
André Motte et Vinciane Pirenne-Delforge

Du « bon usage » de la notion de syncrétisme

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

André Motte et Vinciane Pirenne-Delforge, « Du « bon usage » de la notion de syncrétisme », *Kernos* [En ligne], 7 | 1994, mis en ligne le 20 avril 2011. URL : <http://kernos.revues.org/1092>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Centre International d'Etude de la religion grecque antique

<http://kernos.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://kernos.revues.org/1092>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

Tous droits réservés

DU «BON USAGE» DE LA NOTION DE SYNCRÉTISME

Cette contribution a d'abord été conçue et présentée comme une introduction thématique au colloque. Sur base d'un bilan rapide des réunions scientifiques déjà consacrées à l'étude des phénomènes grecs de syncrétisme¹, il s'agissait de proposer aux intervenants quelques remarques de portée terminologique et méthodologique propres à susciter la réflexion et à centrer une partie à tout le moins des échanges autour d'une problématique commune. Les communications inscrites au programme s'annonçaient, en effet, très diverses par les sujets abordés et il s'imposait de dégager au départ quelques fils conducteurs. La présente introduction a pu mettre à profit les discussions intervenues et tirer parti d'un certain nombre d'exemples développés dans les exposés. Que les auteurs soient donc remerciés de leur contribution à ce modeste essai de synthèse.

Influences, emprunts, syncrétismes

Le choix de cette triple dénomination pour l'intitulé du colloque trahit sans aucun doute un certain embarras de la part des organisateurs, la terminologie étant en cette matière bien loin d'être fixée. Il répondait en fait à une double préoccupation. L'invitation ainsi lancée permettait tout d'abord de garder très largement ouvert le champ à explorer; elle attirait l'attention, d'autre part, sur la nécessité d'introduire certaines distinctions dans l'étude de phénomènes dont on connaît la grande diversité, mais qu'un usage un peu paresseux tend

¹ Nous avons répertorié depuis la guerre les colloques suivants : *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg, 22-24 mai 1958*, Paris, 1960 (*Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisés, Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg*); S. HARTMAN (éd.), *Syncretism. Symposium on Culturel Contact. Meeting held at Abo, 1966*, Stockholm, 1969; *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg, 9-11 juin 1971*, Paris, 1973 (*Bibliothèque des Centres d'Études supérieures spécialisés, Travaux du Centre d'Études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg*); F. DUNAND et P. LÉVÈQUE (éds.), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité. Colloque de Besançon, 22-23 octobre 1973*, Leiden, 1975 (*EPRO*, 46).

aujourd’hui à désigner sous l’appellation commune de «syncrétisme». On ne prétend pas avoir opéré de la sorte le bon choix terminologique, mais la simple lecture des intitulés des communications suggère du moins que les deux objectifs visés ont été partiellement atteints.

Trois mots n’étaient pas de trop pour tenter d’embrasser les différents faits de contact que l’on peut observer entre religions voisines ou, au sein d’une même culture religieuse, entre des communautés distinctes. On s’emploiera tout d’abord, en une première approximation, à les différencier. Le terme **influence** est à coup sûr le plus abstrait et le plus englobant des trois. Abstraction faite du sens physique d’écoulement, – sens fort vieilli, mais qui n’en continue pas moins parfois de peser sur la signification dérivée, – il évoque très généralement l’action matérielle, morale ou intellectuelle qu’un agent ou un groupe exerce sur autrui, considéré individuellement ou collectivement, et qui entraîne chez lui une altération. Le mot s’avère en fait peu opératoire scientifiquement. Ne disant rien de la nature, ni de la portée, ni du processus des phénomènes en cause, il tend par là-même, comme le souligne Madeleine Jost² dans sa communication, à en occulter la spécificité, pour peu du moins qu’on s’en satisfasse. Paul Valéry en dénonçait déjà l’application au domaine de la critique littéraire, ce mot ne désignant jamais, disait-il, «qu’une ignorance ou une hypothèse». Si une même méfiance est de mise en matière d’histoire des religions, il reste que le mot y est commode et qu’il est même inévitable lorsqu’on se borne à désigner en termes généraux certains phénomènes de contact bien établis ou lorsque des similitudes repérées conduisent légitimement à poser la question de tels contacts. L’important, dans ce dernier cas, est de n’user du mot qu’à bon escient et d’éviter de présenter comme certain, voire simplement probable, ce qui, à défaut de chaînons solidement attestés, n’est jamais qu’une piste restant à explorer. Une telle prudence s’impose d’ailleurs quelle que soit la terminologie que l’on adopte, mais l’expérience montre précisément que le mot «influence» se prête plus facilement que d’autres à ce genre d’abus : on peut trouver en lui un complice complaisant. Au surplus, lorsqu’on a cru déceler des «influences», on n’est jamais qu’au début d’un long chemin : un effort d’interprétation et de compréhension s’impose.

² Voir *infra* : *Nouveau regard sur les Grandes Déesses de Mégalopolis*, p. 115-125.

Le mot **emprunt** offre assurément des contours plus nets. Il sied particulièrement pour désigner un élément isolé qui, importé dans un ensemble déjà constitué, demeure d'ordinaire aisément repérable; c'est tantôt l'action même de recevoir ou de prendre ailleurs, tantôt le résultat, la «chose» empruntée, qui est envisagé. L'emprunt ainsi défini peut concerner bien des réalités relevant d'une religion : nom de divinité, élément iconographique, récit ou motif mythique, complexe cultuel ou rituel particulier, institution, forme architecturale, etc., voire un ensemble formé de plusieurs de ces éléments. Des croyances, des conceptions, des valeurs symboliques accompagnent presque toujours pareils transferts, mais peuvent tout aussi bien être importées en l'absence de support matériel ou institutionnel, l'emprunt étant souvent, en pareil cas, plus difficile à repérer et à attester.

On notera que, contrairement à l'usage prévalant dans le domaine économique, où le mot implique l'idée d'une dépossession du prêteur, en principe suivie d'une restitution, «emprunt» signifie le plus souvent ici un simple redoublement, lequel n'appauvrit pas la région d'origine. L'exposé de Mme Jost offre cependant un exemple d'emprunt assez exceptionnel, consistant en un véritable transfert matériel : à la faveur d'un pillage, la cité nouvelle de Mégalopolis dépouille Trapézonte de statues divines dont elle adopte le culte en les installant dans un péribole voué aux Grandes Déesses³.

Pour comprendre les phénomènes d'emprunt, la prise en considération de facteurs organiques liés au système d'accueil n'est pas moins importante que la recherche des facteurs contingents qui éclairent les circonstances et les modalités du transfert. Une telle démarche amènera notamment à distinguer le cas d'éléments empruntés qui finissent par s'intégrer parfaitement dans l'ensemble politico-religieux où ils sont accueillis et le cas d'emprunts qui gardent la marque de leur origine étrangère et qui parfois se heurtent continûment à des résistances : l'équilibre établi ne tolère qu'une sorte de juxtaposition. Dans le premier cas s'opère, à la limite, une complète assimilation; la conscience de l'emprunt tend alors à s'estomper, pour autant qu'une tradition mythique n'en entretienne pas le souvenir.

Il semble assez rare cependant que des emprunts s'opèrent d'une religion à l'autre sans que n'intervienne d'emblée quelque filtre ou que ne se dessine l'empreinte du groupe emprunteur. L'adoption s'accompagne le plus souvent d'une adaptation. L'action d'emprunter

³ *Ibidem*, p. 118.

implique donc une part d'invention et de réinterprétation : c'est l'autre face du phénomène, trop souvent négligée, et qui pose notamment la question des motivations. À quel besoin social ou religieux, profond ou superficiel, répond l'innovation introduite ? Pourquoi telle réalité a-t-elle été empruntée à côté d'autres qui ont laissé indifférent ? Comment comprendre ces adoptions sélectives ? D'autre part, la prise en compte d'une évolution du phénomène dans le temps peut mettre en évidence une gamme de cas différents. Il est des emprunts éphémères, mais dont l'échec même peut être très instructif. Il est des degrés de pénétration progressive : tel emprunt a pu être au départ le privilège d'un groupe social limité avant d'être adopté par l'ensemble d'une communauté civique, voire par une communauté ethnique tout entière. Il est des emprunts dont les effets demeurent limités et d'autres qui, accumulés, opèrent à la longue de profondes mutations.

Les études de linguistique⁴, où la notion d'emprunt est depuis longtemps en usage et où la traditionnelle distinction entre signifiant et signifié attire d'emblée l'attention sur la double face du phénomène, les études d'ethnologie aussi, où sont envisagés notamment les processus d'échange, sont propres à nourrir la réflexion des hellénistes qu'intéressent les emprunts religieux. Mais il est vrai que ces derniers phénomènes présentent d'ordinaire une plus grande complexité et que la documentation archéologique et littéraire dont on dispose pour l'Antiquité permet rarement de répondre aux nombreuses questions qu'il est souhaitable en l'occurrence de se poser. Leur étude n'en est que plus délicate, et la prudence est d'autant plus de mise que certains auteurs anciens ont eux-mêmes abusé de la notion d'emprunt. C'est le cas notamment d'Hérodote, de Platon et de Diodore de Sicile, lorsqu'ils cèdent aux prestiges égyptiens. Les communications qui leur ont été consacrées dans ce colloque⁵ montrent que leurs spéculations nous renseignent davantage sur leur propre mentalité et, le cas échéant, sur

⁴ Voir, par exemple, L. DEROUY, *L'emprunt linguistique*, Paris, 1956 (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*), 1956, qui nous a inspiré plusieurs remarques; l'ouvrage a été plusieurs fois réimprimé.

⁵ Contributions de A. LEFKA, *Pourquoi des dieux égyptiens chez Platon*, p. 155-164, et de F. DIEZ DE VELASCO, M.A. MOLINERO POLO, *Influences égyptiennes dans l'imaginaire grec de la mort. Quelques exemples d'un emprunt supposé*, p. 75-93; la contribution de G. ZOGRAPHOU, *L'argumentation d'Hérodote concernant les emprunts par les Grecs à la religion égyptienne*, paraîtra dans le prochain numéro.

celle de leurs contemporains, que sur la réalité des emprunts qu'ils supposent. Ce qui n'enlève rien d'ailleurs à l'intérêt de pareilles recherches.

La notion de **syncrétisme** mérite, nous semble-t-il, d'être distinguée de celle d'emprunt, conformément d'ailleurs à un usage ancien, mais qui semble aujourd'hui menacé. Il n'est pas inutile de rappeler tout d'abord les origines du mot et ses principaux avatars⁶. Il dérive, comme on sait, du grec συγκρητισμός, qui n'est attesté qu'une seule fois dans toute la littérature antique. Dans son *De amore fraterno*⁷, Plutarque indique que les Crétois désignaient ainsi l'habitude qu'ils avaient de se réconcilier et de refaire leur unité, en dépit de leurs factions et de leurs querelles, contre un ennemi étranger. Le verbe συγκρητίζειν apparaît ensuite, avec cette même signification d'«alliance à la crétoise», dans des lexiques anciens⁸.

Après une longue éclipse, les deux mots refont surface à la Renaissance. Érasme utilise le verbe dans une lettre en latin adressée à Mélanchthon pour inviter les humanistes de tout bord à serrer les rangs contre «les barbares» qui s'en prennent aux belles lettres; sont ainsi visés les tenants, aussi bien catholiques que protestants, d'un rigorisme étroit. «Il est bon que nous aussi», ajoute-t-il, «nous fassions alliance (συγκρητίζειν)»⁹. La référence devait être obvie pour ces gens de lettres, et le sens du mot, même s'il déborde ici le domaine politico-militaire, reste assez proche de l'emploi originel. Le même vocabulaire est plus

⁶ Pour une histoire du mot, voir J. MOFFATT, art. *Syncrétism*, in *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, XII (1921), p. 155-157; S. WIKANDER, *Les «ismes» dans la terminologie historico-religieuse*, in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, op. cit. (n. 1), p. 12-14; D. SABBATUCCI, art. *Syncrétisme*, in *EU*, XXI (1990), p. 980-982; art. *Syncrétisme*, in A. REY, *Le Robert. Dictionnaire historique de la langue française*, 1992; J. RIES, art. *Syncrétisme (Essai d'approche méthodologique)*, in P. POUPARD (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, P.U.F., 1993³, II, p. 1950-1951; à recommander aussi, dans le même volume, bien qu'il ne concerne pas les religions antiques, l'article substantiel de A. MARY, *Syncrétismes religieux exotiques (Approche anthropologique des)*, p. 1953-1957.

⁷ Chap. 19 (= *Moralia*, 490b).

⁸ *Souda, Etymologicon magnum*, s.v.

⁹ *Corpus Reformatorum*, t. I, col. 78 = P.S. ALLEN, *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterdami*, t. III, p. 539 (n° 747, l. 18-20), Oxford, 1913 (lettre datée de Louvain, 22 avril 1519).

couramment attesté au siècle suivant et s'applique aux tentatives de réconciliation entre confessions diverses, soit qu'on les encourage, soit qu'on les couvre de sarcasme. L'œuvre des «syncrétistes», – c'est un terme nouveau qui fait son apparition, – se heurte en effet à des oppositions qui dénoncent le caractère hybride des unifications visées. On notera encore qu'au XVIII^e siècle, les mots de cette famille sont également utilisés dans un contexte plus spécifiquement doctrinal pour qualifier les essais de conciliation entre courants philosophiques divergents, surtout le platonisme et l'aristotélisme, qu'ont tentés, dès la Renaissance, des penseurs comme Pic de la Mirandole. L'idée qui semble dominer ces emplois, et qui parfois se réclame d'une fausse étymologie ($\sigmaυγκεράννυμι$), est celle de mélange, de mixture. Ce sens appauvri laisse donc s'estomper l'idée primitive d'un adversaire commun contre lequel se réalise l'alliance de parties auparavant opposées.

C'est avec cette même acception réduite que le mot «syncrétisme» quitte le champ théologique et philosophique où il s'était cantonné jusque là pour faire son apparition, à la fin du siècle dernier, dans la terminologie de l'histoire des religions¹⁰. Son emploi y est souvent lesté de nuances péjoratives plus ou moins conscientes : le syncrétisme religieux tend à apparaître comme un stade décadent qui a vu se perdre la pureté et la cohérence des formes primitives. On recourt particulièrement à ce mot pour désigner la fusion de divinités issues de religions distinctes ou, à l'intérieur d'une même religion, la conception hénothéiste qui confère à certaines entités divines la capacité d'en recouvrir d'autres, voire de devenir une puissance «panthée». F. Cumont, par exemple, parle en ce dernier sens des anciennes «habitudes syncrétiques de l'Égypte», mais il emploie aussi le mot pour évoquer certaines

¹⁰ Il faut signaler aussi, à la même époque, l'emploi du terme en un sens essentiellement psychologique. Dans *L'avenir de la science* (1883), RENAN désigne par là l'appréhension globale, plus ou moins confuse, d'un tout. Le mot sera repris, avec cette même valeur, mais dans une acception plus technique, par Claparède et Piaget. On notera enfin un emploi linguistique du terme «syncrétique» à propos de la flexion grammaticale; un cas est dit tel lorsqu'il assume, outre sa fonction initiale, celle de cas disparus, comme on peut le constater pour le génitif grec. Sur ces deux emplois, voir A. REY, *op. cit.* (n. 6) et H. HANNOUN, art. *Syncrétisme*, in S. AUROUX (dir.), *Les notions philosophiques. Dictionnaire*, II, Paris, P.U.F., 1990 (*Encyclopédie philosophique universelle*, 2), p. 2624.

divinités gréco-égyptiennes ou gréco-syriennes, et pour caractériser globalement le brassage religieux qui s'opère dans l'Empire romain¹¹.

L'usage des mots de cette famille s'est depuis lors très largement répandu dans différents secteurs de l'histoire des religions et, singulièrement, dans les domaines de l'Antiquité païenne, aux époques mycénienne, hellénistique et romaine, et du christianisme naissant, au prix ici de polémiques célèbres, les partisans d'un «retour aux sources» dénonçant les contaminations «syncrétistes» qui auraient altéré le christianisme primitif, réputé seul authentique. Force est de constater que, si les mots «syncrétisme», «syncrétique» et «syncrétiste» semblent aujourd'hui, dans l'étude scientifique des religions, moins encombrés qu'autrefois de jugements de valeur, ils y sont utilisés avec une profusion et une confusion telles que leur signification en devient atypique et quasiment inopérante. Le concept s'est progressivement vidé de sa substance. On tend en effet à désigner ainsi toute espèce de rapprochement s'opérant entre religions, voire entre composantes d'une même religion, quels qu'en soient le processus, la nature, l'ampleur, la portée, les résultats. Mais à ce compte, pourrait-on trouver une seule figure divine, un seul culte, un seul mythe qui ne soit pas le résultat de quelque syncrétisme ? Un signe révélateur de cette dérive est qu'on en vient à qualifier de syncrétique non plus seulement les faits observés, mais la méthode qui préside à leur étude et que l'on assimile ainsi à une forme de méthode comparative. Histoire des religions et étude des syncrétismes risquent de devenir bientôt des synonymes !

La recherche n'a rien à gagner d'un tel confusionnisme. Il est bien connu, au contraire, que le progrès des démarches et des méthodes est conditionné par un affinement des concepts. Nous n'aurons pas la prétention de proposer ici la terminologie adéquate; nous souhaiterions simplement, par quelques remarques, inviter à une plus grande rigueur.

¹¹ *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929, p. 82, 122, 202, n. 9, 260, n. 66. – Touchant Rome et l'Orient, on ne peut manquer de citer, dans le sillage de F. CUMONT, la brillante synthèse de R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1989; on lira notamment avec profit ce qui est dit des syncrétismes (p. 329) et on appréciera sans doute ce conseil méthodologique si joliment formulé (p.15) : «il faut comparer pour distinguer et distinguer pour comprendre».

Peut-être conviendrait-il de restituer à la notion de syncrétisme appliquée à l'histoire des religions un noyau sémantique plus ferme qui a été longtemps le sien au cours de son histoire et qui répondrait aux critères suivants :

1. À considérer le processus, les éléments religieux que l'on trouve à un moment réunis doivent être identifiables et imputables à coup sûr à deux ou à plusieurs ensembles structurés et hétérogènes. Sans cette précision, l'emploi du mot «syncrétisme» prête le flanc à la même critique que mérite souvent la notion vague d'«influence».

2. À considérer la nature et la portée du phénomène, il faut que s'observe entre les éléments réunis une réelle fusion et qu'en résulte un complexe nouveau présentant des traits distinctifs. Le tout nouvellement constitué représente donc plus que la simple addition des parties. Est aussi postulée de la sorte une transformation mentale.

Entendue en ce sens, la notion de syncrétisme peut être distinguée de celle d'emprunt, encore que subsiste entre elles une part possible de recouvrement. D'une part, «syncrétisme» désigne un phénomène de rapprochement dans son processus final alors qu'«emprunt» évoque prioritairement l'idée d'importation et de phase originelle. D'autre part, et plus significativement, le fait d'un mélange, d'une véritable fusion, n'est pas propre, on l'a vu, à toute forme d'emprunt. En d'autres termes, si tout phénomène de syncrétisme peut être vu, au départ, sous l'angle d'un emprunt, l'inverse ne se vérifie pas : tout emprunt n'aboutit pas à un véritable syncrétisme. On pourrait encore observer que l'emploi du mot emprunt convient plus particulièrement dans le cas d'un élément isolé qu'on importe dans une structure qui lui est étrangère, alors que l'idée de syncrétisme postule la réunion de deux ou plusieurs ensembles complexes, comme peuvent l'être déjà des figures divines et comme le sont à coup sûr, au plus haut degré de l'échelle, des religions qui s'inter-pénètrent.

Discussion

Ces considérations sont restées jusqu'ici trop abstraites et le moment est venu de tenter de les concrétiser quelque peu, en veillant aussi à compléter le trop maigre registre terminologique utilisé. Nous le ferons en soumettant à la discussion, expressément souhaitée par son auteur, la

célèbre typologie qu'a proposée jadis Pierre Lévêque¹², un des pionniers de ce genre de réflexion. Déplorant les confusions qui régnaien déjà dans l'emploi de «syncrétisme», il propose de distinguer sous ce terme pas moins de cinq types différents. Si les distinctions sont pertinentes, assorties des nuances adéquates et assurément fort utiles, la question se pose cependant de savoir si tous ces types envisagés méritent d'être maintenus sous l'appellation de syncrétisme. N'eût-il pas fallu, dans la foulée, radicaliser la proposition en invitant à plus d'ascèse terminologique ?

Il est du moins un modèle qui ralliera sans doute les suffrages, c'est le syncrétisme «**crase ou amalgame**», que l'auteur définit comme «un mélange de deux religions faisant apparaître un ensemble différent de ses deux parties constitutives». Parmi les exemples donnés figurent le panthéon suméro-sémitique de Babylone, en référence aux études d'E. Laroche, le syncrétisme créo-mycénien¹³ et les syncrétismes observés dans la Rome royale et républicaine ainsi que dans l'Empire romain après les conquêtes¹⁴. Ce n'est pas dire que ces études puissent être coulées dans un même moule. L'auteur insiste, au contraire, sur la nécessité d'analyses adaptées à chaque cas. Des conditions d'apparition communes n'en sont pas moins discernables : rencontre, souvent due à des migrations ou à des conquêtes, de deux entités ethniques sur une même aire géographique, volonté politique d'un pouvoir central de fusionner les traditions religieuses ou bien attrait particulier que peuvent exercer certaines religions présentant un degré plus avancé d'évolution.

¹² *Essai de typologie des syncrétismes*, in *Les syncrétismes dans les religions grecques et romaines*, op. cit. (n. 1), p. 179-187. Signalons une contribution récente qui fait usage de cette typologie dans le domaine assyro-babylonien : H. LIMET, *Les syncrétismes dans la religion de la Mésopotamie ancienne*, in *Foi, raison, verbe. Mélanges in honorem Julien Ries*, Luxembourg, Courrier de l'Éducation Nationale, n° spécial, 1993, p. 129-144.

¹³ P. LEVÈQUE a consacré à ce sujet une importante contribution dans *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, op. cit. (n. 1), p. 29-75; on trouvera dans la présente contribution de R. LAFFINEUR, *De Cnossos à Mycènes : emprunts et syncrétismes en Grèce préhistorique*, p. 127-139, une réaction contre un certain «pancrétisme» et une invitation à discerner un «syncrétisme véritable» qui peut jouer dans les deux sens et que mettent en évidence, à côté des emprunts, certains indices.

¹⁴ Éd. WILL, *Le monde grec et l'Orient*, I : *Le Ve siècle*, Paris, 1991⁴, p. 24-25, use également du mot «syncrétisme» en ce sens pour désigner les inter-pénétrations des conceptions religieuses des Mèdes et des Perses.

Cette notion de syncrétisme s'accorde assez bien, comme on le voit, avec celle que nous avons proposé nous-mêmes de retenir. Mais peut-être convient-il de réservier la possibilité de l'appliquer aussi à des phénomènes observés au sein d'une même religion polythéiste. Ainsi la figure nouvelle et originale que Polyclète le Jeune a conférée à une statue cultuelle du Zeus arcadien, en le dotant d'une série d'attributs propres à Dionysos¹⁵, répond-elle bien aux critères définis. Mais il est vrai que les syncrétismes mettant en cause des religions distinctes se situent sur une tout autre échelle.

*

Les autres types qu'esquisse P. Lévêque correspondent sans nul doute à des phénomènes qu'il importe de distinguer, mais auxquels il ne nous semble pas opportun de conserver la dénomination de syncrétisme. Commençons par le dernier cité, le **syncrétisme-hénothéisme**, un mot créé par Max Müller au siècle dernier à propos des croyances védiques; c'est la tendance «à rapprocher toutes les divinités d'un même sexe de plusieurs religions», à percevoir l'unité fondamentale du divin par delà ses formes diverses. On ne le rencontre pas seulement, précise l'auteur, dans les spéculations métaphysiques de basse époque, comme dans l'*Isis* des Hymnes, mais le domaine étrusque, par exemple, offre dès le Ve siècle un cas de confusion semblable entre Uni, Astarté et Héra¹⁶.

Ce qui est ici prioritairement en cause, observerons-nous, c'est une conception théologique particulière, qui peut être simplement le fait d'écrivains ou d'érudits isolés ou se traduire aussi dans le culte par la diversité de noms divins donnés à une divinité. Elle apparaît de bonne heure en Grèce. «Forme unique sous de multiples noms», s'exclame Eschyle à propos de Thémis et de Gaia¹⁷, et déjà le poète-philosophe Xénophane de Colophon paraît bien avoir entrepris d'universaliser semblable conception, en l'érigéant en une sorte de doctrine, lorsqu'il

¹⁵ M. JOST, *art. cit.* (n. 2), p. 119.

¹⁶ Ce cas très complexe, attesté à Pyrgi, a été analysé au colloque de Besançon (1973) par R. BLOCH : *Processus d'assimilations divines dans l'Italie*, in *op. cit.* (n. 1), p. 112-122; il évoque dans ce cas l'existence d'un véritable syncrétisme de divinités opéré dans le culte, et pas seulement d'un hénothéisme ou d'*interpretaciones*. Sur le sujet, on lira les remarques récentes de C. BONNET, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Leuven, 1988 (*Studia Phoenicia*, 8), p. 278-291.

¹⁷ *Prom.*, 209-210 : Θέμις καὶ Γαῖα, πολλῶν ὄνομάτων, μορφὴ μία.

proclame dans un célèbre fragment : «Un seul dieu, parmi les dieux et les hommes le plus grand¹⁸». Le phénomène, dans ce dernier cas, est essentiellement intellectuel et peut n'avoir aucune incidence matérielle sur la représentation, les croyances et les cultes attachés à une divinité; on ne voit pas non plus qu'il génère une divinité nouvelle s'offrant à la vénération et qui serait faite du rassemblement de plusieurs entités divines. Peut-être engendre-t-il une mentalité propice à de semblables syncrétismes, mais en l'absence de tels effets, mieux vaut ne pas le caractériser ainsi¹⁹.

Nous voudrions rapprocher cet hénothéisme, en ce qu'il peut n'affectionner que la pensée, de ce qu'il est convenu d'appeler l'*interpretatio*, cette habitude qu'ont prise voyageurs et écrivains, grecs et romains, de baptiser les divinités étrangères du nom de leurs propres divinités. Cette appropriation nominale implique la reconnaissance de certaines similitudes, réelles ou supposées, et peut même s'accompagner de l'affirmation d'un rapport de filiation²⁰. Mais les comportements religieux, d'un côté comme de l'autre, ne sont pas d'office affectés par une telle démarche. On dira que celle-ci offre du moins un terrain favorable aux emprunts, voire aux syncrétismes proprement dits. L'affirmation serait à vérifier. Se fondant principalement sur l'étude des assimilations fréquentes que pratique Hérodote entre les dieux étrangers et les dieux grecs, J. Rudhardt²¹ s'est efforcé récemment d'éclairer la mentalité grecque qui préside à de telles reconnaissances. On trouve bien chez le père du comparatisme religieux, énoncée notamment à propos de dieux

18 Fr. 23 D.-K. : Εῖς θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος.

19 Sur la question de l'hénothéisme, on dispose d'une analyse récente de H.S. VERSNEL, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden, 1990 (*Studies in Greek and Roman Religion*, 6. *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, 1). N'ayant pas la prétention d'envisager le phénomène dans son ensemble, il étudie trois cas où un dieu est exalté aux dépens des autres. Les seuls emplois du mot *syncretism* dans cet ouvrage désignent uniquement des démarches intellectuelles (p. 190 et 232).

20 Le mythe réunit volontiers Grecs et non-Grecs, comme le montre le cycle de Cadmos : cf. M.F. BASLEZ, *Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce : les divinités marines*, in *Studia Phoenicia*, IV : *Religio Phoenicia*, Namur, 1986 (*Coll. d'Études classiques*, 1), p. 289-305, surtout p. 296. Elle analyse dans cette étude les mécanismes qui permettent de comprendre que tel nom divin grec soit privilégié pour «abriter» une divinité phénicienne. Ce sont surtout des affinités fonctionnelles qui doivent être invoquées.

21 *De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères*, in *RHR*, 219 (1992), p. 219-238.

égyptiens, la théorie d'une antique adoption par les Grecs, mais ce qui, plus fondamentalement, rendrait compte en l'occurrence de ce processus d'assimilation, c'est la conception d'une présence universelle des dieux, toujours semblables à eux-mêmes et différents, entre lesquels les peuples ont fait un choix et qu'ils nomment et honorent suivant les traditions qui leurs sont propres. Par là s'expliquerait le fait que les Grecs ne mettent nullement en cause l'existence des dieux étrangers ni la légitimité des dévotions qui leur sont accordées, tout en se montrant, dans le même temps, réticents à les accueillir dans leurs propres cités²². Reste à savoir dans quelle mesure pareille conception théologique peut être généralisée et si elle a pu peser, dans un sens ou dans l'autre, sur les phénomènes de syncrétisme.

Un mot doit être dit aussi des syncrétismes doctrinaux. L'histoire de ce mot, dans notre langue, est telle qu'il serait difficile sans doute de le récuser pour qualifier les essais philosophiques visant à concilier des doctrines religieuses divergentes, comme l'ont fait un Plutarque²³, un Jamblisque²⁴ et comme on en découvre aussi dans les textes gnostiques²⁵. On ne s'y résoudra cependant que si la démarche, éloignée d'un simple dilettantisme intellectuel, est animée par un mouvement religieux personnel et si elle témoigne d'un effort d'interprétation et de restructuration des systèmes de pensée qu'elle vise à concilier.

*

C'est sans doute le type nommé par P. Lévêque «**syncrétisme-emprunt**» qui appelle le plus de réserves. La terminologie, ici, n'est pas seule en cause, mais certains exemples choisis, qui concernent essentiellement l'origine de divinités (Apollon, Aphrodite, Cybèle, Hécate, etc.), nous semblent prêter à discussion en ce qu'ils posent plus fondamentalement l'épineuse question des relations entre le monde grec et ce

²² Ils prennent soin avant toute décision de consulter les oracles. Dans sa présente contribution (p. 165-173), R. RUIZ PÉREZ analyse avec nuances le rôle de Delphes dans l'accueil des cultes étrangers.

²³ On pourra lire à ce propos, dans le prochain numéro, la contribution de B. DECHARNEUX, *Le De Iside et Osiride de Plutarque : un exemple philosophique de syncrétisme religieux*.

²⁴ Voir la présente contribution de C. VAN LIEFFERINGE, *La théurgie : outil de restructuration dans le De mysteriis de Jamblisque*, p. 212-213.

²⁵ Voir la présente contribution de M. BROZE, *Hathor, Ève, Marie et Barbélo : à propos du langage mythique des écrits de Nag Hammadi*, p. 47-57; le syncrétisme intégré en l'occurrence des éléments juifs, grecs et égyptiens.

monde «oriental» auquel bon nombre de divinités auraient été «empruntées».

L'étude de tels rapports n'a jamais été simple, oscillant à intervalles entre deux excès, également condamnables. D'une part, la conscience aiguë d'un certain «miracle grec» a longtemps occulté les influences extérieures subies par l'hellénisme. De ce point de vue, le monde savant allemand de la fin du XIXe siècle a largement contribué à rejeter toute considération du type *ex oriente lux* et à faire du monde sémité, notamment, un ensemble sans rapport aucun avec le pur hellénisme²⁶. On sait dans quelle ambiance de telles conceptions sont venues au jour. Quelques voix se sont élevées, cependant, et l'excès inverse ne fut pas évité. Que l'on pense à la «phénico-manie» qui saisit certaines analyses de Victor Bérard ou, tout récemment, à la *Black Athena* de Martin Bernal qui, dans un considérable et louable effort de secouer les présupposés qu'il qualifie encore de «racistes», verse dans une sorte de «phénico-égypto-centrisme» tout à fait excessif, qui entend rabaisser l'arrogance culturelle européenne²⁷.

Hormis ce dernier exemple, une plus grande prudence est aujourd'hui de rigueur dans le traitement des textes littéraires dont le témoignage sur ces questions est rarement décisif. Une plus grande attention est en outre portée aux découvertes archéologiques qui attestent à la fois que des Grecs se sont déplacés à haute époque dans toute la Méditerranée, mais aussi que des Orientaux – par exemple des artisans spécialisés – sont venus s'implanter dans diverses régions du monde grec. Ces derniers déplacements permettent notamment d'expliquer l'émergence d'une phase orientalisante dans le développement de l'art grec. De surcroît, l'utilisation de l'alphabet phénicien par les Grecs reste l'indice le plus manifeste – à défaut d'être le mieux compris²⁸ – des

²⁶ Voir l'excellente introduction de W. BURKERT, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard, 1992 [or. all. 1984], p. 1-8.

²⁷ M. BERNAL, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. I : The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, London, 1991 [1987]; II : *The Archaeological and Documentary Evidence*, London, 1991. – La synthèse de S. MORRIS, *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton, 1992, offre une vision plus mesurée.

²⁸ Cf. à ce propos *Phoenikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée. Actes du colloque de Liège, 15-18 nov. 1989*, Namur, 1991 (*Studia Phoenicia. Coll. d'Études classiques*, 6), p. 277-370.

relations étroites qui unissaient les diverses composantes du monde égéen.

Nonobstant ces indices, parler d'«emprunt» peut donner l'illusion que nous sommes à même de saisir des processus, des mécanismes qui, s'ils sont discernables à époque récente, nous échappent largement pour les périodes anciennes. Par exemple, des types iconographiques étrangers ont dû exercer une influence sur la façon dont les Grecs se représentaient leurs propres divinités, mais l'interprétation qu'ils ont donnée de ces représentations peu familières en a certainement modifié la signification originelle, et il est nécessaire de nuancer les adoptions qu'on leur prête en parlant plutôt d'adaptations²⁹. L'hypothèse ne peut se parer du vocabulaire de la certitude, surtout lorsque celle-ci ne se traduit qu'en termes ambigus.

*

Revenons à la typologie de P. Lévêque pour évoquer rapidement les deux dernières catégories de faits qu'il classe. Si la notion de «syncrétisme-juxtaposition» porte en elle-même comme une contradiction, le second terme apparaît quant à lui judicieux pour désigner certaines attitudes qu'ont eues les Grecs émigrés dans des pays hellénisés. Tout en important leurs propres dieux, ils y ont souvent adopté les dieux indigènes, mais «en les habillant à la grecque», poursuivant ainsi un processus déjà à l'œuvre chez un Hérodote. Il y a donc ici coexistence de deux religions, avec interpénétration limitée. Le cas est bien différent du «syncrétisme-emprunt» : «Isis ne tient pas la même place pour un Grec d'Athènes que pour un Grec du Fayoum». L'auteur observe ensuite qu'il est des interpénétrations beaucoup plus complexes; tel est le cas de Sérapis, dieu synthétique par excellence³⁰, et de certains

29 Cf. St. BÖHM, *Die »Nackte Göttin«. Zur Ikonographie und Deutung unbekleideter weiblicher Figuren in der frühgriechischen Kunst*, Mainz, 1990 (*Deutsche Archäologische Institut*), et l'introduction de V. PIRENNE-DELFORGE, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique*, Liège, 1994 (*Kernos Suppl.*, 4), p. 1-14. – Un cas d'«emprunt» supposé est réfuté par H. GEORGOU-LAKI dans sa présente contribution sur *Le type iconographique de la statue cultuelle d'Apollon Amyklaios*, p. 95-113.

30 On en trouvera une nouvelle illustration dans la présente contribution de C. BARRIGÓN FUENTES, *Les dieux égyptiens dans l'Onirocriticon d'Artémidore*, p. 29-45.

cultes pratiqués dans les royaumes gréco-bactri俄-indiens³¹ qui ont vu fusionner l'hellénisme, le brahmanisme, le bouddhisme, voire des cultes pré-aryens.

Reste un cinquième type que notre auteur appelle «syncrétisme-infléchissement» et qui caractérise ce qu'on peut observer dans le monde colonial grec; sont ici visés essentiellement la Grande-Grèce et la Sicile³². Si les divinités indigènes n'y ont été que rarement empruntées, on constate néanmoins, sous leur influence, des orientations nouvelles que peut prendre la religion des émigrés par une accentuation de la place faite aux cultes chthoniens ou aux divinités de l'élan vital.

*

Infléchissement réciproque de deux religions ou juxtaposition accompagnée d'interpénétration ou bien encore syncrétisme, pour autant que deux religions ethniques soient concernées, ce ne sont là, en somme, que des modalités différentes d'un phénomène complexe que l'anthropologie moderne a coutume de désigner par le terme d'**acculturation**. Certains hellénistes, il est vrai, ont exprimé leur réticence à employer ce mot; Henri van Effenterre³³ notamment a formulé jadis à ce sujet une sévère mise en garde. C'est qu'une espèce de finalisme historique, explique-t-il, tend à s'attacher au mot «acculturation» dont le préfixe en dit long et qui, né dans le contexte du colonialisme, reste encore imprégné du modèle unilatéral du «dominant» et du «dominé». Or, l'exemple de la Grèce et de Rome, si familiers aux historiens de

³¹ L'introduction d'Héraclès jusque dans l'Orient lointain est d'une complexité exemplaire : cf. C. BONNET, *Héraclès en Orient : interprétations et syncrétismes*, in C. BONNET, C. JOURDAIN-ANNEQUIN (éds), *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*. Actes de la Table Ronde, Academia Belgica-École française de Rome, 15-16 septembre 1989, Bruxelles-Rome, 1992 (*Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes publiées par l'Institut historique belge de Rome*, 28), p. 165-198. L'auteur conclut que «rien sans doute, ou presque n'aurait eu lieu sans la volonté politique de mettre le mythe au service d'Alexandre et de ses conquêtes» (p. 197).

³² P. LÉVÈQUE consacre tout un article à cette étude dans le même volume : *Colonisation grecque et syncrétisme*, p. 43-66.

³³ «Acculturation» et *Histoire ancienne*, in *Actes du XIe Congrès international des Sciences historiques*. Vienne, 29 août - 5 septembre 1965, Vienne, 1965, p. 37-44. En revanche, I. CHIRASSI COLOMBO en proposait l'usage dans sa contribution au colloque de Besançon (1963) *Acculturation et cultes thérapeutiques*, in *op. cit.* (n. 1), p. 96-111.

l'Antiquité, montre superbement que ce n'est pas toujours celui qui triomphe par les armes et la domination politique qui l'emporte culturellement : *Graecia capta ferum victorem cepit !* Que la civilisation puisse être du côté des faibles est un constat que le poète Horace a été capable de faire, mais il n'est pas sûr qu'une telle conception sous-tende habituellement les études d'«acculturation»...

Donnons à l'objection, qu'étaient d'autres exemples et d'autres considérations, toute sa portée méthodologique : on peut craindre que «l'emploi de ce mot ne tende à institutionnaliser dans la recherche historique des modes de pensée, des principes d'enquête, des habitudes de présentation» qui ne lui conviennent pas, à supposer même qu'elles soient pertinentes pour l'étude de phénomènes modernes.

Ces réserves faites, l'auteur n'en reconnaît pas moins loyalement qu'une réflexion sur l'«acculturation» n'est pas dénuée de profit pour l'étude de l'Antiquité. C'est aussi notre avis, et il nous semble même que l'usage du terme en ce dernier domaine n'est plus incompatible aujourd'hui avec la vigilance méthodologique qui s'impose. Les études modernes d'ethnologie et d'anthropologie ont sur nous ce double avantage d'être souvent mieux armées pour analyser les faits dans leur globalité complexe et, surtout, de pouvoir les observer dans leur processus vivant. Par là, elles peuvent contribuer à renouveler la compréhension des phénomènes antiques, religieux en particulier, en en découvrant des facettes restées voilées ou, à tout le moins, en suggérant des questions nouvelles. Ce n'est pas dire que les concepts d'acculturation, de déculturation, de contre-acculturation soient davantage dépourvus d'équivoque que celui de syncrétisme, ni qu'il faille sacrifier aveuglément à de nouvelles approches en renonçant aux anciennes. S'agissant du passé, l'étude des faits dans leur dimension historique demeure à l'évidence essentielle. Mais l'histoire ne s'enrichit-elle pas de tout ce qui concourt à affiner la vision de l'historien ?

S'il est vrai que l'arbre se juge à ses fruits, on ne peut que recommander ici la lecture de l'ouvrage qu'Édouard Will et Claude Orieux ont consacré naguère au judaïsme judéen dans ses rapports avec l'hellénisme³⁴. Nourries par une réflexion anthropologique et assorties

³⁴ *Ioudaïsmos-Hellénismos. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénistique*, Paris, Presses Universitaires de Nancy, 1983. La présente contribution de E. SUÁREZ DE LA TORRE, *Sibylles, mantique inspirée et collections oraculaires*, p. 175-201, touche aussi aux rapports entre le monde grec et le monde juif, mais dans le milieu d'Alexandrie cette fois. Une autre région de cet Orient hellénisé, les provinces méridionales d'Asie mineure où des peuples indo-

de considérations méthodologiques d'un grand intérêt³⁵, les fines analyses qui composent cette étude renouvellent sur bien des points notre connaissance de la vie religieuses qui a marqué, et souvent agité, cette tête de pont de l'Orient hellénisé.

Conclusion

Au terme de cette mise au point, on aura compris que, si nous plaidons pour une discipline terminologique plus exigeante, c'est avec la double conviction que la recherche d'outils conceptuels adéquats doit demeurer ouverte et qu'elle peut concourir à la mise en place d'une méthodologie toujours mieux adaptée à l'étude des faits de contact et d'échange, éminemment complexes et diversifiés, qui n'ont cessé d'affecter les religions antiques. Distinguer soigneusement les phénomènes et viser, chaque fois qu'il est possible, à une compréhension globale qui prenne en compte non seulement les contextes politiques, socio-économiques et culturels, mais aussi la durée dans laquelle opèrent les processus et enfin, *last but not least*, la double face, externe et mentale, qu'implique tout fait religieux, telles sont, nous paraît-il, les principales démarches qui conditionnent aujourd'hui le progrès de ces études.

André MOTTE

Vinciane PIRENNE-DELFORGE
Chargée de recherches au F.N.R.S.

Université de Liège
Place du 20-Août, 32
B - 4000 LIÈGE

européens, bien avant les Grecs, ont laissé des empreintes persistantes, est étudiée dans la contribution de R. LEBRUN, *Syncrétismes et cultes indigènes en Asie Mineure méridionale*, p. 141-153; cette étude montre combien l'acculturation s'est faite différemment selon les lieux et les divinités : exemples d'assimilation, souvent superficielles, par l'adoption de noms grecs de divinité, d'épiclèses, d'attributs, mais exemples aussi de noms indigènes et de cultes qui résistent.

³⁵ Sur la notion d'acculturation, voir en particulier les pages 120-123; sur la notion de syncrétisme, dont il est aussi prôné un usage restrictif, voir les pages 18-19, 147-148 et 171, n. 81 (pour un complément bibliographique).