
- PGiess.* 24 (cf. *Corpus Papyrorum
 Judaicarum* II 437): 232.
- PLond.* 273 (= Dionysius, *Bassar.*
 Fr. 9 verso 34 Heitsch): 222.
- PMag.*: 118 / IV 60: 117 / IV 1395:
 117 / VII 644 sq.: 230.
- POxy.* 2165 (= Alcaeus, Fr. 129, 9
 L.-P.): 222.
- PSI* XI 1214 (= Sophron, mimo-
 graphus): 117.
- Res gestae divi Augusti* 19: 316.
- Rhetorica ad Herennium* IV 44, 57:
 158.
- Scholia ad Aristoph.* *Lys.* 601: 118 /
Plut. 594: 117 / 596: 117 /
Thesm. 585: 108 / *Schol. Leid.*
ad Lys. 645: 200 / *Schol. Ravenn.*
ad Lys. 645: 200 / 757: 60.
- Scholia ad Eur.* *Andr.* 277: 268 / *Or.*
 1641: 269.
- Scholia ad Hom. Il. I* 5 (= *Cypria*,
 Fr. 1): 269 / IX 543: 265 /
Schol. D (A) *ad Il.* XVIII 487
 (= Call. Fr. 632 Pfeiffer): 201.
- Scholia ad Iuv. Sat.* II 142: 320.
- Scholia ad Liban.* *Or.* XLII 26: 144.
- Scholia ad Pind.* *Nem.* X 12: 269, 271.
- Scholia ad Stat.* *Theb.* IV 103: 266.
- Scholia ad Theoc.* II 12 (= Aristoph.
 Fr. 204): 117.
- Scholia Bernensis ad Verg. Ecl.* III
 105: 153.

- Scriptores Historiae Augustae, Hadr.*
 14, 5-7: 155-6 | *Heliog.* 7, 8-10:
 166.
Suda, s.v. Ἀμφιδρόμια: 56-8, 60 |
 s.v. Ἀρχος ἡ Βραυρωνίοις: 200 | s.v.
 Ἐμβαρός εἰμι: 200 | s.v. Ἐρμαῖον
 108 | s.v. μελεάγρια: 264.
SEG VIII 548 (= *Hymnus Isidori*):
 178 | XV 386: 172 | XV 395:
 172 | XV 405: 172.
Syll.³ 1024: 94.
Testamentum Vetus: 44, 173 | *Deut.*
 14: 44 | *Ex.* 12: 205 | 13, 1-2:
 205 | 22, 28: 205 | *Gen.* 22: 198 |
Ionas: 116 | *Lev.* 11: 44, 47 | 11,
 13-19: 45 | *Macchabei*: 170 |
Num. 3, 12-13: 205 | 2 *Reg.* 3,
 27: 121, 140 | *Sap.* 12, 3 sqq.:
 197.
Testamentum Novum: 182 | 1 *Cor.* 5,
 7: 229 | 6, 20: 170 | 7, 23: 170 |
 11, 23 sqq.: 230 | 2 *Cor.* 5, 14-15:
 170 | 7, 1: 102 | *Eph.* 5, 21:
 102 | *Gal.* 3, 13: 170 | *Hebr.* 9,
 16 sqq.: 170 | *Jo.* 6, 51: 170,
 230 | 6, 52 sqq.: 231 | 6, 53:
 227, 230-2 | *Lc.* 22, 15 sqq.: 230 |
Mc. 10, 45: 170 | 14, 22 sqq.:
 230 | 14, 24: 170 | *Mt.* 26,
 26 sqq.: 170, 230 | 1 *Petr.* 2, 17:
 102 | *Rom.* 3, 25: 170.
Tragica adespota, Fr. 375 N²: 118.

C. AUCTORES RECENTIORES

- A**alders, G. J. D.: 164, 175-6.
 Adam, A.: 226.
 Adler, A.: 200.
 Alföldi, A.: 294, 299, 319, 330.
 Allen, T. W.: 200.
 Altheim, F.: 299, 301, 306.
 André, J.-M.: 142.
 Andronikos, M.: 195-6.
 Arens, W.: 234.
 Arnim, H. v.: 116.
 Attridge, H. W.: 205.
- B**aal, J. van: 182.
 Baaren, Th. P. van: 136, 140.
 Baeyer, W. v.: 102.
 Baeyer-Katte, W. v.: 102.
 Balthasar, H. U. von: 366.
 Barlow, C. W.: 159.
 Basanoff, V.: 153.
 Baudy, F. J.: 98, 102-3, 106, 110,
 112, 118.
- Bayer, E.: 176.
 Bayet, J.: 141, 150, 181, 314, 338,
 361, 370.
 Becatti, G.: 347.
 Bekker, I.: 264.
 Benveniste, E.: 362.
 Bethe, E.: 200, 203, 208.
 Bianchi, U.: 347-8, 351.
 Bickerman, E.: 157, 226.
 Bidez, J.: 347, 371.
 Billerbeck, P.: 170.
 Bilz, R.: 102, 106.
 Binder, G.: 300.
 Bloch, G.: 357.
 Blümner, H.: 251.
 Blum, E.: 147, 154-5, 180.
 Blum, R.: 147, 154-5, 180.
 Blumenthal, A. von: 301.
 Boas, Fr.: 73.
 Bodin, L.: 211.
 Bömer, F.: 152-3, 155, 303, 305,
 308-9, 312.

- Boëthius, A.: 157.
 Bonfante Warren, L.: 149.
 Bouffartigue, J.: 16.
 Bowra, C. M.: 198.
 Boyancé, P.: 368.
 Brandenburg, H.: 317.
 Brelich, A.: 84, 186, 200-1, 203,
 205-8, 212-3, 247-8, 251-4, 259-
 60, 352.
 Bremmer, J.: 216-7.
 Briquel, D.: 155.
 Brun, R.: 102.
 Budde, L.: 360.
 Bücheler, F.: 165.
 Büchner, J.: 312.
 Bulhart, V.: 145.
 Bultmann, R.: 170, 231.
 Burkert, W.: 3, 65-9, 76-7, 91, 109-11,
 136, 138, 140-1, 147, 154, 156,
 173-4, 178, 181-4, 195, 201, 203,
 205-7, 211-9, 221, 225, 229,
 246-7, 250, 252, 261-2, 298,
 314-5, 321, 326, 333, 352.
 Burn, A. R.: 211-2, 215.
- C**alamé, C.: 97.
 Calder III, W. M.: 165.
 Calza, G.: 355.
 Campbell, L. A.: 365, 367.
 Cardauns, B.: 312, 361.
 Carnoy, A.: 254.
 Casabona, J.: 30, 213, 250.
 Castorina, E.: 312.
 Catalano, P.: 367.
 Chadwick, J.: 196.
 Chantraine, P.: 89, 102, 127, 222.
 Chapman, S.: 199.
 Ciasca, A.: 105, 197.
 Classen, C. J.: 313, 315.
 Clement, P.: 203.
 Cole, Th.: 225.
 Colli, G.: 221.
 Colpe, C.: 101, 343.
 Cook, A. B.: 25-6, 211, 226.
 Crelin, E.S.: 99.
- Cumont, F.: 341, 344-50, 353, 357-8,
 364, 370-1.
 Cunningham, R.: 231-2.
 Cunnison, I.: 73.
- D**aremberg, Ch.: 345, 357.
 Dawkins, R.: 122, 180.
 Degrassi, A.: 319, 330.
 Delcourt, M.: 140, 142, 332.
 Detienne, M.: 1, 34, 37, 91, 199, 220,
 225, 234, 270, 355-6, 359.
 Deubner, L.: 117, 141, 145, 148, 187,
 297-8, 300, 303-4, 306, 313, 334.
 Devereux, G.: 225.
 Diels, H.: 88.
 Diesner, H. J.: 92.
 Dietrich, B. C.: 174.
 Dieulafoy, M.: 351.
 Dindorf, L.: 264.
 Ditfurth, H. v.: 102, 118.
 Dobesch, G.: 299.
 Dodd, C. H.: 231.
 Dodds, E. R.: 122, 124, 159, 167,
 212, 230, 355.
 Dölger, F. J.: 226, 228.
 Dombrowski, B. W. W.: 100.
 Douglas, Mary: 44-7, 50.
 Driver, R. S.: 44.
 Ducat, J.: 158.
 Duchesne-Guillemenin, J.: 349, 369.
 Ducrey, P.: 154.
 Ducrot, O.: 97.
 Dumézil, G.: 152, 300, 314, 355-7,
 361.
 Durand, J.-L.: 7, 8, 15-6, 32.
 Durkheim, E.: 50, 68, 95, 180.
 Duval, P.-M.: 342.
 Duval, Y.-M.: 294, 323-4.
 Duverger, Chr.: 12.
 Dyggve, E.: 245-6, 275, 277.
- E**ibl-Eibesfeldt, I.: 112.
 Eisenhut, W.: 113, 149.
 Eitrem, S.: 41, 63, 71, 152, 154, 211,
 213, 219, 312.

Eliade, M.: 223, 367.
 Else, G. F.: 174.
 Erkell, H.: 152.
 Ernout, A.: 362.
 Essen, C. C. van: 344, 349, 354, 356,
 361.
 Evans-Pritchard, E. E.: 47-9, 52, 76,
 81.

Farnell, L. R.: 117, 202-3.
 Fauth, W.: 153, 212.
 Fehling, D.: 180, 183.
 Felber, D.: 299.
 Felsch, R. C. S.: 279.
 Festugière, A.-J.: 38, 167, 367-8.
 Fick, A.: 264.
 Firth, R.: 182.
 Fontenrose, J.: 172, 206, 214.
 Forrer, R.: 346, 350.
 Foucart, G.: 100.
 Foucher, L.: 294.
 Fowler, W. W.: 141, 176, 306.
 Fraenkel, Ed.: 198, 219.
 Francis, E. D.: 341.
 François, G.: 174.
 Frazer, J. G.: 61, 135, 153, 166, 251,
 287.
 Freier, H.: 138, 149, 192.
 Freud, S.: 95, 103, 127-8, 180.
 Frost, F. J.: 211.
 Fugier, H.: 138, 150.
 Furley, W. G.: 61.
 Fustel de Coulanges, N.: 357.

Gabba, E.: 315.
 Gatz, B.: 111.
 Gauckler, P.: 351.
 Gehrts, H.: 138, 141, 148, 167, 188.
 Gelzer, M.: 299.
 Gennep, A. van: 50, 68, 238.
 Gernet, L.: 35.
 Gero, S.: 166.
 Gieseler, W.: 110.

Girard, R.: 3, 91, 109-10, 183, 190,
 205.
 Gladigow, B.: 104, 118.
 Goetze, A.: 140.
 Goodhue, N.: 351.
 Goppelt, L.: 169.
 Gordon, R.: 109.
 Gordon, R. L.: 342.
 Graeve, V. von: 351.
 Graf, F.: 203, 206, 216, 225.
 Graillot, H.: 362.
 Gray, J. G.: 216.
 Green, A. R. W.: 196, 215.
 Green, W. M.: 323.
 Greenewalt, C. H.: 117.
 Griffith, F. L.: 156, 230.
 Griffiths, J. Gwyn: 178, 233.
 Grisé, Y.: 150.
 Groh, D.: 346.
 Grondijs, L.-H.: 366.
 Gropengiesser, E.: 344.
 Gruber, J.: 306.
 Guépin, J.-P.: 148, 154, 156, 182.
 Guerrini, R.: 155.
 Gundel, H.: 314.
 Gundel, H. G.: 364.
 Gundel, W.: 364.
 Gurney, O. R.: 140, 145, 150, 155,
 158.
 Gusdorf, G.: 180, 182.
 Guthrie, W. K. C.: 212, 226.

Haas, V.: 169.
 Halls, W. D.: 68.
 Hammond, N. G. L.: 211.
 Hampe, R.: 235.
 Harnack, A. v.: 226.
 Harrison, J. E.: 206, 212, 215, 223,
 230.
 Hartog, F.: 92.
 Hastings, J.: 211.
 Hauteceur, L.: 368.
 Hediger, H.: 102.
 Heiler, F.: 92, 100-1, 109.
 Heinze, R.: 313, 320.

Heitsch, E.: 222.
 Helmbold, W.: 222.
 Henninger, J.: 223.
 Henrichs, A.: 38, 148, 196, 222-3,
 225-6, 232.
 Henry, P.: 350.
 Henzen, G.: 257.
 Herbillon, J.: 246, 248, 250, 252, 255,
 257, 262, 274, 277, 285.
 Hermann, W.: 346, 354.
 Heubeck, A.: 89.
 Heurgon, J.: 149.
 Hignett, C.: 211.
 Hinnells, J. R.: 344-5, 359, 361, 370.
 Hitzig, H.: 251.
 Höfler, O.: 141.
 Hofmann, J. B.: 306.
 Holland, L. A.: 157.
 Holleman, A. W. J.: 297, 304, 311,
 313, 317, 320, 323, 334.
 Homans, G. C.: 102.
 Hooke, S. H.: 182.
 Horst, P. W. van der: 167.
 Hubert, H.: 1, 4, 68-70, 72, 91, 100,
 182.
 Huttman, M. A.: 323.
 Huygens, R. B. C.: 142.

Lacobi, H.: 176.
 Isserlin, B. S. J.: 197.

Jacoby, F.: 116.
 Jankuhn, H.: 108, 110.
 Jeanmaire, H.: 38.
 Jeremias, J.: 169, 229.
 Jones, C. P.: 228, 342.
 Jonge, H. J. de: 147.

Kahil, L.: 207.
 Kaibel, G.: 114, 165.
 Kajanto, I.: 175.

Kakridis, J. Th.: 246-7, 259, 261.
 Kane, J. P.: 344, 346, 349, 351, 357,
 366.
 Kannicht, R.: 118.
 Karouzou, S.: 118.
 Keegan, J.: 180.
 Kerényi, K.: 319.
 Kett, P.: 212, 242.
 Kierkegaard, S.: 102.
 Kinkel, G.: 200.
 Kirk, G. S.: 220.
 Kirsopp Michels, A.: 296, 298, 301,
 303, 305, 312.
 Kitagawa, J. M.: 201, 223.
 Klatt, D. H.: 99.
 Klein, R.: 315.
 Kleinknecht, H.: 142, 175.
 Knell, H.: 275.
 Koenen, L.: 148.
 Koetschau, P.: 227.
 Köves-Zulauf, T.: 154, 318.
 Kohlhaas, W.: 114.
 Kott, J.: 225, 230.
 Krämer, H. J.: 315.
 Kraft, K.: 299.
 Kramer, S. N.: 178.
 Kraus, Th.: 117.
 Krause, J.: 177.
 Kretschmer, G.: 230.
 Kretschmer, P.: 89.
 Kroll, W.: 254.
 Kronasser, H.: 169.
 Kümmel, H. M.: 140, 158, 182.

Läuchli, S.: 346.
 Laforgue, R.: 180.
 Lambrechts, P.: 300.
 Lasaulx, E. von: 140, 149, 170, 179.
 Latte, K.: 117, 295, 297, 299, 314,
 322-3, 345, 352, 355-8, 361.
 Lavagne, H.: 364.
 Leach, E. R.: 44, 50-3, 68.
 Le Bonniec, H.: 318.
 Lefèvre, E.: 148.
 Lefort, G.: 183.

Leglay, M.: 122, 168.
 Lentz, W.: 367.
 Lessa, W. A.: 102.
 Lévêque, P.: 146.
 Lévi-Strauss, C.: 95, 182, 220-1.
 Levin, S.: 178.
 Lévy-Bruhl, L.: 55.
 Leyhausen, P.: 102.
 Lieberg, G.: 362.
 Lieberman, Ph.: 98-9.
 Lietzmann, H.: 230.
 Linforth, I. M.: 174.
 Lloyd, G. E. R.: 181.
 Loisy, A.: 347, 349, 355, 362-3, 372.
 Long, C. H.: 201.
 Longo, V.: 166.
 Lonis, R.: 254.
 Lorenz, K.: 96-7, 102-3, 112, 115,
 118.
 Luhmann, N.: 102.

Maas, P.: 199.
 Malaise, M.: 355.
 Malinowski, B.: 55, 73, 95.
 Mann, U.: 138, 182.
 Mannhardt, M.: 135.
 Mantel, A.: 175, 177.
 Marquardt, J.: 352, 356.
 Martin, P. M.: 149.
 Martino, E. de: 130.
 Martorana, G.: 301.
 Massenzio, M.: 247-8, 263, 267.
 Mau, J.: 181.
 Mauss, M.: 1, 4, 42, 68-70, 72-3, 91,
 100, 112, 135, 182.
 May, R.: 102.
 Mazon, P.: 263.
 Meillet, A.: 362.
 Meineke, A.: 176.
 Meissner, B.: 119.
 Mensching, E.: 320, 331.
 Mensching, G.: 101.
 Merkelbach, R.: 147, 346.
 Meslin, M.: 145.
 Metzinger, A.: 181-2.

Meuli, K.: 3, 9, 61, 65, 67, 70-3, 76,
 83-4, 98, 109-10, 113, 129, 136,
 184, 245, 250, 252, 326-7, 332-3.
 Meyer, Ed.: 211, 287.
 Mihailov, G.: 165.
 Molé, M.: 359, 369-70.
 Momigliano, A.: 215.
 Mommsen, Th.: 306.
 Montinari, M.: 221.
 Morris, D.: 103.
 Mosca, P.: 196.
 Moulinier, L.: 359.
 Müller-Karpe, H.: 285.
 Münzer, Fr.: 313, 317.
 Murray, A. T.: 263.
 Murray, G.: 203, 212.
 Murray, M. A.: 156.

Nagy, G.: 214.
 Namitok, A.: 141.
 Nautin, P.: 294.
 Nickau, K.: 218.
 Nielsen, R. M.: 166.
 Nietzsche, Fr.: 126, 221-2, 226.
 Nilsson, M. P.: 71, 93, 174, 176, 195,
 212, 223, 245, 250, 252, 257, 278,
 286, 319, 341, 352.
 Nock, A. D.: 175, 228, 230, 367.
 Nola, A. M. di: 148.

Oden, R. A.: 205.
 Ogilvie, R. M.: 361.
 O'Neil, E.: 222.
 Otto, Rudolf: 101, 103, 127-8, 131.
 Otto, W. F.: 297-8, 306, 313, 319.
 Oughourliou, J.: 183.

Page, D. L.: 117, 166, 178, 222,
 Parke, H. W.: 111, 141, 146, 166,
 172-3.
 Pasoli, E.: 257.

Pastorino, A.: 372.
 Pearson, A. C.: 211-2.
 Pedley, J. G.: 196.
 Peek, W.: 165.
 Perowne, S.: 147.
 Petersmann, H.: 147.
 Petrilowitsch, N.: 106.
 Pfiffig, A. J.: 372.
 Pfister, Fr.: 41.
 Pfister, R.: 338.
 Piccaluga, G.: 155, 225, 257, 260,
 269, 327.
 Piganiol, A.: 152.
 Places, Ed. des: 367.
 Plat Taylor, J. du: 197.
 Pötscher, W.: 369.
 Pomarès, G.: 323.
 Porte, D.: 294, 298, 301, 304, 317.
 Poucet, J.: 314.
 Poulsen, Fr.: 245-7, 252, 262, 275,
 277.
 Preller, L.: 203.
 Pritchett, W. Kendrick: 114, 212-4,
 219.
 Puech, H. Ch.: 251.
 Puhvel, J.: 154, 156.

Radke, G.: 155, 318.
 Radloff, W.: 92.
 Ranke, K.: 167.
 Ranulf, S.: 176.
 Rawlings III, H. R.: 94.
 Read, P. P.: 231-2.
 Rebuffat, R.: 121, 140, 162, 172-3,
 187.
 Reitzenstein, R.: 229, 231, 367.
 Renner, T.: 203.
 Rhomaios, K.: 246, 275.
 Richardson, R. D.: 230.
 Riecks, R.: 178.
 Ringgren, H.: 92, 109.
 Robert, C.: 203.
 Robert, L.: 147.
 Robertson, M.: 199.

Robertson Smith, W.: 73, 91, 100,
 135, 223.
 Rochefort, G.: 362.
 Roll, I.: 341.
 Romilly, J. de: 162, 182.
 Roscher, W. H.: 270-1.
 Rose, H. J.: 157, 300, 319.
 Rouse, W. H. D.: 113.
 Rousseau, A.: 147.
 Roussel, P.: 146, 162.
 Roux, G.: 158.
 Roux, J.: 159.
 Rudhardt, J.: 4, 41, 63, 69, 212, 250,
 267.
 Rumpf, A.: 117.
 Rust, A.: 110.

Sabbatucci, D.: 34.
 Saglio, E.: 345, 357.
 Sagnard, F.-M.: 367.
 Sakellarakis, J. A.: 196.
 Sale, W.: 200-1.
 Salmon, E. T.: 157.
 Samter, E.: 57.
 Sansone, D.: 162.
 Sauvé, J. L.: 154.
 Saxl, F.: 353.
 Scheftelowitz, I.: 168.
 Schilling, R.: 371.
 Schlechta, K.: 126.
 Schmidt, E. G.: 182.
 Schmidt, Margot: 155.
 Schmitt, J.: 119-20, 146-7, 204.
 Schroeder, A.: 234.
 Schumacher, W. N.: 317, 320.
 Schwenn, Fr.: 41, 154, 203, 206, 211,
 213, 215, 218-9, 222, 226, 233.
 Scott Ryberg, I.: 345, 360.
 Segal, C.: 220.
 Seibt, U.: 115.
 Simon, E.: 359.
 Simon, M.: 190, 363.
 Simone, C. de: 339.
 Sintenis, C.: 218.
 Skutsch, O.: 149.

Smith, C.: 226.
 Smith, Morton: 196, 226, 231.
 Snell, B.: 126.
 Soden, W. von: 102, 109.
 Sokolowski, F.: 38, 94, 116, 119,
 123, 219.
 Solin, H.: 317.
 Sommer, F.: 338.
 Spengler, O.: 354.
 Speyer, W.: 138, 154, 177.
 Spiegel, S.: 198, 205.
 Spielberger, Ch. D.: 102.
 Stählin, G.: 167.
 Stager, L. E.: 105, 196.
 Stambaugh, J. E.: 354.
 Stengel, P.: 41, 57, 63, 71, 92-3, 116,
 123, 205, 211, 213-4, 217-9, 233.
 Stenico, A.: 201.
 Stephenson, G.: 181.
 Stewart, Z.: 228.
 Stietencron, H. v.: 102, 118.
 Stievano, G.: 146.
 Strachan, J. C. G.: 208.
 Strack, H. L.: 170.
 Strasburger, H.: 342.
 Stroh, W.: 313.
 Strohm, H.: 119.
 Svenbro, J.: 225.
 Szepessy, T.: 228.

Teleki, G.: 109.
 Theander, C.: 214.
 Thomas, K.: 157.
 Thompson, H.: 230.
 Thompson, R. J.: 182.
 Thompson, S.: 167.
 Thomsen, A.: 70, 81.
 Tlatli, S.: 196.
 Toutain, J.: 145.
 Tran Tam Tinh, V.: 355, 366.
 Tupet, A.-M.: 140.
 Turcan, R.: 341-3, 345, 348-50, 355,
 359-60, 362, 364-6, 368-9.
 Turnbull, C. M.: 188-9.
 Turner, V.: 216.

Turner, V. W.: 47.
 Tylor, E. B.: 73.

Ulf, Chr.: 294, 303, 306, 314.

Vallois, R.: 222.
 Van Straten, F. T.: 136.
 Vellacott, Ph.: 162, 181, 183.
 Vellante, M.: 147.
 Vermaseren, M. J.: 147, 164, 344,
 349-50, 354-6, 361, 363-6, 379.
 Vermeule, E.: 199, 256-7, 269.
 Vernant, J.-P.: 1, 91, 158, 199, 270,
 355-6, 359.
 Versnel, H.S.: 38, 106, 138, 140, 144,
 155, 157, 159, 163, 172, 175, 178,
 205, 218.
 Vessey, D.W.T.C.: 144, 151.
 Veyne, P.: 177, 317.
 Vidal-Naquet, P.: 220.
 Vogt, E.Z.: 102.
 Volkmann, H.: 299.
 Von der Mühl, P.: 158.
 Vries, J. de: 122, 141, 154.

Wachsmuth, D.: 143, 153-4, 156.
 Wackernagel, H. G.: 141.
 Wagenvoort, H.: 150-3, 158, 362.
 Walbank, F. W.: 164, 174, 176.
 Walde, A.: 306.
 Walsh, P. G.: 318.
 Walters, H. B.: 199.
 Walters, V. J.: 344, 350, 357.
 Wankel, H.: 103.
 Ward, D. J.: 156.
 Warren, P. M.: 232.
 Webster, T. B. L.: 181.
 Weidauer, K.: 181.
 Weinreich, O.: 147, 166.
 Weinstock, St.: 145, 299.
 Weiser, L.: 141.

- Welwei, K.-W.: 299, 301.
Wickler, W.: 115.
Widengren, G.: 162, 181, 349.
Wiegand, Th.: 38.
Wiesbrock, W.: 102.
Wilamowitz-Moellendorff, U. v.: 120,
195, 202, 211-2, 219, 245, 252,
262.
Will, E.: 345, 353.
Williams, S. K.: 170, 181-2, 204, 230.
Wilson, E. O.: 180.
Wilson, P. J.: 109.
Wimmel, W.: 159.
Winkler, J.: 228.
Winston, D.: 197.
Wissowa, G.: 297, 306, 319, 335-6.
- Witt, R. E.: 342.
Wolfenstein, M.: 180.
Wolff, G.: 119.
Wormell, D. E. W.: 111, 141, 146,
166, 172-3.
- X**
Ella, P.: 121, 155.
- Y**
avetz, Z.: 299.
Yerkes, R. K.: 105.
- Z**
Zeitlin, F. I.: 214.
Ziehen, L.: 41, 63, 105, 213.

INDEX NOMINUM

N. B. *Deorum, heroum, virorum, mulierum, gentium rerumque divinarum nomina minutis rectis, geographica nomina minutis obliquis scripta sunt.*

- A**aron, pontifex maximus Hebraeorum: 50, 53.
Abraham: 173, 198.
Acarnanes: 244.
Achaia: 246.
Achilles: 58, 113, 237-8, 240.
Actaeon: 203.
Actium: 244.
Admetus: 178.
Aegyptii: 25, 233.
Aegyptus: 230-1, 234.
Aemilius Paullus, L.f. M.n., L. (*RE* I 1, 576 sqq.): 112, 153, 163-4.
Aesculapius: 75, 122, 124, 155, 168.
Aethiopes: 78, 268-9.
Aetolia: 244, 246-7, 274.
Africa: 120, 122 (*A. septentrionalis*), 320 (*A. propria*).
Agamemnon: 63, 173, 199, 200, 237.
Agathocles, rex Siculorum: 120.
Agronia: 35.
Agrius, frater Oenei: 265-6.
Aion/Chronos: 365.
Aissaoua, gens Mauretaniae Tingitanae: 38.
Alba Longa: 304, 316.
Albani: 234.
Albania: 234.
Alcestis: 121, 165-6, 179.
Alexander III, rex Macedonum: 233, 376.
Alexandrea, urbs Aegypti (Mithraeum): 350.
Althaea, uxor Oenei ac mater Meleagri: 264-5, 279-80.
Althaemenes, filius Catrei, Cretae regis: 155.
Amestris, uxor Xerxis: 105, 122.
Amphiaraus: 155.
Amphidromia: 56-7, 59-62, 72, 87.
Amulius, rex Albanorum: 304.
Andromachus, senator: 323.
Antheia, vicus Ionicus antiquus: 259-60.
Antheias, filius Eumeli: 259-60.
Anthemius, Procopius, imperator Romani imperii Occidentalis: 323.
Anthesteria: 332.
Antinous: 155-6.
Antipoinos, Thebanus nobili generatus: 142, 150, 178.
Antonius, M.f. M.n., M. (*RE* I 2, 2595 sqq.): 316 (lupercus Iulianus).
Aphrodite: 78.
Apollo: 16, 34, 77, 114, 123, 162, 173, 178.
— ἀποτρόπαιος: 116, 119, 123.
— Delphicus: 172.
Apt (= *Appia Iulia, oppidum provinciae Narbonensis*): 375.
Aquileia: 345.
Ara Maxima (Romae): 318.
Arabes: 26-7, 104, 106, 233.
Arabia: 234.
Arcades: 236, 307-8, 310, 318-9.
Arcadia: 241, 297, 317.
Arcas, filius Iovis et Callistus: 201, 236.
Ares: 120-1.
Arimanius (Ahriman): 347-9, 361, 379.
Aristides: 210.
Aristodemus: 172.
Arkhanes, oppidum Cretae: 196.
Aroe, vicus Ionicus antiquus: 259-60.
Artayctes, coniux Sandaces: 209.

- Artemis: 77, 173, 200-3, 206-8, 220, 238, 251-2, 254, 258, 261-3, 265-71, 273, 277, 279, 286-7.
 — ἀγροτέρα: 213, 219-20.
 — « ἐλαφρά »: 244, 251, 273, 276, 279.
 — ἐνοδία: 200.
 — λαφρία: 243-4, 246-52, 254, 259, 261, 272-9, 284, 286.
 — δρθία: 205.
 — παρθένος: 208.
 — πότνια θηρῶν: 250-1, 265-6, 272, 277.
 — ταυρική: 206, 233.
 — ταυροπόλος: 206.
 — τριχλαρία: 247-8, 277.
- Artemisium*, mons inter Arcadiam et Argolida situs: 276.
- Arvales fratres: 257.
- Asia Anterior*: 77.
- Atalanta: 263.
- Athamas, filius Aeoli: 142.
- Athena: 75, 256.
 — ἀποτροπαία: 116, 123.
 — παναχαῖς: 249.
- Athenae*: 16-7, 20-1, 145, 155 (*Acropolis*), 208, 223, 242.
- Athenienses: 200-1, 208-9, 212, 223, 241-2.
- Atilia L.f. Pomptilla: 165.
- Atreus: 225.
- Attica*: 207, 223, 242, 259, 374.
- Augustus, imperator: 244, 277, 287, 297, 316-7, 321-2, 324, 329, 334, 336-7, 339.
- Aulis*: 197-8.
- Aunn, rex Upsaliensis: 122.
- Aurelius Severus Alexander, M., imperator: 320.
- Ausculum*, oppidum Apuliae: 139.
- Australia*: 55.
- Aventinus mons*: 344.
- B**abylonii: 122.
- Bacchae: 13.
- Bacchanalia: 226.

- Bacchus: 359.
- Bathory, Elisabeth: 122.
- Bellona: 226.
- Bologna*: 364-5.
- Boukoloi, gens Aegyptiaca: 229, 234.
- Bouphonia: 14, 16, 23-4, 31-2, 65, 71.
- Bourg-Saint-Andéol* (*Ardèche*): 378.
- Boutypoi: 21.
- Brauron*: 200-2, 207-8, 236, 238.
- Brauronia: 237.
- Brigetio*, oppidum provinciae Pannoniae superioris: 364.
- Britanni: 234.
- Busiris: 233.

- C**admus: 120-1.
- Caelius mons* (*Mithraeum*): 365.
- Caelius Rufus, M. (*RE* III 1, 1266 sqq.): 316.
- Caenina*, oppidum Latinorum: 311.
- Caesarius, diaconus: 153.
- Calchas, augur: 213.
- Callipolis*, urbs Chersonesi: 114.
- Callipolitani: 123.
- Callisto, filia Lycaonis, Arcadum regis: 201-3, 236.
- Calydon*, oppidum Aetoliae: 243-4, 246-7, 254, 259, 262-6, 268, 270-1, 273-9, 284, 286-7.
- Calydonii: 244, 266.
- Cappadocia*: 369.
- Capua* (*Mithraeum*): 366.
- Carthaginenses: 121, 144, 210, 217, 233.
- Carthago*: 105, 120, 168, 196, 205.
- Catal Hüyük*, locus Asiae Anterioris: 77.
- Cato Uticensis, M. Porcius (*RE* XXII 1, s.v. Porcius, n° 16, 168 sqq.): 303.
- Caucasus*: 141.
- Cecropides: 155.
- Celtae: 143, 160, 178, 233-4.
- Centriadae: 21.

- Cerberus: 118.
Chersonesus Taurica: 208.
Chios: 168, 222.
Chiron: 166.
Christus: 170, 229, 231.
Chronos: 225.
Cimbri: 234.
Claras: 342.
Cleopatra/Alcyone, uxor Meleagri:
 271.
Cleostratus Thebanus: 166.
Cnossos: 232.
Codrus, ultimus rex Atheniensium:
 106, 140, 144, 150.
Constantinus V, princeps Byzantiorum: 166.
Core (sive Persephone): 155-6, 173,
 187.
Corinthus: 71.
Cornelius Cethegus, C. (*RE IV* 1,
 n° 88, 1277 sqq.): 319.
Cornelius Cossus, A. (*RE IV* 1,
 n° 112, 1289 sqq.): 320, 329, 331.
Cornelius Scipio Nasica Serapio, P.
 (*RE IV* 1, n° 354, 1501 sqq.): 192.
Cornelius L.f. P.n. Sulla Felix, L.
 (*RE IV* 1, n° 392, 1522 sqq.):
 314.
Coronides: 142, 150.
Corvus: 344.
Creta: 20.
Curetes: 264.
Curtius, M. (*RE IV* 2, 1864 sqq.):
 142, 144-5, 153, 155, 158, 190-1.
Cyclopes: 220, 234, 256.
Cyprii: 233.
Cyprus: 77, 195, 233.
Cyrene: 119.
Cyrus Minor: 171.
- D**aitroi: 21.
Decius Mus, P. (*RE IV* 2, 2279 sqq.):
 137-43, 145, 148-53, 155-7, 159-
 62, 175, 179, 187, 190-2, 194,
 371.
Decius Mus, P. (*RE IV* 2, 2281 sqq.):
 139, 147.
Decius Mus, P. (*RE IV* 2, 2284 sqq.):
 139, 146, 154.
Deianira: 279-80.
Delphi: 33, 65, 119, 161-2, 172, 214.
Demaenetus Parrhasius: 314.
Demeter: 58, 75, 225, 259-60.
Demophon, filius Celei, Eleusinorum
 regis, et Metanirae: 58, 60.
Dido: 140.
Didyme: 342.
Dinka, gens Aethiops: 47.
Diomedes: 75, 267, 269, 271.
Dionysus: 34-5, 173, 206, 219-22,
 230, 254, 259-60, 264, 267, 277-9,
 359.
 — ἀνθρωπορραίστης: 35, 222.
 — Ζαγρεύς: 225-6, 230, 359.
 — ὁμάδιος: 35, 222.
 — ὁμηστής: 35, 209-10, 212, 218-23,
 241-2.
Dioscuri: 269, 271.
Dipolieia: 21.
Dodona: 172.
Domitius Ahenobarbus, Cn. (*RE V*
 1, n° 20, 1322 sqq.): 360.
Duma, oppidum Palaestinae: 234.
Dura-Europus, urbs Mesopotamiae:
 344, 351.
- E**leusin: 77, 329, 374.
Erechtheus: 142, 172.
Eris: 268.
Esquiliae, collis Romae: 301.
Etrusci: 26-7, 104.
Euander: 307, 310.
Eumaeus, Ulixis subulcus: 63, 66.
Eumelus, primus rex Patrarum:
 259-60.
Euphrantides, augur: 209-10, 212,
 214, 218.
Eurypylus Patrensis, heros: 248.

Fabii: 314, 330.
 Fabius Maximus Allobrogicus, Q. (*RE* VI 2, n° 110, 1794 sqq.): 167.
Farasha, locus Cappadociae: 369.
Faunus: 295-6, 300-1, 310, 314, 318-9, 323-5, 336-7.
Faustulus, pastor: 315.
Februarius deus: 323-5, 333.
Fertörakes (Mithraeum): 350.
Fiano Romano: 345.
Forum Romanum: 306.
Fulvius Nobilior, M.f. Ser.n. (*RE* VII 1, n° 91, 265 sqq.): 308-9, 311-2.
Furius Camillus, M. (*RE* VII 1, 324 sqq.): 112, 163, 185.

Galli: 155, 234, 285.
Ganymedes: 269.
Georgius, episcopus Laodiceae Syriae: 350.
Germani: 233-4.
Germania: 379.
Graecia: 77, 92, 193, 206, 233, 238, 246, 248, 257, 268, 307, 341, 355, 374.

Hades: 155-6, 347.
Hadrianus, imperator: 155-6.
Halae Raphanides, oppidum Atticum: 206.
Hecate: 117-8, 236.
Hector: 77.
Helena: 172.
Helle, soror Phrixii: 173.
Hera: 71, 201, 222.
Heracles: 166, 279, 310, 374.
Herculanum: 355.
Hercules: 151, 318.
Hermes: 34, 63, 374-5.
 — βουλόπτος: 375.
Hierosolyma: 105, 232.

Hilotae: 148.
Hittiti: 140-1, 150, 158, 169.
Hyampolis, vicus Phocidis (= *Kalapodi*): 279.

Ianiculum, collis Romae (*Templum deorum Syriorum*): 351.
Ida, mons Cretae: 77.
Iesus: 169, 171, 227, 229-31.
Ilion: cf. *Troia*.
India: 36, 122, 192.
Insubres: 319.
Inuu (cf. *etiam Pan λυκαῖος*): 296, 318.
Ioannes Acemetes, monachus: 366.
Ionas, propheta: 115.
Iphigenia: 140, 197-208, 210, 214, 217, 224, 236-8.
Iphimedea, uxor Aloei: 200.
Isaac: 198, 205.
Isis: 178, 367.
Israelitae: 104.
Italia: 341.
Ithaca, insula: 256.
Itys, filius Terei et Procnes: 225, 227.
Iudei: 226.
Iunius Brutus Callaicus, D. (*RE* X 1, n° 57, 1021 sqq.): 308, 311.
Iunius Bubulcus Brutus, C. (*RE* X 1, n° 62, 1027 sqq.): 150.
Iuno: 295-6, 299-301, 319-22, 324-5, 332-3, 336-7.
 — Februata sive Februalis: 318, 322.
 — Sospita: 319.
Iuppiter: 295, 314, 324.

Königshofen (*Argentorati*): 346, 350-1.

Laphria: 243, 248-9, 252, 254-5, 261, 286.

Laphrius Phoceus, Castalii filius: 244.
 Larentalia: 316.
 Latini: 139, 314.
 Lemuria: 308.
 Leo: 343.
 Leocorides: 142, 172,
Lesbos: 222-3, 241.
Leuctra, oppidum Boeotiae: 206, 221.
 Liber: 296.
 Licinius Macer, C. (*RE* XIII 1,
 n^o 112, 419 sqq.): 315.
Lindus, oppidum insulae Rhodi: 116,
 123.
 Ludi saeculares: 331.
 Luna: 378.
Lupercal, spelunca et sacrum in Palatio:
 302, 304-9, 316, 319, 321, 337-8.
 Lupercalia: 289, 294-302, 304-12,
 314-27, 330-8, 340.
 luperci: 295-8, 302-6, 309, 311-4,
 316-7, 319-20, 322, 325-8, 334,
 336-40.
 — Iuliani: 321.
 — Iulii: 315.
 Lupercus: 295, 300.
 Lusitani: 234.
Lusitania: 234.
 Lycaon, rex Arcadum: 85, 224-5.
Lydia: 117.

Macaria, filia Heraclis: 140, 155,
 173, 217.
 Manichaei: 226.
 Manlius Torquatus, T.: 139.
Mannheim: 344.
 Marduk: 380.
Marino (Mithraeum): 364.
 Mars: 295, 299, 300, 307-8, 310, 324,
 339, 356.
 Matronalia: 322.
Mecone, oppidum Peloponnesi (=Sicyon):
 28, 62, 68.
 Medea: 60.
Mediterraneum, mare: 196.

Meleager, filius Oenei: 246, 262,
 264-6, 270-2, 280.
Melite, urbs Achaiae Phthiotidis: 105.
 Menecrates Syracusanus, medicus:
 88.
 Menestratus: 166.
 Menippe, soror Metioches: 143.
 Menoeceus, filius Creontis regis: 119-
 20, 140, 144, 150-1, 155, 172-4.
Mesatis, locus Ionicus antiquus: 259-60.
 Messenii: 233.
 Metioche, filia Orionis: 143.
 Minos: 172.
 Minotaurus: 217.
 Minyeides, filiae Minyae: 230.
Mithraea (sacra): 343, 347, 350, 353,
 368, 375-6, 378-9.
 Mithras: 341-6, 348-9, 352-5, 357-8,
 360-2, 364-6, 368-71, 374-5, 379-
 80.
 Mithridates VI Eupator Dionysus,
 rex Ponti (*RE* XV 2, 2163 sqq.):
 343.
 Moloch: 120, 197, 205.
Motye, urbs Punica in Sicilia sita: 105,
 197.
Munichia: 200-1.
 Mursili II, rex Hittitorum: 145.

Neoptolemus: 199, 214.
 Nero, imperator: 145.
 Nestor: 65.
Nicopolis, urbs Epiri: 244.
Nilus: 229, 234.
Nimrud Dagh, locus Mesopotamiae: 375.
 Nuer, gens Aethiops: 47-50, 52.
 Numa Pompilius: 158, 292, 313.
 Numitor, rex Albanorum: 304, 311,
 315, 317.

Odessa: 165.
 Oedipus: 143.
 Oeneus, rex Aetolorum, coniux
Althaeae: 244, 247, 249, 259,

261-77, 279-80, 282, 284, 286.
Oenocles: 172.
Oenoe, locus Argorum: 276.
Ohrmazd: 369.
Olympus, mons: 34, 363.
Olympus, urbs Lyciae: 341-2.
Orchomenus: 35.
Orcus: 150, 154-5.
Orestes: 206.
Orion: 156, 254.
Orpheus: 230, 359.
Ostia (Mithraeum): 347, 353 / (*Campus Matris Magnae ac Templum Cybeles*): 355.
Ottaviano Zeno: 365.

Padaei, gens Inda: 234.
Palaestina: 77.
Palatium: 298, 301, 307, 312.
Pales, dea: 379.
Palinurus: 159.
Pan: 296, 310, 318.
 — λυκαῖος: 307-8, 310, 317-8.
Parentalia: 308-9, 312, 322.
Patrae, urbs Achiae: 234-9, 252-4,
 256, 259-62, 272-81, 284-7.
Patrenses: 243-4, 259-60.
Patroclus: 240.
Paulus, apostolus: 169-70, 230.
Peleus: 78, 268.
Pelias: 60.
Pelion, mons Thessaliae: 85.
Pelopidas: 221.
Pelops: 78, 204, 224-5.
Pentheus: 230.
Persae: 208-11, 223, 239, 241-2.
Persia: 220.
Phaeaces: 78, 256.
Philemenus Tarentinus: 153.
Philippus II, rex Macedonum: 88,
 233.
Philopoemen: 233.
Philotimus, libertus Terentiae, Ciceronis uxoris (RE XX 1, 183 sqq.): 313, 317.

Philumene, filia collactae Aelii Aris-
 tidis: 122, 166.
Phoenice: 233.
Phoenices: 233.
Phrixus, filius Athamantis et Nephe-
 les: 173.
Piedimonti: 354.
Plynteria: 76.
Poeni: 105, 122.
Poetovio, oppidum provinciae Pannoniae
 superioris: 345, 357.
Polycrates, princeps Sami: 106, 194,
 224.
Polyphemus: 256.
Polyxena: 8, 24-5, 115, 199, 204,
 237-8.
Pompeius Magnus, Cn.: 341-3.
Pompeius, Sex., Magni filius (RE
 XXI 2, n^o 26, 2061 sq.): 153.
Posidon: 153, 254.
Potidaea: 232.
Potniae, vicus Boeotiae: 206.
Priapus: 359.
Prometheus: 6, 12, 22, 28-30, 62, 67,
 85, 109, 166, 380.
Psytalia, insula: 210-1.
Pylus, oppidum Triphyliae Peloponnesi:
 65-6, 196.
Pyrrhus I, rex Molossorum: 149.
Pythia: 16, 20.

Quintii: 314, 330.
Quinctilii: 314, 330.

Remus: 299, 303-5, 307, 310-1,
 313-7, 319-20, 340.
Rhodos, insula: 153.
Romanus, sanctus et martyr: 362.
Romulus: 187, 292, 295, 298-9, 303-5,
 307, 310-1, 313-21, 340.

Sabinae: 320.
 Sabini: 314.
Salamis: 197, 208, 211-2, 215-7, 219,
 221-4, 235, 241.
Samothracia, insula: 342.
Sancta Prisca, templum in monte Aventino situm: 344, 348, 351, 354,
 356, 361, 363, 370, 379-80.
Sanctus Clemens, templum Romae: 366.
 Sandace, soror Persarum regis: 209-
 10.
 Saoshyant (= Salvator in Ohrmazd
 rebus divinis): 369-70.
Sardinia: 165, 197.
Sarrebourg: 379.
Saturnalia: 130.
Saturnus: 122, 130, 364.
Scythaes: 92, 233-4, 330.
 Sempronius Gracchus, Ti. (*RE* II
 A 2, n° 54, 1409 sqq.): 192.
Sentinum, oppidum Umbriae: 139.
 Serapis: 166.
Sicilia: 197.
Sicyon: 116. Cf. etiam *Mecone*.
Sinai, mons in Arabia Petraea situs:
 223, 234.
 Socrates: 59, 60, 87, 171, 191.
Sol: 343-5, 348, 352, 355, 357, 362.
 Sopater quidam: 16, 20-1.
Sparta: 205.
Spartiatae: 210, 219-20.
 Statius, libertus Quinti Ciceronis,
 Marci fratri (*RE* III A 2, n° 2,
 2215): 313, 317.
Strasbourg (Argentoratus): 350.
Suovetaurilia: 356, 379-80.
Syria: 77.

Tantalus: 85, 269.
Tarracina, oppidum Latinorum: 145,
 153.
 Tauri: 200, 207, 234, 238.
 Telesphorus, genius: 124, 168.
Tenedos, insula: 35, 206, 222.
Tenos, insula: 155.

Terentia, Ciceronis prima uxor: 317.
 Tereus, rex Thracum: 227.
Terni: 354.
 Thanatos: 178.
 Theano, sacerdos Athenae: 75.
Thebae, urbs Boeotiae: 120.
 Thebani: 166.
 Themistocles: 209-11, 213, 215, 218,
 239-40, 242.
Thermopylae: 144.
 Thetis: 58, 78, 268.
 Thrasymedes, filius Nestoris: 66.
 Thyestes: 204, 225.
 Tiresias: 120, 162.
 Titanes: 230, 260, 359.
 Traianus, imperator: 145, 232.
 Triptolemus: 259-60.
 Trobrianders: 55, 73.
 Troes: 113, 241.
Troia: 75, 77, 241, 268.
 Tullius Cicero, Q. (*RE* VII A 2,
 n° 31, 1286 sqq.): 313, 317.
 Tullius Cicero, Q., Quinti et Pomponiae filius (*RE* VII A 2, n° 32,
 1306 sqq.): 313.
 Tydeus, filius Oenei: 271.

Ulixes: 123, 256.

Valerius, M., pontifex publicus
 (*RE* VII A 2, n° 68, 2307): 145.
 Valerius Torquatus (*RE* VIII A 1,
 n° 361, 231): 153.
Vei, oppidum Etruriae: 163.
 Venus: 364.
*Veseris, flumen ac oppidum Campaniae
 sub Vesuvio situm*: 139.
 Vestales: 155, 257.
Via Sacra (Romae): 306.

Zeus: 62, 67, 77, 82, 174-5, 222,
 224, 268.
 — ἀποτρόπαιος: 116, 123.
 — λαφύστιος: 173, 221.
 — λυκαῖος: 221, 224-5.
 — πολιεύς: 16.

ACHEVÉ D'IMPRIMER EN OCTOBRE 1981
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE DU
« JOURNAL DE GENÈVE », A GENÈVE, SUISSE

DÉPOSITAIRES

ALLEMAGNE ET RÉGIONS DE LANGUE
ALLEMANDE

DR. RUDOLF HABELT GMBH, *Am Buchenhang 1,*
Postfach 5004, D-5300 Bonn 1.

FRANCE, BELGIQUE ET ESPAGNE

LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK, *11, rue de Lille,*
F-75007 Paris.

GRANDE-BRETAGNE
ET COMMONWEALTH

W. HEFFER & SONS, LTD., *20 Trinity Street,*
Cambridge, England CB2 3NG.

ITALIE

LIBRERIA GÖRLICH, *Via S. Senatore 6/2,*
I-20122 Milano.

Pour tous les autres pays, s'adresser directement
à la

LIBRAIRIE DROZ S.A.
11, rue Massot, CH-1206 Genève

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

- I (1954) LA NOTION DU DIVIN DEPUIS HOMÈRE JUSQU'A PLATON. *Epuisé.*
- II (1956) L'INFLUENCE GRECQUE SUR LA POÉSIE LATINE DE CATULLE A OVIDE. *Epuisé.*
- III (1958) RECHERCHES SUR LA TRADITION PLATONICIENNE. *Epuisé.*
- IV (1958) HISTOIRE ET HISTORIENS DANS L'ANTIQUITÉ. *Epuisé.*
- V (1960) LES SOURCES DE PLOTIN. *Epuisé.*
- VI (1960) EURIPIDE. *Epuisé.*
- VII (1962) HÉSIODE ET SON INFLUENCE. *Epuisé.*
- VIII (1962) GRECS ET BARBARES. *Epuisé.*
- IX (1963) VARRON par C. O. BRINK — Jean COLLART — Hellfried DAHLMANN — F. della CORTE — Robert SCHRÖTER — Antonio TRAGLIA,
- X (1964) ARCHILOQUE par Winfried BÜHLER — Kenneth J. DOVER — Nikolaos M. KONTOLEON — Denys PAGE — Jean POUILLOUX — Anton SCHERER — Erik K. H. WISTRAND,
- XI (1965) LA « POLITIQUE » D'ARISTOTE. *Epuisé.*
- XII (1966) PORPHYRE par Heinrich DÖRRIE — Pierre HADOT — Jean PÉPIN — Angelo Raffaele SODANO — Willy THEILER — Richard WALZER — J.-H. WASZINK.
- XIII (1967) LES ORIGINES DE LA RÉPUBLIQUE ROMAINE. *Epuisé.*
- XIV (1969) L'ÉPIGRAMME GRECQUE par A. E. RAUBITSCHEK — Bruno GENTILI — Giuseppe GIANGRANDE — Louis ROBERT — Walther LUDWIG — Jules LABARBE — Georg LUCK.
- XV (1970) LUCAIN par Berthe MARTI — Pierre GRIMAL — F. L. BASTET — Henri LE BONNIEC — Otto Steen DUE — Werner RÜTZ — Michael von ALBRECHT. *Entretiens préparés et présidés par Marcel DURRY.*
- XVI (1970) MÉNANDRE par E. W. HANDLEY — Walther LUDWIG — F. H. SANDBACH — Fritz WEHRLI — Christina DEDOSSI — Cesare QUESTA — Lilly KAHL. *Entretiens préparés et présidés par E. G. TURNER.*
- XVII (1972) ENNIUS par Otto SKUTSCH — H. D. JOCELYN — J.-H. WASZINK — E. BADIAN — Jürgen UNTERMANN — Peter WÜLFING von MARTITZ — Werner SUERBAUM. *Entretiens préparés et présidés par Otto SKUTSCH.*
- XVIII (1972) PSEUDEPIGRAPHA I par Ronald SYME — Walter BURKERT — Holger THESLEFF — Norman GULLEY — G. J. D. AALDERS — Morton SMITH — Martin HENGEL — Wolfgang SPEYER. *Entretiens préparés et présidés par Kurt von FITZ.*
- XIX (1973) LE CULTE DES SOUVERAINS DANS L'EMPIRE ROMAIN par E. BICKERMAN — Chr. HABICHT — J. BEAUEU — F. S. B. MILLAR — G. W. BOWERSOCK — K. THRAEDE — S. CALDERONE. *Entretiens préparés et présidés par Willem den BOER.*
- XX (1974) POLYBE par F. W. WALBANK — Paul PÉDECH — Hatto H. SCHMITT — Domenico MUSTI — Gustav Adolf LEHMANN — Claude NICOLET — Eric W. MARSDEN — François PASCHOUARD — Arnaldo MOMIGLIANO. *Entretiens préparés et présidés par Emilio GABBA.*
- XXI (1975) DE JAMBlique A PROCLUS par Werner BEIERWALTES — Henry J. BLUMENTHAL — Bend DALSGAARD LARSEN — Edouard des PLACES — Heinrich DÖRRIE — John M. RIST — Jean TROUILLARD — John WHITTAKER — R. E. WITT. *Entretiens préparés et présidés par Heinrich DÖRRIE.*
- XXII (1976) ALEXANDRE LE GRAND, IMAGE ET RÉALITÉ par E. BADIAN — A. B. BOSWORTH — R. M. ERRINGTON — R. D. MILNS — Fritz SCHACHERMEYR — Erkinger SCHWARZENBERG — Gerhard WIRTH. *Entretiens préparés par E. BADIAN et présidés par Denis van BERCHEM.*
- XXIII (1977) CHRISTIANISME ET FORMES LITTÉRAIRES DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE EN OCCIDENT par Alan CAMERON — Yves-Marie DUVAL — Jacques FONTAINE — Manfred FUHRMANN — Reinhart HERZOG — Walther LUDWIG — P. G. van der NAT — Peter L. SCHMIDT. *Entretiens préparés et présidés par Manfred FUHRMANN.*
- XXIV (1978) LUCRÈZE par L. ALFONSI — D. FURLEY — Olof GIGON — Pierre GRIMAL — Knut KLEVE — Gerhard MÜLLER — Wolfgang SCHMID — P. H. SCHRIJVERS. *Entretiens préparés et présidés par Olof GIGON.*
- XXV (1979) LE CLASSICISME A ROME AUX I^{es} SIÈCLES AVANT ET APRÈS J.-C. par G. W. BOWERSOCK — Hellmut FLASHAR — Thomas GELZER — Woldemar GÖRLER — François LASSEUR — Karl MAURER — Felix PREISCHOFEN — D. A. RUSSELL — Paul ZANKER. *Entretiens préparés et présidés par Hellmut FLASHAR.*
- XXVI (1980) LES ÉTUDES CLASSIQUES AUX XIX^e ET XX^e SIÈCLES par Willem den BOER — R. R. BOLGAR — Walter BURKERT — Kenneth J. DOVER — Fritz KRAFT — Arnaldo MOMIGLIANO — Evelynne PATLAGEAN. *Entretiens préparés et présidés par Willem den BOER.*
- XXVII (1981) LE SACRIFICE DANS L'ANTIQUITÉ par Walter BURKERT — Albert HENRICHS — G. S. KIRK — Giulia PICCALUGA — Udo W. SCHOLZ — Robert TURCAN — Jean-Pierre VERNANT — H. S. VERSNEL. *Entretiens préparés et présidés par Jean RUDHARDT et Olivier REVERDIN.*
- XXVIII (A paraître en 1982) RHÉTORIQUE ET ÉLOQUENCE CHEZ CICÉRON par Gualtiero CALBOLI — Carl Joachim CLASSEN — A. D. LEEMAN — Alain MICHEL — W. RÜEGG — Wilfried STROH — Michael WINTERBOTTOM. *Entretiens préparés et présidés par Walther LUDWIG.*
- XXIX (A paraître en 1983) SOPHOCLE.