



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

25 | 2012
Varia

Comment aborder le système religieux des Grecs ?

À propos de deux ouvrages récents

Pierre Bonnechere



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2031>

DOI : 10.4000/kernos.2031

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 26 octobre 2012

Pagination : 304-317

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Pierre Bonnechere, « Comment aborder le système religieux des Grecs ? », *Kernos* [En ligne], 25 | 2012, mis en ligne le 01 octobre 2012, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2031> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kernos.2031>

*Comment aborder le système religieux des Grecs ?
À propos de deux ouvrages récents**

par Pierre Bonnechere

C'est une année faste pour la communauté scientifique quand deux universitaires de renom, de caractère et de formation complètement différents, livrent chacun une belle pierre d'angle à l'édifice de la compréhension de la religion grecque.

L'ouvrage de Robert Parker, fruit des *Townsend Lectures* délivrées à Cornell University en 2008, s'inscrit dans la suite logique de ses travaux : de l'histoire de la religion athénienne (1996), il en est venu par paliers au polythéisme athénien (2005)¹ et maintenant à une présentation avisée de la religion grecque. La matière est divisée en sept essais autonomes qui, dans leur ensemble, constituent aussi un essai général² : 1. *Why believe without revelation?* 2. *Religion without a church: Religious authority in Greece*; 3. *Analyzing Greek gods*; 4. *The power and nature of heroes*; 5. *Killing, dining, communicating*; 6. *The experience of festivals*; 7. *The varieties of Greek religious experience*.

Loin de toute prétention encyclopédique, Robert Parker a recentré son propos sur les points disputés, pour offrir aux spécialistes un inestimable complément à la *Religion grecque* de Walter Burkert qui, étant donné son but et la collection dans laquelle elle prend place, n'a pu s'étendre sur le grand atelier où les chercheurs tentent de façonner, avec de trop maigres vestiges, l'image complexe de la religion grecque³. La surprise, une fois le livre lu, c'est qu'on a quand même l'impression d'avoir fait le tour de la religion grecque : cela tient à l'information sans faille de l'auteur, à son sens de la synthèse, aux exemples choisis et, évidemment, à sa vision tout en nuances des mentalités helléniques.

L'ouvrage d'Hendrick Versnel, fruit longtemps mûri des *Sather Lectures* délivrées à Berkeley en 1999, est le couronnement de ses deux volumes sur les *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*⁴, parus en 1990 et 1993, où il avait montré que les affirmations contradictoires des discours grecs sur les dieux, de la vision polythéiste à la tendance mono/hénothéiste, étaient constituantes des mentalités religieuses elles-mêmes. Dans un compte rendu du t. II⁵, j'avais appelé de mes vœux un t. III, que voici, en quelque sorte. Dans le t. I, Versnel définissait les termes « inconsistency » (incohérence) et hénothéisme, avant de s'adonner à trois études concrètes sur Isis, Dionysos et Hermès. Dans le t. II, il centrait son approche sur les relations entre mythe et rituel, et les incohérences structurelles des fêtes de renversement (*Kronia et sim.*). Versnel passe maintenant au niveau conceptuel, à la théologie des Grecs, mais sans jamais tomber dans l'abstraction. De l'aveu de l'auteur, le livre tient en deux grandes parties : les

* Robert PARKER, *On Greek Religion*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2011, xiii + 309 p. (*Townsend Lectures*) et Hendrick S. VERSNEL, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leyde/Boston, E.J. Brill, 2011, xiii + 593 p. (RGRW, 173).

¹ R. PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford, 1996; *id.*, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, 2005.

² Cinq annexes, sur des sujets qui auraient rompu le fil du discours, sont regroupées à la fin : 1. *Seeking the advice of the God on matters of cult*; 2. *Accepting new Gods*; 3. *Worshipping mortals, and the nature of Gods*; 4. *Types of chthonian sacrifices?* 5. *The early history of Hero Cult*.

³ W. BURKERT, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. et mise à jour bibl. P. BONNECHERE, Paris, 2012² (texte de la *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 2011² [1977] [*Die Religionen der Menschheit*, 15]).

⁴ H.S. VERSNEL, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leyde, 1990; *id.*, *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leyde, 1993.

⁵ LEC 64 (1996), p. 105.

chapitres 1-3 traitent du polythéisme et du sens que les Grecs trouvaient dans l'éclatement du divin. Les chapitres 4-6 traitent du divin et de ses qualités¹ : 1. *Many Gods: Complications of polytheism*. 2. *The Gods: Divine justice or divine arbitrariness?* 3. *One God: Three experiments in Oneness*. 4. *A God: Why is Hermes hungry?* 5. *God: The question of divine omnipotence*. 6. *Playing (the) God: Did (the) Greeks believe in the divinity of their rulers?*

Comment les Grecs conçoivent-ils le divin et leurs dieux, comment communiquent-ils avec eux, comment maintiennent-ils debout un système polythéiste, qui serait, selon nos propres concepts, voué à l'effondrement ? La réponse tient avant tout dans l'analyse des innombrables contextes où le contact est établi : la théologie appliquée requiert donc la prise en compte de la psychologie collective et individuelle. L'ampleur de vue est surprenante et la maîtrise bibliographique en fera pâlir plus d'un, en des domaines aussi divers que la philologie, la théorie littéraire, la psychologie ou la théologie².

Le propos et la portée de ces deux livres sont tout différents. Le premier est une mise au point éclairée qui intéressera tous les chercheurs et étudiants déjà au fait de l'historiographie, et dont une traduction en français est vraiment souhaitable, tant elle forcerait au dialogue. Le second est un lourd ouvrage d'érudition qu'on aura soin de prémâcher avant de le faire lire à des étudiants même aux cycles supérieurs³. Ils se recoupent néanmoins sur le fond en bien des endroits et se rejoignent aussi sur la méthode.

Méthode et perspectives : le rejet de la théorie totalitaire et le retour à l'analyse sophistiquée des faits

La méthode de Robert Parker est bien connue. Face à une information trop abondante et trop éclatée, mieux vaut échapper aux Sirènes des problèmes obscurs pour s'attarder à ceux qui bénéficient d'une masse critique de documents, si possible en évitant l'athénocentrisme⁴. Ensuite, traquer les arguments du silence, se méfier des évidences ressassées, et garder un œil sur les présupposés que nous imposent, souvent à la dérobée, les écoles de pensée dont on se croyait immune. À ces égards, Versnel ne le lui cède en rien : le lecteur de ses 500 pages vogue en permanence dans les espaces libres entre les grands courants interprétatifs, vite pourfendus. Les théories exclusives, souvent durcies par les épigones, sclérosent autant la pensée qu'elles éloignent des vrais problèmes : pourquoi en effet l'explication des choses ne pourrait-elle pas relever en même temps de plusieurs clefs de lecture réunies en faisceaux, plutôt que de s'annihiler les unes les autres ? Versnel par exemple déclare la guerre au mythe moderne de la

¹ Quatre grosses discussions ont été placées en annexe : 1. *Grouping the Gods*. 2. *Unity or Diversity – One God or many? A modern debate*. 3. *Drive towards coherence in two Herodotus-studies*. 4. *Did the Greek believe in their Gods?*

² Les longues notes de bas de page, au principe desquelles Versnel consacre une partie de son introduction, ne me dérangent pas : ceux qui ne veulent pas les lire n'ont qu'à s'en dispenser, et ceux qui prennent la peine de descendre à la cave (pour paraphraser Marc Bloch) en reviennent avec des idées à revendre. Si une mode actuelle en dénigre l'usage (« une vieille tradition européenne »), on peut reprocher aux tenants de cette mode un manque d'épaisseur dans l'argumentation, l'aplatissement dommageable de la recherche antérieure et une perspective limitée aux seules tendances du moment. *In medio stat virtus*.

³ Le livre est facile d'accès, mais sa lecture est passablement alourdie et complexifiée par un lourd processus de démonstration alors que le lecteur est depuis longtemps acquis aux conclusions. C'est, je crois, le danger d'une trop longue interrogation de tous les instants sur un sujet d'étude : pour l'auteur, qui médite tous les témoignages sur les dieux depuis dix ans, tout est clair et nécessaire. Pour le lecteur, les détours et les rapprochements n'apparaissent pas aussi évidents. Si Versnel a bien fait de rejeter en annexe quatre discussions précises, – et il eût pu y recourir encore davantage, – il est clair que le message du livre aurait été plus immédiat avec 100 pages de moins.

⁴ C'est que le sentiment religieux, réalité évanescence, doit être débusqué dans des témoignages hétéroclites, qui n'avaient pas pour but de le transmettre. Une comédie de Ménandre, un dialogue platonicien, une scholie à Pindare ont en commun, là-dessus, d'être une lentille déformante.

cohérence et remporte la victoire haut la main, avec maints dommages collatéraux sur nos automatismes de pensée. Parker règle leur sort aux théories généralisantes qui voient dans la religion grecque un monothéisme latent ou originel. Voilà donc deux auteurs qui, hostiles au totalitarisme intellectuel, ont tout un chic pour poser des questions simples. Simples en apparence... Ils les résolvent par un examen méthodique des documents et des faits, qu'ils n'embrigadent jamais dans une pensée d'ensemble, structurante et rassurante. Issus d'une grande finesse d'analyse, les résultats sont souvent surprenants. La juxtaposition lumineuse des *Oiseaux* d'Aristophane à l'*Hymne à Démétrios Poliorète* pour éclairer le problème de la divinisation des souverains en est un exemple diaphane chez Versnel (chap. 6.6). L'analyse, rapide faute de place, du panthéon d'Érythrées au III^e siècle avant J.-C., sur la base de deux textes épigraphiques partiels, démontre un foisonnement à peine imaginable¹, à des lieues de ce qu'on trouve en général dans les histoires de la religion grecque, et démontre à elle seule toutes les difficultés d'analyse des approches traditionnelles et de leurs raccourcis (Parker, p. 98-102).

C'est par rapport au duo des extrêmes, Jean-Pierre Vernant et Walter Burkert, que Parker et Versnel ont choisi souvent de se situer, sans concertation mais aussi sans surprise. Et ils le font avec d'autant plus de crédibilité qu'ils ont tous deux, dans leurs travaux, rompu la glace entre ces deux solitudes contiguës qui, aujourd'hui encore, se regardent trop souvent en chiens de faïence. Leur façon de procéder cependant diffère. Si Aristophane devait écrire une comédie à propos de ces deux ouvrages, ou Lucien un pamphlet, ils présenteraient deux divinités, spécialistes des passages, combattant les « monstres sacrés » de la génération antérieure, leurs généralisations hâtives et leurs thèses radicales. Mais le ton resterait affable pour les Robertson Smith, Frazer, Nilsson, Dodds, Burkert, Girard, Rudhardt, Detienne et autres Vernant qui, parce qu'ils sont aussi des maîtres sacrés, sont les géants qui nous portent sur leurs épaules. Parker serait campé en Hermès, alerte et discret, demiurge entretenant les faits comme par enchantement. Versnel recevrait les traits d'un Héraclès primesautier, jouant de sa massue pour asséner ses résultats avec davantage d'humeur². J'espère que ni l'un ni l'autre ne me tiendra rigueur de cette rapide répartition des *timai*, néanmoins à leur honneur. Il n'est pas facile de rendre compte de tels livres, riches et nuancés. On y trouve des idées que l'on partage depuis longtemps et souvent mieux élaborées, d'autres qu'on n'aurait pas osé lancer (mais qu'on va suivre), et d'autres enfin dont on se demande pourquoi elles ne nous sont jamais venues à l'esprit.

Le polythéisme à l'ombre du monothéisme chrétien : croyance, tradition, révélation

En matière de polythéisme et monothéisme, j'ai toujours été frappé des pièges de la rationalité où s'enferment les chercheurs. « Ils ont des yeux et ils ne voient pas ». On fait ainsi grand cas de ce que les Grecs, qu'ils soient désespérément ou non étrangers à notre culture, puissent penser qu'un grand dieu dirige tout, et en même temps honorer une quantité incroyable de dieux, héros et démons aux fonctions plus ou moins définies ou mal dégrossies. En abandonnant les théologiens à leurs querelles sans fin, quand je considère la façon dont se

¹ Parker remarque qu'on n'y détecte aucune des évolutions « typiques » de l'époque hellénistique : pas d'Asclépios, pas de Tyché, pas de « cultes orientaux ».

² Nul doute que les Français sursauteront à l'évocation négative du sobriquet « École de Paris ». À la décharge de Versnel, et sans oublier les mises au point de Stella GEORGOUDE (in *La cuisine et l'autel*, Turnhout, 2005, p. 115, n. 1), je dirais que pendant longtemps, de l'extérieur, Paris semblait héberger un centre de recherches très homogène, avec et autour de ses trois maîtres, J.-P. Vernant et M. Detienne inséparables, et P. Vidal-Naquet distinct des deux autres (voir par exemple *La cuisine du sacrifice en pays grec* en 1979). À cause de l'isolement des chercheurs en fonction de leur obédience intellectuelle, l'image réelle et évidemment plus nuancée, au début inaccessible, mit du temps à s'imposer.

comportaient mes proches, catholiques, durant mon enfance aux alentours de 1975, je peine à y voir une réelle différence. Le quotidien était tissé d'un mélange très inégal de croyances pratiques, de loin majoritaires, et de théologie imposée par le catéchisme, sous forme d'axiomes à régurgiter sur commande : un Dieu unique, mais composé de trois entités, l'une purement spirituelle, et les deux autres coulées dans le modèle patriarcal père-fils, le premier incorporel, le second de même nature, mais aussi pleinement humain. À côté de ce dieu unique, néanmoins trinitaire et aux contours peu définis, – incohérences notoires mais acceptées d'emblée, et au besoin estampillées du mot « mystère », – gravitait une quantité d'êtres au statut intermédiaire, les saints, plus faciles à prier, plus actifs, plus compréhensifs, plus corruptibles en quelque sorte : sainte Anne pour le beau temps, sainte Rita pour les causes désespérées, saint Nicolas pour les enfants sages. À cela s'ajoutaient, inhérents aux peurs humaines, les fantômes et autres esprits, revenants, âmes errantes et vampires dont on disait qu'ils n'existaient pas, mais dont l'armée de Satan était quand même peuplée, et dont la peur faisait qu'on ne s'approchait pas des cimetières à la nuit tombée. Enfin la Sainte Vierge était unique, mais avec toute sa suite de Vierges typées, avec épiclèses dirions-nous, elle devenait autant d'entités différentes, aux *timai* spécifiques : Notre-Dame du Rosaire, des Victoires, de Bonne-Espérance ou de Bayeux. Donc un seul dieu mais tellement de figures auxquelles adresser ses prières. On invoquait encore les morts, les défunts proches surtout, alors qu'en théorie, ils dormaient d'un sommeil inconscient au cimetière, dans l'attente à la fois confiante et terrifiée du jugement dernier¹. Les saints aussi, d'ailleurs, auraient dû dormir, mais pour d'obscures raisons, ils étaient bien éveillés et, aux cieus, ils intercédèrent pour les pauvres mortels. Intercéder, pas toujours... L'intéressé qui s'adressait à saint Antoine de Padoue pour sa valise perdue n'avait pas autre chose en tête que d'obtenir du saint une faveur : pour ce genre de broutille, précisait-on au cours de religion, pas besoin de déranger le Bon Dieu. La religion chrétienne est, bien sûr, toute différente du polythéisme grec mais, en même temps, ses incohérences ne sont-elles pas identiques sur le principe ? Ce qui diffère le plus, c'est le discours par lequel les Grecs éclairaient ce monde divin aux mille facettes, alors que le monde chrétien y imposait des limites, à certaines époques plus sévèrement qu'à d'autres. « C'est comme ça » tenait lieu de réponse aux timides demandes d'éclaircissement, et les contradictions qui ne passaient pas inaperçues étaient laissées en l'état. Sans porter atteinte à la foi des gens, qui est adhésion libre à une croyance indémontrable, il est utile d'aborder la religion grecque avec, en contrepoint, une croyance de type monothéiste, pour mettre en lumière la fragilité de nos certitudes, une ressource que, plus que Parker, Versnel, – un « renégat calviniste », pour le citer, – a abondamment employée pour tracer sa route, un peu partout, mais surtout dans l'annexe 4 (« Les Grecs croient-ils à leurs dieux ? »)².

Comme un fait exprès, le premier chapitre de Parker concerne un faux problème que cette même annexe 4 de Versnel réduit à rien : les Grecs auraient eu une religion ritualiste qui, dépourvue de textes révélés, ne leur aurait pas permis de croyance au sens propre du terme. Cette idée d'un manque et d'une imperfection, qui conduisit inéluctablement à l'échec, dépend évidemment des conceptions monothéistes en cours dans l'Occident moderne. Pourtant, avant Vatican II, rares étaient les catholiques qui comprenaient la messe en latin, laquelle n'était pour eux que le rite infrangible du dimanche. Combien d'actes posés par le chrétien relèvent-ils directement des Évangiles, de la Bible, par rapport aux prescriptions dogmatiques romaines fondées sur la tradition de deux mille ans d'interprétation disputée ? Parker revient ailleurs sur ces notions en citant le philosophe et psychologue William James

¹ Ce point fondamental n'était pas aussi clair, en fonction du jugement individuel de l'âme au moment de la mort défendu par quelques théologiens (dont Justin). Il est significatif que, dans un conflit théologique, la tradition prenne parti pour le plus favorable aux croyants.

² Voir aussi l'annexe 2, pour les mêmes idées sur la Vierge Marie (p. 521-523).

qui, pour distinguer le vrai croyant du croyant par habitude, croquait celui-ci d'un superbe trait de plume : « His religion has been made for him by others, communicated to him by tradition, determined to fixed forms by imitation, and retained by habit »¹. Considérée comme le produit involontaire de la société qui l'a vécue, la religion grecque a contenté tout un peuple pendant un millénaire, et c'est cet équilibre-là qu'il faut étudier et respecter comme une réussite. Parker oriente ce premier chapitre selon trois axes : (1) quel est le fondement des actes rituels s'ils ne reposent pas sur une révélation, (2) comment distinguer le pie de l'impie, et savoir ce qui plaît aux dieux, et (3) quel est le rôle des textes dont regorge la religion grecque ?

On voit d'abord défiler à la barre les auteurs grecs qui, çà et là, sans qu'ils cherchent à prouver quoi que ce soit, se sont exprimés sur leurs croyances, fondées sur l'idée d'une bienveillante réciprocité (thème de la *charis*, chère à Xénophon) : la cité pieuse ou les gens honnêtes seront honorés en retour (avec les explications rationalisantes quand cette logique est prise en défaut), par les épiphanies ou les miracles. L'empreinte de la tradition, où s'enracinent rites et mythes, est première. L'inspiration des poètes peut être trompeuse, quand la réflexion des philosophes débouche sur une image divine façonnée en bonne logique, mais qui n'avait aucune chance de l'emporter sur des siècles de tradition : la diatribe efficace des Chrétiens contre le paganisme, mille ans plus tard, ne trouvera rien à ajouter aux critiques présocratiques. Quant aux livres, – pseudépigraphiques, – ils ne contenaient pas de « mode d'emploi » à suivre mais, nimbés du savoir de sages mythiques, Orphée ou Musée, ils conféraient autorité à des rituels nouveaux, étranges, « moins traditionnels », accomplis par des *agyrtai* assez proches des chresmologues collectionneurs de prophéties. En revanche, leur fortune me semble contredire le passage dédaigneux où Platon, toujours désireux de concentrer le religieux dans les mains des élus, les noircit dans son univers civique idéal, et les modernes lui emboîtent un peu trop vite le pas : le superstitieux qui, chez Théophraste (*Car.*, 16), renouvelle son initiation orphique chaque mois, est risible pour son zèle religieux, mais n'est-il pas tout le contraire d'un incivique ou d'un marginal déconsidéré ou méprisable ?

Si la tradition chrétienne peut s'avérer plus proche du polythéisme grec qu'on ne le croit, la religion grecque peut aussi prendre des allures plus « monothéistes » qu'attendu, notamment dans son ouverture à la révélation : les dieux en effet acceptent de révéler une part de savoir par leurs oracles, qui (dans la littérature) se réalisent toujours. Sans doute, avant le « tournant théologique » survenu entre le III^e et le IV^e siècle après J.-C., ceux-ci ne sont d'aucun secours pour approfondir le divin. Ils avalisent les modifications apportées à la tradition pour garantir la paix des dieux, gage de la prospérité civique et personnelle, en accord avec le Platon des *Lois*, qui conseille de ne rien modifier aux décisions oraculaires en matière de religion (en soi l'essentiel de la mantique des sanctuaires en matière civique), une attitude que la plupart des philosophes adopteront, Cyniques exceptés (voir aussi Parker, Annexe 1).

Cette « étroite fenêtre » sur la révélation, incidemment relevée par Parker, peut être explorée plus avant² : les valeurs « intangibles » défendues par la tradition jouent en Grèce, au moins partiellement, le rôle d'une révélation. Comme l'ancienneté d'un rituel manifeste son acceptation par les dieux, rapidement les Grecs en viennent à penser que bien des réalités ont été directement instaurées par la divinité : agriculture, médecine, feu, intelligence, amour, procréation, etc., en fait la culture en général. La déesse Isis, dans certaines arétalogies, finira même par avoir tout inventé toute seule. La vie des Grecs est ainsi guidée non par un texte révélé qui leur dit quoi faire, mais par une tradition qui leur montre le chemin. Le fait même qu'il faille consulter les oracles quand on désire la modifier est la meilleure preuve qu'elle est

¹ En introduction au chapitre 7, p. 224.

² Je livre ici quelques réflexions que je développe dans un livre en préparation sur les oracles et la politique. Voir aussi E. SUÁREZ DE LA TORRE, « Oracle et norme religieuse en Grèce ancienne », in P. BRULÉ (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, 2009 (*Kernos*, suppl. 21), p. 107-124.

authentifiée dans son ensemble par les puissances supérieures. À voir le nombre d'oracles *post eventum*, toujours manifestes de l'omniscience divine, on mesure à quel point chaque événement passe pour avoir été annoncé par des signes envoyés par la divinité (et souvent non décodés par les hommes), ce dont les Stoïciens feront même un dogme. En fait, c'est toute la glorieuse histoire grecque, toutes les grandes batailles par exemple, qui défilent dans la littérature *post eventum*, les dieux indiquant le chemin de l'histoire. Dans les textes épigraphiques par ailleurs¹, tout se passe en fait comme si la cité posait au dieu une question en fonction de la tradition et que l'oracle, parce que la question était coulée dans le moule de la piété traditionnelle, répondait toujours par l'affirmative². La révélation au sens strict, – la réponse du dieu, – épouse donc la tradition, elle-même révélation au sens large car avalisée par le temps et le dieu. On gagnerait aussi à considérer les oracles *post eventum* sous l'angle de la pseudépigraphie : de la même façon que les textes qui se réclament de l'autorité d'Orphée, les oracles pseudépigraphes se placent sous l'autorité la plus décisive, le dieu, et la tradition fera tout pour les sauvegarder. L'ampleur et l'efficacité du procédé interpellent, pour une société à la religion « non révélée ». Enfin quantité de sages, comme Pythagore, étaient considérés comme proches des oracles, et leur sagesse passait pour être de même nature. La tradition qui convoquait la pythie pour consacrer Socrate au pinacle de la sagesse n'est pas une exception ou une nouveauté platonicienne.

Dans son deuxième chapitre, « Une religion sans église : l'autorité religieuse en Grèce », Parker pointe à nouveau du doigt le constat d'un manque dans l'optique chrétienne, avant d'interroger la notion de « religion de la cité » (au sens où l'entendait la regrettée C. Sourvinou-Inwood). Cette conception, souvent dénaturée par ses détracteurs, prête à la « cité bien ordonnée » un rôle analogue à celui de l'Église, puisque, dans le long terme, elle aurait assis, légitimé et dominé tout le discours religieux. Je partage le scepticisme mesuré de l'auteur : la cité s'arrogeait un devoir de contrôle, mais les procès pour impiété étaient rares. Il existait donc un réel laisser-faire dont il ne fallait pas abuser³. En fait, la seule restriction au discours sur les dieux était celle des conventions sociales (ce qui peut être dit en tel ou tel contexte). J'ajouterais que, par l'intermédiaire de l'assemblée, des magistrats et des prêtres, et dans le respect des *patria*, l'État fixait moins les comportements religieux que leur cadre, y compris pour les cultes privés. La religion de la cité est tout sauf un ensemble de rites et de croyances qu'il serait impératif de respecter: après tout, même l'implication politique n'était pas obligatoire, et on sait que l'*ecclesia* de l'Athènes classique rassemblait de 3000 à 6000 citoyens seulement, sur une population estimée entre 30000 et 60000 citoyens. Rester à l'écart du système ne posait problème que si cela déstabilisait la paix des dieux (ou les *patria*, ce qui revient au même). Collective et dynamique, la religion de la cité, d'ailleurs, n'exclut en rien la piété réelle et ses nombreux échelons de religiosité *individuelle*, puisque l'une et l'autre procèdent de la tradition que protège la *polis* et sont, pour l'essentiel, irrémédiablement intégrées⁴: qu'est-ce qui

¹ Au contraire de ce qu'on trouve dans la littérature et ses *topoi* que nous laisserons de côté.

² On m'objectera que les questions refusées n'ont pas été gravées. C'est exact. Mais on possède un cas très clair de réponse négative, mentionnée par les Athidographes, à une question gravée dans le décret athénien sur la mise en culture de l'*orgas* sacrée (IG II² 202). Or cette question est posée de façon éminemment respectueuse : voir mon article, « Oracles et grande politique en Grèce ancienne. Le cas de l'*orgas* sacrée et de la consultation de Delphes en 352/351 avant J.-C. » (1-2), *Mètis* (2012) et (2013), sous presse.

³ Il est notoire aussi que le système judiciaire athénien pouvait être utilisé en fonction de la gravité de la peine que l'accusateur voulait obtenir.

⁴ Voir aussi J.N. BREMMER, « *Manteis*, Magic, Mystery Cults, and Mythography: Messy Margins of *Polis* Religion? », *Kernos*, 23 (2010), p. 13-35. Les qualificatifs *actuels* pour désigner cette religion (civique, au double sens de « religion de la cité » et de « morale », politique, sociale, poliade, étatique, officielle, publique, patriotique) sont autant de pièges à éviter (P. BRULÉ, « Religion », in P. BRULÉ *et al.* (éd.), *Le monde grec aux temps classiques*, 2, Paris, 2004, p. 420-435).

empêcherait une Athénienne d'avoir une relation privilégiée avec Déméter Thesmophoria ? Cette dévotion est attestée par les offrandes votives dont Versnel note ailleurs toute l'importance. Parker s'intéresse aussi aux pouvoirs des instances décisionnelles (surtout l'assemblée), dépositaires des affaires « sacrées », et soumises évidemment à certaines pressions (entre autres le conseil qui prépare les dossiers, les étrangers, les familles sacerdotales, les chresmologues et les devins, les politiciens). Les consultations de l'oracle sont proposées par le conseil, mais d'autres peuvent provenir d'amendements : l'influence peut donc parfois venir de la base. Le jugement équilibré sur les prêtres(ses) relativise les accusations modernes (ignorance religieuse, vils intérêts financiers, manque d'investissement personnel dans le sacré et envers la cité), sans qu'on puisse entrevoir encore ce qui, dans leur sphère propre, les distingue des magistrats.

Les dieux

Parker et Versnel offrent des dieux et des panthéons, qu'ils soient locaux, régionaux ou panhelléniques, une visite haute en couleur et très complémentaire, impressionnants chacun de maîtrise. En ce qui concerne les dieux¹, Parker (chap. 3) tente de les cerner d'abord sous toutes leurs coutures : personnalités propres ou interchangeable, sphères et modes d'activité, épicleses, mono-/polythéisme, divinités de premier/second plan, niveau panhellénique/local, dieux étrangers, forces de la nature et personnifications. Avec une question lancinante à la clef : au-delà de tous les recoupements et recouvrements, y a-t-il une logique qui nous échappe, ou plusieurs logiques ? Le débat entre chthonien et olympien commence à se vider : les dieux grecs ne s'inscrivent pas dans un système binaire, et la belle analyse de l'épiclèse *chthonios*² écharpe plusieurs *a priori* dont je fus parfois coupable. Les problèmes de dénomination, – dieux dénommés/anonymes/indéterminés (pluriel/singulier), – et en fonction des contextes, – vie quotidienne, tragédie, comédie, philosophie, etc., – sont abordés en mode rapide mais diaphane par Parker, et se trouvent développés en long et en large par Versnel (chap. 3 : « Un dieu. Trois expériences grecques du dieu unique »). On y prend acte de la coexistence pacifique d'une alternative antithétique : l'idée qu'un dieu unique rassemble en lui tous les autres, face au polythéisme concret des rites. Cette « tension » permanente entre polythéisme et mono/hénothéisme, sans que jamais les Grecs aient visé à la fusion monothéiste, ni même à une fusion de type hypostasique, est explorée selon trois aspects : « One and many » (époque archaïque), « Many is one » (toutes époques), et « One is the God » (époque hellénistique). La différence entre les dieux du système habituel et l'appellation « le dieu » ou « les dieux » y est relevée en fonction des contextes d'utilisation et non dans l'absolu. Versnel met ensuite le cap

¹ Le chapitre quatre de Parker concerne une autre facette du monde des « plus puissants », les héros. On y énonce d'abord ce qu'on sait puis ce qui pose problème : les héros et héroïnes sont des mortels qui, au plan fonctionnel, une fois morts, sont des dieux, aux pouvoirs variables. Le rôle politique allégué aux héros ces dernières années – légitimation de prétentions territoriales, hégémoniques, élitistes et/ou identitaires – subit une analyse serrée qui le fait apparaître très modeste. On regrettera qu'aucun des deux auteurs ne se soit quelque peu attardé aux *daimones*.

² Le résumé en vaut la peine : Hermès l'Olympien est très fréquemment *chthonios*, comme Perséphone (c'est logique), mais Déméter et Zeus uniquement dans leur fonction agricole, et non pour désigner un endroit de résidence. Coré fait le pont entre chthonien et olympien, un pont qui reste miné pour l'interprète. Les morts sont *chthonioi*, oui, et surtout les dieux invoqués dans les malédictions, Hermès et Perséphone, (étrangement jamais Déméter ni Zeus). Les *chthonioi* « dispensateurs de biens », serait-ce la solution ? Non, car ni Hermès ni Hécate n'ont de lien avec l'agriculture, ni Hécate avec la richesse. Tous les dieux sont-ils ainsi dans l'entre-deux ? La désignation a en soi peu d'importance, au contraire des pouvoirs pressentis pour tel ou tel dieu dans le culte. Quant aux sacrifices qu'on croyait différents entre les deux classes (victimes noires, holocaustes, etc.), Gunnell EKROTH en a enterré la théorie voilà presque 10 ans (*The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, Liège, 2002 [Kernos, suppl. 12]). L'opposition chthonien/olympien est donc à rejeter et à remplacer par un tableau de loin plus nuancé et précis, qui porte attention aux détails cultuels.

sur l'hénothéisme isiaque de l'époque hellénistique. La notion de « moment hénothéiste dans un contexte polythéiste » illustre la fluidité parfaite du sentiment religieux, privilégiant tantôt ceci, tantôt cela, sans balise ni frontière stricte. Le développement très instructif sur Xénophane, évidemment invoqué, ne tient pas suffisamment compte, me semble-t-il, de l'état fragmentaire de sa pensée, ni, justement, des contextes d'énonciation des fragments de son œuvre. Quand Versnel parle d'une transcendance divine qui placerait les dieux « normaux » dans un autre registre, non concurrent de celui du dieu « unique », n'est-ce pas dépasser ce que les textes permettent de dire? Par contre, la place accordée, dans la définition de l'hénothéisme, à la course à la toute-puissance (ou à une suprématie incontestée, même temporaire) est du meilleur aloi, de même que l'affirmation selon laquelle l'hénothéisme puise à des origines variées, grecques autant qu'orientales.

Les panthéons

Le point d'orgue du chapitre trois de Parker concerne, de mon point de vue, l'approche structuraliste des honneurs divins et de leur équilibre dans les panthéons. Dans le contexte anglo-saxon, où souvent structuralisme rime avec « interesting », le geste est d'autant plus beau qu'il conduit à une position lucide et assurée. Les dieux sont certes conçus selon certaines fonctions et modes d'action privilégiés¹, mais l'idée d'une logique rationnelle parfaite doit composer avec les hasards de l'histoire, qui provoquent des excroissances inattendues, sans explication fiable². De fait, nous ne pouvons trouver de sens à quelques pièces de puzzle, conservées selon les lois du hasard, même si elles se ressemblent, quand le nombre de pièces perdues se compte par milliers. À Ténos, Poséidon est médecin : c'est inexplicable en l'état³. On pourrait toujours trouver des passerelles logiques mais, invérifiables, elles alimenteraient le moulin de ceux qui prétendent que le structuralisme donne du sens à ce qui n'en a pas. En cela, on fera œuvre doublement inutile : élaborer des incertitudes et jeter le discrédit sur l'ensemble d'une méthode qui peut donner aussi les résultats les plus sûrs. J'oserai une comparaison avec l'étymologie : en français, tuteur, tutelle, proviennent du latin *tueri* (et son dérivé *tulari*), qui signifie regarder, d'où protéger. Mais *tulari* (*tulare* en latin vulgaire) a aussi donné « tuer », sans doute via un jeu d'équivalences : protéger = cacher = faire disparaître = tuer. Il n'existe cependant pas de lien sémantique immédiat entre « protéger » et « tuer »⁴. À chaque étage du polythéisme grec, les équilibres toujours changeants suivent l'évolution de la réalité sociale, houleuse comme la mer, et s'adaptent aux modifications plus structurelles, comme l'ascension ou le déclin de certains dieux, qui s'inscrivent en faux sur le tableau noir d'une école hésiodique érigée en mètre étalon. Enfin, ne faut-il pas souligner que, même formaté aux normes helléniques et civiques, chaque Grec a sa vision des choses ? Il peut considérer tantôt Ptoios comme une facette d'Apollon, tantôt comme un héros *stricto sensu*, et il peut aussi changer d'avis dix fois dans sa vie (un droit que, par une commodité compréhensible, mais au fond peu scientifique, nous sommes peu enclins à reconnaître aux auteurs anciens).

Les panthéons sont abordés par Versnel, dans son premier chapitre, par le biais de l'historiographie. Pour J.-P. Vernant, le polythéisme est un système nécessairement et

¹ Ces sphères et modes d'activités sont parfois faciles à définir, parfois non. Dans le cas d'Artémis relevé par Parker, sa définition est si longue et subtile qu'elle en perd sa fonctionnalité.

² Parker cite une variante (à respecter, au plan structural, comme toutes les variantes) qui fait de Poséidon l'inventeur de la bride du cheval, partout ailleurs attribuée à Athéna. On aurait beau invoquer une déviation par rapport au modèle premier, si cette déviation est acceptée par certains Grecs, elle modifie la physionomie des modes d'opération, et par là les dieux et le panthéon local (ou personnel).

³ Dans le monde des héros, il faut admettre aussi les mêmes développements aléatoires, sans logique : Parker (chap. 4).

⁴ J. PICOCHÉ, *Dictionnaire étymologique du français*, Paris, 1992, s.v. tuer (*Le Robert. Les usuels*).

logiquement ordonné, dans les panthéons où l'équilibre des pouvoirs est absolu, alors que pour W. Burkert il est potentiellement chaotique, certes pour nous, mais aussi pour les Grecs. L'un et l'autre, à leur façon, ont raison : si le danger de chaos, bien réel, ne s'est jamais actualisé, c'est que le système s'équilibrait de lui-même. L'auteur passe alors en revue les facteurs possibles d'ordre et de chaos. Pour ce qui est du chaos, la difficulté de savoir qui se cache derrière une épiphanie, qui prier pour l'avenir, et qui détecter derrière les malheurs qui surviennent, lui paraît un problème de loin plus inquiétant qu'à première vue. Ce problème est partiellement résolu, de l'archaïsme à l'époque romaine, par diverses stratégies liées à la « polyonomastie ». Pour Versnel, c'est l'observateur moderne et cartésien qui crée le chaos, en remplaçant toutes les explications « contradictoires » dans un tableau synoptique, où il finira toujours par faire primer l'étiologie sur l'épique. Vu du côté grec, la perception est différente, car seul le contexte, qu'il soit d'énonciation ou culturel, donne un sens au contact avec le divin. Plusieurs échelles d'ordre étaient accessibles : mythe/culte, personnel/groupe, familial/local/régional/national/panhellénique, etc. Il y avait autant de Zeus que de situations d'honorer Zeus, le tout étant, dans un contact *x*, de ne faire intervenir que les informations relatives à ce Zeus *x*. La tension entre le chaos potentiel et le système parfait du panthéon serait donc apaisée car les Grecs savaient éviter de juxtaposer des informations contradictoires. On pourrait croire, à ce stade, que Versnel est allé trop loin dans la systématisation. En fait, il s'est laissé emporter dans le texte, mais sa conclusion démontre le contraire (p. 148). Je suis prêt à croire que les Zeus diversement étiquetés peuvent être perçus, par certains (et selon leur humeur, le lieu et le moment), comme autant de dieux différents, et que mentalement les Grecs isolent le niveau panhellénique de ce qui relève du panthéon local (ou encore colorent le niveau panhellénique avec les couleurs locales, quand c'est possible). Le cadre chrétien connaît des situations semblables : quand on parle du dieu du Nouveau Testament, celui de l'Ancien Testament saute aussitôt dans une autre fenêtre interprétative, bien qu'il s'agisse du même dieu. Mais cela n'empêche pas les variantes au même niveau interprétatif et au même moment. Dans les démos contigus de l'Attique, il courait sûrement des histoires différentes sur les mêmes divinités locales (je pense par exemple à tous les sanctuaires de frontières). Il faut donc imaginer aussi que ces « inconsistencies » faisaient tout simplement partie du tableau, et que chacun d'ailleurs pouvait en tirer parti en fonction des contextes¹.

Pour le reste, la démonstration est imparable. Tout au plus, je voudrais nuancer un peu la peur de choisir le dieu approprié, à courtiser ou à implorer. Cette peur existe, c'est certain. Qu'elle soit terrifiante pour les plus angoissés, oui. Pour les autres, il faudrait tenir compte du phénomène de l'accoutumance au danger. Si la peur est là tous les jours, elle perd automatiquement de son acuité, elle disparaît du moment vécu, jusqu'à ce qu'un accident la rappelle à l'attention des Grecs, et précisément c'est dans le malheur que les Grecs s'interrogent le plus sur les dieux à propitier ou à se rendre favorables. Les fréquentes consultations oraculaires ont pour but de savoir à quel dieu sacrifier, et elles manifestent un réel embarras², mais il existe des facteurs atténuants. La liste de dieux à honorer délivrée par le dieu, d'abord, n'est pas toujours dictée par l'oracle, elle peut faire partie d'une alternative proposée au dieu par le consultant en personne. Un des exemples retenus par Versnel (PW 335 = Fontenrose H 36) montre, je crois,

¹ De même : « Demeter has been branded an Olympian, a chthonian, a women's goddess, an agrarian fertility goddess, a city goddess, a marginal goddess, a goddess of the curse, a representative of divine justice. Now Demeter may be all this, but never all at once » (p. 146). J'approuve. Mais Déméter ne peut-elle pas cumuler, à un moment et en un lieu, plusieurs des qualités citées (comme à Athènes, ou ailleurs, aux Thesmophories), en provenance d'échelles d'ordre diverses (civique, démotique et panhellénique, entre autres), avec les dangers d'étiologies contradictoires ?

² J'ajouterais que les questions ne concernent pas uniquement les dieux, mais très souvent aussi les héros (et exceptionnellement les *daimones*) : les Grecs ont soin de n'oublier aucune puissance potentiellement importante ou irritante.

que la réponse de la pythie, d'une extrême précision, ne pourrait avoir été rendue sans le support d'une proposition faite par le consultant (à moins de croire en la science divinatoire). D'autre part, la consultation des oracles ne concernait qu'une infime minorité du total des actions engagées par les Grecs (on est sous le 1%), et notre jugement se trouve tronqué par les témoignages qui ont subsisté. Ce qui est sûr, c'est qu'au moment de poser sa question, le consultant est persuadé que son choix de l'oracle est idéal, et que le dieu a les moyens de lui répondre. Étant donné l'intimité du contact avec le dieu, celui-ci devait, en certains cas, être affublé de cette toute-puissance passagère, mais néanmoins réelle, dont parle Versnel pour les prières de « haute intensité » (chap. 5).

Versnel se livre ensuite à une remarquable analyse de la figure d'Hermès (chap. 4 : « Un dieu »), selon les textes, les représentations figurées (peinture et sculpture) et l'optique mythe/rituel (sacrifices). Ces trois registres qui s'interpénètrent et se répondent en miroir dans une « extreme experiment in ambiguity », font d'Hermès un dieu plus humain que les autres. Deux questions pour la discussion : l'usage des fables est original¹, mais le fait qu'Hermès y soit dupé n'est-il pas simplement le motif du trompeur trompé ? Il serait intéressant de comparer cette étude avec les fables où un renard, par exemple, se trouve confondu (une fois sur deux environ). On pourrait se demander dans quelle mesure l'auteur ne se montre pas trop « vernantien » en découvrant au dieu une personnalité fluide et si logique (d'ailleurs très convaincante) ? En fait non, puisque Versnel insiste, dans ses conclusions, sur le fait que les résultats de l'enquête ne concernent qu'un aspect du dieu parmi tant d'autres : le petit chenapan.

Contradictions, contextes d'énonciations, contextes culturels

Dans un paragraphe sur les relations entre mythe et rite (chap. 1), Parker dénonce évidemment les théories qui font du mythe une catégorie grecque, voire universelle, en insistant sur l'importance des contextes d'énonciation. Instables, parfois contradictoires, changeant selon l'auditoire, les mythes se réfèrent le plus souvent au lointain passé des héros, renforçant donc la tradition. Leurs variantes découragent les modernes positivistes, qui en fait juxtaposent des versions d'époques et de lieux différents dont les Anciens, fixés à leur région, n'avaient pas connaissance. D'autre part, l'absence d'un canon est propice : tout le monde peut les accepter ou non, les adapter en fonction de sa propre vision.

On l'a vu : contradictions et mises en contextes sont un des *Leitmotive* des deux auteurs, et c'est un changement de barre radical dans la conception de la religion grecque, en ce qu'il interdit toute généralisation : nous y reviendrons². Sur ce point, Versnel élabore beaucoup plus, et fait des contradictions une caractéristique du système polythéiste, et aussi d'un mode de pensée en général. Dans son second chapitre, intitulé « Les dieux », il fait le tour d'un problème philosophique important, la théodicée, de près lié à l'existence du mal et à sa justification : comment expliquait-on la bonne et la mauvaise fortune, surtout quand celle-ci était soudaine et implacable ? Les Grecs invoquaient tantôt Zeus, en tant que puissance supérieure, tantôt « les dieux », voire « le dieu », puissances plus abstraites. Au chapitre de l'historiographie se trouvent convoqués surtout Dodds et Lloyd-Jones : le premier supposait un progrès dans la pensée grecque, qui « éduquait » peu à peu la divinité sur le chemin d'une épuration morale. Le second était partisan d'une justice de Zeus, mûre dès Homère. En offrant une belle analyse (qui ne sera pas du goût de tout le monde) des récits de Polycrate et Crésus chez Hérodote, en miroir

¹ Malheureusement, le monde des fables est chronologiquement impénétrable. Or il faut tenir compte des possibilités d'évolution. Par exemple la fable 112, « Le chariot d'Hermès et les Arabes », qui conclut que les Arabes n'ont pas de mot pour dire « vérité » dans leur langue, ne peut être que tardive, byzantine.

² Belle occasion de signaler la réédition d'un classique de C. CALAME, *Mythe et histoire. La fondation symbolique d'une colonie*, Paris, 2011² [1996].

avec Homère, Hésiode, et surtout avec Solon (13^e élégie), Versnel pointe avec raison qu'en bien des cas, certains textes contemporains présentent simultanément les deux visions contraires, « morale et amoral », sans nullement sourcilier, parce que l'énonciation des contraires couvre tous les possibles à la fois. Cela n'empêche pas les incohérences d'être toujours limées par les modernes, arasées, déminées, de sorte que l'explication la plus « logique » est finalement déclarée originelle, ou qu'elle prime sur les autres, pour « sauver l'auteur », à savoir le sauver selon notre standard actuel de la cohérence.

Dans le chapitre cinq, intitulé « Dieu », Versnel mène une excellente discussion sur le problème de la toute-puissance divine, sur la base du dossier grec et en comparaison avec le monde judéo-chrétien, en faisant retour d'ailleurs sur l'insolvable problème du mal. Le concept de toute-puissance entre en conflit avec la théorie structuraliste d'un Vernant, où chaque dieu détient ses champs d'action et son mode d'opération protégés. La démonstration s'amorce autour du fait que les dieux sont « autres » mais, « l'autre » comportant une importante partie de « soi », les dieux sont des projections humaines, « des hommes en grand » sans aucune limitation humaine et dont les besoins et les actions sont toujours définis par les hommes qui les projettent¹. Cela étant clair, on constate que les dieux sont considérés, et parfois dans un même texte, comme tout-puissants et non tout-puissants, en fonction des contextes d'énonciation ou culturels : ainsi Asclépios est tantôt le héros médecin dont les cures peuvent être inefficaces, tantôt le dieu dont les miracles sont sans limitation aucune. La limite entre polythéisme, avec strict partage des pouvoirs, et hénouthéisme, avec suprématie d'un dieu, tient donc surtout à la façon dont un individu s'inscrit dans une situation donnée. Et il en ressort que polythéisme et toute-puissance ne s'excluent pas du tout. L'originalité tient plutôt au fait que chaque dieu jouit de phases temporaires de toute-puissance. Ce que je trouve révélateur, c'est que la position de Vernant n'en reste pas moins vraie au niveau du panthéon littéraire et panhellénique, dans lequel Zeus, même en étant capable d'imposer son vouloir, se garde de le faire : un souverain, dans sa grandeur, ne fait jamais montre de sa puissance en enfrenant la coutume. Il lui suffit que les autres dieux en soient conscients². Comme toute culture, la Grèce connaît la différence entre ce qu'on fait et ce qu'on dit qu'on fait : Apollon n'est pas tout-puissant, mais je prie Apollon tout-puissant quand même. C'est le principe même des vérités multiples qui sommeillent dans nos cerveaux et qui, par un mécanisme fascinant, se trouvent irrémédiablement déconnectées quand l'une prend le devant de la scène.

Au chapitre six, intitulé « Tenir le rôle d'un dieu », Versnel fait retour sur un de ses premiers thèmes de recherche, la déification de certains hommes avant la fin du IV^e siècle, en portant attention au vocabulaire et à l'atmosphère théâtrale employés pour « construire le divin ». Au plan de la méthode, encore une fois, Versnel mérite un coup de chapeau (avec l'analyse des *Oiseaux* d'Aristophane, laquelle donne corps à toutes les observations pour l'époque hellénistique, à ceci près que cette construction du divin est déjà circonscrite au V^e siècle !), même si les témoignages sont limités. Un exemple : dans la question habituellement posée, de façon anodine, « les Grecs croient-ils qu'un souverain est un dieu ? », Versnel remarque que tout le monde s'interroge sur « croire » (*nomizein*), et personne sur « dieu » (*theos*), alors que rien n'est plus flou que cette notion en Grèce, qui n'équivaut évidemment pas au signifié « Dieu » dans les langues et les religions monothéistes modernes. Versnel définit la croyance comme « sincère hypocrisie », en relation avec le grec *ὡς ὥστε* : jouer le jeu, en quelque sorte, « faire comme si » (comme dans l'espace du théâtre dont la divinisation reprend tant de caractéristiques). Cette croyance, comme toujours, est à considérer non selon un

¹ Il est rejoint en cela par Parker, pour qui le mythe est essentiel à la religion, car le mythe donne vie aux dieux dans le psychisme des Grecs, sanctifie les actions et les lieux de culte, voire certaines cités, bien plus qu'il décrit un rituel.

² BURKERT, *Religion grecque*, p. 185.

tableau synoptique mais en fonction des contextes, tant pour le souverain qui agit « comme un dieu » que pour les spectateurs, qui l'honorent « comme un dieu ». Le chapitre trouve enfin sa consécration dans le traitement d'un problème souvent évacué, et retravaillé à l'annexe 4 : « les Grecs croient-ils en leurs dieux ? ». C'est un autre faux problème, – pour ne pas dire une question idiote, – et encore dû au prisme judéo-chrétien. Démontant la théorisation à outrance de la discussion, et usant de l'argument par l'absurde (par ex., qui prient les Grecs s'ils ne croient pas à leurs dieux ?), Versnel remet enfin le concept de la croyance au cœur des mentalités grecques. On verra l'annexe 3 de Parker sur le même sujet, caractérisée par un même souci de prudence.

L'épilogue de Versnel insiste logiquement sur le fait que les dieux grecs sont modelés par leurs fidèles (« on a toujours les dieux qu'on mérite »), lesquels pouvaient, en fonction du contexte, les adapter *ad libitum*. J'ajouterai simplement, et je suis sûr que c'est implicite chez Versnel, que l'individu n'est pas libre de ses pensées : il est lui-même enfermé dans les structures mentales de son époque, et dans la tradition immémoriale qu'il croit imposée par les mêmes dieux qu'il « crée » à chaque instant.

Expérience du sacré et temps des fêtes

La question du choix des divinités à honorer, discutée plus haut, a retenu aussi l'attention de Parker quand il parcourt le spectre très varié des expériences religieuses en Grèce, de la religion « de la cité » aux mystères et à la magie (chap. 7). Dans le panthéon déjà évoqué d'Érythrées, pourtant très incomplet, il serait impossible ou presque d'honorer toutes les divinités : un choix s'imposait donc à tous les Grecs, chaque matin, au risque sinon de ne s'adonner qu'aux rites 365 jours par an, voire plus. Voilà qui remet en perspective un autre poncif de nos études, selon lequel les mystères, par exemple, étaient un culte d'une nature toute différente, impliquant le libre choix (une autre influence chrétienne latente ?) de se faire initiateur, par rapport à une religion d'État dominatrice, et quelque part obligatoire, vide de *pathos*. Sous l'influence peut-être du libéralisme actuel, hostile à l'État par essence sclérosé et favorable au privé, par essence novateur, on croit pouvoir détecter dans les « cultes privés » une échappatoire à l'ennui de la religion « officielle ». Cette accusation remplace ou renforce celle de la décadence hellénistique, suite au prétendu déclin de l'idéal civique. Rien n'est plus faux : les Grecs peuvent aisément s'évader à l'intérieur du cadre de la religion organisée par la cité, car le polythéisme est d'emblée synonyme de diversité et les cultes privés, on l'a dit, se développent dans le cadre des *patria*, délimité par les autorités et en accord avec elles. S'il est un culte déstabilisant, n'est-ce pas celui de Trophonios ? Or, c'est la *polis* de Lébadée qui en a la charge, comme Athènes ou Samothrace gèrent leurs mystères, qui ne sont pas des additions tardives.

Le *pathein*, « faire l'expérience de », est souvent rangé dans la seule catégorie des mystères, mais il doit réinvestir le champ des comportements religieux en général. Lors des fêtes, il est souvent lié à un jeu de rôles calqué sur un modèle étiologique et mythique, qui (ré)actualise l'organisation socio-politique de la cité, en assignant à chacun, chacune, sa juste place en fonction des *patria*. Ici encore la méthode de Parker, affinée dans son livre sur le polythéisme athénien, s'impose avec brio, tandis que les sources, soulignant le côté bizarre des choses, font trop souvent passer l'exception pour la règle. La raison d'être des fêtes réside davantage dans leur étiologie mythologique que dans la fonction où les modernes les enferment. Du point de vue des conceptions grecques, une fête est un agglomérat de composantes lâches, regroupées autour d'un thème principal qui coagule quantité de pratiques à l'origine distinctes. Elle implique un temps – chômé – de réjouissances et de rites qui plaisent aux dieux, des repas arrosés, le tout dans une atmosphère de paix et de relâchement des contraintes sociales. Pour dépasser le *topos*, on peut analyser les fêtes selon le rôle du dieu et les rituels effectivement accomplis : arrivée/épiphanie du dieu, disparition/lamentation/apothéose, fin heureuse/tragi-

que. D'autres fêtes, comme les Panathénées, semblent simplement s'étaler tel un don de la cité hiérarchisée à la divinité. Le rôle des jeunes est central dans les fêtes civiques et mène au problème des « initiations à l'âge adulte », concept qui a toujours laissé Parker dubitatif, parce qu'on ne peut être « initié » sans avoir subi en personne les rites nécessaires. C'est sans doute nier trop vite la possibilité d'une participation virtuelle à un rituel accompli par un représentant (les catholiques ingèrent virtuellement le vin/sang du Christ, car seul l'officiant boit au calice). De toute façon, c'est un problème secondaire : l'important est que tout le monde reconnaisse la place donnée aux demoiselles et damoiseaux « en apprentissage civique et familial ». Dans les récits incroyablement nombreux qui les concernent, héros et héroïnes meurent nubiles, et seront honorés par les jeunes générations à venir. La participation grandissante de la jeunesse à presque toutes les fêtes post-classiques banalise sans doute l'aspect du « rite de passage », mais elle lui assure aussi plus de visibilité, et les étologies qui se perpétuent presque intactes montrent que la réalité du passage à l'âge adulte demeure significative, vivace et traditionnelle.

Parker complète (chap. 7) le tableau du polythéisme dressé par Versnel (chap. 1), qui parlait des différents registres, des différentes échelles sur lesquels les Grecs jouent en permanence, en fonction de chaque contexte d'énonciation ou culturel, pour maintenir l'équilibre entre le chaos potentiel et le besoin d'un minimum de stabilité. Quand on dit que pour la religion grecque, « le particulier est général », on imagine mal à quel point. Les Grecs évoluaient certes entre les niveaux panhellénique, régional, local, public et privé, etc., ils occupaient aussi une place dans la société : leur participation et leurs perceptions étaient différentes en fonction de leur origine géographique, leur sexe, leur statut social et l'échelon qu'ils occupaient dans la vie de la cité, leur profession. C'est tellement banal qu'on en viendrait à l'oublier. Le principal mérite de Parker ici est de passer en mode exponentiel, et d'insister sur l'incroyable variété des perceptions autochtones dans un monde qui comptait *ca* 1035 *poleis* différemment structurées, 1035 *poleis* avec chacune leur appréhension locale des us, coutumes et croyances que nous désignons sous l'étiquette de « religion grecque ». Donc être une femme, un esclave, une prêtresse, un marin, une étrangère, un paysan, cela change les choses. L'être à Didymes, Platées ou Agrigente, c'est encore différent¹. Ajoutons quelques zéros de plus aux probabilités en croisant évolutions temporelles et différences géographiques, de l'époque archaïque à l'arrivée du christianisme.

Dans les actes constitutifs du culte, Parker tente également de cerner ce qu'un Grec ressent face au binôme très répandu {sacrifice – repas}, problème délicat et vicié par une longue tradition herméneutique moderne (chap. 5). Du sacrifice alimentaire, qui est tout à la fois une fête avec repas et un mode de communication avec le divin, incluant toujours la prière, les modernes ont en effet reconstitué des idéaltypes : se fondant l'un et l'autre sur la fameuse « comédie de l'innocence » qui ritualise la violence, Burkert a mis l'accent sur « tuer », en soulignant les héritages paléolithiques, Vernant (et Detienne) sur « manger », en centrant son propos sur l'importance socio-politique du rite, avec la distribution égalitaire des parts de viande. Ces deux théories ont récemment subi le contrecoup de leur long succès². Elles reposent sur ce que *nous* croyons que les Grecs ressentiaient. Mais le sacrifice posait-il réellement problème aux Grecs ? À la limite de l'hypercritique, Parker remet en cause le modèle prométhéen de Vernant, en tant qu'il considère chaque sacrifice comme la réactivation

¹ On peut pousser plus loin : une femme n'est pas l'autre, un marin non plus. Je laisse à d'autres ce grand problème philosophique de la possibilité de la connaissance. Versnel (p. 148) a aussi cette belle image : le panthéon commun panhellénique est certes bien organisé, mais le chaos augmente à mesure qu'on plonge vers les strates de plus en plus locales, voire individuelles.

² Rien n'a échappé à la critique en fait, ces dernières années, sans doute avec quelque excès. L'assentiment de la victime, par exemple, a sûrement fait l'objet d'une généralisation, mais il y a des cas où, semble-t-il, il s'agit bien de cela.

de l'équilibre du cosmos, assignant leur juste place aux dieux, aux animaux et aux hommes. Je ne peux pas croire non plus que chaque sacrifice, acte banal, impliquait au quotidien une telle importance cosmique, d'ailleurs presque ignorée dans la pensée grecque après Hésiode. Parker, à propos des nombreux sacrifices dont le déroulement ne suit pas le schéma « normal », est plein de bon sens : tantôt la communication l'emporte, tantôt la mise à mort, au point parfois qu'elle a pour but de protéger le sacrifiant d'une divinité hostile. Mais on ne suivra plus Burkert, ni Girard, pour qui l'acte de tuer contribue à dévier la violence sur l'animal et la neutraliser dans l'univers social. Dire cependant que la mise à mort sacrificielle n'importait pas pour les Grecs, parce qu'absente de l'iconographie des sacrifices alimentaires (elle est rare aussi pour les sacrifices de type *sphag-* et les sacrifices humains), est une simplification : admettrait-on que, les Grecs n'ayant jamais figuré le festin civique, celui-ci ne leur importait pas davantage? Tout égorgement implique une violence, ressentie différemment, par exemple, par le *mageiros* et un jeune participant au sein du groupe. Sans doute les Grecs, habitués aux sacrifices réguliers, ne sont-ils pas hypnotisés par le sang qui gicle ou qui coule. Mais les histoires de comédie de l'innocence sont assez récurrentes pour montrer que la mise à mort demeurait ambiguë, sans compter les expressions et illustrations qui mettent l'accent sur le sang, notamment en relation avec les autels.

Conclusion

De l'extérieur, le polythéisme grec donne donc le tournis mais, de toute évidence, le système avait ses assises et, comme le rappelle souvent Versnel à bon escient, l'esprit humain fonctionne en se concentrant sur de brefs segments du réel. Avoir conscience de quelque chose, c'est avoir le cerveau qui centre l'attention sur certaines perceptions clairement identifiées comme principales. Et l'abîme de tout l'indéfini qui entoure ces perceptions identifiées ne nous terrifie pas du tout. Comme c'est la seule façon de vivre, on ne s'en rend compte que si le cerveau perçoit une rupture radicale avec les habitudes et active le signal du danger. En matière religieuse, quand les habitudes sont secouées, on se tourne vers les oracles et les purifications.

Si, pour les Grecs, la divinité ne pouvait être enfermée dans une définition, chercher nous-mêmes trop de logique dans leur système tient du non-sens, une conclusion maintes fois énoncée et affinée par Parker et Versnel. Quand on considère les incohérences notoires du dogme chrétien, en dépit de l'orthodoxie soutenue, au besoin par la force, par une hiérarchie aussi efficace que celle de la chrétienté romaine, le regard que l'on porte sur la religion grecque, si lointaine et mal connue, ne peut qu'être bienveillant et éloigné des jugements à l'emporte-pièce. Au total donc, deux livres très différents : une mise au point d'une légère densité d'un côté, un monument d'érudition de l'autre, impossible à assimiler d'un coup. Les deux messages qu'on y trouve sont proches : d'abord une même leçon de méthode aux spécialistes et aux débutants, celle de résister aux hypothèses d'un esprit trop entreprenant eu égard aux documents disponibles. Ensuite une leçon d'histoire : c'est grâce à ses incohérences que la religion grecque, toujours traditionnelle mais toujours en évolution, a pu faire face à la diversité de l'expérience. Faire ce que la tradition dit, et croire par soi-même ce qu'on veut bien croire, face au mystère qui reste entier, telle était la devise des Stoïciens, mais une devise qu'ils partageaient avec tous les Grecs (Parker, p. 262-264)¹.

De quoi rendre l'étude de la religion encore plus compliquée et encore plus attrayante.

Université de Montréal
 pierre.bonnechere@umontreal.ca

¹ Versnel cite (p. 473) un fragment de « Philémon » (voir *PCG*, 7, p. 317 K.-A.), contemporain de Démétrios Poliorcète, qui revient pratiquement au même.