HAL open science

Vernant, les dieux et les rites : héritages et controverses

Vinciane Pirenne-Delforge, John Scheid

To cite this version:

Vinciane Pirenne-Delforge, John Scheid. Vernant, les dieux et les rites : héritages et controverses. Corinne Bonnet; Nicole Belayche; Marlène Albert-Llorca; Alexis Avdeeff; Francesco Massa; Iwo Slobodzianek. Puissances divines à l'épreuve du comparatisme : Constructions, variations et réseaux relationnels, Brepols, pp.33-52, 2017, 10.1484/M.BEHE-EB.5.114074 . hal-03180912

HAL Id: hal-03180912

https://college-de-france.hal.science/hal-03180912v1

Submitted on 30 Mar 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

PUISSANCES DIVINES
À L'ÉPREUVE DU COMPARATISME

BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
SCIENCES RELIGIEUSES

VOLUME
175

Illustration de couverture : Fragments de marbre d'une statue colossale de Zeus, provenant d'Aigeira en Achaïe, *c.* 150 av. J.-C., Athènes, Musée National, n° 3377. Photo Corinne Bonnet.

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

PUISSANCES DIVINES À L'ÉPREUVE DU COMPARATISME

CONSTRUCTIONS, VARIATIONS ET RÉSEAUX RELATIONNELS

Sous la direction de

Corinne Bonnet
Nicole Belayche
Marlène Albert Llorca
Alexis Avdeeff
Francesco Massa
Iwo Slobodzianek

BREPOLS

La *Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses*

La collection *Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses*, fondée en 1889 et riche de plus de cent cinquante volumes, reflète la diversité des enseignements et des recherches menés au sein de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études (Paris, Sorbonne). Dans l'esprit de la section qui met en œuvre une étude scientifique, laïque et pluraliste des faits religieux, on retrouve dans cette collection tant la diversité des religions et aires culturelles étudiées que la pluralité des disciplines pratiquées : philologie, archéologie, histoire, philosophie, anthropologie, sociologie, droit. Avec le haut niveau de spécialisation et d'érudition qui caractérise les études menées à l'EPHE, la collection *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses* aborde aussi bien les religions anciennes disparues que les religions contemporaines, s'intéresse aussi bien à l'originalité historique, philosophique et théologique des trois grands monothéismes – judaïsme, christianisme, islam – qu'à la diversité religieuse en Inde, au Tibet, en Chine, au Japon, en Afrique et en Amérique, dans la Mésopotamie et l'Égypte anciennes, dans la Grèce et la Rome antiques. Cette collection n'oublie pas non plus l'étude des marges religieuses et des formes de dissidences, l'analyse des modalités mêmes de sortie de la religion. Les ouvrages sont signés par les meilleurs spécialistes français et étrangers dans le domaine des sciences religieuses (chercheurs enseignants à l'EPHE, anciens élèves de l'École, chercheurs invités…)

Directeur de la collection : Arnaud Sérandour

Secrétaires d'édition : Cécile Guivarch, Anna Waide

Comité de rédaction : Mohammad Ali Amir-Moezzi, Jean-Robert Armogathe, Marie-Odile Boulnois, Gilbert Dahan, Jean-Daniel Dubois, Vincent Goossaert, Michael Houseman, Christian Jambet, Alain Le Boulluec, Marie-Joseph Pierre, Jean-Noël Robert.

(c) 2017, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.

D/2017/0095/196
ISBN 978-2-503-56944-4
e-ISBN 978-2-503-56945-1
10.1484/M.BEHE-EB.5.111590

Printed on acid-free paper.

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

VERNANT, LES DIEUX ET LES RITES : HÉRITAGES ET CONTROVERSES

Vinciane Pirenne-Delforge
John Scheid

Voici plusieurs années maintenant que les deux volumes des *Œuvres* de Jean-Pierre Vernant ont été mis à la disposition du public[1]. Cet ensemble, dont il a conçu et suivi le projet presque jusqu'à son terme, permet d'embrasser d'un coup l'ampleur de ses intérêts, mais aussi d'identifier les lignes de force qui n'ont cessé de traverser sa réflexion sur la Grèce et les Grecs. Bien avant que ce projet éditorial ne voie le jour en 2007 – qui est aussi l'année de son décès –, des analyses de son parcours intellectuel avaient été menées, notamment en Italie par Riccardo Di Donato, dépositaire des archives de Louis Gernet et de Jean-Pierre Vernant[2]. Dans le cadre du présent article, il ne s'agira pas de dresser une telle biographie intellectuelle, mais de saisir quelques-uns des contextes qui ont vu s'élaborer deux idées-maîtresses de Vernant sur le fonctionnement du polythéisme grec. Le premier de ces points de vue est tout entier contenu dans l'affirmation que les dieux grecs sont des puissances et non des personnes ; le second se traduit par la nécessité, maintes fois soulignée, de prendre en compte non seulement les rites, mais aussi les représentations véhiculées par les mythes pour comprendre la figure des dieux et les articulations de l'ensemble pluriel auquel ils appartiennent. La première et la troisième partie du présent article tentent de reconstituer les contextes historiographiques de ces réflexions.

1. J.-P. Vernant, *Œuvres. Religions, rationalités, politique*, Paris 2007, 2 vol.
2. R. Di Donato, *Per una antropologia storica del mondo antico*, Florence 1990, p. 1-130 (Gernet) et p. 209-244 (Vernant). Les archives de ces deux savants peuvent être consultées en ligne : http://lama.humnet.unipi.it (juin 2015). *Cf.* aussi A. Paradiso, «An Intellectual Biography of Jean-Pierre Vernant with an Annotated Bibliography», *Belfagor* 56 (2001), p. 287-306 et A. Laks, «Les origines de Jean-Pierre Vernant. À propos des *Origines de la pensée grecque*», *Critique* 612 (1998), p. 268-282.

La deuxième partie, quant à elle, est délibérément centrée sur l'apport tout à fait original de Louis Gernet à la réflexion sur les représentations divines, qui pourrait avoir inspiré les deux idées-maîtresses de Vernant au cœur de notre étude.

Les dieux grecs comme « puissances »

L'approche des dieux grecs comme « puissances » et non comme « personnes » remonte à l'article que Vernant avait intitulé « Aspects de la personne dans la religion grecque ». Cette étude, publiée en 1965 dans le recueil *Mythe et pensée chez les Grecs*[3], trouve son origine dans une présentation effectuée cinq ans plus tôt lors du colloque intitulé « Problèmes de la personne » et dirigé par Ignace Meyerson. Les actes de ce colloque paraîtront finalement en 1974, mais les deux versions resteront identiques, à quelques détails d'édition près, et une seule référence de l'appareil de notes est postérieure à 1960 : il s'agit de la 3e édition du livre de Dodds sur l'irrationnel qui date de 1963[4]. Il semble dès lors que c'est au début des années 1960 que remonte l'affirmation bien connue et souvent répétée : « Les dieux helléniques sont des Puissances, non des personnes »[5]. On ne peut que souligner d'emblée le lien étroit entre cette réflexion fondatrice de Vernant et le contexte qui l'a vu naître, à savoir une rencontre multidisciplinaire dirigée par Meyerson sur la personne non comme « catégorie immuable, co-éternelle à l'homme »[6], mais en tant que fonction progressivement élaborée au cours de l'histoire.

L'influence de Meyerson sur l'œuvre de Vernant est bien connue et ce dernier en a largement témoigné[7]. En l'occurrence, la citation sur les dieux grecs apparaît comme l'une des deux conclusions de l'interrogation sur la personne que Vernant a appliquée à la religion grecque antique. En effet, deux axes se dessinent dans son analyse. Le premier interroge les rapports éventuellement « personnels » que les Grecs étaient susceptibles d'entretenir avec leurs dieux. Cette dernière thématique était d'actualité : quelque six ans auparavant, le Père Festugière avait publié des *Sather lectures* sous le titre de *Personal Religion among the Greeks* (1954). Le deuxième axe envisage la problématique des dieux que la tradition historiographique avant lui qualifie généralement de « personnels ». Dans les deux cas, Vernant conclut à un

3. J.-P. Vernant, « Aspects de la personne dans la religion grecque », dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965, p. 355-370, citation à la p. 362 = *Œuvres* I, p. 561-574, citation à la p. 567.
4. E. R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley 1963³ (1951¹), cité dans J.-P. Vernant, « Aspects de la personne » (1965), p. 358, n. 6 = *Œuvres* I, p. 563, n. 2.
5. J.-P. Vernant, « Aspects de la personne dans la religion grecque », dans I. Meyerson (éd.), *Problèmes de la personne. Colloque du Centre de recherches de psychologie comparative*, Paris 1974, p. 23-37, citation à la p. 29.
6. I. Meyerson, « Préface », *ibid.*, p. 8.
7. J.-P. Vernant, *Entre mythe et politique*, Paris 1996, p. 139-162 = *Œuvres* II, p. 1857-1873.

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

« bilan négatif »[8] : d'une part, les dieux ne sont pas des « personnes », mais des puissances et, d'autre part, il n'est pas possible d'identifier une religion personnelle, au sens d'une démarche religieuse qui serait portée par un sujet singulier et unique, à la dimension d'existence intérieure. Dans l'un et l'autre cas, la qualification de « personnel » n'est pas pertinente. Certes, ce sont les dieux qui nous intéressent ici. Mais en un temps – le nôtre – où religion personnelle et *individual agency* risquent de se confondre dans certaines études sur les polythéismes antiques[9], il nous semblait important de mentionner, fût-ce en passant, ce volet complémentaire de la réflexion de Vernant sur la personne.

Si l'on considère la circonstance précise qui l'a vu naître – le colloque de Meyerson –, on voit que c'est par le biais de la psychologie historique que s'est cristallisée l'affirmation des dieux helléniques comme puissances, non comme personnes. Le constat fait par Vernant reviendra presque à l'identique dans l'important article « La société des dieux » publié en 1966 et repris dans *Mythe et société en Grèce ancienne* (1974) : « Les dieux grecs sont des puissances, non des personnes »[10]. D'une publication à l'autre, la majuscule a disparu, mais le cœur de la démarche est identique : outre leur statut de puissances, les dieux se définissent par le réseau des relations qui les unissent au système divin dans son ensemble[11]. À l'appui de cette affirmation, l'article sur « La société des dieux » évoque, dans le texte, les recherches de Georges Dumézil (tout appareil de note étant absent de la publication). En revanche, pas de trace du savant comparatiste dans « Aspects de la personne ». Le volume de Dumézil sur *La religion archaïque des Romains*, où les principes « structurels » de l'étude des panthéons sont tout particulièrement mis en évidence, avait été publié en 1966[12]. Cependant, la connaissance des travaux de Dumézil par Vernant n'avait sans doute pas besoin de cette publication, puisque les deux hommes étaient directeurs d'étude à l'École Pratique des Hautes Études[13]. Un autre collègue de la place parisienne est cité par Vernant, à savoir le Père Festugière dont on a évoqué les *Sather Lectures* plus haut. La

8. J.-P. Vernant, « Aspects de la personne » (1974), p. 24-27 ; (1965), p. 359-361 = *Œuvres* I, p. 561-565.
9. Voir par exemple J. Kindt, *Rethinking Greek Religion*, Cambridge 2012 ; avec plus de nuances : J. Rüpke (éd.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford 2012. En contrepoint, voir J. Scheid, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris 2013.
10. J.-P. Vernant, « La société des dieux » [1966], dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 1974, p. 109 = *Œuvres* I, p. 698.
11. J.-P. Vernant, « Société des dieux », p. 110-111 = *Œuvres* I, p. 695-699 ; « Aspects de la personne » (1974), p. 30-31 ; (1965), p. 362-364 = *Œuvres* I, p. 567-568.
12. G. Dumézil, *La religion archaïque des Romains*, Paris 1974 (1966[1]), surtout les réflexions sur la triade archaïque et la triade capitoline (*e.g.* p. 186 et 239).
13. J.-P. Vernant a rédigé un long compte rendu du livre de Dumézil dans la revue *L'Homme* parue à la fin de l'année 1968 (repris dans *Œuvres* II, p. 1686-1698). Il est significatif que cette contribution s'intitule « Histoire et structure dans la religion romaine archaïque ».

citation que donne Vernant de ce dernier est puisée à un article de 1931 : « c'est un fait, et de grande portée, que la pensée grecque n'a jamais distingué entre *theos* et *theoi* entre *dieu* et *les dieux.* » Cette citation est reprise par Vernant pour appuyer son propre constat que les Grecs peuvent osciller entre « pluralité indéfinie et multiplicité nombrée » dans la représentation d'une puissance divine au sein du réseau relationnel avec les autres dieux[14]. Mais il n'est pas du tout certain que, dans le propos de Festugière, *theos* ait effectivement été conçu comme une pluralité indéfinie et *theoi* comme une multiplicité nombrée. *A fortiori*, ni le réseau relationnel entre les dieux, ni les dieux comme des puissances ne font partie de sa réflexion, ainsi qu'on le verra plus avant. Le fait que cette citation apparaisse également telle quelle dans l'ouvrage de Gilbert François sur *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ* publié en 1957 permet sans doute d'identifier le vecteur de cette affirmation décontextualisée puisque Vernant le cite à la note qui suit immédiatement l'article de Festugière[15].

C'est également au livre alors récent de Gilbert François que Vernant rapporte les propos d'un autre helléniste qui s'y trouve cité, à savoir Erwin Rohde. Dans « La société des dieux » (1966), Vernant offre (sans référence puisque l'article est dépourvu de notes) une traduction d'un passage qui est attribué à Rohde (l'usage des italiques atteste en principe une citation textuelle) : « *Le Grec ne sait pas se représenter une unité de la personne divine, mais une puissance divine qui peut être tour à tour saisie dans son unité et sa diversité.* » Dans « Aspects de la personne », en revanche, il fournit la référence à Rohde et le paraphrase[16] : « Rohde déjà notait que les Grecs n'ont pas connu une unité de la personne divine, mais une unité de l'essence divine. » On est passé de la puissance à l'essence, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Mais, dans un cas comme dans l'autre, la médiation du livre de Gilbert François est assurée. Or, en retournant au texte original de Rohde pour évaluer la dette de Vernant à son égard, c'est la différence des idées en jeu, bien plus que la proximité supposée par la citation, qui saute aux yeux. On ne peut que constater l'originalité et la nouveauté de l'interprétation des dieux grecs comme des puissances, car ce n'était pas du tout la perspective du savant allemand. L'attestent les passages de l'article de ce dernier sur la religion grecque dont Gilbert François s'était saisi :

14. J.-P. Vernant, « Aspects de la personne », p. 30, n. 1 = *Œuvres* I, p. 568, n. 1. La citation provient de l'article « Remarques sur les dieux grecs », *La Vie Intellectuelle* 18 (1932), p. 385.
15. G. François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris 1957, p. 12.
16. E. Rohde, « Die Religion der Griechen », *Kleine Schriften* II, Leipzig 1901, p. 320, cité par J.-P. Vernant, « Aspects de la personne » (1965), p. 364, n. 25 = *Œuvres* I, p. 569, n. 2, où il précise qu'il tient la citation du livre de G. François.

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

Für die Erkenntniss des religiösen Verhältnisses des Menschen zur Gottheit können wir aber selbst von der, in ungezählten Einzelgestalten ausgeprägten Vielheit der Götterwelt absehn. Zwar: der Gott, zu dem er betet, ist dem Griechen stets ein persönliches Einzelwesen, Einer von Vielen. Die Vielheit und Mannichfaltigkeit des Götterwesens ist Grundvoraussetzung seines Glaubens. Es beruht auf irrthümlicher Auffassung, wenn man meint, der Grieche habe einen Zug zum Monotheismus gehabt, den freilich manche Darstellung des Gegenstandes sogar als älteste Grundlage des griechischen Polytheismus uns empfehlen möchten.

Pour la compréhension de la relation religieuse de l'homme à la divinité, nous pourrions toutefois même faire abstraction de la pluralité du monde divin telle que formalisée dans nombre de figures singulières. Toujours est-il que, pour le Grec, le dieu que l'on prie est toujours une entité personnelle, un (dieu) parmi d'autres. Le caractère multiple et pluriel du divin est une condition essentielle de sa croyance. Il serait erroné de croire que le Grec ait pu avoir quelque tendance monothéiste, même si une certaine représentation de la chose pourrait nous suggérer qu'il s'agirait là du fondement premier du polythéisme grec.

Vient ensuite le passage évoqué par Vernant :

Nicht einer Einheit der göttlichen Person, wohl aber einer Einheitlichkeit göttlichen Wesens, einer in vielen Göttern gleichmässig lebendigen Gottheit, einem allgemeinen Göttlichen (θεῖον), sieht sich der Grieche gegenübergestellt, wo er in religiöse Beziehung zu den Göttern tritt.

C'est non pas à l'unité de la personne divine, mais bien à l'unité d'un phénomène divin, à une divinité prenant vie de la même manière à travers de nombreux dieux, à un divin générique (θεῖον) que le Grec fait face dès lors qu'il entre en relation religieuse avec les dieux.

Et la réflexion de Rohde s'achève ainsi :

Selbst im Cultus, in dem er sich stets an einzelne, bestimmt mit Eigennamen benannte Götter wendet, kann er in seiner Vorstellung von dem Einzelgott, den er verehrt, weit über die Grenze des Sonderamtes, das etwa sonst diesem Gotte zugestanden wird, alle Fülle göttlicher Macht und Segenskraft vereinigen, so dass ihm der Eine momentan statt Aller gilt. Von solchem « Henotheismus » – er durchaus nicht gleich Monotheismus ist – zeigen sich in griechischer Litteratur Beispiele genug.

Même au sein du culte, dans le cadre duquel il s'adresse toujours à des dieux individuels, désignés nommément, il est capable, dans sa représentation du dieu individuel qu'il honore, de réunir, bien au-delà de la limite de l'office particulier dédié à ce dieu, toute la plénitude de la puissance et force divine, au point que, à ses yeux, l'unique a momentanément valeur de multiple. La littérature grecque ne manque pas d'exemples de cet « hénothéisme » – qui n'est en rien assimilable au monothéisme.

« Les dieux sont des puissances » écrit Vernant, là où Rohde parle bel et bien de « personne divine », parallèlement à un divin générique. La différence est de taille. Et si Rohde évoque effectivement la « puissance » (*Macht*) et la « force » (*Segenskraft*) divines, c'est quand il esquisse l'impact totalisant d'une divinité sur celui qui l'honore momentanément, dans un mouvement qu'il qualifie d'hénothéiste. En clair, la paraphrase qu'en faisait Vernant en 1960 était plus proche du texte allemand que ne le sera la « traduction » de 1966.

Ce détour par le texte de Rohde atteste combien était novatrice la réflexion de Vernant sur les dieux grecs comme puissances, au pluriel, oscillant entre unité et diversité de chaque puissance particulière et non de *la* puissance *in abstracto*. Cela confirme l'ancrage de cette affirmation dans l'enseignement de Meyerson et le colloque que ce dernier avait organisé en 1960, plutôt que dans les travaux des hellénistes sur la religion grecque[17], hormis peut-être Gernet dont on parlera plus avant. Dans nombre des études que Vernant avait à sa disposition, quand il s'agit de « puissance divine », c'est avant tout une force impersonnelle qui est sous-entendue[18] (que l'on baptise tantôt du nom latin de *numen*, du terme grec de *daimôn*, ou même celui, polynésien, de *mana*) bien distincte des dieux « personnels ». Dans la quête de la genèse des dieux, cette force impersonnelle était placée en un temps originel, avec une personnalisation croissante au fil du temps[19], mais pouvait se retrouver potentiellement activée dans la démarche rituelle ultérieure – Rohde parlait bien d'une sorte d'hénothéisme, on l'a vu et l'on y reviendra.

Dans « Aspects de la personne dans la religion grecque », Vernant cite également l'ouvrage de Louis Gernet et André Boulanger intitulé *Le génie grec dans la religion*, paru en 1932. Il le fait à propos des groupes de sociabilité archaïque, de l'immortalité de l'âme et des héros, mais pas à propos de la représentation des dieux[20]. Or l'analyse de Louis Gernet sur ce point est tout à fait atypique pour l'époque et ses remarques sur le fonctionnement du polythéisme résonnent d'une étonnante actualité. Il paraît avoir été autant

17. Ainsi, même Jean Rudhardt, dont le remarquable ouvrage sur les *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte*, avait été publié à Genève en 1958 et que Vernant cite dans « Aspects de la personne » (1965, p. 357, n. 5 = *Œuvres* I, p. 563, n. 1), parle alors de « puissance » pour évoquer ce que désigne le champ sémantique de *hieros*. Il reviendra sur cette question en la nuançant dans la préface de la réédition de son livre parue à Paris en 1992. Sur ces différents points, voir V. Pirenne-Delforge, « Préface à l'*Essai sur la religion grecque* », dans J. Rudhardt, *Opera inedita* (*Kernos* suppl. 19), édité par P. Borgeaud, V. Pirenne-Delforge, Liège 2009, p. 27-32.
18. À titre d'exemple : M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I : Munich 1955 (1941[1]) ; II : Munich 1961 (1950[1]), aux pages 3-13 du premier volume.
19. Sur l'arrière-plan historiographique de l'étude des dieux grecs, voir M. Konaris, « The Greek Gods in Late Nineteenth- and Twentieth-century German and British Scholarship », dans J. N. Bremmer, A. Erskine (éd.), *The Gods of Ancient Greece*, Édimbourg 2010, p. 483-503.
20. J.-P. Vernant, « Aspects de la personne » (1965), p. 357, n. 3 et 5 ; p. 359, n. 9 ; p. 365, n. 27, p. 366, n. 30.

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

précurseur, pour la question des représentations divines, qu'il l'avait été, pour l'analyse sémantique, dans sa thèse de 1917 sur *Le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, ainsi qu'on le verra plus avant.

C'est donc à relire Gernet sur ces problématiques que l'on va à présent s'attacher, sans perdre de vue la question de savoir si Vernant peut avoir été influencé, sur ce point aussi, par l'approche – brièvement exposée, mais tout à fait singulière – de celui dont il a souvent revendiqué l'héritage. Ainsi, en 2004, dans le recueil intitulé *La traversée des frontières*, il évoquait les intentions qui étaient les siennes en 1948 comme suit[21] :

> Le hasard, c'est que, cette même année, Louis Gernet arrivait d'Alger à Paris. Ignace Meyerson m'amena chez lui et ce fut le coup de foudre. Gernet a tout changé dans ma façon de voir et de penser.

Louis Gernet et les dieux comme « système de notions »

Seul *Le génie grec dans la religion* publié par Gernet en 1932 peut servir de fondement à la réflexion sur les dettes de Vernant à son égard en matière de fonctionnement du polythéisme. En effet, la petite cinquantaine de pages que Gernet y consacre aux représentations est, semble-t-il[22], la seule trace d'une réflexion proprement dite à ce sujet dans son œuvre publiée. Certes, les héros et les mythes – ou plutôt les légendes – sont bien présents dans les préoccupations de Gernet ; il y voyait des données exploitables pour comprendre le passage « d'une préhistoire de la Grèce à une civilisation de la cité »[23]. Mais qu'en est-il des dieux ?

Repartons de la structure même du livre *Le génie grec dans la religion*. André Boulanger se charge de la période hellénistique. Gernet s'occupe de l'amont. La partie qui lui incombe se divise dès lors en deux : la formation du système de l'époque classique, d'une part, le système classique, d'autre part. En un parfait jeu de miroir, quatre chapitres s'enchaînent de part et d'autre. « Fêtes de paysans » (I.1) et « La légende héroïque » (I.2), « Dionysos » (I.3) et « Delphes » (I.4), pour la première partie, « Le culte » (II.1) et « Les représentations » (II.2), « Les milieux de la vie religieuse » (II.3) et « La piété » (II.4), pour la deuxième partie.

Que Gernet ait conçu la religion grecque comme un « système » est un premier constat qui transparaît dans le titre des parties qu'il rédige.

21. J.-P. Vernant, *La traversée des frontières*, Paris 2004, p. 24 = *Œuvres* II, p. 2224.
22. C'est aussi le constat de J. Bremmer dans J. N. Bremmer, A. Erskine (éd.), *The Gods of Ancient Greece*, p. 10.
23. L. Gernet, *Les Grecs sans miracle. Textes 1903-1960*, réunis par R. Di Donato, Paris 1983, p. 12.

> Ce que nous connaissons directement – non sans lacunes ni incertitudes, mais directement, écrit-il en introduction, c'est un certain système religieux : il correspond à un régime défini, celui des cités grecques ; nous le voyons fonctionner à l'époque classique, c'est-à-dire aux Ve et IVe siècles, mais on peut se rendre compte qu'il était sensiblement le même au VIe au moins (p. 26).

Que les dieux fassent partie des représentations – et plus précisément des représentations collectives – s'inscrit dans la perspective sociologique ouverte par Durkheim dans l'étude des « formes religieuses » et pleinement assumée par Gernet. Mais dans la classification que ce dernier donne des êtres divins – divinités mineures / héros / dieux –, c'est la lecture du livre de Hermann Usener sur les *Götternamen* qui transparaît[24]. Même si Gernet écrit que « les distinctions n'ont pas une valeur absolue », il enchaîne en affirmant :

> On peut présumer qu'il y a une certaine homogénéité dans le monde divin. Or il est difficile d'admettre que les divinités inférieures se sont détachées des autres : dans l'ensemble, elles sont les plus anciennes (p. 205).

Mais il nuance aussitôt :

> Sans doute, il a pu arriver, çà et là, que l'analyse d'une notion divine donne naissance à une divinité secondaire et spécifique : rien ne dit qu'une Peithô […] ne soit pas sortie, dans tel ou tel cas, d'une Aphrodite Peithô. Mais l'inverse s'était d'abord produit et apparaît comme le cas normal : des noms qui sont devenus des « épithètes » de divinités ont commencé par désigner des *numina* indépendants (p. 206).

Il évoque en passant le « pouvoir impersonnel » que concerne plus spécialement le mot *daimôn*, ainsi qu'une série de divinités fonctionnelles qui renvoient en fait à la catégorie mise au jour par Usener. Et Gernet d'ajouter :

> Si la formule de Usener est un peu étroite qui définit les « dieux » les plus antiques comme dieux spéciaux ou momentanés (*Sondergötter* et *Augenblicksgötter*), il reste vrai que toute divinité mineure se fait reconnaître dans une sphère déterminée, ou par une activité particulière, ou à certains moments de la durée (p. 208).
>
> Tous [l]es êtres divins qui ne sont pas élevés à la condition de grands dieux restent particuliers : c'est justement là ce qui les caractérise comme divinités inférieures (p. 211).

Le raisonnement de Gernet est quelque peu sinueux et sa complexité relève des deux plans différents qui s'y trouvent juxtaposés : d'une part, comme on vient de le voir, une perspective diachronique qui fait droit à la figure des grands dieux comme aboutissement d'un développement historique dont le

24. H. Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896.

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

détail est insaisissable ; d'autre part, une perspective davantage synchronique qui saisit les dieux – c'est-à-dire pour Gernet une catégorie différente des divinités mineures ou des héros – au sein du système religieux dont ils forment certaines des représentations. Comme il l'écrit (p. 221) : « C'est dans les dieux que se condense le plus d'histoire et le plus de pensée. » Dès lors, dans les quelque dix pages qu'il leur consacre, Gernet pose une affirmation liminaire à laquelle on ne peut que souscrire : « Il n'est pas très facile de dire ce que c'est qu'un dieu. » Et il enchaîne : « Pourvus comme ils le sont d'une personnalité substantielle, ils ont parfois, chez les anciens, sollicité les interprétations allégoriques » et les modernes n'ont pas été en reste dans l'interprétation naturaliste ou simplificatrice des dieux. En outre :

> On pense volontiers que la représentation d'une personne divine suppose l'idée d'une certaine essence ; on n'admet pas facilement qu'il puisse y avoir beaucoup de contingence dans l'histoire des dieux et dans le groupement de leurs attributs. En tout cas, ces interprétations sont des reconstructions. Le principe ne s'en impose pas *a priori* : positivement, un dieu est un système de notions ; il faut voir, sans préjugé, comment ces notions se présentent aux esprits (p. 222).

Pour ce faire, les contextes cultuels sont essentiels, et notamment les épithètes cultuelles qui inclinent cette représentation vers le concret.

> Dans le culte, un dieu apparaît comme une personnalité, mais qui a besoin de se particulariser sous un certain aspect ; autrement dit, le nom divin, dans le culte, c'est un nom personnel accompagné d'une épithète (*ibid.*).

Ce qui fait le dieu et le distingue de ce que Gernet appelle les autres *numina* – c'est-à-dire les divinités mineures –, c'est la multiplicité de ses fonctions.

> Les épithètes cultuelles peuvent être d'une grande variété. Chacune représente un pouvoir défini. Par elles, la conception des dieux intègre les notions multiples et discontinues que représentent, chacune à part, les divinités mineures (p. 224).

L'influence de Usener est évidente dans ce type de distinction. En effet, quand Gernet parle de puissance divine (*numina*), il se place le plus souvent dans la hiérarchie de Usener et la distingue des dieux personnels. Il y a quelque chose d'indifférencié dans ce qu'il désigne du nom de « puissance » et qu'il associe notamment à la notion de *daimôn*[25], mais contrairement à Rohde, qui considérait une puissance divine abstraite, le *numen* ou le *daimôn* de Gernet

25. L. Gernet, *Génie grec*, p. 205 associe le *daimôn* homérique à une puissance impersonnelle ; *cf.* aussi p. 206.

est un petit dieu inscrit dans le terroir, une sorte de *genius loci* à la romaine. Il est donc potentiellement identifiable et non générique, mais cette identification reste locale. Ce qu'il dit du serment est très révélateur à cet égard :

> Considérons la puissance divine qui est invoquée dans un serment : ce peut être un *numen* particulier, celui de la porte, celui d'une pierre, etc. ; mais, si l'on jure par le nom d'un dieu, invariablement ce nom évoque l'idée d'un être qui est reconnu de toute l'humanité grecque (p. 226).

Le nom est dès lors une composante essentielle de la représentation d'un dieu qui se forme à l'esprit grec. Et c'est à ce point du raisonnement qu'une continuité avec la thèse de 1917 sur *Le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* pourrait se loger. En effet, dans sa thèse, où il se démarque d'une certaine « philologie historique », Gernet insiste sur la nécessité d'étudier les mots, les représentations et les institutions en tant que système[26]. C'est l'ensemble du champ sémantique d'une notion qu'il convient d'appréhender, non seulement le sens et l'usage de chaque terme à des moments différents, mais aussi les constructions syntaxiques dans lesquelles il intervient et les relations d'association et de contraste entre différents termes[27]. « Derrière le sens immédiat d'un terme », écrit Gernet dans sa préface, « il y a une pensée plus cachée, mais plus réelle aussi bien, et qui en constitue le *centre de gravité* » (p. XII).

L'analyse préalable de la notion d'*hybris* illustre la méthode et permet d'affirmer que le terme « n'est pas le nom d'*une* chose », qu'il n'exprime pas « *une* notion délimitée et autonome, pas plus qu'il n'évoque nécessairement des images précises : il enveloppe une série, en soi indéfinie, de représentations variant en fonction les unes des autres ». Diverses idées ont surgi dans l'étude de la notion d'*hybris*, « progressant du même mouvement et relation réciproque » : « les idées de violence injuste, de l'aveuglement du coupable, du fonctionnement de la justice, de la sanction du mal, de l'ordre du monde et de l'ordre dans la société, et jusqu'à celle de l'organisme que constitue la société elle-même »[28].

Une telle analyse sémantique semble implicitement transposée à l'idée de dieu comme « système de notions » dans le livre de 1932. Le contexte alors envisagé est le cadre cultuel où « le nom du dieu est accompagné de telle épithète à tel moment du culte ». Le nom propre y a une valeur essentielle, dans la mesure où « la représentation du dieu n'est pas absorbée par ce qu'il y a de particulier et de momentané dans la fonction ». Cette représentation

26. L. Gernet, *Le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris 1917, p. XI-XIII. *Cf.* S. Humphreys, « The work of Louis Gernet », dans *Anthropology and the Greeks*, Londres 1978, p. 76-106, spéc. p. 86.
27. Un excellent résumé de la préface dans S. Humphreys, *ibid.*, p. 85.
28. L. Gernet, *Le développement de la pensée juridique et morale*, p. 32.

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

n'est pas non plus « une image composite qui résulterait de la superposition des épithètes, et qui serait d'autant moins individuelle qu'elle serait indécise et brouillée ». La représentation du dieu

> est celle d'un être qui *peut* recevoir d'autres attributs que l'attribut considéré. Elle n'existe dans le culte qu'à condition de se définir, mais elle dépasse chaque fois l'idée de la fonction par laquelle elle se définit. C'est dans la conscience de cet au-delà, de cet arrière-plan que réside d'abord la notion des personnalités divines. Et parce que c'est le nom qui fixe cette conscience, les personnalités divines sont faites d'abord du nom lui-même. – Il y a un au-delà dès lors qu'il y a une divinité hellénique, perçue comme telle (p. 226).

On peut se demander si cet au-delà qui dépasse ses actualisations n'est pas ce que Gernet appelait, en 1917, à propos d'un champ sémantique, le *centre de gravité* de la notion – ici du *système de notions*. Vernant ne s'est pas référé à de tels propos, mais, sans en avoir d'indice explicite, on peut au moins faire l'hypothèse que les points de vue de Gernet sur ces questions ne sont pas étrangers à la manière dont son ami et « disciple » a formalisé sa propre réflexion sur les dieux comme puissances et sur la tension entre unité et diversité dans leur représentation. Ainsi, l'ultime paragraphe de la réflexion de 1932 évoque-t-il une telle tension :

> S'il est difficile de formuler l'idée d'un dieu, c'est qu'un dieu ne saurait se définir en termes statiques. Le culte en impose d'abord la notion sous une forme particulière, qui comporte à l'occasion les figurations les plus archaïques ; mais dans le Zeus Meilichios de Sicyone, représenté par une pyramide, ou dans le Zeus aux trois yeux de l'acropole d'Argos, un Zeus universel est perçu, le même qui a pu être représenté dans l'épopée et par de tout autres images cultuelles. Et, inversement, on peut dire qu'un Zeus ou une Hèra n'existent pas en soi, mais avec les formes, les attributs et les fonctions, plus ou moins riches, mais toujours spécialisés, que la tradition maintient dans tel sanctuaire et pour le service de ce sanctuaire. 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 (p. 230).

Unité et diversité, disions-nous, mais pas entre une Puissance indéterminée qui serait générique et des dieux singuliers. C'est l'unité et la diversité au cœur même d'une figure divine, dans un réseau de composantes tout aussi complexes, qu'il faut tenir ensemble pour tenter de décrire les systèmes polythéistes. Cette leçon de Gernet, Vernant l'a bel et bien reprise à son compte dans les articles dont nous sommes partis. Mais il est d'autres réflexions, notamment sur l'articulation entre rites et mythes, qui pourraient, au moins pour partie, entrer en résonance avec la démarche quelque peu

théorique adoptée par Gernet dans ses considérations sur la représentation complexe des dieux. Un autre texte de Vernant permettra d'élargir l'analyse en ce sens.

De l'usage des rites et des mythes : polythéisme *vs* monothéisme

Le petit ouvrage intitulé *Mythe et religion en Grèce ancienne*, et publié en 1990, est en fait la traduction d'un article sur ce thème initialement paru dans une encyclopédie d'histoire des religions dirigée par Mircea Eliade[29]. Dans ce texte, Vernant examine le polythéisme grec dans son ensemble, en reprochant à certains historiens de la religion d'avoir rejeté la mythologie de leur analyse de la pensée grecque. Ce texte est à première vue paradoxal, car il paraît être en contradiction avec son approche empirique du polythéisme, qui était en fait intimement lié au ritualisme des collectivités antiques. Vernant précise[30] :

> Tout panthéon, comme celui des Grecs, suppose des dieux multiples ; chacun a ses fonctions propres, ses domaines réservés, ses modes d'action particuliers, ses types spécifiques de pouvoir ; ces dieux, qui dans leurs relations mutuelles, composent une société de l'au-delà hiérarchisée, où les compétences et les privilèges font l'objet d'une assez stricte répartition, se limitent nécessairement les uns les autres en même temps qu'ils se complètent. Pas plus que l'unicité, le divin, dans le polythéisme, n'implique, comme pour nous, la toute-puissance, l'omniscience, l'infinité, l'absolu.

Pourquoi cette exigence d'un détour par les mythes quand on veut travailler sur les différents aspects d'une puissance ? La question se pose d'autant plus quand on travaille par ailleurs sur les relations sociales et la place que les rites y occupent, contrairement à la mythologie, qui ne constitue qu'un ornement ou une réflexion sur l'action rituelle.

On a l'impression que l'affirmation paradoxale de Vernant est liée à son souci d'inclure dans l'analyse de la nature des dieux grecs à la fois les mythes et le culte, et d'envisager l'identification de notions relativement abstraites associées aux dieux en vue d'éventuelles comparaisons. Quand on veut mettre en regard Jupiter ou Zeus et une autre divinité, il est plus efficace de partir de la puissance de la souveraineté qu'il détient que d'un dieu barbu qui supporte la mauvaise humeur éternelle de son épouse, légendairement jalouse. Mais alors *pourquoi* les mythes ?

Une raison banale de cette insistance réside dans le fait que Vernant a longtemps privilégié les textes pour ses analyses. Les mythes furent ses outils favoris pour explorer les structures du panthéon grec. Dans le petit essai sur

29. Ce texte a été publié sous le titre « Greek religion » dans M. Eliade (éd.), *The Encyclopaedia of Religion* VI, New York – Londres 1987, p. 99-118.
30. J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris 1990, p. 10-11 = *Œuvres* I, p. 828.

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

la religion grecque déjà cité, il commence par constater que la Grèce a produit de nombreux textes sur les dieux, et que certains de ces textes sont devenus si célèbres qu'ils ont pu créer, à côté des rites qui étaient ceux des différentes cités, *une* religion grecque. On la trouve dans Hésiode et Homère, dont le modèle qu'ils fournissent du monde divin a fini par être repris et développé par d'autres poètes, puis par dépasser la Grèce proprement dite pour devenir un modèle de référence méditerranéen. Mais, écrit Vernant, faut-il

> considérer ces récits poétiques, ces narrations dramatisées comme des documents d'ordre religieux ou ne leur accorder qu'une valeur purement littéraire ? En bref, les mythes et la mythologie, dans les formes que la civilisation grecque leur a données, doivent-ils être rattachés au domaine de la religion ou à celui de la littérature[31] ?

Depuis la Renaissance, c'est bien à la religion qu'on a attribué ce corpus, suivant en cela les Anciens qui ont toujours puisé à ces récits pour les recenser, les critiquer, les interpréter, les développer ou les rejeter comme le font, du côté romain, Mucius Scaevola ou Varron, qui suivent en cela une vieille tradition.

Or à partir du XIXe siècle, avec les fouilles archéologiques et la découverte de l'épigraphie scientifique, une tendance nouvelle s'est développée, qui faisait plutôt du culte le référent de la religion[32], un peu comme le font Varron ou Cicéron dans leurs traités, quand ils confessent que la seule chose qui caractérise la religion, ce sont les obligations cultuelles héritées des ancêtres. Or Vernant s'élève contre cet accent premier placé sur le culte, et notamment sur les cultes les plus anciens. Il dénonce le préjugé anti-intellectualiste en matière religieuse que cache cette préférence. « Derrière la diversité des religions comme par-delà la pluralité des dieux du polythéisme, » écrit-il, « on postule un élément commun qui formerait le noyau primitif et universel de toute expérience religieuse. » Et l'on a cherché cet élément commun « en dehors de l'intelligence, dans le sentiment de terreur sacrée » que suscite l'évidence du surnaturel[33]. Ce serait notamment dans le rite que le divin ainsi conçu se manifesterait. Or comme dans chaque acte cultuel, c'est généralement un seul dieu qu'on invoque – un dieu qui n'est certes pas un dieu unique, mais qui supplante momentanément tous les autres –, le rite bien mieux que le mythe supprimerait la distance entre le polythéisme de type grec et le monothéisme chrétien. Telle était notamment la théorie défendue par le Père Festugière que l'on retrouve ici. C'est ce qu'Erwin Rohde appelait « l'hénothéisme » manifesté le temps d'un rituel, ainsi qu'on l'a vu plus haut. Il distinguait toutefois

31. J.-P. Vernant, *Mythe et religion*, p. 26 = *Œuvres* I, p. 835.
32. Sur le « ritual turn », voir J. Bremmer, « "Religion", "Ritual" and the Opposition "Sacred *vs*. Profane": Notes Towards a Terminological "Genealogy" », dans F. Graf (éd.), *Ansichten griechischer Rituale : Festschrift für Walter Burkert*, Stuttgart – Leipzig 1998, p. 9-32, spéc. p. 14-24.
33. J.-P. Vernant, *Mythe et religion*, p. 32 = *Œuvres* I, p. 837.

soigneusement cet « hénothéisme » du monothéisme. Vernant revient à la question dans un autre passage du même article, intitulé « Mythe, rituel, figure des dieux »[34]. Il y cite ces passages de Festugière[35] :

> Sans doute poètes et sculpteurs, obéissant aux exigences mêmes de leur art, inclinent à figurer une société de dieux très caractérisés : forme, attributs, généalogie, histoire, tout est nettement défini, mais le culte et le sentiment populaire révèlent d'autres tendances. […] Pour bien entendre la vraie religion grecque, oubliant donc la mythologie des poètes et de l'art, allons au culte et aux cultes les plus anciens.

Vernant répond à ce parti pris exclusif de deux manières[36]. D'abord, il souligne que cette position est due à la « philosophie personnelle du savant, à l'idée qu'il se fait de la religion »[37] :

> Le rejet de la mythologie repose sur un préjugé anti-intellectualiste en matière religieuse. Derrière la diversité des religions comme par-delà la pluralité des dieux du polythéisme, on postule un élément commun qui formerait le noyau primitif et universel de toute expérience religieuse. On ne saurait bien entendu le trouver dans les constructions, toujours multiples et variables, que l'esprit a élaborées pour tenter de se représenter le divin ; on le place donc en dehors de l'intelligence, dans le sentiment de terreur sacrée que l'homme éprouve chaque fois que s'impose à lui, dans son irrécusable étrangeté, l'évidence du surnaturel… De façon analogue, derrière la variété des noms, des figures, des fonctions propres à chaque divinité, on suppose que le rite met en œuvre la même expérience du « divin » en général, en tant que puissance suprahumaine (*to kreitton*). Ce divin indéterminé, en grec *to theion* ou *to daimonion*, sous-jacent aux dieux particuliers, se diversifie en fonction des désirs ou des craintes auxquels le culte doit répondre. Dans cette étoffe commune du divin, les poètes, à leur tour, tailleront des figures singulières… Par contre, pour tout acte cultuel, il n'est pas d'autre dieu que celui qu'on invoque : dès lors qu'on s'adresse à lui, « en lui se concentre [Vernant cite ici Festugière] toute la force divine, on ne considère que lui seul. Assurément, en théorie, ce n'est pas un dieu unique puisqu'il y en a d'autres et qu'on le sait. Mais en pratique, dans l'état d'âme actuel du fidèle, le dieu invoqué supplante à ce moment les autres ».

34. *Ibid.,* p. 21-40, notamment p. 32-33 = *Œuvres* I, p. 833-840, notamment p. 837-838.
35. A.-J. Festugière, « La Grèce. La religion », dans M. Gorce, R. Mortier (éd.), *Histoire générale des religions* II, Paris 1944, p. 27-197.
36. J.-P. Vernant, *Mythe et religion,* p. 31 = *Œuvres* I, p. 837 : « À quoi répond ce parti pris exclusif en faveur du culte et cette prévalence accordée, dans le culte, au plus archaïque ? À deux types de raisons, bien distinctes. Les premières sont d'ordre général et tiennent à la philosophie personnelle du savant, à l'idée qu'il se fait de la religion. »
37. *Ibid*., p. 32-33 = *Œuvres* I, p. 837-838.

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

Et Vernant de conclure, très justement, que le refus de prendre en compte le mythe efface

> [les] différences et les oppositions qui, dans un panthéon, distinguent les dieux les uns des autres, on supprime du même coup toute véritable distance entre les polythéismes, du type grec, et le monothéisme chrétien qui fait dès lors figure de modèle.

Ce qui n'est pas absolument étonnant, pourrait-on ajouter, dans une histoire des religions dirigée par le Père Gorce, de l'Institut catholique…

Ce n'est pas la première fois que Vernant traite de la question. On la retrouve placée dans son contexte, à savoir la célébration du centenaire de la section des Sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études, en septembre 1986. Son intervention, aux côtés de Jean Baubérot, Jacques Béguin, François Laplanche, Claude Tardits et Émile Poulat, fut publiée l'année suivante dans *Cent ans de sciences religieuses en France*[38], sous le titre « Les sciences religieuses entre la sociologie, le comparatisme et l'anthropologie ». Ce qui caractérisa la nouvelle section de l'EPHE, c'est que, face au christianisme, il n'y avait pas simplement « tout le reste », mais bien une autre approche.

> Ce « reste », qui, posé en face du christianisme, permet de le penser et de l'aborder autrement puisqu'il ne figure plus *la* religion, mais une des religions – ce reste n'est pas tout le reste. Les religions retenues sont celles des grandes civilisations, à la fois écrites et monumentales.

Or, une nouveauté apparaît dès 1888, avec la création d'une chaire intitulée « Religions des peuples non civilisés ». « Problème », écrit Vernant, « si la religion est le cœur, l'essence, l'esprit des civilisations, que peut-elle être chez les non-civilisés[39] ? » Pour lui, la coupure épistémologique représentée par « cette extension des études religieuses n'apparaîtra en pleine clarté qu'en 1901 quand Mauss prendra la chaire dont Léon Marillier était le premier titulaire et qu'à côté de lui, à la même date, Henri Hubert inaugure une nouvelle direction d'étude, Religions primitives de l'Europe »[40]. C'est l'école sociologique française qui entrait à la Section, et ce mouvement continua avec l'élection de Marcel Granet (1913), qui influencera Louis Gernet et Georges Dumézil. Dans la description qui suit, Vernant ébauche la nouvelle perspective qui fut ainsi créée[41] :

38. J. Baubérot, J. Béguin, F. Laplanche, C. Tardits, E. Poulat, J.-P. Vernant, *Cent ans de sciences religieuses en France*, Paris 1987, p. 79-88 = *Œuvres* II, p. 1824-1831.
39. *Ibid.*, p. 80-81 = *Œuvres* II, p. 1824-1825.
40. *Ibid.*, p. 81 = *Œuvres* II, p. 1825.
41. *Ibid.*, p. 83 = *Œuvres* II, p. 1827.

> De quoi parlons-nous quand nous parlons de religion et parlons-nous exactement de la même chose quand il s'agit d'aborigènes australiens, de la religion civique des Grecs du Ve siècle, du christianisme médiéval, de notre Occident contemporain ?

Pour étudier de façon plus exacte l'impact de la méthode sociologique dans les sciences religieuses, il prend ensuite l'exemple de la religion grecque et en vient tout de suite à André-Jean Festugière, qui avait rejoint la Section en 1943. Ce dernier, écrit-il[42] :

> […] aborde la religion grecque de façon plus traditionnelle, par l'aval : il la pense par rapport et en fonction du christianisme qui constitue à ses yeux, sinon le modèle, du moins l'indispensable pôle de référence pour appréhender les phénomènes religieux. C'est à partir de l'expérience chrétienne du divin qu'on peut espérer saisir ce qui constitue le noyau authentique de la piété grecque.

Il introduit ensuite un deuxième élément, le comparatisme, qui était entré dans la section des Sciences religieuses avec Henri Jeanmaire, lui aussi élu en 1943. Avec Granet et Dumézil, Jeanmaire complétait l'approche méthodologique de la nouvelle histoire des religions, en ajoutant deux nouveaux éléments, jusqu'alors plutôt méprisés et négligés. Marcel Mauss l'avait parfaitement définie dès 1933 : « Nous avons été par erreur beaucoup trop ritologistes et préoccupés de pratiques. Le progrès que fait Granet est d'ajouter de la mythologie et de la représentation »[43]. Et Vernant de montrer en quoi Festugière négligeait volontairement la mythologie des poètes et de l'art au profit des rites, car dans les rites c'est la crainte révérentielle qui serait « le socle sur lequel prendraient appui les cultes les plus anciens »[44].

Ce texte éclaire l'affirmation paradoxale faite par Vernant dans *Mythe et religion en Grèce ancienne*. Il l'inscrit dans son contexte. Il entendait montrer que les rites, c'était intéressant, mais que l'expérience de la sociologie – comme on disait dans les années 1930-1940 – prouvait qu'il convenait de ne négliger aucune source. C'est dans le prolongement de l'ouverture des sciences religieuses à d'autres religions que le christianisme ou les grandes civilisations que s'inscrit cette affirmation. En fait, c'est la communauté des directeurs d'études de la Ve Section (Sciences religieuses) qui pesait sur cette évolution. Depuis le début du XXe siècle, les peuples « non-civilisés » commençaient à déterminer les recherches. Les ethnologues, les africanistes, et bientôt les américanistes, discutaient avec les spécialistes des sciences religieuses de l'antiquité. Dumézil suivait les séminaires de Mauss et de Granet,

42. *Ibid.*
43. Cité d'après J.-P. Vernant dans J. Baubérot *et al.*, *Cent ans*, p. 85 = *Œuvres* II, p. 1829.
44. *Ibid.*

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

et le public de ses propres séminaires était composé (les cahiers de présence en témoignent) du public des ethnologues[45]. Cette forte présence qui déterminait les recherches, les débats et les réflexions méthodologiques continua au-delà de cette époque, comme un texte savoureux de Marcel Detienne l'atteste[46], ainsi que le souvenir de ceux qui ont participé aux séminaires communs faits à l'EPHE pendant des années, entre africanistes et antiquisants de tout bord.

Signalons en passant que les affirmations du Père Festugière ne sont que superficiellement exactes. Si on les met à l'épreuve des faits romains[47], où nous avons des rituels précis, attestés par des inscriptions, nous pouvons constater que c'est une lourde erreur de perspective d'inscrire l'invocation d'une divinité dans un contexte hénothéiste. En effet, quand on dispose de beaucoup de sources, et des sources précises, on constate qu'il n'en est pas ainsi. Le temple du Capitole est toujours appelé temple de Jupiter, et le récit mythique du vœu de ce temple ne connaît que Jupiter. Or, dès le début, dès que nous avons connaissance de rituels, nous constatons que Jupiter est flanqué de deux divinités, qui ajoutent à sa représentation de la souveraineté deux autres aspects, l'aspect féminin de celle-ci, Junon, et sa rationalité, par le biais de Minerve[48]. Quand les frères arvales font des sacrifices expiatoires dans le bois sacré de Dea Dia, ils s'adressent longtemps à la seule Dea Dia. Et ce n'est qu'un siècle plus tard, quand les procès-verbaux de la confrérie deviennent plus verbeux et précis, que nous apprenons qu'elle est entourée d'une quinzaine d'autres divinités qui avaient des autels temporaires mais permanents dans son bois sacré. Dea Dia elle-même, qui est la destinataire du sacrifice annuel des arvales, d'après l'annonce publique de la fête et les procès-verbaux du Ier siècle et de la première moitié du IIe siècle, apparaît en fait associée, quand les protocoles deviennent plus longs, à une autre divinité, Mater Larum. Et on trouve cette situation dans la plupart des rituels et cultes : une divinité n'est jamais seule lors d'un rite, elle est toujours susceptible de se « déployer » en quelque sorte en s'entourant d'autres divinités, hiérarchiquement subordonnées à elle, mais bien présentes. On peut constater que, encore en 240, les frères arvales sont

45. *Cf.* C. Malamoud, J. Scheid, *École Pratique des Hautes Études. Section des sciences religieuses. Annuaire. Résumé des conférences et travaux* 95 (1986-1987), p. 32-35, notamment p. 34.
46. M. Detienne, « Entrer en religion et comparer », dans C. Calame, B. Lincoln (éd.), *Comparer en histoire des religions antiques,* Liège 2012, p. 53-65.
47. Le même constat vaut évidemment pour les faits grecs chers à Vernant et dont Stella Georgoudi a valorisé le volet épigraphique tout au long de ses travaux : par exemple, « Les Douze Dieux des Grecs : variations sur un thème », dans S. Georgoudi, J.-P. Vernant (éd.), *Mythes grecs au figuré*, Paris 1996, p. 43-80 ; « Les Douze Dieux et les autres dans l'espace cultuel grec », *Kernos* 11 (1998), p. 73-83.
48. Voir J. Scheid, « Dieux de Rome, dieux des Romains. Réflexions sur les théologies romaines », dans *Annuaire du Collège de France 2013-2014. Résumé des cours et travaux*, 114e année, 2015, p. 465-474.

capables de construire ces structures polythéistes en fonction du contexte. On a mis beaucoup de temps pour le découvrir, et l'intuition de Gaetano Marini (1740-1815), le premier éditeur de ces inscriptions, ne fut pas entendue. Lui qui vivait au Vatican, qui savait lire un rituel et n'était pas obsédé par la volonté de convertir les Anciens au monothéisme, ne ressentait aucune gêne devant ce cadre polythéiste ; il comprenait son fonctionnement et écrivait certaines phrases qui annoncent les *Götternamen* de Hermann Usener[49]. Il comprenait ainsi parfaitement une divinité créée par le *magister* des frères arvales, au moment de l'expiation : Adolenda Conmolenda Deferunda. Contrairement à beaucoup de ses successeurs, il comprit que c'était une seule divinité, plurielle, qui couvrait l'ensemble d'une activité, parce qu'il se rendit compte qu'elle recevait le même nombre de victimes qu'une divinité qui n'avait qu'un seul nom. Mais pour cela, il ne faut pas mépriser le ritualisme et le polythéisme comme des vestiges de la préhistoire. Sur ce plan Mgr. Marini était en avance sur le Père Festugière.

C'est donc face à ce qu'il considère comme une christianisation de la religion grecque que Vernant défend le mythe comme une source digne d'intérêt de l'expérience religieuse. Il conclut que

> mythe, rite, représentation figurée, tels sont les trois modes d'expression – verbale, gestuelle, imagée – à travers lesquels l'expérience religieuse des Grecs se manifeste, chacun constituant un langage spécifique qui, jusque dans son association aux deux autres, répond à des besoins particuliers et assume une fonction autonome[50].

La deuxième réponse, qui ne nous intéresse pas ici, relève de la capacité à analyser les mythes et, pour ce faire, Vernant se réfère à la méthode d'analyse duméziliennne, en précisant que, loin de s'opposer au rituel, il est simplement plus « explicite que le rite, plus didactique, plus apte et enclin à "théoriser"… ». Et il livre d'ailleurs une belle description du rite :

> Le culte est moins désintéressé, plus engagé dans les considérations d'ordre utilitaire. Mais il n'est pas moins symbolique. Une cérémonie rituelle se déroule suivant un scénario dont les épisodes sont aussi strictement ordonnés, aussi lourds de signification que les séquences d'un récit[51]…

Et il dit les mêmes choses des images.

Dans cette perspective, on ne peut qu'être d'accord avec lui. Il est aujourd'hui inutile de suspecter l'analyse des rites, car elle ne ressemble plus à ce qui se faisait au temps d'André-Jean Festugière. Il est désormais possible

49. *Cf.* J. Scheid, « Gaetano Marini et les frères arvales », dans *Gaetano Marini (1742-1815)*, Cité du Vatican 2015 (ST 492-493), p. 1187-1210.
50. J.-P. Vernant, *Mythe et religion,* p. 34-35 = *Œuvres* I, p. 838.
51. *Ibid.*, p. 38 = *Œuvres* I, p. 839-840.

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.

de lire dans les rites une autre version du polythéisme, et de le retrouver tel que le laissent voir de leur côté les textes philosophiques ou mythiques, et même de façon plus complexe et précise que ces textes. C'est bien pour cette raison que les érudits du Ier siècle av. J.-C. pouvaient évoquer plusieurs types de théologie, mythique, physique, et civique. C'est cette dernière que les rites mettent en action sur le plan collectif, et les penseurs comme Varron ou Cicéron soulignent qu'elle a leur préférence. Aujourd'hui, sous l'influence de l'anthropologie, on a réussi à faire parler les rites, à décrypter les énoncés théologiques qu'ils sont susceptibles de produire. Du coup, travailler sur les rites permet d'analyser les puissances bien mieux qu'autrefois. C'est notamment l'analyse de rites révélés par l'épigraphie qui a permis par exemple de reconstruire une manière très romaine, mais attestée aussi ailleurs, de construire des théologies polythéistes dans le feu de l'action. À l'époque où Vernant écrivait les lignes que l'on a citées, ce n'est pas ainsi qu'on analysait les rites. À cette époque, pour beaucoup de chercheurs, les rites en eux-mêmes étaient encore des vestiges des superstitions de la préhistoire, qui n'étaient plus compréhensibles. Franz Cumont, par exemple, les voyait ainsi. C'est pourquoi ils furent considérés comme sclérosés et vides, *geistlos*. À ce détail près que, sous l'influence du théologien protestant Rudolf Otto et de son ouvrage *Das Heilige* (1917), le contexte de ces rites était jugé susceptible de susciter la terreur devant ce que les chrétiens appellent « le sacré ».

C'est ainsi qu'on peut expliquer l'affirmation paradoxale de Vernant. Et peut-être est-ce aussi pourquoi il n'a somme toute pas beaucoup travaillé sur les rites. Ou, disons plutôt qu'il ne les prenait en considération que dans un mythe ou sur une image, et beaucoup moins dans une inscription ou un contexte archéologique. Dans ces contextes, le rite était supposé être dégagé de son référent ancestral, polythéiste, et apparemment figé. Il était dès lors plus apte, d'après certains, à faire ressentir le sacré tel que l'imaginaient les chrétiens. Pour élaborer ces théories d'un hénothéisme, voire d'un monothéisme rituel, il faut que la source soit minimale, car dès que l'on dispose de sources développées et précises, telles que les réglementations rituelles grecques ou les protocoles des arvales, le mythe moderne du monothéisme rituel s'évanouit.

La psychologie historique de Meyerson et l'approche sociologique de Durkheim et de Mauss, relayées par Gernet du côté grec, ont été déterminantes dans le cheminement qui a conduit à l'affirmation de Vernant selon laquelle les dieux grecs sont des puissances et non des personnes. Ce constat relève d'une compréhension en profondeur des mécanismes de fonctionnement

des polythéismes antiques et de l'altérité de la représentation du divin qui s'y dessine en regard de la tradition chrétienne. Pour citer une dernière fois Vernant[52] :

> Que la même puissance divine soit à la fois une et triple, cela ne fait pas, pour le Grec, difficulté ni problème. Si l'on songe à l'âpreté des discussions trinitaires dans le christianisme, on peut mesurer l'ampleur du changement de perspective à l'égard du divin.

52. J.-P. Vernant, «Aspects de la personne» (1965), p. 363, n. 22 = *Œuvres* I, p. 568, n. 3.

© BREPOLS PUBLISHERS
THIS DOCUMENT MAY BE PRINTED FOR PRIVATE USE ONLY.
IT MAY NOT BE DISTRIBUTED WITHOUT PERMISSION OF THE PUBLISHER.