

L'ESPRIT CRITIQUE DANS L'ANTIQUITÉ

I

Critique et licence dans la Grèce antique

PARIS

LES BELLES LETTRES

2019

RÉFLEXIONS SUR LA RELIGION GRECQUE ANTIQUE : COMMENT APPRÉHENDER LE POLYTHÉISME ?

Pierre Bonnechere (Université de Montréal)
Vinciane Pirenne-Delforge (Collège de France)

Au seuil d'un travail collectif sur la « rationalité » antique, une mise au point s'impose sur les représentations grecques constituant le cadre de cette rationalité, et où la religion tient une place aussi fondamentale que difficile à appréhender. Les certitudes qui paraissaient avoir été acquises à ce sujet ont été sérieusement ébranlées au cours des trois dernières décennies de recherche. Cette mise au point est d'autant plus nécessaire que les chercheurs travaillant en dehors du champ de la religion, mais sur des thèmes qui la croisent en chemin, comme la politique, la société ou la littérature, ont besoin d'un temps d'adaptation un peu plus long, et continuent de travailler parfois en mobilisant d'anciens paradigmes en partie dépassés¹.

1. Nous aimerions remercier les responsables du Projet *Raison et Révélation : l'héritage critique de l'Antiquité* de nous avoir invités à écrire ce chapitre préliminaire. Merci aussi aux éditeurs de ce volume pour leur bienveillante patience, à Gabriela Cursaru (Université de Montréal), lectrice et critique attentive, et à Jean-Michel Roessli (Concordia University, Montréal).

Dans la Grèce antique, la religion n'est pas une catégorie de pensée bien circonscrite comme elle l'est dans la culture occidentale depuis deux siècles. Elle est partout, diffuse, présente dans bien des aspects de la vie, à des degrés divers, dans la politique, l'art, la médecine, la philosophie. C'est tellement vrai que les Grecs, pourtant si prompts à l'abstraction – la justice (*to dikaion*), la bonne fortune (*agathê tychê*), les saisons (*ai Hôrai*), la beauté (*to kal(l)on*) – n'ont jamais englobé sous un seul terme l'idée de ce que nous appelons religion. Il n'en existe pas d'équivalent strict en grec ancien, avant le recours tardif au mot *thrêskeia* qui désigne encore « la religion » en grec moderne.

L'image traditionnelle de la religion grecque : une religion erronée, inaboutie, ritualiste...

La religion grecque a longtemps pâti de l'image où l'ont souvent figée la plupart des érudits et des historiens, de la Renaissance à la fin du xx^e siècle, et que nous avons tenté de synthétiser dans les quelques paragraphes qui suivent, en frôlant sciemment la caricature, et sans l'assortir de renvois bibliographiques. Dans un second temps, grâce à l'apport des recherches les plus récentes, nous aimerions montrer comment et pourquoi la religion grecque doit être abordée sous un angle différent.

(1) La religion grecque a très tôt souffert de la comparaison avec la religion chrétienne, devenue universelle, et face à laquelle toutes les autres religions furent considérées comme autant d'erreurs à pourfendre. Cette tendance s'affirme avec l'interdiction des cultes « païens » sous Théodose en 393 de l'ère commune, et culmine avec la fermeture de l'école philosophique d'Athènes en 529 par Justinien, conséquences d'un christianisme devenu progressivement dominant et qui s'impose entre le iv^e et le vi^e siècles, au terme d'une évolution qui va du *Protreptique* de Clément d'Alexandrie à l'*Erreur des religions profanes* de Firmicus Maternus, en passant par la *Réfutation de toutes les hérésies*, mise sous le nom d'Hippolyte de Rome. Cette orientation qui, apologétique en ses débuts, restera classique dans les milieux chrétiens, assortit inmanquablement la vision des religions antiques de l'idée de manque, d'inaccomplissement, d'échec, voire de dévoiement diabolique à éradiquer.

(2) Alors qu'elle portait des fruits remarquables dans tant de domaines, la civilisation grecque n'aurait pu, dans ses conceptions religieuses, dépasser un stade assez primitif. Grâce à la philosophie, qui depuis l'époque archaïque avait montré la voie, puis aiguillonnée par le christianisme, la religion grecque aurait entamé, mais sur le tard seulement, une métamorphose d'ailleurs inachevée vers le monothéisme. Cette conception, très souvent téléologique, marque encore le positivisme d'un Auguste Comte pour qui l'humanité, en son état théologique, serait passée du fétichisme au polythéisme puis au monothéisme, et bien sûr l'évolutionnisme anthropologique d'un James Frazer. Malgré l'érosion progressive d'une lecture théologique et apologétique du monde, depuis l'époque des Lumières au moins, la religion grecque a longtemps conservé son statut de religion approximative, naïve, faite de rites étranges et de mythes avant tout « littéraires » et, comme tels, dépourvus de valeur religieuse.

(3) La religion grecque aurait dès lors de moins en moins participé à l'élaboration de la culture grecque, à mesure que la rationalité gagnait en fermeté et en subtilité. La politique, entre autres, s'en serait rapidement émancipée, dès le début du ^ve siècle, lorsque Thémistocle, à Athènes, avait osé remettre en question l'oracle delphique, et proposer une interprétation de son cru qui devait l'emporter sur l'ambiguïté divine (Hérodote, VII, 140-146). Les « élites » éduquées, gagnées au rationalisme, et pleinement conscientes des insuffisances de la religion, auraient été plus éclairées que les masses facilement abusées.

(4) L'idéologie foncièrement politique – au sens d'imbriquée dans la *polis* – des périodes archaïque et classique aurait été tout entière orientée vers la collectivité (« tous pour la cité »), et aurait étouffé, pour ainsi dire, toute possibilité d'expression religieuse individuelle. Cet idéal aurait implosé avec la prétendue fin des cités en 338 à Chéronée, sous les coups de Philippe II de Macédoine, ou à la mort d'Alexandre en 323. L'individualisme aurait alors connu un essor sans précédent, face aux rites traditionnels et officiels qui n'auraient été maintenus que de façade. Privée de toute révélation et aussi d'intériorisation émotionnelle, la religion grecque – comme la religion romaine d'ailleurs – aurait alors cessé, dans son ritualisme froid, de rencontrer les attentes des gens, lesquels se seraient ouverts à d'autres formes de relation au divin prétendument offertes par les cultes à mystères, les cultes orientaux ou même des cultes thérapeutiques tels ceux d'Asclépios. Un exemple de ce type de relation davantage

« personnelle » et émotionnelle avec le divin serait offert par l'investissement affectif d'un Aelius Aristide dans le culte du divin médecin. Le christianisme aurait finalement triomphé dans cette longue conjoncture d'insatisfaction devant les formes civiques de la piété.

(5) La philosophie aurait joué un grand rôle dans ce processus d'émancipation et d'individualisation. Grâce à sa critique « rationnelle », et notamment sa critique du religieux polythéiste et ritualiste, elle aurait œuvré à sortir la Grèce d'une certaine forme d'obscurantisme. Ce constat reste partagé par un certain nombre de spécialistes de la philosophie antique. Ainsi peut-on encore lire, dans un ouvrage paru dans une collection « grand public » française et maintes fois réédité, que Pythagore de Samos aurait été responsable d'une « mutation unique qui, il y a vingt-cinq siècles, fit basculer la Grèce d'un mode de pensée religieux à un mode de pensée rationnel »².

Une autre dynamique pour l'étude de la religion grecque

Ce modèle n'en est pas moins biaisé, sinon faux. L'émergence, en Grèce, d'une pensée philosophique³, voire « scientifique » – qui n'est pas vraiment l'équivalent de la science moderne, fondée sur l'expérience – ne s'est pour ainsi dire jamais soldée par un rejet de la religion, pas même parmi ceux que l'on appellera, pour faire bref, les « intellectuels », et encore moins dans le système civique. L'affranchissement du religieux par la raison demeure une caractéristique de l'esprit des Lumières, puis d'une longue lutte entre libres penseurs et Église aux XIX^e et XX^e siècles. Même dans notre société gagnée à la rationalité scientifique, les postures religieuses sont surprenantes de diversité selon le niveau d'éducation, la personnalité et les idéologies – dominantes et/ou subversives –, comme

2. MATTEI, J.-F., *Pythagore et les Pythagoriciens*, Paris, Presses Universitaires de France, [1983], 2013⁴, p. 7, qui cite l'*Histoire de la philosophie* de Hegel.

3. Ajoutons que les « intellectuels » grecs recevaient des dénominations diverses, ainsi que l'atteste le flou terminologique qui en vient à désigner Homère et Hésiode, d'un côté, et Parménide ou Empédocle de l'autre, entre *poietai/malloi* – *philomuthoi/philosophoi* – *phusikoi/physiologoi* – *theologoi*, lacunes dénoncées *a posteriori* par Aristote (*Poétique*, 1, 1447 b 17-20 ; *Métaphysique*, A, 2, 982 b 16 ; A, 7, 989 a 10 ; B, 4, 1000 a 9).

sont fulgurants les retours de balancier, ainsi qu'en témoigne la vitalité fanatique de certains chrétiens fondamentalistes aux États-Unis.

Pour brutal qu'il puisse paraître, ce tableau de la vision longtemps partagée de la religion grecque a l'avantage de faire ressortir les principales lignes de force d'une perspective trop schématique, qui s'est heureusement transformée et enrichie au cours des trente dernières années. Dans les limites d'un article forcément bref, avec toutes les simplifications que cela implique, tâchons de la déconstruire pour dresser un état des lieux plus conforme aux représentations grecques que nous pensons pouvoir appréhender aujourd'hui⁴.

Une religion à prendre au sérieux

L'idée d'un progrès religieux de l'humanité aboutissant au christianisme n'a plus cours, même si elle a eu la vie dure. Il n'en reste pas moins que l'idée de la supériorité morale du monothéisme sur le polythéisme continue de se glisser subrepticement dans les travaux de chercheurs peu suspects *a priori* de véhiculer une vision téléologique de l'histoire des communautés humaines⁵.

4. Plusieurs livres majeurs qui ont récemment fait le tour de la question nous serviront de guides : PARKER, R., *On Greek Religion*, Ithaca – London, Cornell University Press, 2011, et VERSNEL, H.S., *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden – Boston, Brill, 2011. Cf. nos comptes rendus respectifs : BONNECHERE, P., « Comment aborder le système religieux des Grecs ? », *Kernos*, 25, 2012, p. 304-317 (Parker et Versnel) ; PIRENNE-DELFORGE, V., *Bryn Mawr Classical Review* 2012.03.06 (Parker) et *Mnemosyne*, 66, 2013, p. 348-352 (Versnel). Les « monstres sacrés » par rapport auxquels les travaux récents sont amenés à se positionner sont bien sûr : BURKERT, W., *La Religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. et mise à jour bibliographique par P. Bonnechere, Paris, Picard, 2011 (d'après *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, « Die Religionen der Menschheit, 15 », [1977], 2011²) et VERNANT, J.-P., « La Société des dieux », dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974 (repris dans *Œuvres*, Paris, Seuil, 2007, p. 693-706) ; DETIENNE, M., VERNANT, J.-P., *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974 [avec une mise en perspective de DETIENNE, M., « Expérimenter dans le champ des polythéismes », *Kernos*, 10, 1997, p. 57-72 (repris dans *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2001, p. 81-104)] ; VERNANT, J.-P., *Mythe et Religion en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1990 (repris dans *Œuvres*, Paris, Seuil, 2007, p. 827-870).

5. Voir, par exemple, ASSMANN, J., *Le Prix du monothéisme*, Paris, Flammarion, [original allemand, 2003], 2007.

La religion grecque, polythéiste, est le produit contingent de la société grecque, dont elle a épousé les évolutions, les mutations et dont elle a peu ou prou rencontré les aspirations pendant un millénaire, si nous prenons comme point de départ l'apparition des premières œuvres écrites conservées. Un tel constat s'impose aujourd'hui à quiconque étudie cet ensemble de représentations et de pratiques dans lequel les communautés et les individus ont investi une énergie et des moyens dont on ne peut négliger l'ampleur sous peine de ne rien comprendre à ce qui relève aussi, et peut-être surtout, d'une certaine vision du monde. La prendre au sérieux et sans jugement de valeur est une exigence préalable à tout effort d'élucidation.

Le polythéisme grec : un système résolument pluriel

Tous les polythéismes antiques sont des ensembles fluides et protéiformes de rites, d'institutions et de représentations qui se traduisent dans un grand nombre de productions culturelles. Comme on l'oublie parfois, l'étiquette de « Grèce antique » ne désigne pas une réalité politique unifiée, mais bien une communauté culturelle fondée sur la langue et les coutumes, auxquelles Hérodote ajoutera le sang, les sanctuaires et les sacrifices partagés. Cette affirmation n'implique pas plus d'unité « ethnique » à proprement parler que d'unité « religieuse » comme telle⁶. Dans le propos d'Hérodote, les sanctuaires et sacrifices partagés renvoient aux lieux sacrés fréquentés par tous les Grecs, comme Olympie ou Delphes, mais n'impliquent pas l'existence d'un système conceptuellement intégré et partagé dans le rite à l'échelle de toutes les cités. Dans la Grèce des cités – on en compte un bon millier à la période classique –, chaque communauté civique a ses dieux et ses héros, qu'elle honore selon des rituels plus ou moins spécifiques en un calendrier donné, mais susceptible de s'adapter aux contingences comme, par exemple, l'accueil de dieux étrangers dans le panthéon local⁷. D'autres groupes de sociabilité, à des niveaux différents de celui de la

6. Hérodote, VIII, 144. Cf. la mise au point de PARKER, R., *Cleomenes on the Acropolis*. An Inaugural Lecture Delivered before the University of Oxford on 12 May 1997, Oxford, Oxford University Press, 1998.

7. Par exemple, PARKER, R., *Athenian Religion. A History*, Oxford, Oxford University Press, 1996 et *On Greek Religion*, 2011, p. 273-277. Cf. WILGAUX, J., « Inclusion/exclusion dans le monde grec », *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*, VIII, 2012,

cité, et qui vont du village aux associations privées, ont aussi leurs dieux et leurs héros, parfois même leur calendrier. À cela s'ajoutent les rituels de l'*oikos*, la maisonnée, qui reste une cellule de base très importante des communautés grecques. La pluralité est donc le maître-mot du polythéisme grec, non seulement parce que le monde supra-humain compte un grand nombre de dieux, mais aussi parce que les différents niveaux de la vie des communautés impliquent à chaque fois une configuration spécifique, que ce soit par le choix des entités honorées ou par la manière de les honorer. Ce que nous appelons « religion grecque », ou pour le dire mieux, « religion panhellénique », de tous les Grecs, serait le plus petit dénominateur commun à toutes ces configurations et représentations religieuses particulières, à la fois une réalité de terrain – plutôt vague dans l'Antiquité – et pour nous un outil de travail commode mais dont il faut être conscient des limites. Que ce soit dans les discours ou les pratiques, les différents niveaux de la vie religieuse présentent néanmoins ce que l'on pourrait appeler « un air de famille » qui fait que parler de religion grecque conserve une réelle légitimité : douée de sa propre logique, certes éloignée de la logique d'un monothéisme, la multiplicité ne débouche pas pour autant sur un éclatement chaotique.

De la figure complexe des dieux

Dans chaque panthéon (que ce soit une configuration narrative panhellénique comme l'*Illiade* d'Homère et la *Théogonie* d'Hésiode, ou l'ensemble des cultes d'une cité), chaque dieu, chaque déesse, jouit d'un pouvoir délimité, de champs et de modes d'action précis, qui ne doivent pas, idéalement, empiéter sur ceux des autres. Dans les représentations qu'ils se donnent de leurs dieux, les Grecs se reconnaissent un chef, Zeus, dont la puissance est terrifiante même s'il ne la laisse que rarement éclater. Son pouvoir indiscuté repose sur un ordre implicitement admis par tous et qui assure la stabilité du cosmos. Chaque figure divine est une puissance aux morphismes variables⁸ et remplit des rôles de prédilection. Toutefois,

p. 282-291 ; ANDERSON, R., « New Gods », dans Eidinow, E., Kindt, J. (dir.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 309-323.

8. PIRONTI, G., « Des dieux et des déesses : le genre en question dans la représentation du divin en Grèce ancienne », dans Boehringer, S., Sebillotte Cuchet, V. (dir.), *Des femmes*

le profil d'une divinité n'est pas aussi figé que ne le laissent entendre les manuels de mythologie en alignant des portraits canoniques du type « Aphrodite, déesse de l'amour » ou « Arès, dieu de la guerre ». Si tel était le cas, nous serions dans l'incapacité de comprendre l'Aphrodite *Areia* de Sparte, qui est bel et bien « l'Aphrodite d'Arès »⁹. L'attribution d'une telle épiclèse ne fait pas de la déesse une figure divine qui n'aurait plus rien à voir avec l'Aphrodite qui protège les mariages à Athènes ou même à Sparte. Au contraire, il s'agit de comprendre – et c'est le défi sans doute le plus difficile et le plus stimulant de l'étude du polythéisme grec – comment celle que les Grecs appellent Aphrodite peut à la fois intervenir dans le champ de la guerre et dans celui du mariage¹⁰. Et une telle interrogation vaut pour tous les dieux, surtout quand leur nom est largement partagé à l'échelle panhellénique et reçoit – polythéisme oblige – des qualifications spécifiques à l'échelle locale – c'est ce que nous appelons des *épiclèses*. Comme l'écrivait déjà Louis Gernet en 1932, un dieu est « un système de notions » qui ne peut être appréhendé de façon statique et rigide¹¹. « Tour à tour et sans cesser d'être la même, la notion peut se contracter ou se dilater. Sous les mêmes vocables, les dieux sont à la fois les *numina* particuliers et locaux dont la tradition civique commande le respect, et les personnages lointains qui sont évoqués par l'imagination artistique »¹². Nous ne parlerions plus forcément de « l'imagination artistique » pour désigner les traditions narratives et les représentations figurées, mais l'on peut encore pleinement souscrire à cette idée d'une contraction et d'une dilatation des figures supra-humaines honorées par les Grecs. Si, derrière le nom d'Athéna ou celui de Zeus, il n'y avait pas quelque chose de stable qui traverse les diverses manifestations locales de leurs cultes ou les différents récits qui les mettent en scène, alors le

en action. L'individu et la fonction en Grèce antique, Paris, EHESS, 2013, p. 155-167, spéc. p. 156-158. Cf. en arrière-plan de la notion l'étude de VERNANT, J.-P., « Corps obscur, corps éclatant », dans Malamoud, Ch., Vernant, J.-P. (dir.), *Corps des dieux*, Paris, Gallimard, [1986], 2003, p. 19-58, spéc. p. 46-47, 51 (repris dans *Œuvres*, Paris, Seuil, 2007, p. 1307-1331).

9. Pausanias, III, 17, 5.

10. PIRONTI, G., *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2007, p. 265-268, et *passim*.

11. GERNET, L., BOULANGER, A., *Le Génie grec dans la religion*, Paris, Albin Michel, [1932], 1970, p. 222.

12. GERNET, L., BOULANGER, A., *Le Génie grec dans la religion*, 1970, p. 230.

polythéisme serait un chaos indescriptible dont on comprendrait mal qu'il ait pu résister pendant mille ans, ainsi que nous l'évoquions plus haut.

Les dieux et le divin

Si chaque figure divine était, comme on l'a vu, une puissance aux morphismes variables, d'autres expressions du divin s'ajoutaient aussi aux figures individualisées. Tel dieu pouvait être appelé *daimôn* (qui désignait parfois aussi une entité de nature ontologique intermédiaire), et l'on pouvait invoquer « le dieu » (*ho theos*) quand, quelques lignes auparavant, on avait parlé « des dieux » (*oi theoi*). « Le divin », *to theion* était aussi une manière de désigner le monde des dieux, sans qu'il faille pour autant y voir une quelconque propension à l'unité de type monothéiste¹³. La tension entre l'expression du divin au singulier et le pluriel des dieux singuliers manifestait la conscience de la difficulté à saisir l'altérité de la dimension supra-humaine du cosmos et le caractère toujours imparfait de l'expression humaine du divin. Dans la célèbre prière à Zeus de l'*Agamemnon* d'Eschyle (160-175), le chœur parle de « Zeus, qui qu'il soit, s'il lui plaît d'être appelé ainsi », montrant par-là les limites de la capacité des humains à mettre des mots sur ce qui les dépasse¹⁴.

Quand le besoin s'en fait sentir (et non dans l'absolu), le Grec peut, *temporairement*, accorder à tel ou tel dieu une forme de toute-puissance dans un domaine bien circonscrit¹⁵. Et il est clair que l'expression rituelle

13. VERNANT, J.-P., « Aspects de la personne dans la religion grecque », dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965, p. 355-370 (repris dans *Œuvres*, Paris, Seuil, 2007, p. 561-574). Cf. PIRENNE-DELFORGE, V., SCHEID, J., « Vernant, les dieux et les rites : héritages et controverses », dans Albert-Llorca, M., Belayche, N., Bonnet, C. (dir.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout, Brepols, 2017, p. 33-52. Voir aussi VERSNEL, H.S., *Coping with the Gods*, 2011, p. 268-280.

14. Cf. les résonances que l'on trouve chez Euripide à propos de Zeus dans la bouche d'Hécube (*Troyennes*, 884-888), à propos de Dionysos dans celle de Penthée (*Bacchantes*, 219-220). Le fragment 480 dans l'édition de Nauck est contesté par François Jouan et Herman van Looy dans leur édition des fragments de la *Mélanippe philosophe* (Euripide. Tome VIII, 2^e partie : *Fragments. Bellérophon-Protésilas*, Paris, 2000, p. 353-355, 376). Cf. VERSNEL, H.S., *Coping with the Gods*, 2011, p. 49-60, pour d'autres exemples encore.

15. Sur ce point, voir déjà les réflexions pertinentes de NILSSON, M.P., *A History of Ancient Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, [1925], 1952², p. 145-156.

de cette toute-puissance temporaire a pu évoluer et aboutir à des formules du type *heis Dionysos*, « un est Dionysos », ou *heis Sarapis*, « un est Sarapis », voire à l'usage des épicleses superlatives du type *Hypsistos*, « le plus haut », ou *Megistos*, « le plus grand », mais sans qu'il faille voir, là non plus, l'indice ou la preuve d'un irrépressible mouvement vers le monothéisme¹⁶. Il s'agit, comme souvent, d'une différence de degré mais non de nature dans l'expression rituelle de l'appel à un dieu dans une circonstance donnée. En cela, le *mégathéisme* – pour reprendre un terme forgé par Angelos Chaniotis¹⁷ – est l'exaltation rituelle *temporaire* d'un dieu qui n'en élimine pas pour autant tous les autres.

D'autres catégories du monde supra-humain : abstractions, héros et daimones

Les Grecs se représentaient le monde comme investi par toute une série de puissances susceptibles de les affecter dans les diverses dimensions de leur existence. Or, à côté des divinités proprement dites, certains de ces « affects » relevaient d'« abstractions » que l'on a déjà eu l'occasion d'évoquer. L'intuition, voire la conviction, qu'une puissance divine est à l'œuvre dans la manière de ressentir une émotion ou d'interagir avec d'autres humains conduit à lui donner un nom. Ainsi, la force potentiellement dévastatrice du désir est le dieu Éros, ou plutôt, si l'on veut tenter de « parler grec », Éros est la puissance divine qui « des dieux et des humains dompte l'esprit et le sage vouloir » (Hésiode) ; Peithô est la puissance de persuasion d'un discours, qu'il soit amoureux, politique ou autre ; Thémis est la justice immanente à laquelle se rapportent les dits oraculaires et les normes de conduite ; et l'on pourrait multiplier les exemples : Éris, la discorde et Homonoia, la concorde, Pothos, le désir et Kairos, le moment favorable, etc.¹⁸ Là encore, la prétendue « rationalisation » progressive de

16. Sur ces dossiers, voir les réflexions de VERSNEL, H.S., *Coping with the gods*, 2011, p. 280-304. Cf. aussi BELAYCHE, N., « *Hypsistos* : une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain », *Archiv für Religionsgeschichte*, 7, 2005, p. 34-55.

17. CHANIOTIS, A., « Megatheism. The Search for the Almighty God and the Competition between Cults », dans Mitchell, S., van Nuffelen, P. (dir.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 208-233.

18. Sur ces divinités, voir entre autres AELLEN, Chr., *À la recherche de l'ordre cosmique. Forme et fonction des personifications dans la céramique italote*, 2 vol., Zürich, Akanthus

la religion grecque a conduit à voir dans ces « abstractions divinisées » la trace de la raison en marche¹⁹. Or, s'il faut reconnaître que les cultes à de telles entités sont surtout attestés à partir du IV^e siècle av. J.-C., ces figures sont communes dans le plus ancien état de notre documentation, à savoir les poèmes homériques et hésiodiques. Sauf à fantasmer sur l'évolution « rationnelle » dont ces auteurs archaïques seraient déjà les témoins, en regard d'un passé d'autant plus facilement imaginable qu'il n'est pas documenté, les divinités « abstraites » ne sont abstraites que dans notre propre représentation du monde.

Les héros, dans les traditions narratives, sont souvent des fils de dieux et de mortelles ou de divinités secondaires, dont quelques-uns sont censés avoir gagné l'immortalité après leur mort. Une tombe peut être le point central de leur influence, géographiquement plus réduite que celle des dieux, à l'exception notable d'Asclépios et d'Héraclès, désormais immortels. Toutefois, à leur échelle, les rites dont on les honore, ainsi que leur puissance, ne semblent en rien inférieurs à ceux des dieux. Cela vaut également pour d'autres héros que les communautés locales honoraient par dizaines, de manière générique (« les héros et les héroïnes ») ou spécifique avec un nom propre. Ancrées dans une ascendance pleinement humaine, ces figures souvent très locales étaient censées avoir conservé un pouvoir d'agir au sein de leur communauté après leur mort. Selon leur plus ou moins grand degré de proximité avec un tombeau, les rituels qui leur étaient destinés se rapprochaient de ceux réservés à des morts ou à des dieux²⁰.

Verlag, 1994 ; THÉRIAULT, G., *Le culte d'Homonoia dans les cités grecques*, Lyon – Sainte-Foy (Québec), Maison de l'Orient méditerranéen – Éditions du Sphinx, 1996 ; RUDHARDT, J., *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève, Librairie Droz, 1999 ; STAFFORD, E., *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in Ancient Greece*, London, Duckworth and The Classical Press of Wales, 2000 ; BORG, B., *Der Logos des Mythos. Allegorien und Personifikationen in der frühen griechischen Kunst*, München, Fink, 2002.

19. Par exemple : HUMPHREYS, S.C., « Dynamics of the Greek “Breakthrough”: the Dialogue between Philosophy and Religion », dans Humphreys, S.C. (dir.), *The Strangeness of the Gods: Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 50-76.

20. Par exemple PIRENNE-DELFORGE, V., SUÁREZ DE LA TORRE, E., « Introduction thématique », dans Pirenne-Delforge, V., Suárez de la Torre, E. (dir.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2001, p. IX-XXIII ;

Quant aux *daimones*, parfois identifiés à des « demi-dieux », quand ils ne sont pas simplement synonymes des *theoi*, Platon va les placer à un échelon ontologique médian entre l'humain et le divin²¹. Déjà chez Hésiode, c'est « vêtus de brume » que les *daimones* vont de par le monde pour assister les dieux²². Mais en contexte rituel, leur lien avec le culte traditionnel est difficile à saisir, une difficulté d'interprétation liée au caractère éclaté de nos sources. Les morts communs, enfin, ne sont pas non plus sans influence, et ils finiront par être appelés « héros » dans le courant de l'époque hellénistique²³.

Le polythéisme : l'abîme banalisé du choix

En se penchant sur un tel ensemble polythéiste, il s'avère évidemment impossible d'intégrer ou de juxtaposer toutes les données dans un tableau exhaustif et « logique » (selon nos catégories), tant les configurations particulières construisent des ensembles complexes et adaptés à une situation, plus ou moins transitoire ou plus ou moins pérenne selon les cas. Parfois s'opposent des données qui nous paraissent contradictoires, voire irréductibles, mais qui font partie intégrante d'un système aussi ouvert. Même la *Théogonie* d'Hésiode, pour importante qu'elle fût, n'a jamais été unique : combien de théogonies ultérieures et de systèmes cosmogoniques n'ont-ils pas été élaborés par des « mages-philosophes », tel Épiménide, ou d'autres

EKROTH, G., *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2002 ; EKROTH, G., « Heroes – Living or Dead ? », dans Eidinow, E., Kindt, J. (dir.), *The Oxford Handbook of Greek Ancient religion*, 2015, p. 383-396.

21. Platon, *Apologie*, 28 a ; *République*, III, 392 a ; IV, 427 b ; *Lois*, IV, 717 b, etc. Cf. MOTTE, A., « La Catégorie platonicienne du héros », dans Pirenne-Delforge, V., Suárez de la Torre, E. (dir.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2001, p. 81, n. 8. Synthèse commode chez SFAMENI GASPARRO, G., « Daimonic Power », dans Eidinow, E., Kindt, J. (dir.), *The Oxford Handbook of Greek Ancient Religion*, 2015, p. 413-427.

22. Hésiode, *Travaux*, 121-126.

23. GRAF, F., *Nordionische Kulte, Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Rom, Schweizerisches Institut in Rom, 1985, p. 127-135 ; JONES, C.P., *New Heroes in Antiquity: From Achilles to Antinoos*, Cambridge (MA) – London, Harvard University Press, 2010, p. 48-65.

auteurs comme Phérécyde et Acousilaos, ou encore par les Présocratiques et les « Orphiques » que l'on voit poindre dans le Papyrus de Derveni²⁴ ?

La pluralité divine et la plasticité du système, à tous les niveaux, impliquent d'opérer des choix. Dans les cités dont le calendrier des fêtes est connu, même imparfaitement, et plus particulièrement des cités importantes, comme Érythrées²⁵, il est impossible, même au plus pieux des quidams qui mène une vie active, d'honorer tous les dieux de la *polis*, et peut-être même de les connaître tous. La cité, qui établit des listes précises de sacerdoces et de sacrifices, les honore tous autant que possible, au nom de tous les citoyens. Mais pour les membres de la communauté eux-mêmes, cette situation conduit à poser des choix personnels et vitaux, qui impliquent que bien des dieux seront laissés de côté. Xénophon, dans l'*Anabase*, découvre un jour quel dieu il a négligé, dont le courroux le poursuit encore²⁶. C'est d'ailleurs une question souvent posée aux oracles, pour éviter les déconvenues, et l'explication sans faille d'une mauvaise fortune. Nombre de mythes font allusion à un fléau surgi de l'oubli d'un sacrifice²⁷. Cette prise de conscience du choix nécessaire, mais pertinent aux yeux de celui qui choisit, est capitale, pour réduire par exemple l'antinomie trop souvent évoquée entre les cultes civiques, en libre accès mais « obligatoires », et les mystères qui auraient requis l'adhésion expresse et éclairée des participants. Cette distinction perd ici sa raison d'être, et nous y reviendrons plus loin.

Pour comprendre le polythéisme grec, il faut donc prêter attention aux différents contextes où le contact est établi avec le monde supra-humain – par exemple dans les rituels – et aux divers cadres d'expression de ce

24. Sur les cosmogonies, voir les pages toujours stimulantes de BURKERT, W., « The Logic of Cosmogony », dans Buxton, R. (dir.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 87-107. Plus récemment et dans une autre perspective, voir LÓPEZ-RUIZ, C., *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*, Cambridge (MA) – London, Harvard University Press, 2010.

25. *I.Erythrai*, 201 (LSAM 25 – 300/260 av. J.-C.). Sur ce calendrier et les nombreux cultes qu'il atteste, voir GRAF, F., *Nordionische Kulte*, 1985, p. 149-155 ; PARKER, R., *On Greek Religion*, 2011, p. 98-102.

26. Xénophon, *Anabase*, VII, 8, 3-5.

27. C'est ainsi que le sanglier de Calydon ravageait le territoire du royaume d'Enée, qui avait négligé Artémis lors de l'offrande des prémices : Homère, *Illiade*, IX, 533-545.

monde supérieur si complexe – par exemple dans une œuvre épique²⁸, une tragédie ou un hymne –, au risque d'attribuer à un contexte spécifique, qui n'est jamais que relatif, une valeur absolue. De la même manière, toute réflexion fondée sur une opposition du type « olympien / chthonien », « public / privé », « intellectuel / populaire » fige en des catégories discutables des données qui refusent obstinément de se laisser enfermer dans ce type de schémas binaires²⁹.

Polythéisme et « mythes »

Comme on l'a souligné déjà, le monde supra-humain est bien moins un objet de connaissance que d'interaction car les dieux sont là et ils requièrent des honneurs adéquats. Les traditions narratives qui mettent les dieux en scène ne forment pas un corps de doctrines figé, mais un langage spécifique qui rend compte de cette représentation du monde où les différentes sphères du cosmos interagissent³⁰. Même Platon, pourtant sévèrement critique à l'égard des histoires de nourrices qui ne rendaient pas justice, selon lui, à la majesté divine, dut recourir à ce type de récit dans certains de ses dialogues, prouvant par-là la porosité des frontières entre deux types de discours que nous, modernes, séparons avec grand soin³¹.

Après avoir pendant des siècles été désignées comme autant de « fables », les traditions narratives de l'antiquité ont reçu le nom de « mythes » sous l'impulsion de l'érudition allemande du début du XIX^e siècle qui a conduit

28. Cf. PIRONTI, G., BONNET, C. (dir.), *Les dieux d'Homère. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2017.

29. Sur ces diverses polarités, voir les réflexions suivantes : HÄGG, R., ALROTH, B. (dir.), *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, Stockholm, Åströms Förlag, 2005 ; DASEN, V., PIÉART, M. (dir.), *Ἱδία καὶ δημοσία. Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2005 ; PIRENNE-DELFORGE, V., « La notion de "populaire" est-elle applicable au polythéisme grec ? », dans Bobas, C., Evangelidis, C., Milioni, T., Muller, A. (dir.), *Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale*. Actes du Colloque de Lille (2-4 décembre 2004), Athènes, Université Nationale et Capodistrienne, 2008, p. 17-27.

30. Sur ce point, voir PIRENNE-DELFORGE, V., PIRONTI, G., « What is Ancient Greek Religion? Many vs. One », dans Eidinow, E., Kindt, J. (dir.), *The Oxford Handbook of Greek Ancient Religion*, 2015, p. 39-47.

31. BRISSON, L., *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspero, 1982, p. 144-151 et *Introduction à la philosophie du mythe. 1. Sauver les mythes*, Paris, Vrin, [1996], 2005², p. 25-42.

à les prendre au sérieux³². Des interprétations diverses de ces récits ont été livrées par les différentes sciences humaines (linguistique, psychologie, sociologie, anthropologie...) désormais installées dans des cadres universitaires. Sans entrer dans le détail d'une historiographie bien connue, disons que les traditions narratives mettant en scène des dieux et des héros, et conventionnellement désignées par le terme de « mythes », sont autant de manières d'exprimer la complexité du monde et des sociétés qui l'habitent. Même si ces récits nous sont parvenus sous une forme souvent fragmentée et extraits de leur contexte d'énonciation, leur compréhension passe par une réflexion en profondeur sur ces contextes – ce que Claude Calame appelle justement la « pragmatique » des mythes³³. De tels contextes étaient pour une large part l'accomplissement de rituels – sans qu'il faille subordonner le mythe au rite, ou inversement – mais aussi la sociabilité au sens large³⁴.

Le mythe ainsi entendu est une forme d'expression fluide, adaptable en fonction du contrôle de l'auditoire qui le reçoit. Car, pas plus que le polythéisme n'est un système pluriel chaotique, les mythes ne sont des productions totalement à la merci de l'inventivité de celui qui les énonce. De même, la valeur de « vérité » de ce type de récit ne relève pas d'une vérité qui serait absolue. C'est le contexte de l'énonciation, les objectifs poursuivis par le discours et l'autorité de celui qui le porte qui sont les étalons de mesure de l'adhésion qu'on peut lui manifester³⁵. Une nouvelle fois, la question du *choix* est fondamentale, de même que l'ouverture généreuse à la création, et au dialogue entre diverses versions d'une même histoire, qui est le propre de l'*agôn*, de cette émulation de concours, de

32. Sur ce parcours, voir GRAF, F., *Greek Mythology. An Introduction*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, [original allemand, 1985], 1993.

33. Voir son dernier livre sur la question : *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?*, Paris, Gallimard, 2015.

34. Sur mythe et rite, voir VERSNEL, H.S., « What is Sauce for the Goose is Sauce for the Gander: Myth and Ritual, Old and New », dans *Inconsistencies in Greek & Roman Religion 2. Transition & Reversal in Myth & Ritual*, Leiden, Brill, 1993, p. 15-88. Sur la sociabilité, voir BUXTON, R., *La Grèce de l'imaginaire. Les contextes de la mythologie*, Paris, La Découverte, [original anglais, 1994] 1996, p. 33-69.

35. Cf. PIRENNE-DELFORGE, V., « Under which Conditions Did the Greeks "Believe" in Their Myths? The Religious Criteria of Adherence », dans Walde, Chr., Dill, U. (dir.), *Antike Mythen. Medien, Transformationen, Konstruktionen*. Festschriften für Fritz Graf, Berlin, Walter de Gruyter, 2009, p. 38-54.

disputatio, tellement caractéristique du monde grec, dont il sera question plus loin dans le chapitre d'Elsa Bouchard.

Plusieurs critiques de ces traditions et de leurs contradictions se sont fait jour dès l'antiquité. Pythagore, dit-on, stigmatisait Homère et Hésiode pour leurs discours scandaleux sur les dieux et prétendait les avoir vus punis comme de grands criminels dans le Tartare ; les mêmes critiques s'appliquaient aux récits de la tradition orphique³⁶. On a évoqué plus haut la position ambiguë de Platon à cet égard. De même, les auteurs tragiques s'interrogeaient sur les paradoxes de l'attitude des dieux, tandis que les auteurs comiques les tournaient en dérision. Soit l'exemple de Zeus. En tant que « père des dieux et des hommes », il est censé avoir engendré nombre d'ancêtres des grandes lignées, ce qui entre dans la vision du monde des *aristoi*. En tant que maître du cosmos, il s'est uni à Thémis, la Justice immanente, union qui exprime son statut de garant de la morale et de la justice. Les deux facettes sont contradictoires à nos yeux, mais les Grecs les considéraient distinctement en fonction de l'objectif poursuivi. Quant aux querelles de ménage qui secouent le couple formé par Zeus et Héra dans l'épopée, elles ont sans doute pu faire sourire un auditoire qui pouvait se reconnaître dans la vision anthropomorphe de ses dieux, mais cette seule interprétation ne rend pas justice à la complexité des données. Les colères d'Héra devant les infidélités de son époux ne se résument pas à la jalousie d'une épouse bafouée : les interventions de la déesse sont constitutives de la souveraineté de Zeus. C'est la complicité d'Héra, elle aussi fille de Cronos, sœur, épouse et reine, qui permet d'assurer la stabilité du pouvoir de Zeus en surveillant étroitement l'accès aux portes de l'Olympe et en conférant à son règne le dynamisme nécessaire à sa pérennité³⁷.

Le millénaire qui a vu fleurir les cultes grecs doit nous conduire à prendre également au sérieux les récits dont la vitalité s'est étendue sur le même laps de temps. Car la critique des mythes, à bien des niveaux, est inhérente au système et n'a pas conduit à leur disparition avant que le christianisme, par la transformation de leurs protagonistes en faux dieux ou en démons, n'ouvre la voie à leur fossilisation dans le registre de la pure

36. Pythagore *apud* Hieronymos de Rhodes *apud* Diogène Laërce, P 40 L.-M. ; Orphiques : Isocrate, *Busiris [XI]*, 38-40.

37. Sur ces questions, voir PIRENNE-DELFORGE, V., PIRONTI, G., *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

érudition ou de l'allégorie. La vitalité et la plasticité des mythes, d'un bout à l'autre de l'Antiquité grecque, s'inscrivent en faux contre toute tentative de considérer « l'esprit grec » sur le chemin linéaire du progrès qui l'aurait fait passer d'une pensée mythique à une pensée logique, du *mythos* au *logos*³⁸.

Révélation, ritualisme, théologie(s), croyance(s)

Dans un inédit publié à titre posthume en 2008, Jean Rudhardt écrivait que, « à des degrés divers, la religion [grecque] recouvre la totalité de l'expérience humaine »³⁹. Le maître de Genève, décédé en 2003 et que nous tenons pour un des plus fins analystes des représentations grecques, avait consacré un chapitre de l'ouvrage qu'il avait alors en chantier à « la religion envisagée comme une tradition »⁴⁰. Il y faisait grand cas des *nomoi*, *nomai*, *nomima*, *nomizomena* et autres *patria*, en prenant pour guide les auteurs de l'époque classique. Les Grecs désignent ainsi la tradition, et donc les conduites et usages à respecter dans tous les registres, les interdits, et ce envers les dieux et les hommes, dans le monde grec ou chez les peuples étrangers comme en Thrace ou en Perse. Plus les *nomoi* sont anciens, plus ils sont contraignants. *Semna kai hagia kai archaia*⁴¹, les *nomima* sont les garants tant de l'équilibre cosmique que de la vie sociale et donc aussi politique, et ils peuvent être conçus comme un don des dieux dont la cité est dépositaire.

38. Voir surtout BUXTON, R. (dir.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1999. Le rapport des philosophes présocratiques aux dieux n'est pas moins sujet à réévaluation : VESPERINI, P., « De Thalès à Anaxagore : les Ioniens à l'école des dieux », *Kernos*, 30, 2017, p. 37-66. Comme nous le fait aimablement remarquer Jean-Michel Roessli, même dans les interprétations chrétiennes, les mythes gréco-romains ne perdent pas leur plasticité. C'est même elle qui assure leur survie et leur exploitation dans le discours chrétien. Toutefois, dans ce nouveau cadre, le statut des protagonistes des mythes a profondément changé.

39. RUDHARDT, J., « Essai sur la religion grecque », dans *Opera Inedita. Essai sur la religion grecque & Recherches sur les Hymnes orphiques*, édités par Ph. Borgeaud & V. Pirenne-Delforge, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2008, p. 33-156, spéc. p. 68.

40. *Ibid.*, p. 49-68.

41. [Démosthène], *Contre Néaira*, 78 (en dépit du contexte juridique qui, en l'espèce, a tendance à magnifier les *nomima* pour démoniser la conduite de Néaira). Cf. Hésiode, fr. 322 M.-W. ; Platon, *Lois*, 793 b.

Sans être conçues comme les fruits d'une révélation historiquement déterminée, certaines traditions « helléniques » ont pu être vues comme des présents ancestraux accordés aux cités par les dieux⁴². Il est dès lors interdit d'y toucher, et si on le fait, c'est *a minima*. Les auteurs grecs sont unanimes sur ce point, Isocrate, Lysias ou Platon au premier chef⁴³. D'autres indices vont en ce sens : la déesse Isis, dans certaines arétalogies, est dépeinte comme la dispensatrice universelle de tous les biens matériels, culturels, eschatologiques. Loin d'être une invention hellénistique, cette conception se place dans la droite ligne de la tradition la plus ancienne. Ainsi Déméter a révélé aux Grecs les secrets du blé et de l'agriculture, Dionysos ceux du vin, Athéna leur a appris la ruse et la technique, Prométhée leur a confié le feu. Le tribunal athénien de l'Aréopage est la conséquence, chez Eschyle, d'un jugement historique pour acquitter Oreste... et le poète le plus admiré dans l'évocation de la fondation divine des rites (parfois étranges), qu'on nomme « archéologie religieuse », n'est autre qu'Euripide, le poète tragique dont on a pu faire, selon le point de vue adopté, un sophiste, un esprit religieux ou un agnostique, voire un athée⁴⁴. La poésie, enfin, est le fruit d'une inspiration, comme la danse et la musique. Ce que nous appelons la culture grecque, en fin de compte, est un don des dieux. Certains de ces dons divins sont relégués dans les brumes des temps primordiaux, mais leurs effets se poursuivent à la période historique.

La notion de révélation n'est donc pas étrangère à la religion grecque, mais il ne s'agit pas d'un texte révélé « une fois pour toutes » et prétendument fermé. À l'instar des autres domaines où le polythéisme révèle sa pluralité et sa fluidité, il existe divers canaux, divers lieux et des occasions tout aussi diverses où *une* révélation divine – et non *la* révélation – est

42. Jean Rudhardt (« Essai sur la religion grecque », 2008, p. 56-57) fait le lien avec *nemô*, qui signifie, en contexte théogonique, « distribuer », « attribuer en partage », une remarque qui joue dans le sens d'un don divin aux hommes lors de la distribution primordiale des *timai*.

43. Isocrate, *Aréopagitique*, 27-30 ; Lysias, *Contre Nicomachos [XXX]*, 17-21 ; Platon, *Lois*, 738 b-d (voir *infra*). En général, le Platon des *Lois* est peu cité en cette matière, parce qu'il y défend des vues justement très traditionnelles !

44. À nos yeux, Euripide représente au mieux l'intellectuel *qui vit le polythéisme de l'intérieur* et se trouve confronté (mais pas au sens tragique) à la variété des voies d'accès au divin. Il peut suivre la tradition, la critiquer, la déclarer sans solution, mais il nous semble vain de le ranger dans une catégorie précise qui sera forcément anachronique.

spontanément offerte ou rituellement construite. Lycurgue de Sparte, dans la réélaboration assez tardive (et philosophique) de l'image originelle de sa cité, rédige une constitution complète et idéale qu'il soumet à l'oracle d'Apollon, lequel à son tour, par la voix de la pythie, la déclare parfaite. Par ailleurs, la tradition qui convoquait la pythie pour consacrer Socrate au pinacle de la sagesse est tout sauf une exception, et encore moins une nouveauté platonicienne⁴⁵. Ces historiettes *post eventum* reflètent, en la magnifiant, la réalité pratique des questions civiques adressées aux oracles : dans les inscriptions conservées, la *polis* pose au dieu une question respectueuse de la tradition et l'oracle, lui-même fervent défenseur de la piété traditionnelle (la volonté divine), répond par l'affirmative, c'est-à-dire qu'il ratifie ainsi une coutume conforme à celles que les dieux étaient censés avoir avalisées à l'origine⁴⁶.

Après cette clarification sur la notion de « révélation », qu'en est-il de l'intériorisation de la pratique, de la « croyance », et du ritualisme ? D'emblée nous pourrions dire que la documentation grecque, de quelque type que ce soit, manifeste l'importance de la relation au divin, dans ses aspects les plus élémentaires de la recherche d'une faveur comme dans l'appréhension la plus élaborée d'une relation de réciprocité entre hommes et dieux autour des notions d'hommage et de bienfait, voire de *philia* réciproque⁴⁷.

45. Lycurgue : Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 42 (cf. aussi *ibid.*, 6-7) ; Socrate : Platon, *Apologie*, 21 a-c (23 a, 28 e-29 a, 30 a) ; Xénophon, *Apologie*, 14 (voir FONTENROSE, J., *The Delphic Oracle*, Berkeley, University of California Press, 1978, Catalogue, H3). Enfin la sagesse de Pythagore passait pour être de même nature que celle révélée dans les sanctuaires oraculaires (Aristippos, 4 A 150 Giannantoni). Les déclarations d'Aristée de Proconnèse sont confirmées par la pythie (Hérodote, IV, 15, 3), Socrate se dit devin (Platon, *Phèdre*, 242 c) et Pindare prophète (fr. 150 Maehler ; voir aussi *Péans*, VI, 51-56 Maehler : instruit par les Muses, Pindare chante à Delphes pour Loxias). Voir aussi Platon, *Ion*, 533 c-536 b (les poètes passent pour directement inspirés par les dieux).

46. BONNECHERE, P., « The Religious Management of the *Polis*: Oracles and Political Decision-Making », dans Beck, H. (dir.), *A Companion to Ancient Greek Government*, Malden, Wiley-Blackwell, 2013, p. 366-381.

47. Sur la *philia* des hommes à l'égard des dieux, proche de celle que les enfants vouent à leurs parents, voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1162 a 4-9.

La dimension rituelle qui fonde la réciprocité entre hommes et dieux est essentielle en contexte grec⁴⁸. En ce qui concerne l'éventuelle intériorisation de la pratique rituelle, les documents s'avèrent très délicats à jauger, ce qui rend impossible toute approche en mode « émiqne ». Sommes-nous pour autant autorisés à en postuler l'existence ou à la nier ? Comme souvent dans la lecture de cultures éteintes, le risque de projeter nos propres catégories sur des données auxquelles elles sont inadaptées n'est pas mince et nous en avons dénoncé plusieurs exemples. Jean-Pierre Vernant déjà avait souligné la difficulté de parler de « religion personnelle » au sens, précisément, d'un rapport intériorisé avec un dieu en contexte grec⁴⁹. Tout en prenant acte des déterminismes à l'œuvre dès que l'on mobilise ce type de considérations, il convient toutefois de nuancer le « tout au rituel » qui a longtemps marqué l'exploration des religions antiques en conférant aux acteurs une sorte de distance par rapport aux gestes posés, la fameuse « froideur » du ritualisme⁵⁰. Des études récentes, sur les émotions, d'une part, sur la pureté et les purifications, d'autre part, ont permis d'explorer les ressorts de l'affectif dans l'accomplissement des démarches rituelles en général, et non plus seulement dans le contexte des cultes dits à mystères⁵¹. Ainsi, le débat est actuellement ouvert sur l'intériorisation de la pureté

48. Sur cet aspect fondamental, voir notamment AZOULAY, V., *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004 ; PARKER, R., « Pleasing Thighs: Reciprocity in Greek Religion », dans Gill, Chr., Postlethwaite, N., Seaford, R. (dir.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 105-125.

49. Cf. *supra*, note 13.

50. Déjà contesté par VERNANT, J.-P., *Mythe et religion*, 1990, p. 30-40.

51. CHANIOTIS, A., « Dynamics of Emotions and Dynamics of Rituals. Do Emotions Change Ritual Norms? », dans Brosius, Chr., Hüskén, U. (dir.), *Ritual Matters: Dynamic Dimension in Practice*, London, Routledge, 2010, p. 208-233 ; CHANIOTIS, A., « Emotional Community through Ritual: Initiates, Citizens, and Pilgrims as Emotional Communities in the Greek World », dans Chaniotis, A. (dir.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2011, p. 263-290 ; CHANIOTIS, A. (dir.), *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2012 ; BERGEAUD, Ph., *Exercices d'histoire des religions. Comparaison, rites, mythes et émotions*, textes réunis par D. Barbu et Ph. Matthey, Leiden, Brill, 2016, p. 226-253 ; PETROVIC, A., PETROVIC, I., *Inner Purity & Pollution in Greek Religion*, vol. I: *Early Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2016 ; vol. II, Oxford (en préparation, sur ces concepts dans les règlements religieux).

et des valeurs morales qui guident la conduite, entre l'interprétation qui fait prévaloir une évolution lente et progressive, et celle qui identifie les traces d'une exigence de « pureté intérieure » dès la période archaïque⁵². Mais là où les fidèles des religions révélées monothéistes sont d'abord vus comme des « croyants », les Grecs sont avant tout les acteurs d'une démarche collectivement fondée par la tradition à laquelle ils accordent plein crédit. Cette tradition – plus ou moins ancienne selon les cas – est constitutive d'une série de représentations que l'on pourrait aisément qualifier de « croyances » si le mot n'était chargé des connotations inhérentes à tout *credo*, dont l'essence même est à l'opposé du polythéisme. Notre vocabulaire, saturé de présupposés dogmatiques étrangers à la pensée grecque, pose un curieux dilemme. Parler de croyances en Grèce risque par anachronisme d'altérer l'appréhension du polythéisme grec et toute la plasticité qui le caractérise. Ne pas en parler mène à l'autre excès qui consiste à refuser aux Grecs toute intériorisation de la pratique religieuse, voire à affirmer « qu'ils ne croyaient pas à leurs dieux »⁵³. De la même manière, l'usage du terme de « théologie » ne pose aucun problème s'il est entendu au sens le plus littéral de « discours sur le divin ou sur les dieux ». Les représentations que les Grecs ont développées, tant dans des récits que par des hymnes ou dans la ritualité même des gestes du culte sont autant de « théologies ». Mais du singulier déterminé (*la* théologie) au pluriel indéterminé (*des* théologies) se dessine tout l'écart qui se marque entre « le discours raisonné sur la foi » des traditions monothéistes (pour faire bref) et le chatoiement des représentations en milieu polythéiste. La multiplication des points de vue est une manière cumulative et non dogmatique de rendre compte de la complexité du monde dans sa relation à la sphère supra-humaine⁵⁴.

52. PARKER, R., *Miasma: Purity and Pollution in Ancient Greece*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 322-327 ; CHANIOTIS, A., « Greek Ritual Purity: From Automatism to Moral Distinctions », dans Rösch, P., Simon, U. (dir.), *How Purity is Made*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2012, p. 123-139 ; PETROVIC, A., PETROVIC, I., *Inner Purity & Pollution in Greek Religion*, 2016.

53. Pour paraphraser le titre de l'article de GIORDANO, M., « As Socrates Shows, the Athenians Did Not Believe in Gods », *Numen*, 52, 2005, p. 325-355, sévèrement critiqué par VERSNEL, H.S., *Coping with the Gods*, 2011, p. 539-559.

54. Un bel exemple est donné par les *Questions grecques* ou *romaines* de Plutarque où chaque interrogation donne lieu à une succession de possibilités formulées comme autant de nouvelles questions non exclusives les unes des autres : SCHEID, J., « I. Rituels et exégèses :

La religion et la cité, la religion dans la cité⁵⁵

Bien des lois athéniennes gravées sur pierre s'ouvrent sur une invocation aux dieux, *theoi*, et à la bonne fortune, *agathê tyché*, mais cet appel, souvent gravé en grands caractères, est généralement négligé par l'histoire institutionnelle, politique ou juridique. Les *Lois* de Platon s'ouvrent pourtant sur le constat que les *nomoi* sont établis par un dieu⁵⁶, et un règlement relatif à la pureté à Lindos dit encore très explicitement, vers 200-230 ap. J.-C. : ἀπὸ τῶν παρανόμων οὐδέποτε καθαρὸς (« des choses accomplies à l'encontre des lois, on n'est jamais pur »)⁵⁷.

En contexte grec, religion et politique sont coextensives. Les magistrats athéniens entament toujours leur mandat par un serment, un des rares rituels religieux, oral et relationnel, qui puisse obliger un homme vis-à-vis des dieux⁵⁸, et qui est loin d'être une formalité innocente, puisque la

Les *Questions romaines* de Plutarque », *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses*, 99, 1990-1991, p. 273-278. Voir aussi PRESCENDI, F., « Des étologies pluridimensionnelles : observations sur les *Fastes* d'Ovide », *Revue de l'histoire des religions*, 219, 2002, p. 142-159.

55. Cette section a fait l'objet d'une première approche dans BONNECHERE, P., « The Religious Management of the *Polis* », 2013, p. 366-381.

56. *Lois*, 624 a-625 a, 738 b-d, 828 a ; aussi *République*, 427 b-c.

57. LSS 91, l. 19. Sur ces questions et la bibliographie, voir BONNECHERE, P., « Pureté, justice, piété et leurs contraires : l'apport des sources oraculaires », dans Carbon, J.-M., Peels, S. (dir.), *Purity and Purification in the Ancient Greek World. Texts, Rituals, and Norms*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2018, p. 49-91. Voir aussi BELAYCHE, N., « Les Dieux "nomothètes" : oracles et prescriptions religieuses à l'époque romaine impériale », *Revue de l'histoire des religions*, 224, 2007, p. 171-191 ; ROSENBERGER, V., *Griechische Orakel. Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, p. 100-126 ; SUÁREZ DE LA TORRE, E., « Oracle et norme religieuse en Grèce ancienne », dans Brulé, P. (dir.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2009, p. 107-124.

58. Hésiode déjà range Ὅρκος parmi les redoutables enfants de la Nuit, avec les Moires, les Kères et les autres puissances funestes (*Théogonie*, 231 ; *Travaux*, 219). Voir GRAF, F., « Eid », *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*, III, 2005, p. 237-246 ; SOMMERSTEIN, A.H., FLETCHER, J. (dir.), *Horkos. The Oath in Greek Society*, Liverpool, Liverpool University Press, 2007 ; SOMMERSTEIN, A.H., TORRANCE, I.C. (dir.), *Oaths and Swearing in Ancient Greece*, Berlin – Boston, Walter de Gruyter, 2014. Aussi BLONDÉ, F., MULLER, A., MULLIEZ, D., POPLIN, F., « Un rituel d'engagement à Thassos : archéologie et textes », *Kernos*, 18, 2005, p. 476-479.

punition du parjure se clôt par l'anéantissement de sa lignée, laquelle est très clairement préfigurée dans la symbolique du sacrifice juratoire. Les mêmes magistrats terminent leur mandat par une reddition de comptes, comme les prêtres, qui proviennent de familles aristocratiques ou sont pour certains élus comme des magistrats, souvent pour un an, voire tirés au sort ou choisis après adjudication⁵⁹. Lors des Thargélies, la cité connaît une lustration générale, avec boucs émissaires humains, ce qui relève de cette même volonté qu'affiche Athènes de maîtriser les affaires de sang versé⁶⁰ – dont les procès se tiennent dans un sanctuaire – ou les impiétés majeures, telle la mutilation des Hermès en 415 av. J.-C. Ces souillures catastrophiques, susceptibles de ruiner la cité tout entière, sont donc cataloguées au rang des *délits publics* graves, une idée qu'on trouve depuis Hésiode montrant Zeus qui punit la *polis* complaisante à l'égard des fauteurs de troubles. On retrouve l'idée presque inchangée dans une question publique posée à l'oracle de Dodone (IV^e-III^e siècles) : « Est-ce à cause de l'*akarthartia* de quelqu'un que le dieu envoie le mauvais temps ? »⁶¹.

L'étroite imbrication de la légalité et de la pureté, et de leurs contraires, l'illégalité et l'impureté, est profonde dès l'époque classique. Selon Xénophon, Lycurgue, ayant reçu le feu vert oraculaire pour sa constitution modèle, établit qu'il n'était « pas seulement illégal, mais aussi contraire aux usages préconisés par les dieux, de désobéir à des lois consacrées par l'oracle » (où *μόνον ἄνομον ἀλλὰ καὶ ἀνόσιον θεῖς τὸ πυθοχρήστοις νόμοις μὴ πείθεσθαι*)⁶². *Anomos* rime donc ici avec *anhosios*⁶³, qui définit tout comportement déplacé envers les dieux et les hommes.

59. GEORGOU DI, S., PIRENNE, V., « Personnel de culte : monde grec », dans *Thesaurus cultus et rituum antiquorum (ThesCRA)*, V, 2005, p. 1-65 ; CONNELLY, J.B., *Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton, Princeton University Press, 2007 ; STAVRIANOPOULOU, E., « Norms of Public Behaviour Towards Greek Priests », dans Brulé, P. (dir.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2008, p. 213-229.

60. Au moins depuis le fameux « droit draconien ».

61. LHÔTE, É., *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, Librairie Droz, 2006 ; sur ἀκαθαρτία, voir PARKER, R., *Miasma*, 1983, p. 214.

62. *Constitution des Lacédémoniens*, 8, 5 ; aussi *Mémorables*, IV, 4 (en IV, 4, 19, les lois non écrites sont prescrites par les dieux) ; voir aussi Platon, *Lois*, 632 d (cf. Polyen, I, 16 1) et 696 a. Encore Aélius Aristide, *Panathénaïque*, XIII, 192.

63. Voir CHANIOTIS, A., « Greek Ritual Purity », 2012, p. 123-139 ; PETROVIC, A., PETROVIC, I., *Inner Purity & Pollution*, vol. II (en préparation) ; PEELS, S., Hosios. *A Semantic Study of*

À Athènes, les activités religieuses hors de la famille sont partagées entre deux grands pôles : d'un côté la sphère publique, de l'autre les associations et groupes de sociabilité « privés », aux nombreuses activités⁶⁴, et toujours constitués autour d'un culte commun. Ces structures « privées » jouent un rôle capital dans l'intégration politique et identitaire à la *polis*, car certaines interviennent à différents échelons des structures « publiques ». Les *genê* sont de vieilles familles détentrices de privilèges religieux, comme la prêtrise de certains cultes publics : les Eumolpides fournissent aux mystères d'Éleusis l'hierophante ainsi que le héraut, et les Kérykes le dadouque⁶⁵. L'accès des jeunes hommes à la citoyenneté de même que la légitimation des mariages légaux et donc des enfants légitimes et futur(e)s citoyen(ne)s sont un devoir éminemment politique de la phratrie, un regroupement de plusieurs familles autour d'un Zeus Phratrios et d'une Athéna Phratria⁶⁶. Le culte des morts est du ressort des familles, mais de nombreuses lois en restreignent les proportions et débordements potentiels. L'État patronne, à Athènes, la fête annuelle des *Genesia* et

Greek Piety, Leiden – Boston, 2016. Dans l'épigraphie, ce lien est plus tardif (par exemple Euromos : *SGOst* 1, 01.17.01, ca. 100 ap. J.-C.).

64. ALESHIRE, S.B., LAMBERT, S.D. « The Attic “Gene” and the Athenian Religious Reform of 21 BC », dans Richardson, J.H., Santangelo, F. (dir.), *Priests and State in the Roman World*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2011, p. 553-575 ; ARNAOUTOGLOU, I., Thusias heneka kai sounousias. *Private Religious Associations in Hellenistic Athens*, Athens, Academy of Athens, 2003 ; JONES, N.F., *The Associations of Classical Athens: the Response to Democracy*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1999 ; LAMBERT, St., *The Phratries of Attica*, Ann Arbor, 1993.

65. BLOK, J., LAMBERT, S., « The Appointment of Priests in Attic “Gene” », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 169, 2009, p. 95-121 (aussi RASMUSSEN, A.H., « A Note on the Appointment of Priests in Attic “Gene” », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 176, 2011, p. 120-125) ; LAMBERT, S., « Two Documents of Attic “Gene” », *Horos*, 14-16, 2000-2003, p. 77-82 ; LAMBERT, S., « IG II² 2345, *Thiasoi* of Herakles and the Salaminioi Again », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 125, 1999, p. 93-130.

66. PARKER, R., *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 9-78. Voir aussi : Zeus Phratrios et Athéna Phratria (Athènes, cf. Platon, *Euthydème*, 302 d ; *LSCG*, 19 ; *LSS* 10 [v^e-iv^e siècles av. J.-C.] ; Paiania, cf. *SEG*, 3, 121 [iv^e siècle av. J.-C.]) ; Zeus Phratrios (Cos, iii^e siècle av. J.-C. *IG* XII 4, 1221 ; Gortyne, iii^e siècle av. J.-C., cf. *IC*, IV, 174) ; Athènes (calendrier culturel des Salaminien, 362 av. J.-C., cf. *SEG*, 21, 527 ; *CGRN* 84) ; et même Poséidon Phratrios (associé à Apollon et à Zeus Patrôios [!]), dans le serment des Labyades (Delphes, *CID*, 1, 9 B).

les cérémonies du souvenir pour les morts au champ d'honneur⁶⁷. Certaines associations de thiasotes ou d'orgéons, privées mais reconnues par la cité, regroupent les citoyens et d'autres résidents autour d'une divinité, parfois étrangère comme Bendis⁶⁸.

La *polis* – ou ses composantes comme les *dèmes* en Attique – gère les sanctuaires et leur entretien, contrôle leurs ressources, privées comme publiques, ainsi que leurs finances, et veille à faire fructifier l'argent des dieux en accordant des prêts dont elle doit garantir le remboursement⁶⁹. Toute modification mineure aux *hiera*, ou encore aux coutumes, est du ressort de l'assemblée du peuple, ainsi que l'introduction de nouvelles divinités et bien sûr les (rares) accusations d'impiété. L'ordre du jour de deux des quatre assemblées mensuelles d'Athènes s'ouvre expressément sur le soin aux dieux⁷⁰.

La *polis* assume les rituels des divinités de la cité par l'entremise de ses magistrats « politiques », surtout le *basileus*, assistés de spécialistes : l'année athénienne d'époque classique est émaillée de plus de 100 fêtes, modestes ou éclatantes. Elles permettent aux (futurs) citoyens de forger ou d'affirmer leur conscience civique *par l'expérience commune de ce qui a trait aux dieux*⁷¹. Enfin, les principales festivités civiques manifestent

67. GEORGOU, S., « Commémoration et célébration des morts dans les cités grecques : les rites annuels », dans Gignoux, Ph. (dir.), *La commémoration*, Leuven – Paris, Peeters, 1998, p. 73-89.

68. GARLAND, R., *Introducing New Gods: The Politics of Athenian Religion*, Ithaca, Cornell University Press, 1992, p. 111-114 ; PARKER, R., *On Greek Religion*, 2011, p. 273-277.

69. MIGEOTTE, L., « L'Apport des inscriptions à l'étude des finances publiques et sacrées des cités grecques », dans Martínez Fernández, Á. (dir.), *Estudios de epigrafía griega*, La Laguna, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2009, p. 251-260 ; MIGEOTTE, L., « L'Endettement des cités grecques dans l'antiquité », dans Andreau, J., Béaur, G., Grenier, J.-Y. (dir.), *La Dette publique dans l'histoire*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2006, p. 115-128 ; MIGEOTTE, L., « Les Ressources financières des cités et des sanctuaires grecs : questions de terminologie et de classement », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 82, 2008, p. 321-331.

70. Eschine, *Contre Timarque [I]*, 23. Cf. BRULÉ, P., « Hiéra et Hosia. Affaires divines et affaires humaines dans le travail législatif des assemblées », dans Jaillard, D., Nihan, Chr. (dir.), *Writing Laws in Antiquity / L'Écriture du droit dans l'Antiquité*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2017, p. 100-116.

71. PARKER, R., *Polytheism and Society at Athens*, 2005, p. 155-383. Voir aussi les articles de Chaniotis cités n. 51.

le rôle et la puissance de tous les groupes constitutifs de la cité dans son ensemble. Lors de certaines fêtes, la cité convie la population à de grands sacrifices, et procède à la distribution des parts de viande entre citoyens, dans une commensalité générale⁷². C'est une façon, pour la *polis*, et quel que soit le régime en place, de se montrer sous son plus beau jour et d'afficher sa munificence tout en se conciliant les divinités protectrices, elles aussi soucieuses de leurs prérogatives et attentives au respect des *patria*. De cette communication, les étrangers, les métèques et les esclaves peuvent être, à des degrés divers, exclus ou acteurs. Les grandes fêtes, aux origines souvent bigarrées, forment en outre un miroir qui peut servir à positionner la cité face aux autres *poleis*.

La politique internationale n'échappe pas au religieux : l'affaire de l'*orgas* sacrée, en 352/1 av. J.-C., illustre bien l'implication de l'État dans les problèmes des dieux, les interférences entre « public » et « privé », et les relations interétatiques⁷³. Un différend éclate entre Athéniens et Mégariens qui auraient cultivé des terres interdites dans un domaine relevant d'Éleusis. Dans la procédure mise en place pour régler le bornage des terres, interviennent un collège de quinze citoyens, la haute organisation publique (archontes, stratèges, *boulê*, aréopage), l'organisation religieuse spécifique (familles éleusiennes) et l'administration locale (péripolarkes, démarques). L'oracle de Delphes, enfin, supra-régional, est consulté sur la question de la mise en culture des terrains consacrés. Dans les traités, les divinités de chaque cité sont invoquées dans des serments, parfois prêtés lors des fêtes civiques. Les alliés et les colonies participent aux fêtes publiques. Aux sanctuaires panhelléniques qui organisent les célèbres concours garantis par une trêve des dieux, les cités chargent une délégation officielle d'accomplir les rites requis en leur nom, et y célèbrent leurs victoires, agonales ou militaires, signes de la faveur divine⁷⁴.

72. SCHMITT-PANTEL, P., *La Cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma, École Française de Rome, 1992 ; ROSIVACH, V., *The System of Public Sacrifice in Fourth-Century Athens*, Atlanta (GA), Scholars Press, 1994.

73. RHODES, P.J., OSBORNE, R., *Greek Historical Inscriptions. 404-323 BC*, Oxford, Oxford University Press, 2003. En dernier lieu BONNECHERE, P., « 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. », *Mètis*, 10, 2012, p. 263-288 et 11, 2013, p. 289-302.

74. PARKER, R., *Polytheism and Society at Athens*, 2005, p. 78-88.

La politique intérieure et extérieure ne peut se concevoir sans mantique, non plus que la conduite pratique de la guerre, qui implique des sacrifices divinatoires avant tout mouvement de troupes, et la prise en compte de certains prodiges. Quand, à Sparte, un roi ajourne une campagne militaire après un foudroiement doublé d'un sacrifice défavorable, on mesure le respect de l'avertissement divin. À Athènes, toute assemblée s'ouvre sur un sacrifice mantique et au II^e siècle av. J.-C. encore, le *manteion* de Delphes statue toujours sur l'élection de certains magistrats⁷⁵. Ce lien entre la politique et la religion dans ce que nous lui trouvons de plus irrationnel a longtemps posé problème aux interprètes modernes. C'est pourquoi une conviction diffuse prévaut généralement, bien qu'on s'en défende, qui tente de dissocier tout pouvoir décisionnel de la sphère religieuse pour le maintenir au strict plan politique⁷⁶. Pourtant, la divination est loin d'être marginale dans la vie des États grecs, les chresmologues influencent les décisions, et même les auteurs qui évitent le merveilleux, comme Thucydide et Polybe, y font directement allusion, sans oublier une myriade d'oracles gravés sur pierre et sur plomb.

Dès lors, la seule façon d'intégrer ce qui apparaît aux lecteurs modernes comme tant de contradictions est de coupler la manipulation de la divination par les États et par les politiciens « rationalistes » à la crédulité des « masses »⁷⁷. Cet assujettissement des oracles aux puissances dominantes, quelle que fût sa forme, a longtemps permis de considérer comme authentiques la plupart des oracles littéraires, en dépit d'évidents problèmes de méthode historique : ainsi l'expédition de Sicile, pour laquelle Thucydide ne cite pas d'oracle, est-elle célèbre pour trois oracles à l'époque impériale,

75. Xénophon, *Helléniques*, IV, 7, 7 ; IG II² 892, 954a, 955 ; GAUTHIER, Ph., « La Date de l'élection des magistrats athéniens et l'oracle de Delphes », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1998, p. 63-75.

76. Par exemple MARTIN, G., « The Gods in the Athenian Assembly », dans Eidinow, E., Kindt, J., Osborne, R. (dir.), *Theologies of Ancient Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 299 (où on présente les dieux « à la périphérie » de l'assemblée), en quelque sorte dans la droite ligne de NILSSON, M.P., *Cults, Myths, Oracles, and Politics in Ancient Greece*, Lund, Gleerup, 1951, ou de PARKE, H.W., WORMELL, D.E.W., *The Delphic Oracle*, vol. I-II, Oxford, Blackwell, 1956 (par exemple II, p. 209-210).

77. BONNECHERE, P., « Oracles and Greek Mentalities: The Mantic Confirmations of Mantic Revelations », dans Dijkstra, J., Kroesen, J., Kuiper, Y. (dir.), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Leiden, Brill, 2010, p. 115-133.

de toute évidence ajoutés au fil de la tradition. Pétris de merveilleux – la seule bataille de Leuctres « aurait été annoncée » par une quinzaine de présages –, ces oracles présentaient pourtant un contraste saisissant avec les prescriptions banales (y compris pour les consultations des cités) transmises par les inscriptions de Dodone, Didymes, Claros, Delphes et quantité de petits oracles comme celui de Trophonios⁷⁸. Affirmer qu'il y a une manipulation systématique, c'est simplement projeter notre propre incrédulité sur les Grecs, et méconnaître, par exemple, le profond attachement de presque tous les philosophes à la mantique. C'est aussi se tromper sur le sens du mot « rationalisme » : si les dieux acceptent de révéler quelques bribes de leurs plans aux hommes, il est *rationnel* de leur poser des questions. Pour nous qui ne croyons pas en toutes ces divinités, le même comportement est *irrationnel*. Il est sain de rappeler, de temps à autre, que l'étude des religions impose d'adopter un théisme méthodologique et un agnosticisme épistémologique⁷⁹.

L'implication de la *polis* dans le culte et, dès lors, dans l'organisation du contact avec les dieux implique naturellement une conduite religieuse en phase avec l'idéal civique. Celui-ci, comme les mythes, l'iconographie et le programme iconographique qui le sous-tendent, est toujours en évolution⁸⁰, si bien que la religion, foncièrement traditionaliste, n'est pas figée pour autant⁸¹. Étant donné l'ampleur des réseaux internes et externes qui façonnent peu à peu la religion dans le monde grec, les cités

78. Thucydide, II, 47 ; Pausanias, VIII, 11, 12 (Dodone) ; Plutarque, *Vie de Nicias*, 13, 1-4 (et *Sur les oracles de la Pythie*, 403 B) (Delphes et Siwa). Voir TUPLIN, C., « The Leuctra Campaign: Some Outstanding Problems », *Klio*, 69, 1987, p. 72-107.

79. WILLAIME, J.-P., « La Religion, un lien social articulé au don », *La revue du MAUSS*, 22, 2003/2, p. 258.

80. CALAME, CL., *Thésée et l'imaginaire athénien*, Paris, La Découverte, 2018³ ; HÖLSCHER, T., « Images and Political Identity: the Case of Athens », dans Boedeker, D., Raaflaub, K. (dir.), *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1998, p. 153-183.

81. JAMESON, M., « Religion in the Athenian Democracy », dans Morris, I., Raaflaub, K. (dir.), *Democracy 2500?*, Dubuque (Iowa), Kendall/Hunt Pub. Co., 1997, p. 171-195 (repris dans JAMESON, M., *Cults and Rites in Ancient Greece: Essays on Religion and Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 232-269) ; MIKALSON, J., *New Aspects of Religion in Ancient Athens: Honors, Authorities, Esthetics, and Society*, Leiden – Boston, Brill, 2016 ; PARKER, R., *On Greek Religion*, 2011, p. 40-63 ; RUDHARDT, J., « Essai sur la religion grecque », 2008, p. 49-99.

ne disposent sûrement pas, à proprement parler, d'un monopole sur les communications ou le commerce avec le divin : que dire sinon des offrandes, prières, enquêtes oraculaires, traditions narratives, sacrifices et démarches individuelles, sans oublier les pratiques dites « magiques » ? En fait, par l'intermédiaire de l'assemblée, des magistrats et des prêtres (qui sont des citoyens eux-mêmes), la *polis* s'assure simplement du respect des *patria*, lesquels fixent le cadre général des comportements, tant à l'échelle communautaire que sur le plan individuel. Qu'il soit clair que l'assemblée athénienne est l'émanation directe des citoyens, et non une force politique externe qui les contraindrait. L'*ekklesia*, dépositaire des affaires « sacrées », s'assure régulièrement auprès de ses membres de ce que le mode de gouvernement n'est pas contraire à l'intérêt des dieux et de la cité⁸². Certes l'assemblée populaire est un lieu d'influence, et les luttes politiques y sont tendues entre les *aristoi*, les familles sacerdotales, le conseil qui prépare les dossiers, les démagogues et autres sycophantes, les chresmologues et les devins, etc., mais le religieux est partie prenante dans ces rapports de force.

Ce serait une grossière erreur, dès lors, de considérer la religion de la *polis* comme un ensemble dogmatique de rites et de croyances que l'État obligeait les citoyens à respecter. D'abord, dans cet État, qu'on nous dépeint comme foncièrement politique et politico-centré, *la participation à la vie politique n'était absolument pas obligatoire*, puisqu'une assemblée habituelle à Athènes, de 3000 à 6000 membres, ne représente au mieux qu'une fraction assez réduite des citoyens admissibles à l'*ekklesia*. En revanche, la participation à la vie religieuse s'imposait d'elle-même, tout citoyen étant *de facto* acteur des valeurs « politiques » et « religieuses », en fonction des *patria* qu'il avait appris à respecter dès l'enfance. Tout acte collectif gagnait en retour une bienveillance divine accrue, et chaque membre de la communauté en avait conscience. Ceci était particulièrement vrai dans les fêtes publiques, par exemple les Dionysies athéniennes, cadre des concours de tragédie et de comédie qui attiraient les foules. Mais ne pouvait-on pas tout autant prier chez soi pour un sujet qui intéressait la cité (imaginons : les récoltes), ou sacrifier dans une association privée ? Tout dépend de la manière dont nous voulons combler les lacunes de la

82. Voir BONNECHERE, P., « “Gouverner en toute sécurité”. L'oracle de Dodone et l'*Athenaiôn Politeia*, 43, 4 », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 89, 2014, p. 83-86.

documentation. Ce qui est sûr, c'est qu'aucun des bâtiments prévus pour les rituels religieux ne pouvait contenir toute la population d'Athènes, pas même les seuls citoyens et leur famille proche, ou encore la seule population civique de l'*astu* : ni le théâtre de Dionysos, ni l'Acropole, ni le grand *telesterion* d'Éleusis (dont la superficie totalisait pourtant, au bas mot, 2500 mètres carrés⁸³). De même, le *pompéion* au Céramique d'Athènes, point de départ des processions vers l'Acropole ou vers Éleusis, était vers 400 av. J.-C. une cour de seulement 45 × 17 mètres, flanquée de portiques⁸⁴. De quoi faire réfléchir au concept et à l'échelle de la « religion de la *polis* », tout autant qu'aux implications englobantes et aux interventions invasives qu'on a parfois voulu lui prêter⁸⁵.

Le refus de s'impliquer dans la vie religieuse de la *polis* ne devenait problématique que s'il était perçu comme impie et provocateur, et risquait, en offensant les dieux, d'attenter à la sécurité de la cité dans son ensemble. En soi, on pouvait tout dire ou penser sur les dieux et l'État tant que cela se conformait à l'esprit de la tradition, et aux conventions sociales de son énonciation : on peut *a priori* tout dire, mais pas nécessairement en n'importe quelle occasion ou dans n'importe quel contexte. Les rares procès d'impiété, qui pour la plupart pourraient avoir été inventés *post eventum*, ont pu résulter soit de la piété blessée de quelques Grecs plus pointilleux et enclins à voir le danger partout, soit encore de la complicité involontaire du système judiciaire athénien, très favorable à l'accusation, pour masquer de basses besognes politiques sous les traits de l'impiété⁸⁶.

83. En comptant trois personnes par mètre carré, et sans retrancher les espaces occupés par des colonnes, la scène, les corridors, etc., le bâtiment accueillait 7500 personnes quand l'Attique était peuplée de 500 000 habitants, par excès ou par défaut, et quand les étrangers parlant grec étaient également admis.

84. Voir KNELL, H., *Athen im 4. Jahrhundert v. Chr. Eine Stadt verändert ihr Gesicht. Archäologisch-kulturgeschichtliche Betrachtungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, p. 47-54.

85. Ce qui est sûr, c'est que 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 ou patriotique, sont autant de pièges à éviter (BRULÉ, P., « Religion », dans Brulé, P., Descat, R. [dir.], *Le Monde grec aux temps classiques. 2. Le IV^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 420-435).

86. En général, voir TODD, S.C., *The Shape of Athenian Law*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 307-315. Aussi, par exemple LENFANT, D., « Protagoras et son procès d'impiété : peut-on soutenir une thèse et son contraire ? », *Ktéma*, 27, 2002, p. 135-154 ;

Mais dans un système polythéiste aussi ouvert, et dans un mode de pensée où la représentation du divin est globalement assez librement exprimée, aucun contrôle centralisé n'aurait été possible, ni envisageable, ni crédible.

Un cas d'espèce intéressant est fourni par les groupements dits pythagoriciens et orphiques, souvent présentés par les spécialistes de la religion grecque comme marginaux, voire déviants, sinon anti-civiques, même si ces qualificatifs ne semblent d'aucun secours pour comprendre comment le monde grec les considérait. Ils n'ont jamais été inquiétés, à l'exception d'une persécution des pythagoriciens de Grande Grèce dont on ignore les raisons. En fait, l'interprétation « déviante » qui en est donnée provient essentiellement d'une diatribe de Platon (lequel, rappelons-le, se méfie d'Homère en personne), annoncée chez Euripide, mais l'essentiel de leurs croyances procède en fait du fond grec traditionnel⁸⁷. Certes, ils semblent hostiles au sacrifice sanglant, mais certains philosophes le sont aussi, comme Théophraste, et personne ne les traite jamais de déviants. De plus, le superstitieux des *Caractères* (16) du même Théophraste, dans son zèle intempestif à respecter les *patria*, renouvelle *tous les mois* son initiation aux mystères orphiques : loin d'être un incivique, il illustre au contraire, et à la perfection, la variété potentielle des comportements religieux, au carrefour des innombrables avenues polythéistes que nous avons mises en lumière plus haut.

Crise de la cité, déclin de la religion de la *polis* et montée de l'individualisme hellénistique : de quoi parle-t-on ?

Adoptant un point de vue diachronique sur la religion grecque, nombre d'études au XX^e siècle ont placé à la charnière entre la période classique et la période hellénistique le basculement d'une religion tout entière centrée sur la cité et le collectif vers une religion davantage fondée sur des démarches individuelles et caractérisée par une perte de confiance

RUDHARDT, J., « La définition du délit d'impiété d'après la législation attique », *Museum Helveticum*, 17, 1960, p. 87-105.

87. Voir par exemple EDMONDS III, R., *Redefining Ancient Orphism: a Study in Greek Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013. Certes polémique, l'ouvrage a le grand mérite de remettre en cause le paradigme de « l'exception orphique », trop souvent tenu pour une vérité intangible.

dans les dieux traditionnels au profit de dieux « nouveaux ». Ces derniers pouvaient être des figures guérisseuses, comme Asclépios, des « personifications » comme *Homonoia*, la Concorde, *Tychè*, la Destinée, ou encore des divinités dites « orientales » comme Isis ou la Déesse syrienne. Qu'une cité de cette époque, par ailleurs, en vienne à magnifier, voire refonder ses fêtes poliades, on l'explique aussitôt, non par la piété, mais par un conservatisme religieux qui tente de contrebalancer de nouvelles tendances⁸⁸.

En dépit des traits rapides sous lesquels nous l'avons esquissée, une telle présentation donne le ton de la grille de lecture qui a été longtemps appliquée à la religion de ces deux périodes chronologiques (d'ailleurs très arbitrairement définies). Or, cette lecture est fondée sur l'idée discutable selon laquelle la religion grecque d'époque classique était entièrement civique, sans aucun espace pour les démarches individuelles. Il s'agit d'une vision sclérosée et sans nuance de ce que Christiane Sourvinou-Inwood a appelé la *polis-religion* et où les démarches individuelles étaient bel et bien prises en compte⁸⁹. Certes, l'arrière-plan communautaire est essentiel

88. Bon état de la question chez DESHOURS, N., *L'Été indien de la religion grecque. Études sur les cultes civiques dans le monde égéen à l'époque hellénistique tardive*, Bordeaux, Ausonius, 2011, p. 13-25. Pour l'approche traditionnelle, voir par exemple FESTUGIÈRE, A.-J., « Le Fait religieux à l'époque hellénistique », dans *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, Vrin, [1945], 1972, p. 114-128, ou Martin P. Nilsson qui insistait sur le déclin maximal de la période hellénistique, avec ses terribles « orgies » du culte voué à des individus (*Geschichte der griechischen Religion*, vol. II^e, München, C.H. Beck, 1961, p. 153). La monographie de PAUL, S., *Cultes et sanctuaires de l'île de Cos*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2013, essentiellement fondée sur une documentation hellénistique, atteste combien la vie religieuse de la *polis* est vivante en ces périodes de prétendu déclin (cf. p. 371-373).

89. SOURVINO-INWOOD, Chr., « What Is *Polis* Religion? », dans Buxton, R. (dir.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, Oxford University Press, [1988], 2000, p. 13-37, suivi de SOURVINO-INWOOD, Chr., « Further aspects of *polis* religion », *ibidem*, p. 38-55. Le débat est loin d'être clos : ALESHIRE, S.B., « Towards a Definition of "State Cult" for Ancient Athens », dans Hägg, R. (dir.), *Ancient Greek Cult Practice from Epigraphical Evidence*, Stockholm, Åströms Förlag, 1994, p. 9-16 ; BREMMER, J., « *Manteis*, Magic, Mystery Cults, and Mythography: Messy Margins of *Polis* Religion? », *Kernos*, 23, 2010, p. 13-35 ; BURKERT, W., « Greek *Poleis* and Civic Cults. Some Further Thoughts », dans Hansen, M.H., Raaflaub, K. (dir.), *Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1995, p. 201-210 ; GARLAND, R., « Religious Authority in Archaic and Classical Athens », *The Annual of the British School in Athens*, 79, 1984, p. 75-123 ; KINDT, J., « *Polis* Religion. A Critical Appreciation », *Kernos*, 22, 2009, p. 9-34 ; OSBORNE, R., « The Religious Contexts of Ancient Political Thought », dans Balot, R.K. (dir.), *A Companion to*

pour comprendre le système religieux des cités classiques, mais la « religion de la polis » n'a rien de particulièrement directif, en ce qu'elle suit une tradition rodée et séculaire, et dont les institutions de la cité ne font qu'assurer le cadre afin d'éviter les dérives potentielles, avec des mesures de coercition réduites. La religiosité « privée », individuelle est simplement l'autre face de la même médaille avec tous les rites de la vie quotidienne, dont Hésiode faisait déjà état dans *Les Travaux et les Jours*. Néanmoins, s'il faut nuancer la vision d'une « religion de la polis » exclusivement publique et communautaire, il faut se garder de confondre les démarches individuelles qui sont documentées par centaines dans nos sources et une quelconque « religion personnelle » évoquée plus haut. Même les pratiques dites « magiques » ne peuvent entrer dans cette catégorie de « religion personnelle », dans la mesure où, selon que des incantations, par exemple, seront prononcées à titre individuel ou collectif, la qualification de la pratique par les anciens pourra varier. L'arrière-plan reste largement partagé par tous les acteurs à tous les niveaux de la pratique.

Sans vouloir, ni pouvoir, se livrer à des statistiques, la religion dite « privée », « vécue », jouait un rôle essentiel dans la vie des gens, même si les sources anciennes – historiens, antiquaires, philosophes, et sources figurées – qui informent des *hiera*, le plus souvent indirectement, privilégient avant tout leurs aspects publics. À titre d'exemple, avant la publication des nouvelles lamelles de Dodone en 2013, on restait persuadé, sur la base de sources littéraires avant tout, que les oracles avaient un rôle politique et public à 90 %. Aujourd'hui, grâce à la publication de nouveaux textes épigraphiques, ce rapport s'est totalement inversé, avec 98-99 % de questions privées pour 1-2 % de questions publiques (au sens très large et sans qu'aucune ne concerne la guerre), et ce avec une constance admirable depuis les premières lamelles conservées à la fin du VI^e siècle jusqu'à la période hellénistique⁹⁰. Nous ne ferons pas l'erreur d'appliquer

Greek and Roman Political Thought, Malden, Wiley-Blackwell, 2009, p. 118-130 ; PARKER, R., *On Greek Religion*, 2011, p. 40-63.

90. DAKARIS, S., VOKOTOPOULOU, I., CHRISTIDIS, A.-F., *Tà χρηστήρια ἐλάσματα τῆς Δωδώνης τῶν ἀνασκαφῶν Δ. Ευαγγελίδου*, Athènes, 2013. Pour les statistiques préliminaires, voir DUVAL, N., *La divination par les sorts dans le monde oriental méditerranéen du IV^e au VI^e siècle après J.-C. : étude comparative des sortes Homericæ, sortes Astrampsychi et tables d'astragalomancie en Asie mineure*, PhD Université de Montréal, 2016, p. 145-172 (<https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/16019>, site consulté le 16 octobre 2017)

le même ratio à la vie religieuse de tous les jours, puisque le rythme des fêtes publiques y est presque harassant, mais ce remarquable échantillon de près de 1500 textes utilisables a désormais considérablement relativisé les choses.

La vision presque « collectiviste » de la *polis* et de son système religieux est également tributaire de l'idée, tôt forgée dans l'imaginaire scientifique occidental, de l'apogée de la Grèce « du miracle » sous Périclès, et de son corrélat immédiat, le déclin inexorable qui s'ensuit après la mort du grand homme en 429 av. J.-C. Réduire les huit siècles d'histoire grecque à la pentékontaétie relève d'une étrange myopie, et plus encore quand on veut réduire toute la Grèce à Athènes, à sa démocratie et à son évolution spécifique. Du côté des débuts de la cité, si nous considérons l'appareil de pouvoir centralisé très restreint encore à l'époque archaïque, et la puissance des familles que seul Clisthène, lui-même un *aristos*, commence à brider peu avant 500 av. J.-C., la fenêtre chronologique pour l'apparition d'une nouvelle religiosité tout entière centrée sur la *polis* serait extrêmement limitée : de l'affermissement de la démocratie (soit 490-480 av. J.-C.) à l'époque de Périclès. D'autant que la religion civique, selon cette même grille de lecture, subirait plusieurs assauts à partir de 440 av. J.-C. Le premier coup aurait été porté par les sophistes d'Athènes, dont beaucoup d'ailleurs ne sont pas athéniens, c'est-à-dire qu'ils ont été formés à l'esprit critique dans tout le reste du monde grec – une constatation qui ruine, si besoin en était, la réduction de la Grèce à la seule Athènes⁹¹. Le second coup de boutoir serait la Guerre du Péloponnèse, dont Alcibiade, l'élève des sophistes, serait le modèle hybristique et individualiste. La défaite et ses conséquences, sans parler de l'épidémie de « peste », laissent « la Grèce » dans un étrange malaise qui aurait entraîné la perte de confiance

et BONNECHERE, P. « Oracles and Politics in Ancient Greece, in regard to the New Lamellae of Dodona: A Needed Palinode », dans Soueref, K. (dir.), *Dodona, the Oracle of Sounds*. Acts of the Conference Held in the Acropolis Museum, September 18th, 2016 (sous presse).

91. Par exemple BURKERT, W., *La Religion grecque*, 2011, p. 409-416 : « La Crise : sophistes et athées » ; GARLAND, R., *Religion and the Greeks*, London, Bristol Classical Press, 1994, p. 97-102. Certains avis sont bien plus nuancés : PARKER, R., *Athenian Religion*, 1996, p. 199-217 (chap. 10 : « The Trial of Socrates : And a Religious Crisis? ») ; PRADEAU, J.-F. (dir.), *Les Sophistes*, vol. I-II, Paris, GF-Flammarion, 2009, p. 7-36, ou BRISSON, L., « Les Sophistes », dans Canto-Sperber, M. (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998², p. 89-120.

dans les dieux traditionnels, et qui culmine dans le procès de Socrate. À partir de là, la religion civique entre dans un long sursis, très long en fait, plus d'un demi-siècle d'étiollement et de gangrène, pour périlcliter, en même temps que le système politique dont elle était solidaire, la *polis* libre, en 338 av. J.-C. ou en 323, à la mort d'Alexandre⁹².

Comme l'a judicieusement remarqué Pierre Brulé⁹³, si la religion athénienne s'étiolé après la défaite, comment expliquer que la religion civique des Spartiates, de leurs alliés et finalement de toute la Grèce liguée contre Athènes ne sorte pas renforcée dans la victoire ? Comment rendre compte du fait que la religion de la *polis*, celle du v^e siècle, entre en crise dès 440 av. J.-C. ? Et comment justifier que la plupart des documents qui permettent de retracer cette religion de la cité datent du iv^e siècle et du début de l'ère hellénistique, à un moment où elle est réputée moribonde⁹⁴ ? Comment, ajouterons-nous, mettre entre parenthèses les Présocratiques, puisqu'ils ont de haute date tenu des propos à ce point critiques sur la représentation des dieux que les chrétiens n'auront qu'à les resserrer tels quels (mais en les décontextualisant) dans leur argumentation apologétique ? Comment enfin expliquer, dans une époque prétendument individualiste, la véritable prolifération des *associations* religieuses ? La critique et la variation des points de vue, rappelons-le, sont inhérentes au polythéisme, mais elles ne sont jamais suffisantes pour en saper le principe, comme elles le seraient dans un système fermé sur lui-même. Le polythéisme *est* variation.

Dans cette perspective d'une évolution dramatique de la religion grecque, le problème de la théodicée risque d'être traité de façon simpliste. Si l'on prétend qu'à un moment donné les Grecs auraient perdu confiance en leurs dieux, et en auraient importé de nouveaux, quel problème ce type

92. La *Religion grecque* de Burkert [éditions en allemand, 1977 et 2011²] ne va pas au-delà de Platon et Philippe d'Oponote : ce n'est pas une critique, mais il est significatif que les études s'arrêtent le plus souvent à 300 av. J.-C. Apogée et déclin centrés sur Périclès : par exemple LÉVÊQUE, P., « Religion et culture », dans Briant, P., Levêque, P., *et al.* (dir.), *Le Monde grec aux temps classiques*, vol. I : *Le v^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 377-383.

93. Sa superbe synthèse sur la religion à l'époque classique, surtout remarquable pour les difficultés méthodologiques qu'elle évoque, est passée inaperçue parce qu'incluse dans une synthèse générale sur le iv^e siècle grec (« Religion », 2004).

94. « Religion », p. 440-452.

d'initiative aurait-il réglé ? Ces nouveaux dieux, même si on se serait plu à les penser plus doux, plus attentionnés, plus proches, sont confrontés au même problème du mal qui frappe les bons autant que les mauvais. D'une part, force est de constater que les panthéons à partir de la fin du IV^e n'ont pas connu de déliquescence ni d'importation massive de nouveaux dieux ou de nouveaux rituels par rapport au V^e siècle. On remarque simplement certaines évolutions – souvent endossées par un oracle –, mais en soi rien qui ne suive l'évolution d'une tradition depuis toujours ouverte. D'autre part, quand on croit que les dieux existent et interagissent avec les hommes, la meilleure manière de rendre compte d'une catastrophe est d'en rechercher la cause dans une punition à grande échelle, une conduite impardonnable par exemple, cette fameuse « soupape » hésiodique, sans doute héritée de la nuit des temps. Si la ville d'Héliké a été engloutie par Poséidon sous le niveau de la mer en 373 av. J.-C., c'est, entre autres étologies avancées, parce que ses habitants avaient massacré des suppliants à l'autel⁹⁵. La théodicée reste un angle mort dans toute religion, qu'aucun philosophe ni sophiste n'a jamais pu résoudre non plus, en dehors de raisonnements peu consolants, comme les délais de la justice divine, tout aussi injustes dans leur principe puisque le dieu finit par faire payer des innocents pour les coupables⁹⁶.

La lecture d'une « évolution » radicale est dès lors à combattre car elle méconnaît les ressorts fondamentaux d'un système polythéiste, d'une part, et, d'autre part, elle reste associée à l'idée que la cité grecque serait morte à Chéronée. Sans doute l'idéal civique va-t-il se modifier mais, tout au long du III^e siècle encore, les cités, toujours régies par leurs constitutions ancestrales, ont espéré recouvrer leur entière liberté. Thèbes, rasée en 335 av. J.-C., est rapidement reconstruite, même si elle ne retrouvera jamais son ancien lustre. Athènes regagne à plusieurs reprises une liberté, partielle ou totale, par exemple dans sa lutte contre Antigone Gonatas lors de la guerre chrémonidéenne (entre 270 et 260 av. J.-C.). La liberté des cités grecques n'arrête pas d'être promise, avec quelque réussite, par

95. Élien, *Histoire des animaux*, XI, 17 ; voir aussi Diodore, XV, 48-49 ; Pausanias, VII, 24, 5-7 ; 12 ; Strabon, VIII, 7, 2.

96. GAGNÉ, R., « La Catabase aérienne de Thespésios : le statut du récit », dans Bonnechere, P., Cursaru, G. (dir.), « *Katábasis* dans la tradition littéraire et religieuse de la Grèce ancienne », *Les Études classiques*, 83, 2015, p. 313-323.

toutes les puissances qui tentent de s'imposer en Grèce ou d'y réduire leurs adversaires, jusqu'à Flamininus lui-même. Cette liberté « perdue », par ailleurs, n'est pas neuve en Grèce, dans la mesure où aux époques antérieures, bien des cités se trouvaient également sous l'influence directe de grandes *poleis* ou de *koina* qui exerçaient sur elles un ascendant similaire. Si une nouvelle société de plus en plus marquée par l'évergétisme ne se met en place en Grèce qu'entre le milieu du II^e siècle av. J.-C. et l'époque antonine, on constate dans tout le monde grec, sur la base d'une riche documentation épigraphique, le maintien plutôt ferme de la tradition religieuse. Mais les cultes et rites s'adaptent aux nouvelles réalités : ainsi voit-on fleurir par exemple les *sôtéria*, ces fêtes relatives au salut et ses défenseurs attirés – les rois –, ou s'affirmer la volonté d'accroître une visibilité panhellénique, ou encore le besoin de renforcer son identité civique⁹⁷.

Le changement fondamental, à l'époque hellénistique, outre l'expansion directe du cadre culturel au-delà du Levant, c'est l'apparition d'un degré supérieur de grande politique internationale qui réduit les villes au rang de puissances régionales et locales. Mais à l'exception des cités rebelles et soumises qui se voient imposer une garnison macédonienne, les *poleis* gardent souvent leur armée et parfois leur flotte militaire pour assurer leur sécurité immédiate, ainsi que toutes leurs institutions et leurs coutumes, ce qui permet aux plus puissantes de conserver leur rôle antérieur, exception faite de leurs prérogatives militaires souveraines : le roi est souvent loin et il a d'autres préoccupations.

97. Ces questions ont été renouvelées par GAUTHIER, Ph., « Les Cités hellénistiques : épigraphie et histoire des institutions et des régimes politiques », dans *Actes du 8^e congrès international d'épigraphie grecque et latine, Athènes, 1982*, vol. I, Athènes, 1984, p. 82-107, puis par HABICHT, Chr., *Athènes hellénistique*, trad. M. Knoepfler-Buchet et D. Knoepfler, Paris, Les Belles Lettres, [original allemand, 1994], 2000, et MIKALSON, J., *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley, University of California Press, 1998 (plus récemment, du même auteur : MIKALSON, J., « Greek Religion: Continuity and Change in the Hellenistic Period », dans Bugh, G.R. [dir.], *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 208-222). DESHOURS, N., *L'Été indien de la religion grecque*, 2011 (*passim*), a bien montré cette continuité religieuse en évolution constante, non seulement pour Athènes mais pour toutes les villes du monde grec qui ont laissé assez de textes (ses tableaux, p. 29-83, sont éclairants). Voir aussi WIEMER, H.-U., « Hellenistic Cities. The End of Democracy? », dans Beck, H., *A Companion to the Ancient Greek Government*, Malden, Wiley-Blackwell, 2013, p. 54-69.

L'individualisme ne peut donc être le fruit d'une sorte de banqueroute du système puisque la vision longtemps canonique de ce système s'avère erronée. En fait, les individus sont bien présents sur la scène de l'histoire dès l'époque archaïque : ne connaît-on pas, par exemple, le nom des philosophes, des poètes et des politiciens des VI^e et V^e siècles, ou celui des œcistes à haute époque, voire celui de certains sculpteurs, potiers et peintres ? Comment en irait-il autrement dans une société de l'*agôn* ? Dans l'iconographie, la collectivité (même mythique) en tant que telle n'est pour ainsi dire jamais figurée, à l'inverse des héros bien typés, toujours représentés dans des contextes parfaitement individualisés. Si certains traits individuels se trouvent indiscutablement exacerbés à l'époque hellénistique, ils étaient sans doute en partie présents auparavant, mais les sources qui les auraient mentionnés ont disparu (un Pliny par exemple y a abondamment puisé), ou n'ont jamais été mises par écrit. Dès que nous avons les *Histoires* d'Hérodote, nous connaissons des noms. On a fait grand cas aussi du culte des souverains, une autre prétendue nouveauté radicale ; mais en comparant avec brio l'hymne à Démétrios Poliorkète et les *Oiseaux* d'Aristophane, une pièce datée de la fin du V^e siècle, Henk Versnel a récemment montré combien la divinisation, certes nouvelle après l'irruption de la monarchie macédonienne, s'inscrivait dans la tradition grecque⁹⁸.

Que dire maintenant des prétendues influences orientales, cette réponse toute faite face à nos ignorances, comme dans le cas desdites « religions orientales » de la fin de l'Antiquité qui auraient préparé le christianisme ? On a longtemps cru que, comme d'autres cultes importés à l'époque hellénistique, les mystères avaient été importés du Proche-Orient. Et qu'ils étaient une réponse à la religion traditionnelle par trop ritualiste de l'époque classique, incapable de faire vibrer dans le cœur des Grecs la fibre d'une « croyance authentique »⁹⁹. Or les mystères, on le sait aujourd'hui, ne sont pas venus d'Orient : ils fleurissaient à l'époque

98. VERSNEL, H.S., *Coping with the Gods*, 2011, p. 439-492. Voir aussi CHANIOTIS, A., « The Divinity of Hellenistic Rulers », dans Erskine, A. (dir.), *A Companion to the Hellenistic World*, Malden, 2003, p. 431-445 et CANEVA, S., *From Alexander to the Theoi Adelphoi: Foundation and Legitimation of a Dynasty*, Leuven, Peeters, 2016, p. 25-28 et 113-121.

99. Voir entre autres l'introduction de CUMONT, F., *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, édité par C. Bonnet & F. Van Haepere, Torino, Nino Aragno Editore,

archaïque, y compris à l'échelon très local, et faisaient partie intégrante du paysage de la religion grecque¹⁰⁰. L'apport « oriental » n'a donc pas pu convoyer de renouveau, tout simplement parce que la Grèce n'en avait pas besoin. L'accueil de certains cultes, comme ceux de la famille isiaque, s'inscrit dans l'évolution naturelle du polythéisme toujours prêt à élargir ses horizons divins, à s'adapter à la société et au monde qui évoluent, et pas seulement à partir de la fin du v^e siècle¹⁰¹. Avec l'élargissement direct des limites géographiques, le monde grec a été mis en contact immédiat avec une pléthore de nouveaux cultes, mais très peu d'entre eux, au bout du compte, s'installèrent dans l'œcoumène méditerranéenne, et non sans passer par une hellénisation préalable.

Pour revenir un instant aux représentations religieuses des Grecs : les « cultes privés » sont présentés souvent comme une échappatoire à l'ennui de la religion « officielle » dépourvue de dimension affective, chaude, émotionnelle, eschatologique et individuelle. Mais ne reconnaîtrait-on pas là plutôt, outre l'influence d'un certain protestantisme libéral, le trait typique d'un libéralisme, plus que jamais d'actualité, hostile à l'État par essence sclérosé, froid, étouffant, inefficace, mais très favorable à « l'initiative privée » par essence novatrice et porteuse d'avenir ?

Jusqu'à présent, en raisonnant par l'absurde, le fil conducteur serait celui-ci : pour pallier une faillite qui n'a pas eu lieu (et qui aurait consacré un siècle de crise ou de déclin après quelques décennies de succès), on importe d'Orient des cultes que les chercheurs ne trouvent plus nulle part, pour instiller en l'homme des sentiments plus profonds, qui jusque-là lui auraient fait défaut. Et comment affirmer que les Grecs du v^e siècle ne connaissaient pas d'émotion ou de profondeur dans leurs pensées et comportements religieux ? Parce que la chute du système civique en est la preuve. La boucle est bouclée.

[1929], 2006, Aussi MOTTE, A., PIRENNE, V., « Du bon usage de la notion de syncrétisme », *Kernos*, 7, 1994, p. 11-27.

100. Voir la synthèse de BURKERT, W., *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, [original anglais, 1987], 2003. Sur les mystères et l'absence de catégorie ancienne à leur propos, voir aussi BELAYCHE, N., MASSA, F. (dir.), « Les "mystères" : questionner une catégorie », *Mètis*, 14, 2016, p. 5-132.

101. Nous n'avons aucune raison de croire que les cultes étrangers ne furent pas introduits en Grèce historique dès le début de l'époque archaïque : après tout, Mèter et Pan ne sont pas des exceptions.

Or, dans chaque *polis*, certaines grandes fêtes sont la remémoration rituelle de faits mythiques originels, une *mimêsis* où l'on s'efforce de ressentir ce que les divinités avaient autrefois vécu, une *mimêsis* qui ne relève pas seulement de la stricte observance de rites. Ces fêtes pouvaient impliquer des abstinences, des deuils, des danses enlevées ou policées, des attitudes qui nous paraissent étranges (aischrologie, « obscénités », etc.), et toujours une forte tension entre deux points focaux, une grande tristesse au départ et une grande réjouissance à la fin (disparition / lamentation / apothéose, fin heureuse / tragique, épiphanie du dieu) : tel est par exemple à Athènes le scénario des Thesmophories (qui confère un rôle spécifique aux femmes au sein de la religion « civique », gérée par la *polis*, donc par les hommes), des Pyanepsies / Oschophories, des Anthestéries, des Adonies, des Thargélies ou, à Sparte, des *Karneia*¹⁰². À Éleusis, il fallait vivre la terreur de Déméter privée de Coré, jeûner avec elle, ressentir son désarroi, sortir de la prostration par le rire et la danse, pour enfin se réjouir des retrouvailles finales. Walter Burkert a très justement souligné que nous avons perdu, et irrémédiablement, tout l'aspect sensoriel de ces célébrations¹⁰³. Elles commençaient souvent au petit jour pour se poursuivre parfois dans la nuit à la lueur des torches, au son d'instruments comme l'*aulos* ou les *tympana*, qui par leur ton et leurs vibrations indiquent toujours la présence divine. Elles étaient emplies des parfums consumés, du chatolement des couleurs et du brouhaha du charivari, de cris, de pleurs, de rires, de fatigue et de conditionnement interne, qui pouvaient déboucher sur des transes inopinées ou désirées, même si leur nombre était, comme partout, relativement limité : « Nombreux sont les porteurs de thyse, rares sont les Bacchants »¹⁰⁴.

Ces fêtes, avec leur dimension *vécue*, sont en outre un puissant marqueur socio-politique : elles permettent l'affirmation des élites dans les cadres civiques, la confirmation des institutions, l'affirmation des *patria* et la participation de toute la société aux réjouissances religieuses (qui pouvaient être marquées par un relatif relâchement des normes de comportement,

102. Cet aspect est bien mis en évidence par BURKERT, W., *Religion grecque*, 2011², p. 305-365, et suivi par PARKER, R., *On Greek Religion*, 2011, p. 171-223.

103. Sur ces questions, voir le projet *Synaesthesia. Expérience du divin et polysensorialité dans les mondes anciens*, dirigé par Adeline Grand-Clément à l'Université de Toulouse – Jean Jaurès (<https://synaesthes.hypotheses.org/>, consulté le 30 octobre 2017).

104. Platon, *Phédon*, 69 c.

comme le montrent les pièces de Ménandre). La formation de la jeunesse aux traditions locales, par le biais des cultes spécifiques aux jeunes gens en âge de devenir adultes, est capitale, et très souvent assortie de rites de remémoration plutôt tristes et inquiétants, en accord avec des mythes parfois terribles : il est étrange qu'on se plaise à dire encore que la signification de ces rites s'était peu à peu perdue... à l'époque hellénistique ; la célébration, jusque sous l'empire, des rites du *devenir civique* de la communauté n'est pas un atavisme vide de sens, et les étologies qui se perpétuent, intactes ou métamorphosées, montrent que la réalité du passage à l'âge adulte demeurait significative, vivace et traditionnelle (quand on y réfléchit bien, n'est-ce pas une évidence ?).

Les oppositions entre « religion de la *polis* » et les autres formes de religion, prétendument « populaire », « individuelle » ou « personnelle », apparaissent inadéquates : chaque culte local un peu haut en couleur est susceptible, et de longue date, de rencontrer les attentes de n'importe quel Grec à la recherche d'une communication avec les dieux. Sappho entretient, dans sa poésie, une relation très intime avec Aphrodite. Quantité d'aspects « populaires » rejoignent les énoncés philosophiques, comme de dire, par exemple, que l'âme est un souffle. Comme souvent, la distinction entre différents types de comportements religieux ne tient pas compte de ce qu'ils puisent à un arrière-plan partagé que diverses personnes vont actualiser différemment, en fonction de leur sensibilité, de leur éducation et bien entendu, d'un contexte donné.

* *
*
*

Il est donc temps de revoir une série de grilles de lecture qui, soutenues par quantité d'*a priori*, ont longtemps malmené les données en leur appliquant des interprétations inadéquates, et dont la force d'inertie se révèle être aujourd'hui un obstacle à la compréhension fine du polythéisme grec.