Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

30 | 2017

Varia

L'invention de la religion grecque

Philippe Borgeaud

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2485>

DOI : 10.4000/kernos.2485

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2017

Pagination : 9-35

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Philippe Borgeaud, « L'invention de la religion grecque », *Kernos* [En ligne], 30 | 2017, mis en ligne le 01 octobre 2019, consulté le 17 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2485> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kernos.2485>

Ce document a été généré automatiquement le 17 septembre 2020.

Kernos

L'invention de la religion grecque

Philippe Borgeaud

Castellanus comprit à merveille qu'il n'y aurait point de progrès dans les hautes études, sans que la Grèce fût elle-même bien connue.
FÉLIX NÈVE, *Pierre Castellanus de Grammont, helléniste et archéologue*, Gand, 1858, p. 7.

Mythographie

- 1 À côté de sa littérature et de sa philosophie, la Grèce a transmis à la Renaissance deux objets d'étude et de passion qui ont aussi contribué à faire d'elle, de manière indéniable, une source privilégiée de sagesse et de réflexion concurrente de la source biblique. Ces deux objets sont la mythologie (ou la fable) et l'ensemble des traditions hermétiques, orphiques et théurgiques. Ces deux objets semblent à première vue relever du domaine de la religion. Mais nous les voyons pourtant tenus à l'écart, jusqu'au XIX^e siècle, des recherches concernant les cultes et les pratiques rituelles des cités grecques.
- 2 La mythographie moderne, on le sait, commence avec Boccace au XIV^e siècle. La *Genealogia deorum gentilium* (dont la diffusion n'a pas attendu la première édition imprimée de 1472) est utilisée par tous les manuels de mythologie de la Renaissance, et notamment par Lilio Gregorio Giraldi, *De deis gentium*, 1548, par Vincenzo Cartari, *Imagini de i dei de gli antichi*, 1556 et par Natale Conti, *Mythologiae*, 1567, ce dernier devenant la source principale d'information érudite sur les mythes classiques jusqu'au XIX^e siècle.
- 3 L'intérêt renaissant et moderne pour la fable prolonge la vieille tradition des interprétations allégoriques. Boccace (*Genealogia deorum* I, 3) posait la question de cette manière :

Pourquoi les poètes traitent-ils des œuvres de Dieu, de la nature, ou des hommes sous le voile de la fable (*sub fabularum velamine*) ; n'y avait-il pas d'autres moyens ?
Oui, il y en avait certes. Mais, de même que tous les visages ne sont pas pareils parmi les hommes, de même les jugements de leurs âmes (*animorum iudicia*). Achille préférait les armes à la tranquillité ; Egisthe la paresse aux armes ; Platon a suivi la

philosophie à l'exclusion de toute autre chose ; Phidias choisit de sculpter des statues ; Apelle de peindre des images sur des tableaux. De la même manière exactement — et je laisse de côté les autres activités humaines — un poète se plaît à recouvrir la vérité dans des fables (*tegere fabulis veritatem*)...

- 4 La fable comme discours voilé relève de la poésie, en vertu de la vieille tripartition rhétorique héritée de Cicéron et de Quintilien : la *fabula* (discours fabuleux) s'y trouve opposée à l'*argumentum* (discours vraisemblable) autant qu'à l'*historia* (discours littéral)¹.
- 5 Même s'il y est question des dieux, la mythologie n'introduit pas les humanistes à un savoir sur ce qui serait la pratique de la « religion grecque », mais bien plutôt à la maîtrise d'un langage codé. Et cela, qui fut déjà la donnée médiévale, devait durer longtemps, et se métamorphoser sous diverses colorations. À la fin du XVIII^e siècle, Leclerc de Septchênes (sur lequel nous reviendrons), distingue encore, dans la préface de son *Essai sur la religion des anciens Grecs* (1787), les études de mythologie, destinées à expliquer (nous dirions « à décoder ») les « fables » des Grecs, de celles qu'il veut promouvoir, lui : « Nous avons eu un objet bien plus important, celui de développer leur système religieux » (vol. 1, p. V).
- 6 On sait que la fin du XVIII^e siècle marque le tournant à partir duquel le *mythos*, resémantisé, va se trouver investi d'une fonction religieuse. Les travaux érudits de Christian Gottlob Heyne² et la *Götterlehre* de Karl Philipp Moritz (1791) furent les agents principaux de cette mutation. Avec la revalorisation du *mythos* comme langage des aubes, on entre effectivement dans le domaine de la religion. Telle fut la tâche léguée au XIX^e siècle, et il faudra attendre les fulgurances de l'école de Cambridge pour que l'étude des mythes appuie décidément celle des rites, dans des tentatives de synthèses anthropologiques sur « la religion grecque »³.

Sagesses grecques

- 7 Le second objet d'étude qui s'est imposé aux humanistes dès le XV^e siècle, lui aussi, a été tenu jusqu'au XIX^e siècle à l'écart de la religion. Cela semble assez naturel pour le corpus hermétique et la théurgie, qui sont du ressort des piétés individuelles et relèvent d'usages philosophiques bien plus que de la religion comme institution politique. Ces traditions ont fait l'objet de nombreuses études, qui ne nous intéressent pas ici⁴. Mais il convient de prêter quelque attention aux doctrines et prières attribuées à Orphée. La Renaissance italienne découvre ces prières dans des manuscrits fraîchement débarqués en provenance de Constantinople : les *Argonautiques orphiques* et les *Hymnes d'Orphée* figurent en première place dans un corpus hymnologique réunissant aussi les *Hymnes* de Proclus, les *Hymnes homériques* et ceux de Callimaque. Ces textes (des prières) connurent un grand succès. Trente-sept manuscrits nous en sont parvenus, datant des XV^e et XVI^e siècles. La première édition imprimée de la version grecque des *Hymnes orphiques* paraît à Florence le 19 septembre 1500, où elle accompagne, à côté des *Hymnes* de Proclus, la publication des *Argonautiques*⁵.
- 8 Les *Argonautiques orphiques* ou *Argonautiques d'Orphée* se présentent comme le voyage des Argonautes raconté par Orphée à son fils et disciple Musée. Orphée participe au voyage dont il fait le récit, mais l'important, c'est qu'il chante une cosmogonie en introduction du poème : il y révèle comment au tout début furent Chaos et Chronos (le Temps). Chronos, dans l'immensité de ses anneaux, enfanta Éther et Éros-Phanès, père

de Nuit. Il chantait aussi Brimô et les œuvres funestes des Géants, cette race d'antan d'où naquirent les mortels ; les enfances de Zeus, l'histoire de la Mère des dieux et de Perséphone, la lacération mémorable de Casmilos, etc. Il s'agit d'une cosmogonie étrange, présentée comme un mystère réservé aux initiés (*megal'orgia mustais* au vers 10).

- 9 Le poème fut traduit en latin avant même l'introduction de l'imprimerie, par Lodrisio Crivelli⁶. Cette traduction circula sous forme manuscrite, avant d'être imprimée en 1523 dans une édition des *Argonautiques* de Valérius Flaccus.
- 10 Le succès des *Hymnes orphiques* fut tout aussi remarquable. Ce qui frappe d'emblée tout lecteur qui les découvre pour la première fois, c'est l'accumulation d'épithètes souvent rares et complexes destinées à définir les divinités, ainsi que les assimilations qui établissent, entre certains groupes de dieux, des configurations systémiques d'homologie, voire des relations d'équivalence⁷. Ces caractéristiques ne pouvaient manquer de donner, aux premiers lecteurs humanistes, l'impression d'avoir à faire à un langage ésotérique, couvrant d'un voile mythologique un discours sur l'Un et le multiple, fonctionnant comme une variante immémoriale de la Révélation chrétienne. Marcile Ficin les a déjà traduits en 1462, en même temps qu'il découvre la *Préparation évangélique* d'Eusèbe et donc le fameux *Testament d'Orphée*, cette palinodie où le maître des mystères reconnaît qu'il s'est inspiré de l'unicité du dieu de la tradition juive⁸. Ficin ne publia pas sa traduction (dont nous avons perdu la trace), probablement parce qu'elle aurait pu paraître comme un éloge du paganisme, en une époque de réaction anti-platonicienne inspirée par George de Trébizonde (contre les idées de Gémiste Pléthon)⁹. Conformément à une donnée néoplatonicienne, Marsile Ficin faisait d'Orphée un sage très ancien, voire primordial, dépositaire d'une *theologia prisca*, et le situait dans une tradition où il rencontrait Abraham, Hermès Trismégiste, Moïse, Zoroastre, Pythagore et Platon. Pic de la Mirandole lui aussi faisait des hymnes d'Orphée les témoins d'une théologie occulte et vénérable¹⁰. Mais d'autres ne tarderont pas à y voir, au contraire, l'œuvre du diable. Ainsi le grand helléniste huguenot Daniel Heinsius n'hésite pas à proclamer, en 1627, que le recueil tout entier des hymnes d'Orphée est une véritable liturgie de Satan en personne : *Est autem totus ille liber vera Satanae ipsius liturgia*¹¹.
- 11 Ceci dit, les éditions des *Hymnes* et des *Argonautiques* se multiplièrent, jusqu'à l'époque romantique¹². Le romantisme devait toutefois oublier la *prisca theologia* sous ses espèces chrétiennes et redécouvrir les *Hymnes orphiques* comme un monument de syncrétisme immémorial issu de sagesse orientales :

Les premiers poèmes avaient été des hymnes, des cantiques sacrés ; que le peuple répétait à haute voix au milieu des cérémonies les plus augustes. Tels, sont ceux d'Orphée, monument précieux de ces temps antiques ; le génie oriental y respire tout entier ; il s'éteignit bientôt dans les siècles qui suivirent. À peine même en retrouve-t-on quelques étincelles dans la théogonie d'Hésiode.
- 12 Ce jugement de Le Clerc de Septchênes (un personnage que nous avons déjà rencontré et que nous retrouverons plus bas) est prononcé en 1787, indépendamment de celui de l'anglais Thomas Taylor qui publie, la même année, *The Mystical Initiations: or Hymns of Orpheus with a Preliminary Dissertation on the Life and Theology of Orpheus*¹³. Quelque chose de particulier est donc dans l'air du temps. Ce nouvel enthousiasme partagé, et bientôt réinterprété et diffusé par la *Symbolik* de Creuzer, sera étayé par la publication en 1805 des *Orphica* de Gottfried Hermann (1772–1848)¹⁴. Cette édition représente néanmoins un

turning point, dans la mesure où elle met au premier plan, pour la première fois, les fragments théogoniques orphiques (ceux qui intéressaient les néoplatoniciens).

Théogonie orphique et lamelles d'or

- ¹³ Après Hermann, on va de moins en moins s'intéresser aux *Hymnes orphiques* et aux *Argonautiques*. Son élève Christian August Lobeck indique la direction que vont désormais suivre les philologues, dans son *Aglaophamus*, en 1829¹⁵. Ce qui intéresse Lobeck, qui dédie son livre à Hermann, ce sont les fragments théogoniques. Lobeck reconstitue et nomme (pour la première fois depuis Proclus et Damascius) les *Hieroi logoi en 24 rhapsodies*, qui apparaissent comme l'expression d'une doctrine du salut non pas immémoriale, mais postérieure aux textes homériques, parallèle toutefois à ce qui se dégage des mystères d'Éleusis (dont l'examen occupe la première partie de l'ouvrage). Le monde savant va s'intéresser de plus en plus aux préoccupations des anciens concernant la destinée post-mortem, grâce aussi aux lamelles d'or que l'on dit orphiques et qui témoignent de croyances sur l'au-delà indépendantes des pratiques religieuses officielles de la cité. La première lamelle à être connue vient de Petelia, en Italie du sud. Elle fut découverte vers 1830, peu après la publication de l'*Aglaophamus* de Lobeck. En 1834, elle fut mise en vente à Naples, achetée par un fameux collectionneur (Jacques Milligen) et bientôt communiquée à Edouard Gerhardt, secrétaire du Deutsches archäologisches Institut de Rome. Les hellénistes ne comprirent rien à ce texte qui pourtant parlait d'une source à gauche de la maison d'Hadès, d'un lac de Mémoire, et qui transmettait une formule splendide : « Je suis fils de la Terre et du Ciel étoilé. » On ne commença à comprendre quelque chose qu'en lisant, en 1879, un texte joint par Domenico Comparetti au rapport des fouilles qui venaient d'être réalisées à Thourioi, et qui avaient mis au jour de précieux parallèles à la lamelle de Petelia. Comparetti affirma que l'ensemble des lamelles connues alors concernaient des instructions sur la route à suivre et la conduite à tenir lors de l'arrivée de l'âme aux Enfers, et qu'elles étaient des témoignages de cultes à la fois orphiques et bachiques, plutôt que simplement pythagoriciens comme on l'aurait attendu de textes mystiques d'Italie du sud. Par cette affirmation, il mettait en place un débat qui n'est pas encore éteint¹⁶. La suite de cette histoire, au xx^e siècle, verra les lamelles se libérer peu à peu du carcan orphique, tandis que les *Hymnes orphiques*, qui contrairement aux lamelles ne disent mot de l'au-delà, seront enfin reconnus comme un recueil liturgique utilisé par une association religieuse se réclamant d'Orphée, en Asie Mineure¹⁷. C'est ainsi que ces hymnes rejoignent de plain-pied, finalement, le domaine des études de religion grecque. La *theologia prisca* et les sagesses orientales ont définitivement cédé le pas à la question du rôle qu'il convient de leur attribuer dans le cadre des croyances et pratiques rituelles des Grecs. Pour cela il aura fallu attendre la fin du xx^e siècle¹⁸.

Le travail des antiquaires

- ¹⁴ Il convient de nous interroger sur ce qui a conduit les antiquisants à ne pas prêter immédiatement attention à la religion, comme catégorie subsumant l'ensemble des rites aussi bien que des mythes grecs. La raison en est simple. Les mythes grecs et les sagesses attribuées à Orphée ne pouvaient pas se ranger sous une telle bannière avant que n'émerge, au xvi^e siècle, en contexte chrétien de guerre confessionnelle, le concept

lui-même de religion au sens moderne. On observait depuis toujours des coutumes propres à chaque cité, des pratiques, des récits parfois largement partagés concernant les dieux, que l'on se plaisait à répertorier, mais aucune velléité encore n'aurait pu se manifester de rassembler ces choses sous une rubrique spécifique. Et quand on le fit, la catégorie générale de paganisme (solidaire de celle d'idolâtrie) n'encouragea pas à distinguer d'emblée ce qui serait une religion grecque, distincte d'une religion romaine ou égyptienne.

- 15 Si l'on veut comprendre ce qu'il en fut, au seuil de la modernité, de ce terrain d'avant les religions spécifiques, il convient de prendre à la fois du recul, et un ou deux exemples. Dans les chapitres LXXV à CXIX de son *Apologética Historia*, rédigée vers 1550, Las Casas présente le tableau de l'émergence et du développement de l'idolâtrie et du polythéisme¹⁹ ; il dresse un tableau des causes de l'idolâtrie, à travers l'examen des dieux et de leur commerce en Égypte, en Grèce et à Rome. Ce qui l'intéresse, ce sont les pratiques des Amérindiens, mises en parallèle des pratiques de l'Antiquité en général. En ce qui concerne les causes, Las Casas avait lu dans le livre biblique de la *Sagesse* (14, 12-20), que les idoles n'existaient pas à l'origine, et qu'elles n'existeront pas toujours. La mort intolérable d'un enfant, dans le livre de la *Sagesse*, côtoie le motif d'un roi absent de son royaume. La divinisation de l'absent, dans ce texte, correspond donc à un deuil, à un manque, conformément à la doctrine évhémériste que Las Casas rencontrait aussi chez Diodore de Sicile. Celui-ci expliquait comment le culte des corps célestes et des éléments avait précédé les honneurs divins rendus à des idoles, c'est-à-dire, au départ, à des mortels divinisés²⁰. Ce processus en deux temps (astrolâtrie, idolâtrie), développé par les penseurs chrétiens dès l'Antiquité, présidait à la mise en place d'une véritable histoire des dieux. Mais cette histoire était une histoire générale, où les Grecs ne sont guère distincts des autres païens antiques.
- 16 Il en va de même dans un petit volume publié en 1557 par un érudit de Ferrare, Alessandro Sardi²¹. On y parcourt en vrac la variété des coutumes de Rome, des cités grecques, d'Égypte, de Perse et d'Inde liées aux mariages, à la naissance, à l'éducation ; on y parle des vêtements, de l'alimentation, de la médecine, des testaments et des funérailles, avant d'aborder la fondation des cités, les colonies, l'organisation des états (tribus, classes, ordres, magistratures, lois à Athènes et à Rome), les royautes de Perse et des Parthes, les juges, les tribunaux et les châtiments. On traite enfin de la guerre et de ses rites, avant de consacrer une vingtaine de pages (186-195) aux sacrifices, animaux et humains, avec comparaison des procédures grecques et romaines, considérations sur les autels, les temples, les images de culte, les grottes sacrées, les oracles, les prêtres, augures, pontifes, vestales flamines, saliens, hiérophantes, galls et autres sacerdotés y compris égyptiens. De là on passe sans transition aux habitats (maisons, villes), aux jeux poétiques, olympiques, isthmiques, pythiques néméens et autres, puis aux processions, lectisternes, supplications, pour clore par un chapitre sur la vie des anciens chrétiens. Alessandro Sardi le dit à la seconde page de son *Proemium* :
J'ai donc écrit sur les Mœurs, et en ne les séparant pas toujours en fonction des peuples et des nations, de crainte de répéter trop souvent les mêmes choses, ou des choses semblables, alors que les mœurs ne diffèrent en rien ou parfois si peu ; mais j'ai procédé en les réunissant en fonction des actions les unes après les autres, en partant des noces, et jusqu'aux cortèges funèbres, et de là me dirigeant vers celles qui sont apparues négligées au cours de l'exposé : la guerre, les sacrifices et tout ce genre de choses²².

- 17 Du berceau à la tombe donc, et puis, *in fine*, le reste. Il n'y a pas de religion là-dedans, ni même de « secte », comme on disait alors. Mais des coutumes au sens des *nomoi* d'Hérodote. Et c'est normal. Le concept moderne de « religion » ne se constitue en effet qu'un peu plus tard, à la fin du XVI^e siècle²³ et ce qui nous apparaît, à nous aujourd'hui, relever d'une « religion grecque », sera encore noyé dans la catégorie bien plus générale, héritée des Pères de l'Église, de paganisme ou d'idolâtrie. Artefact chrétien inspiré du judaïsme d'expression grecque, la notion d'idolâtrie avait elle-même anticipé celle de paganisme. Alors même qu'elle accompagnait, chez les Pères de l'Église, la notion d'« hellénisme », elle n'était pas gréco-centrée mais se trouvait concernée par l'ensemble du monde gréco-romain, c'est-à-dire qu'elle balayait un espace immense où foisonnaient les ethnies et leurs pratiques. Eusèbe avait désigné comme *hellenismos* un ensemble à la fois très englobant et mal défini, terreau d'origine où les dieux sont innombrables. L'hellénisme d'Eusèbe, ce sont les pratiques des Gentils, des Nations, celles qui constitueront ce qu'on finira par appeler (en latin) paganisme à partir de l'époque d'Augustin. Dans sa *Préparation évangélique* (I, 5, 12), Eusèbe opposait l'hellénisme, en bloc, à une forme de religion ancienne et dépassée, le judaïsme, et à un genre nouveau, révélé lui aussi, et que l'on devrait seul qualifier de vrai, le christianisme.

Le paganisme antique

- 18 Le « paganisme », du côté latin de l'Empire christianisé, correspond précisément à l'« hellénisme » d'Eusèbe, comme catégorie taxinomique. De même qu'on aura chez les modernes la série paganisme (ou idolâtrie) / mahométisme / judaïsme / christianisme, on avait chez Eusèbe un triangle opposant le christianisme aussi bien à l'hellénisme qu'au judaïsme. C'est de cet ensemble désigné comme païen et idolâtre que les chrétiens voulurent se distinguer, tout en le convertissant²⁴.
- 19 Aux XVI^e et XVII^e siècles, à côté des trois religions que sont le christianisme, le judaïsme et le mahométisme, la vaste et englobante catégorie du paganisme et (ou) de l'idolâtrie constitue une quatrième religion qui subsume tout le reste et se voit subdivisée, tout au plus, en ses axes géographiques et temporels (paganismes anciens et modernes, d'Europe ou des Indes)²⁵.
- 20 La position occupée par les Grecs dans ce dispositif est loin d'être centrale ou privilégiée. Dans les années quarante du XVII^e siècle, Gerhard Johannes Vossius (1577–1649), en répandant l'idée que les Grecs diffusent sur leurs dieux et héros des versions dérivées des données bibliques²⁶, désire mettre en contraste une « théologie païenne » (*theologia gentilis*) avec une « physiologie chrétienne », c'est-à-dire une version générale du paganisme avec les merveilles naturelles dont la contemplation devrait amener l'homme au vrai Dieu²⁷. Au XVIII^e siècle, le paganisme est devenu un enjeu philosophique dans le débat sur la tolérance, qui oppose volontier la souplesse et l'ouverture du polythéisme à la rigidité de la Foi chrétienne²⁸.
- 21 Avant de parler de religion grecque on parle donc de paganismes antiques. Ce qui va devenir la religion grecque n'est d'abord qu'un chapitre noyé dans cet ensemble. Il s'y trouve (au mieux) abandonné aux soins d'antiquaires érudits²⁹. Au fond, les dieux de l'Antiquité grecque et leurs cultes constituent un dossier parmi d'autres, au sein du vaste ensemble des « paganismes ». On cherche essentiellement, partout, y compris

chez les « sauvages », les causes de l'idolâtrie, c'est-à-dire ce qui peut aider à interpréter, à comprendre et (le plus souvent) à condamner les pratiques et les croyances des hérétiques. Dans ce sens, les religions de l'Antiquité ou celles des habitants d'Amérique ou de Chine constituent non pas un objet d'étude en soi, mais plutôt un réservoir de références utiles à la pratique moderne et polémique des parallèles et de la comparaison

30.

Émergence de la religion grecque

- 22 La religion grecque antique, jusque dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, est demeurée une province peu idéologique, qui ne joue pas un rôle aussi important que la religion romaine, privilégiée, elle, parce que considérée par la critique protestante comme une clé de lecture de l'idolâtrie catholique. Cette fonction polémique de la religion romaine apparaît clairement dans le *Discours de la religion des anciens Romains escript par Noble Seigneur Guillaume du Choul*, Lyon, 1556, avant d'être développée par Pierre Mussard (1627–1686), dans ses *Conformités des cérémonies modernes avec les anciennes. Où l'on prouve par des Autorités incontestables, que les Cérémonies de l'Église Romaine sont empruntées des Payens*, Genève, 1667³¹.
- 23 Dans le milieu des études bibliques, où se développe une approche philologico-historique, on voit toutefois émerger des religions orientales, dans un rapport aux données bibliques. À la tête de ce mouvement, le *De Diis Syris* de John Selden paraît en 1617. Il s'agit, comme le dit Guy Stroumsa, « d'un écrit de jeunesse, dans lequel l'auteur propose une vaste fresque sur les religions païennes du Proche Orient ancien (un Orient représenté pour lui par la Syrie, terme générique pour indiquer la Babylonie, l'Assyrie, la Palestine et la Phénicie). En particulier, l'un des arguments centraux du livre de Selden est que les divinités païennes reflètent souvent une erreur d'interprétation ou une perversion de la vérité biblique³² ». Dans un ordre d'idée différent on verra plus tard, dès 1700, les croyances des Perses et de Zoroastre, qualifiées de dualistes, mises en évidence grâce à l'*Historia religionis veterum Persarum* de Thomas Hyde. Ici l'intention sera de corriger, à l'aide de la comparaison et des ressources de la philologie, l'image que les Anciens donnaient de cette « religion »³³.
- 24 L'invention de la religion grecque va s'effectuer d'abord, elle aussi, dans un souci philologique ou archéologique. La première contribution d'envergure est celle d'un érudit originaire de Grammont dans les Flandres, qui occupe la chaire de grec de Louvain. Petrus Castellanus (1585–1632) publie son *Heortologion, sive de Festis Graecorum syntagma*, à Anvers, chez Jérôme Verdussen, en 1617, c'est-à-dire la même année que le *De Diis Syris* de Selden³⁴. L'intention, ici, est de donner à la Grèce (et surtout à Athènes dont Castellanus rappelle, à la suite de Platon, « qu'elle fut choisie par Minerve dans la prévision qu'elle serait une école fortunée pour les intelligences »³⁵) un poids comparable à celui de Rome. Cet ouvrage de plus de deux cent pages, résultat insatisfaisant de compilations réalisées dans sa jeunesse, et que ses obligations ne lui laissent pas le loisir de perfectionner (comme il le dit lui-même dans sa préface au lecteur) est un impressionnant répertoire, un « syllabus » alphabétique (donné dans l'ordre de l'alphabet grec) d'une centaine de fêtes dont Castellanus a repéré les noms en dépouillant systématiquement l'ensemble des textes à sa disposition ; parmi elles, au hasard et en respectant les transcriptions latines de Castellanus : les Agriona,

Amphidromia, Asclepia, Boedromia, Brauronia, Gamelia, Diasia, Diipoleia, Eiresione, Elaphebolia, Heraia, Theogamia, Theophaneia, Iseia, Kanephoria, Oschophoria, Pyanepsia, Septerion, Choes. Il écarte de son enquête les plus fameuses (Isthmiques, Néméennes, Olympiques, Pythiques), qui sont trop bien connues, dit-il, et sur lesquelles les sources auraient probablement surabondé. Dans le recueil de Castellanus, Athènes et l'Attique sont mises à l'honneur, ce qui bien sûr est dû pour une bonne part au manque d'informations disponibles.

- 25 Il donne, pour chacune des fêtes qu'il a retenues, toutes les sources qu'il a sous la main, lexicographiques et littéraires, les scholiastes y compris, en accompagnant le grec de traductions latines³⁶. Dans sa préface, Castellanus annonce que le grand savant Iohannes Meursius (Jan van Moeurs, 1579–1639), qui a déjà travaillé sur ces matières, prépare un livre sur le même sujet. Cela l'encourage à publier le sien au plus vite, pour marquer le terrain. Sous le voile de la plus grande politesse et de belles précautions oratoires, il laisse entendre qu'il craint d'être plagié. Il annonce par ailleurs vouloir rédiger, dans le futur, un prolongement de son héortologie traitant des temples, des statues, des prêtres et des sacrifices. Il n'aura malheureusement pas le temps de réaliser ce projet.
- 26 Le livre annoncé de Iohannes Meursius, *Graecia feriata sive de festis Graecorum*, est imprimé en 1619 par Isaac Elzevir à Leyde, deux ans après celui de Castellanus. Simultanément à cet ouvrage Meursius publie, chez le même éditeur, deux monographies consacrées, l'une aux rites d'Éleusis, l'autre aux Panathénées³⁷. Meursius, dans la préface au lecteur de la *Graecia feriata*, salue Castellanus (qui lui a envoyé son livre) avec non moins de miel que celui-ci ne le faisait à son égard, mais rejette avec indignation tout soupçon d'un plagiat potentiel. Il faut dire que Meursius dispose d'un dossier plus ample et mieux maîtrisé que celui de Castellanus. Contrairement à lui, il tient compte des documents épigraphiques qui lui sont accessibles³⁸. Son ouvrage est lui aussi composé comme un répertoire des fêtes, désignées en grec par ordre alphabétique. Il ne traduit pas le grec, mais il donne un index des matières dont les entrées renvoient de manière extrêmement judicieuse non pas aux pages de son ouvrage, mais aux noms des fêtes concernées ; et aussi un index des sources renvoyant lui aux pages. Il s'agit donc d'un précieux instrument de travail qui sera longtemps utilisé³⁹. Gronovius dit de lui qu'il fut le véritable et légitime mystagogue des sanctuaires de Grèce. Winckelmann s'y réfère encore dans son *Histoire de l'art de l'Antiquité* (publiée en 1764)⁴⁰.
- 27 Le premier manuel monographique et systématique de religion grecque qui ne se contente pas d'aborder les fêtes, et qui tienne compte des descriptions des monuments de la Grèce, on le doit cependant à un savant philologue protestant qui fut à la fois helléniste et orientaliste, Johann Gottfried Lakemacher. L'ouvrage est intitulé « Antiquités sacrées des Grecs » (*Antiquitates Graecorum sacrae*). Il paraît dans la ville où Lakemacher enseigne à l'Université, Helmstedt, en 1734. Il est encore reconnu, au XIX^e siècle, comme « *ein gründliches Buch* »⁴¹. Cet ouvrage de près de 800 pages est composé en quatre parties⁴². La première concerne les lieux. Après une description de la Grèce, et une attention particulière portée à la topographie religieuse d'Athènes, de Sparte, de Corinthe et de Thèbes, Lakemacher consacre un chapitre théorique aux usages religieux et à la nature des dieux, démons et héros, à leurs origines. Il revient ensuite à l'espace, avec les champs et les bois sacrés, les temples et les images de cultes. La seconde partie concerne les acteurs (prêtres, acolytes, initiateurs, devins), la troisième

les rites proprement dits (sacrifices, prières, vœux, serments, lustrations, oracles, etc.), la quatrième le calendrier religieux, les fêtes, les jeux (olympiques, pythiques, néméens et isthmiques).

- 28 Comme il le dit dans sa préface, l'auteur s'adresse à un public académique pour lequel il a voulu faire œuvre utile, ce qui exigeait une attention toute particulière à la dimension du livre, qui ne devait être ni insuffisante, ni trop prolixe. Il salue l'œuvre des prédécesseurs qui ont préparé le terrain au niveau des *realia* archéologiques, notamment John Potter avec son *Archaeologia Graeca*, 1688, et J. Ph. Pfeiffer avec ses *Antiquitates graecae gentiles* de 1689 ; mais il leur reproche d'avoir traité insuffisamment des antiquités religieuses⁴³. Il est donc conscient de faire œuvre novatrice, tout en déclarant suivre, dans son exposé, le plan proposé par Hadrianus Relandus dans son traité des *Antiquités sacrées des Hébreux*⁴⁴. Il appelle enfin les lecteurs compétents à lui adresser leurs critiques, en vue de corrections pour une éventuelle réécriture. Nous ne connaissons pas de seconde édition de cet ouvrage d'une impressionnante érudition.
- 29 Dans le quatrième chapitre de la première partie (p. 105–112), en parlant des dieux, des démons et des héros, Lakemacher se réfère à différents auteurs de « théologies des gentils », et aux auteurs grecs à partir de Platon, pour ramener l'origine des divinités grecques à l'Égypte et à la Thrace, via Orphée, et aux deux causes mises en évidence par l'évhémérisme : l'adoration des corps célestes, et la divinisation des humains. Le manuel de Lakemacher n'a pas eu d'incidence repérable sur la pratique du comparatisme mais, dans la mesure où il est construit sur le modèle des études (déjà très poussées en son temps) de la religion hébraïque ancienne, on peut dire qu'il est l'aboutissement le plus parfait, en ce qui concerne la Grèce et ses dieux, des recherches antiquaires du ^{xvii}e siècle, où Bible et antiquité classique se conjugent. Cette « religion grecque » néanmoins est d'abord un réservoir de sources commodément classées. Elle n'a pas accédé au statut d'un révélateur, capable de faire apparaître ce que serait une réelle spécificité religieuse de la Grèce par rapport à d'autres cultures polythéistes.
- 30 Pour en arriver là il faudra attendre encore quelques années et regarder, d'abord, du côté de la France pré-révolutionnaire.

De la France des Lumières à Winckelmann

- 31 De Louis François de la Barre (1688–1738), on a conservé le souvenir de plusieurs études sur divers points de religion grecque. Ce qui en subsiste a été publié par Nicolas Fréret sous le titre *Mémoires pour servir à l'histoire de la Religion de la Grèce*⁴⁵. La Barre laissait aussi une œuvre inachevée, *Système de la religion des Grecs*⁴⁶. Il avait construit ce système à partir de la *Théogonie* d'Hésiode, dont il donne une traduction. Il interprète le récit des premières générations comme une déformation de la donnée biblique (ce qui n'a rien d'original). Puis il suit les dieux dans l'ordre généalogique. On est encore loin de ce qui va advenir.
- 32 Nicolat Fréret (1688–1749), qui a fait connaître La Barre, est un personnage fascinant qui s'intéresse à de nombreuses civilisations, dont celle de la Chine⁴⁷. Une précieuse présentation de son érudition est donnée dans *l'Éloge de Monsieur Fréret*, paru dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* :
- Reconnoître une même Divinité sous les différens noms qu'elle portoit en Égypte, en Phénicie, dans la Grèce ; percer le voile des mystères, expliquer les fables, & ne pas confondre celles qui renfermoient ou des idées physiques, ou de simples

allégories, avec celles dont le fond est historique ; en un mot porter le jour dans cet amas obscur de traditions & de mensonges, c'est étudier la Mythologie en Philosophie, & comme a fait M. Fréret (...) La mythologie fut un des principaux objets de ses réflexions. Tous ses ouvrages semblent l'annoncer à l'envi. Dans son Mémoire sur l'année Persanne, il expose les dogmes des partisans de Zoroastre. Dans celui sur les antiquités de Babylone, il explique la théogonie Chaldéenne. Ailleurs, on trouve un précis de celle des Indiens. Son traité de l'origine des Grecs est rempli d'un détail curieux sur la Religion de ce peuple. Dans celui contre la chronologie de M. Newton, les lecteurs le verront combattre l'hypothèse d'Évhémère, & développer le système religieux des Égyptiens, dont la connoissance influe sur celle de ce paganisme moins grossier, que les nouveaux Platoniciens voulurent opposer aux progrès de la religion Chrétienne. Je ne parle ni de son Mémoire sur le culte de Bacchus, ni de celui qu'il a composé sur la religion des Gaulois & des Germains⁴⁸. Tous ces morceaux, en montrant l'érudition de M. Fréret, contribueront à prouver qu'il n'est point de genres de recherches, auquel on ne puisse appliquer avec succès l'esprit philosophique⁴⁹.

- 33 Une importante dissertation de Nicolas Fréret avait pour titre : *Réflexions générales sur la nature de la Religion des Grecs et sur l'idée qu'on doit se former de leur mythologie*. On n'en connaît malheureusement qu'un compte rendu, dont voici quelques extraits⁵⁰ :

Par-tout on voit dominer l'Évhémérisme, commenté d'une manière plus ou moins plausible. Il faut avouer que cette réduction du merveilleux au naturel est une des clefs de la mythologie Grecque ; mais cette clef n'est ni la seule, ni la plus importante.

Plusieurs (des fictions qui forment le corps de la Fable)... conservoient quelques traces des premières traditions. ... ce sont les seules qu'il soit permis à la saine Critique de lier avec les faits connus des temps postérieurs. Elle peut & doit y rétablir l'ordre, y chercher un enchaînement conforme à ce que nous savons de certain ou de vrai-semblable sur l'origine & le mélange des peuples, en dégager le fonds des circonstances étrangères qui l'ont dénaturé d'âge en âge ; l'envisager, en un mot, comme une introduction à l'histoire de l'antiquité. Les fictions de cette classe ont un caractère propre, qui les distingue de celles dont le fonds est mystagogique ou philosophique. Ces dernières, assemblage confus de merveilles & d'absurdités, doivent être reléguées dans le cahos d'où l'esprit de système a prétendu vainement les tirer. Elles peuvent de là fournir aux Poètes des images & des allégories. D'ailleurs le spectacle qu'elles offrent à nos réflexions, tout étrange qu'il est, nous instruit par sa bizarrerie même. On y suit la marche de l'esprit humain ; on y découvre la trempe du génie national des Grecs.

- 34 On est ici dans une pensée qui reste fidèle au Fontenelle analyste des erreurs de l'esprit humain tout en annonçant les envolées de Gottlob Heyne et Carl Otfried Müller sur le « *mythos* » comme révélateur du « *Volksgeist* ». Fréret relève que « la nature du polythéisme, tolérant par essence, permettoit l'introduction des cultes étrangers » ; il en résulte une grande diversité :

L'ignorance du peuple, le fanatisme & la fourberie des Prêtres, la subtilité des Métaphysiciens, le caprice des Poètes, les mépris des étymologistes, l'hyperbole si familière aux enthousiastes de toute espèce, la singularité des cérémonies, le secret des mystères, l'illusion des prestiges, tout influoit à l'envi sur le fonds, sur la forme, sur toutes les branches de la Mythologie (...) Chaque pays, chaque territoire avoit ses Dieux, ses erreurs, ses pratiques religieuses, comme ses loix & ses coutumes. La même divinité changeoit de noms, d'attributs, de fonctions en changeant de temple ; elle perdoit dans une ville ce qu'elle avoit usûrpé dans une autre. Tant d'opinions diverses en circulant de lieux en lieux, en se perpétuant de siècles en siècles, s'entre-choquoient, se mêloient, se separoient ensuite pour se rejoindre plus loin ; & tantôt alliées, tantôt contraires, elles s'arrangeoient réciproquement de mille & mille façons différentes : comme la multitude des atomes éparse dans le

vuide se distribue, suivant Épicure, en corps de toute espèce, composés, organisés, détruits par le hasard.

35 On relèvera que Fréret, face à cette multiplicité de combinaisons panthéoniques qu'il décrit en des termes extrêmement pertinents, mais qu'il considère comme une masse hétérocyte résistant à toute analyse, aurait pu faire appel à un élargissement du corpus : en effet « il s'intéresse à la religion des Gaulois, à celle des Germains, des Chinois, des Indiens »⁵¹. Mais cela n'inaugure pas pour autant, chez lui, une perspective comparatiste. En ce sens, Fréret est encore un antiquaire.

36 Les œuvres de Fréret seront éditées en 20 volumes par Le Clerc de Septchênes⁵². Ce curieux personnage, qui recueille l'héritage du vieil académicien, va retenir notre attention dans la mesure où l'on peut reconnaître en lui le premier auteur d'un livre et non plus simplement d'une conférence ou d'un chapitre de livre, sur « la religion des Grecs », ainsi nommée (Lakemacher, lui, parlait d'« antiquités sacrées »). Cousin germain du futur régent de France, Nicolas-Marie Le Clerc de Septchênes est un proche collaborateur de Louis XVI, secrétaire de la « chambre et cabinet du roi ». On sait que quand il se marie, son contrat de mariage est signé (entre autres) par le roi, Voltaire, Necker et Choiseul. Les premiers volumes de *l'Histoire de la décadence et de la chute de l'empire romain, traduite de l'anglois de M. Gibbon, par M. de Septchênes* paraissent l'année de son mariage, en 1778. La même année, il confie à un correspondant⁵³ :

Je n'ai plus de relation avec M. Gibbon, Monsieur, et vraisemblablement je n'en aurai plus ; depuis son départ (de la région lausannoise), je lui ai écrit plusieurs lettres auxquelles il n'a pas daigné répondre. Mon intention est de m'en tenir là. Si vous voulez écrire, voici son adresse...

37 Sa relation à Gibbon, qui aurait voulu confier la traduction de son œuvre à Benjamin Constant, ne devait pas être des meilleures. Mais le plus étrange, c'est qu'il ne fut peut-être en cette affaire que le prête-nom du Roi Louis XVI, passionné des lettres anglaises, qui passe souvent pour être le véritable traducteur⁵⁴. Quoi qu'il en soit, on le sait très affecté par le décès de sa femme « avant 1784 ». Lui-même meurt en 1788, ayant instauré son cousin, le futur régent, comme son exécuteur testamentaire. Il laisse une belle bibliothèque et une riche collection d'estampes. La bibliothèque semble avoir été rachetée par Talleyrand.

38 Cet ami et éditeur de Fréret, qui meurt dit-on à Genève, est donc l'auteur de la première monographie sur la religion grecque au sens moderne, ou plutôt romantique, où « grec » renvoie à un idéal, *l'Essai sur la religion des anciens Grecs*, publié de manière anonyme en deux volumes entre Genève et Lausanne en 1787, et très vite traduit en anglais⁵⁵.

39 Voici quelques passages de son introduction :

Ayant entrepris de... rendre (à la religion antique) tous ses droits et sa dignité première, nous l'avons considérée principalement chez les Grecs, parce que ce peuple a sur tous mérité de fixer les regards de la postérité, & que, longtemps seul dépositaire des connaissances des Orientaux, on lui est redevable de la plupart des opinions, qui, nées dans les hautes contrées de l'Asie, ont passé ensuite en occident, où elles conservent encor une influence marquée.

Lorsqu'ensuite nous avons pénétré dans l'intérieur de cette Religion, nous avons reconnu qu'elle renfermait tous les principes d'une morale épurée, qu'elle était grave et austère, qu'elle savait en imposer à la multitude ; nous y avons même souvent découvert la source de plusieurs traditions qui depuis ont été universellement consacrées ; il nous a paru enfin que la Religion ne différerait pas essentiellement autrefois de ce qu'elle est aujourd'hui, & que, si elle a varié dans les

formes, elle a toujours eu le même but, le même esprit, & le même caractère. Tel est en général la marche de cet Ouvrage. Nous en avons banni les termes d'idolâtrie, de paganisme, et toutes les dénominations devenues injurieuses, par lesquelles on ne cesse de désigner le culte des Anciens⁵⁶. Le fanatisme & la superstition méritent seuls d'être dévoués à la haine et au ridicule...

- 40 La religion primitive et quasi naturelle des Pélasges est transformée par l'arrivée des colons orientaux :

L'arrivée des colonies orientales est l'époque des beaux jours qui devaient luire dans cet heureux climat. Les Pélasges étaient encore plongés dans les ténèbres ; dès que les arts se furent élevés sur leur horizon,

la nuit, qui les couvrait, se dissipa tout-à-coup alors tout s'anima. La nature se peignit à leurs yeux des couleurs les plus brillantes, & le génie vint leur dicter ses loix. Tandis que les murailles s'élevaient de toutes parts à la voix d'Amphion, Orphée faisait retentir les bois des sons harmonieux de sa lyre...

Législateur à la fois et pontife, il chantait l'origine du monde et le développement du chaos ; il enseignait à ses compatriotes une doctrine sublime faite pour les élever, pour leur inspirer toutes les vertus. Mais, comme nous l'avons annoncé, le culte, qu'il institua, était étranger à la Grèce ; & ce n'est pas au milieu des montagnes de Thrace qu'il faut en chercher l'origine. Pour le bien connaître, transportons-nous dans le pays même qui lui a servi de berceau (...). L'Orient, cet antique foyer de la superstition & du despotisme, a vu naître la plupart des opinions qui se sont ensuite répandues dans les autres parties du globe, souvent pour le malheur des peuples...

Née sur les bords du Nil, cette Religion passa bientôt dans les plaines de l'Asie. Les Phéniciens, qui servaient alors de lien commun à tous les peuples, la porteront en Grèce, d'où elle se répandit insensiblement dans le reste de l'Europe, mais altérée et changeant perpétuellement de forme, à mesure qu'elle s'éloignait du lieu de son origine... En Orient, où le despotisme avait jeté de profondes racines, elle devint entre ses mains un instrument redoutable. De nos jours encore, c'est elle qui dans ces contrées contribue à resserrer les chaînes. Là, les prêtres, uniques dépositaires de la science, s'étaient réservés pour eux seuls la faculté de penser. Ils exigeaient des autres classes

de citoyens une obéissance aveugle. Les peuples confondaient sans cesse l'esclavage civil avec l'esclavage religieux, qui les opprimaient également. Le monarque était le dieu vivant ; ses arrêts, des décrets émanés du ciel, et sa cour un temple, dont la vue imprimait le respect & la terreur. Il n'en fut pas de même dans ces régions fortunées, où la liberté, qui venait de naître, laissait à l'âme toute son énergie.

- 41 Après l'introduction générale, l'ouvrage traite en 180 pages « Du culte public, ou des divinités des anciens Grecs », « Du culte secret ou des mystères », « De quelques autres institutions religieuses des Grecs », avant de donner quelques « Réflexions sur l'influence de la Religion chez les Grecs », et une conclusion⁵⁷. Dans son introduction, Leclerc de Septchênes précise qu'il a banni de son ouvrage les termes d'idolâtrie et de paganisme⁵⁸. Il salue et loue ce qu'il considère comme la plus importante contribution à la connaissance de la religion grecque, le *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire* de l'abbé Barthélémy, Paris, 1788, paru trop récemment pour qu'il ait pu en tenir compte⁵⁹. Au chapitre 21 du tome second du *Voyage*, l'abbé Barthélémy consacrait une trentaine de pages à un exposé de la religion politique des Athéniens (« De la religion »), mais c'est probablement l'ensemble des cités visitées par Anacharsis, à la manière de Pausanias, qui valent à l'abbé cet éloge.

- 42 Le *Voyage du jeune Anacharsis* parut, comme le souligne Chantal Grell, « dans l'effervescence de la convocation et de la réunion des États-Généraux ». Et son succès

fut immédiat et durable. Le *Tableau historique de l'érudition française depuis 1789* écrit à la demande de Napoléon désireux de réorganiser l'Institut de France lui consacre un long passage, sous la plume du baron Em. Guilhem de Clermont Lodève de Sainte-Croix⁶⁰. Le baron de Sainte-Croix est aussi un de inspirateurs de Le Clerc de Septchênes, qui a lu l'*Histoire de la religion secrète des anciens peuples* (Paris, 1774) et les *Mémoires pour servir à l'histoire de la religion secrète des anciens peuples, ou recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme*, Paris, 1784.

- 43 L'intérêt pour les mystères et les lumières orientales a depuis quelques temps supplanté la passion (rationalisante) pour l'évhémérisme, qui caractérisait jusqu'au milieu du XVIII^e siècle les études de mythologie⁶¹. Et un nouvel intérêt pour la Grèce, encouragé par l'abbé Barthélémy, explique aussi les positions de Le Clerc de Septchênes. L'abbé Barthélémy déclare que son idée d'écrire le *Voyage du jeune Anacharsis* lui est venue dès 1755 :

Le hasard m'inspira l'idée du Voyage d'Anacharsis. J'étois en Italie en 1755, moins attentif à l'état actuel des villes que je parcourois, qu'à leur ancienne splendeur. Je remontois naturellement au siècle où elles se disputoient la gloire de fixer dans leur sein les sciences et les arts ; et je pensois que la relation d'un voyage entrepris dans ce pays vers le temps de Léon X, et prolongé pendant un certain nombre d'années, présenteroit un des plus intéressans et des plus utiles spectacles pour l'histoire de l'esprit humain⁶².

- 44 Après avoir donné l'esquisse de ce qu'eût été un tel voyage, l'abbé déclare :

Ce sujet me présentait des tableaux si riches, si variés et si instructifs, que j'eus d'abord l'ambition de le traiter : mais je m'aperçus ensuite qu'il exigeroit de ma part un nouveau genre d'études ; et me rappelant qu'un voyage en Grèce vers le temps de Philippe, père d'Alexandre, sans me détourner de mes travaux ordinaires, me fourniroit le moyen de renfermer dans un espace circonscrit ce que l'histoire grecque nous offre de plus intéressant, et une infinité de détails concernant les sciences, les arts, la religion, les mœurs, les usages, etc. dont l'histoire ne se charge point, je saisis cette idée, et, après l'avoir long-temps méditée, je commençai à l'exécuter en 1757, à mon retour d'Italie⁶³.

- 45 Barthélémy fit donc le voyage de Rome mais non celui d'Athènes. Il faut dire que les premiers voyageurs anglais ne partirent à la découverte de la Grèce que peu après le séjour de Barthélémy en Italie. La société des Dilettanti fondée en 1732, et centrée d'abord sur l'Italie, devint l'inspiratrice d'un véritable *Greek Revival*. James Stuart et Nicholas Revett embarquèrent à Venise pour la Grèce en 1751 ; ils y séjournèrent deux ans et publièrent leurs *Antiquities of Athens* (2 vols.) en 1762 et 1789. Julien David LeRoy (1724-1803) fit lui aussi le voyage de Grèce, peu après le retour des deux Anglais, avant de faire connaître en 1758 (déjà) *Les ruines des plus beaux monuments de la Grèce*. Le livre de Leroy, qui soutient la supériorité de l'architecture grecque sur celle des Romains, suscita la colère de Piranesi⁶⁴.
- 46 La Grèce devenait non seulement une étape du Grand Tour, mais la référence absolue du bon goût. C'est ainsi que la « tyrannie des Grecs sur l'Allemagne » aurait commencé dans les dernières décennies du XVIII^e siècle, selon Marcel Baumgartner (2000, col. 266), renvoyant à E.M. Butler⁶⁵.
- 47 Une remarque s'impose. Le Clerc de Septchênes a lu Winckelmann, dont il cite littéralement, et loue, la description de l'Apollon du Belvédère au chapitre 6 du livre 6 de l'*Histoire de l'art de l'Antiquité* : « Winckelman, dit-il, en parle avec cet enthousiasme qui n'est donné qu'au véritable amateur des arts⁶⁶ ». Chez Winckelmann il découvrait la Grèce comme modèle qui s'impose dorénavant face à Rome, la Grèce origine du Beau et

du goût. Les premières pages des *Réflexions sur l'imitation des Grecs dans les ouvrages de Peinture et de Sculpture* (1755) sont particulièrement importantes à cet égard. Elles constituent, comme le dit Chantal Grell (1995, vol. I, p. 180), une véritable déclaration de guerre, ressentie comme telle par ceux qui, à l'instar du grand Piranesi, louent alors l'inégalable magnificence de Rome. Les *Réflexions* de Winckelmann furent traduites en français dès 1766. Comme le dit Hartog : « Dans un monde jusqu'alors beaucoup plus romain que grec, le projecteur se trouvait tout à coup braqué sur la Grèce. » Il s'agissait, ni plus ni moins, d'établir la position des Grecs en modèles éternels. « Rechercher les sources de l'Art implique donc de faire le voyage d'Athènes⁶⁷. » Ce voyage, pourtant, répétons-le, ni Winckelmann, ni l'abbé Barthélémy ne l'ont fait.

- 48 Avec La Barre, Fréret, Barthélémy et Le Clerc de Septchênes, on quitte (dans un contexte où Gibbon joue un rôle majeur) le terrain strict des philologues antiquaires adeptes d'une érudition accumulative, pour entrer dans celui des recherches propres à l'histoire, organisées à partir d'une problématique idéologique. Comme le disait Momigliano, les antiquaires réunissaient tous les matériaux se rapportant à un sujet donné, qu'ils aident ou non à résoudre un problème. Leur souci n'était pas l'esprit de synthèse, mais plutôt l'accumulation du savoir, dans le prolongement d'une esthétique de la *copia*, amplification par énumération des sources, lointainement héritée des humanistes. La religion fut ainsi pour longtemps un terrain réservé aux antiquaires, avant que les historiens ne s'en mêlent. Cela explique que, d'une manière générale, avant la fin du XVIII^e siècle, ceux qui réfléchissaient sur le domaine de la religion évitèrent, le plus souvent, de s'enfermer dans l'étude de champs spécifiques. Le spécifique était réservé aux antiquaires⁶⁸.

La fin des paganismes

- 49 Depuis le XVI^e siècle, on s'était intéressé aux paganismes anciens et modernes. Force est de constater que la notion de paganisme en était arrivée, vers la fin du XVIII^e siècle, à un stade où elle se trouvait menacée d'implosion. Elle avait en effet fini par être appliquée aux multiples traditions religieuses progressivement rencontrées dans le monde entier. Il ne faut pas oublier que ce morcellement du paganisme commença dès le XVI^e siècle. L'invention de la religion grecque s'effectue donc dans un mouvement analogue à celui qui voit surgir, à partir du dernier quart du XVIII^e siècle, l'ensemble des nouvelles religions du monde : on parlera bientôt de l'hindouisme, du bouddhisme, du taoïsme, comme on parlait du manichéisme, et des religions du Grand Nord⁶⁹.
- 50 La religion grecque (à la suite de la mythologie) va dès lors prendre de l'importance, quitter définitivement le domaine des parallèles et de la pure érudition, comme dit François Hartog, pour entrer dans celui de la comparaison⁷⁰. Il s'agit de comparer un passé grec archaïque fondateur et définitivement perdu, objet de nostalgie, avec un présent national en quête de son âme (*Volksgeist*). La religion grecque (avec les cultes et les rites) vient ici jouer un rôle peut-être mineur comparé à celui de la mythologie, mais un rôle réel. Il semble que les choses sérieuses aient commencé, en ce qui la concerne et de ce point de vue, en Allemagne au XIX^e siècle. Cela se déroule grosso modo entre Friedrich Gottlieb Welcker (1784–1868) et Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf (1848–1931), dont le dernier livre s'intitule *Der Glaube der Hellenen*.

- 51 La « religion des Hellènes », ainsi nommée et faisant l'objet d'une monographie, apparaît dans le contexte des études allemandes du XIX^e siècle avec un manuel en deux parties du pasteur et savant éditeur de textes patristiques W. Fr. Rinck, *Die Religion der Hellenen*, Zw. Thl. Zürich, Verlag von Meyer und Zeller, 1853–1854. Cette œuvre qui a tendance à présenter la piété grecque comme une préparation au christianisme⁷¹ se réclame de Friedrich Creuzer qui fut le « maître vénéré » de Rinck, et aussi de Carl Otfried Müller et de toute la science mythologique de l'époque. Rinck pratique la comparaison, à l'occasion. Ainsi avec Prométhée et Iason, à propos du déluge, il compare les récits grecs à des données indiennes (I, 321).
- 52 Le jugement de Gruppe sur Rinck sera sévère : « *Es fehlt ihm der nüchterne Sinn, die Klarheit und Grundlichkeit.* » Gruppe est offusqué par son approche creuzérienne, qui l'entraîne à considérer qu'un peuple est incapable d'inventer ses propres dieux. Au fond, ce qui gêne Gruppe, c'est la posture comparatiste. Les religions n'ont selon lui rien à tirer des contacts, ni les mythes des pérégrinations des prêtres⁷².
- 53 Je relève que dans la préface du second volume, paru une année après le premier, Rinck répond à certaines critiques et en particulier à celle de Creuzer en personne qui, entre autres choses, regrette que son disciple n'ait pas osé pratiquer une comparaison, certes risquée, mais prometteuse, avec les religions, mythes et cultes assyriens, égyptiens, phéniciens, lyciens qui avaient récemment fait l'objet de découvertes et d'études pionnières.
- 54 Il faut dire que la comparaison, dans ce milieu du XIX^e siècle, était devenue le privilège des études indo-européennes et plus spécifiquement de la mythologie « aryenne ». La perspective comparatiste et universaliste d'un Creuzer, étrangère à cette nouvelle discipline, est irrémédiablement (et somme toute malheureusement) abandonnée au profit d'études plus spécifiques, concernant les spiritualités des nations.
- 55 La *Griechische Götterlehre* de Friedrich Gottlieb Welcker (1784–1868) aura indéniablement plus de retentissement que le manuel de Rinck⁷³. Souvent considéré comme le premier « vrai » manuel de religion grecque, ce livre sur ce que les Grecs ont à nous apprendre des dieux est divisé en trois parties, couvrant trois périodes : Grèce archaïque, classique et hellénistique. Après quelques considérations sur l'héritage linguistique aryen ou indo-européen, et sur le peuplement de la Grèce et ses diverses tribus, Welcker aborde chaque période en considérant les dieux, les uns après les autres, classés en dieux de la nature (plus anciens) et dieux anthropomorphes, avec l'idée d'une rationalisation progressive, à partir d'un fond « naturel » que les Grecs partagent avec les Barbares. La suite est organisée en chapitres sur le *Gottesdienst*, oracles, cultes athéniens, etc.
- 56 On remarquera que du côté français, le premier des trois volumes de l'*Histoire des religions de la Grèce antique* d'Alfred Maury paraît la même année que le premier volume de la *Griechische Götterlehre* de Welcker⁷⁴. Maury est un élève de Guigniaut, qui fut lui-même à la fois traducteur et métaphraste, en France, de la *Symbolik* de Creuzer⁷⁵. Avec son manuel monumental et touffu, Maury réalise une synthèse entre l'héritage des lumières (il cite Fréret), et la science allemande de l'Antiquité. En abordant non pas la religion grecque, mais bien les religions de la Grèce, il est soucieux de distinguer (dans la tradition de Karl Otfried Müller), ce qui est spécifique à chaque groupe de populations helléniques.

- 57 Les différentes procédures (comparatistes ou autres) que le XIX^e siècle invente pour effectuer une remontée en direction du « fond naturel », en dégagant l'archaïque de sa gangue historique, comme le voulait Welcker, ne nous arrêteront pas ici. On se contentera de relever que, dans son introduction de la première édition de ses *Griechischen Kultus Altertümer*, en 1990, Paul Stengel se réfère au discours du rectorat d'Hermann Usener en 1882 pour évoquer le parcours que nous venons de présenter. Il relève d'abord que les savants français du XVI^e siècle furent les initiateurs des études modernes sur les cultes grecs antiques, mais que la nuit de la Saint Barthélémy sonna le glas de leurs études ; il pensait certainement à des savants comme Casaubon, Scaliger et Henri Estienne. Il ajoutait que la recherche dans ce domaine reprit au XVII^e siècle avec Meursius surtout, dont les études furent intégrées dans le *Thesaurus antiquitatum graecarum* de Gronovius, et ensuite dans les travaux de J. Ph. Pfeiffer et John Potter⁷⁶. J.G. Lakemacher lui semblait à juste titre être une étape particulièrement importante, avec ses *Antiquitates Graecorum sacrae*⁷⁷ ; puis l'abbé Barthélémy et son *Voyage du jeune Anacharsis* ainsi que les travaux de Sainte-Croix sur les mystères.
- 58 Stengel, qui n'évoque pas Maury, ne parlait pas non plus de « religion grecque » au singulier, mais bien de cultes au pluriel. Que pourrait en effet vouloir dire une « religion grecque » ? L'expression « mirage de la religion grecque » serait certes mieux appropriée⁷⁸. La « religion grecque » n'est pas un objet clairement circonscrit, et les historiens aujourd'hui hésitent à user de cette étiquette, alors même que, pour des raisons de commodité (éditoriale ou autre), ils ont pris l'habitude de faire de « la religion grecque antique » une entité côtoyant de près « la religion » (tout aussi problématique) de l'Égypte ancienne, et celles (qui ne le sont pas moins) de la Mésopotamie, ou encore de Rome. L'usage devenu traditionnel de cette expression commode ne supprime pas le fait qu'elle est inadéquate et qu'il est impossible d'identifier des ensembles cohérents et autonomes de pratiques cultuelles et de croyances qui correspondraient, dans l'ensemble du monde antique, à ce que nos contemporains considèrent comme des « dénominations » ou des « confessions ». Cela malgré ce que semble suggérer, pour la Grèce et avec une indéniable autorité, Walter Burkert au début de sa *Griechische Religion*⁷⁹.
- 59 Dans la mesure où elle désigne un secteur légitime et bien vivant de nos études, la catégorie conventionnelle « religion grecque » demeure bien entendu opératoire, même si aujourd'hui, 40 ans après la parution du manuel de Burkert, la religion grecque antique en tant qu'ensemble de rites et de croyances supposément partagés par une « communauté religieuse grecque », nous apparaît comme une entité abstraite sinon évanescence. Il faut se résoudre à reconnaître que, en sa forme essentialisée, elle fut une invention des romantiques⁸⁰. Au même titre que la Grèce antique elle-même, dont Valéry (cité par Hartog) devait affirmer qu'elle est « la plus belle invention des temps modernes⁸¹ ».

BIBLIOGRAPHIE

- R. ACKERMAN, *The Myth and Ritual School: J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York/London, 2002.
- J. ASSMANN, « Egypt », in A. GRAFTON, G.W. MOST, S. SETTIS (éd.), *The Classical Tradition*, Cambridge Mass., 2010, p. 299–302.
- J. ASSMANN, *Religio Duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Berlin, 2010 [traduit de l'allemand par Jean-Marc TÉTAZ, *Religio duplex. Comment les Lumières ont réinventé la religion des Égyptiens*, Paris, 2013].
- D. BARBU, *Naissance de l'idolâtrie*, Liège, 2016.
- , « Idolatry and the History of Religions », *SMSR* 82 (2016), p. 537–570.
- , « The Invention of Idolatry », in E. IRICINSCHI, C. KOTSYFOU (éd.), *Coping with Religious Change: Adopting Transformations and Adapting Rituals in the Late Antique Eastern Mediterranean*, Tübingen (à paraître).
- B. BARRET-KRIEDEL, « Nicolat Fréret », in Jean Mabillon. *Les historiens et la monarchie I*, Paris, 1988.
- M. BAUMGARTNER, « Griechisch-Römer-Antithese », in *Der Neue Pauly. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte*, Band 14, Stuttgart/Weimar, 2000, col. 253–266.
- Ph. BORGEAUD, « Des dieux polyades aux dieux des Nations », in D. BARBU, Ph. BORGEAUD, M. LOZAT, N. MEYLAN, A.-C. RENDU LOISEL (éd.), *Le Savoir des Religions*, Gollion, 2014, p. 207–223.
- , *Exercices d'histoire des religions*, Leiden, 2016.
- , « c.r. de M.-C. Fayant, *Hymnes orphiques*, Paris, 2014 », *Asdiwal* 11 (2016), p. 213–218.
- W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart et al., 1977 (*Die Religionen der Menschheit*, 15).
- , *La Religion grecque à l'époque archaïque et classique*, trad. française et mise à jour bibliographique par Pierre Bonnechere, Paris, 2011.
- G. CAMAGRE, « L'Encyclopédie de Jaucourt et la mythologie », in J.-P. AYGON, C. BONNET, C. NOACCO (éd.), *La mythologie de l'Antiquité à la modernité. Appropriation - adaptation - détournement*, Rennes, 2009, p. 281–293.
- G. CANTELLI, « Nicolat Freret: tradizione religiosa e allegoria nell'interpretazione storica dei miti pagani », *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 29 (1974), p. 264–283 ; 386–406.
- M.D. DAVIS, *Autoren- und Sachregister der Thesauri-Corpora' (Venedig 1732–1737)*, http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/386/1/Daly_Davis_Fontes4.pdf
- S. FORNARO, *I Greci senza lumi. L'antropologia della Grecia antica in Christian Gottlob Heyne (1729–1812) e nel suo tempo*, Göttingen, 2004.
- , « Christian Gottlob Heyne dans l'histoire des études classiques », *Revue germanique internationale* 14 (2011), p. 15–26.
- R. GAGNÉ, « The Battle for the Irrational: Greek Religion 1920–1950 », à paraître dans S. HARRISON, C. PELLING, C.A. STRAY (éd.), *Eric Robertson Dodds*, Oxford (« pre-publication draft » accessible sur academia.edu).

- E.H. GOMBRICH, « Icones symbolicae: The Visual Image in Neo-Platonic Thought », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 11 (1948), p. 163–92.
- R. GORDON, « Ein höchst religiöses Volk: Constructing Greek Religion in Germany, ca. 1840–1910 », texte dactylographié d'une communication à la XXIth IAHR Conference, Erfurt 23–29 August 2015 (Panel: Reception of Ancient Mediterranean Religions 1850–1950).
- F. GRAF, « Die Entstehung des Mythosbegriffs bei C.G. Heyne », in F. GRAF (éd.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Stuttgart/Leipzig, 1993, p. 284–294.
- , « Serious Singing: The Orphic Hymns as Religious Texts », *Kernos* 22 (2009), p. 169–182.
- F. GRAF, S.I. JOHNSTON, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic God Tablets*, 2^e éd., Oxon, 2013.
- Ch. GRELL, C. VOLPILHAC-AUGER (éd.), *Nicolas Fréret, légende et vérité. Colloque des 18 et 19 octobre 1991*, Oxford, 1994.
- Ch. GRELL, *Le Dix-huitième siècle et l'antiquité en France 1680–1789*, 2 vol., Oxford, 1995.
- , « De l'antiquité aux temps modernes : l'histoire « utile » aux princes de France au siècle des Lumières », in M.A. BERNIER (éd.), *Parallèle des anciens et des modernes : rhétorique, histoire et esthétique au siècle des Lumières*, Laval (Québec), 2006, p. 81–106.
- O. GRUPPE, *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit*, Leipzig, 1921 (W. ROSCHER [ed.], *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Supplement Band 4).
- F. HARTOG, « Faire le voyage d'Athènes : J. J. Winckelmann et sa réception française », in *Winckelmann et le retour à l'Antique. Entretiens de la Garenne-Lemot*, Nantes, 1995, p. 127–143.
- , « Du parallèle à la comparaison », in *Plutarque : Grecs et Romains en Question, Entretiens d'archéologie et d'histoire*, St. Bertrand-de-Comminge, 1998, p. 161–171.
- , *Anciens, Modernes, Sauvages*, Paris, 2005.
- , *Partir pour la Grèce*, Paris, 2015.
- C.R. HOLLADAY, *Fragments of Hellenistic Jewish Authors*, vol. 4, Atlanta, Scholars Press, 1996.
- E. LEGRAND, *Bibliographie hellénique*, Paris, 1885.
- D. LEVITIN, « From Sacred History to the History of Religion: Paganism, Judaism, and Christianity in European Historiography from Reformation to Enlightenment », *The Historical Journal* 55 (2012), p. 1117–1160.
- F.E. MANUEL, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge (Mass.), 1959.
- F. MASSA, « Nommer et classer les religions aux II^e–IV^e siècles : la taxinomie 'paganisme, judaïsme, christianisme' », in F. MASSA (éd.), *Les discours sur les religions dans l'Empire romain : regards croisés entre 'païens', 'juifs' et 'chrétiens'*, numéro spécial de la *Revue de l'histoire des religions* (à paraître en 2017).
- P.N. MILLER, « Taking Paganism Seriously: Anthropology and Antiquarianism in Early Seventeenth-century Histories of Religion », *ARG* 3 (2001), p. 183–209.
- A. MOMIGLIANO, « Ancient History and the Antiquarian », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 13 (1950), p. 285–315.
- , *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, 1983.

- F. NÈVE, *Pierre Castellan de Grammont, Helléniste et archéologue*, Gand, 1858.
- L. NICOLI, « Lugubre et riant, doux et intolérant : le paganisme vu par les Lumières », *ThéoRèmes* [En ligne], 2016, mis en ligne le 20 décembre 2016, consulté le 29 décembre 2016. URL : <http://theoremes.revues.org/863>.
- J.-P. RUBIÉS, « Theology, Ethnography, and the Historicization of Idolatry », *Journal of the History of Ideas* 67 (2006), p. 571–596.
- J. RUDHARDT, « Quelques réflexions sur les hymnes orphiques », in Ph. BORGEAUD (éd.), *Orphisme et Orphée : en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève, 1991, p. 263–289.
- J.E. SANDYS, *A History of Classical Scholarship*, vol. 2. (*From the Revival of Learning to the end of the Eighteenth Century*), Cambridge, 1908.
- , *A History of Classical Scholarship*, vol. 3 (*The Eighteenth Century in Germany, and the Nineteenth Century in Europe and the United States of America*), Cambridge, 1908.
- F. SAXL, « Pagan Sacrifice in the Italian Renaissance », *Journal of the Warburg Institute* 2 (1939), p. 346–367.
- E.G. SCHMIDT, « Gottfried Hermann », in W.W. BRIGGS, W.M. CALDER III (éd.), *Classical Scholarship. A biographical Encyclopedia*, New York/London, 1990, p. 160–175.
- F. SCHMIDT, « Naissance des polythéismes (1624–1757) », *ASSR* 59 (1985), p. 77–90.
- J. SHEEHAN, « Sacred and Profane: Idolatry, Antiquarianism and the Polemics of Distinction in the Seventeenth Century », *Past & Present* 192 (2006), p. 35–66.
- J.Z. SMITH, « Religion, Religions, Religious », in M. TAYLOR (éd.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, 1998, p. 269–284.
- , *Magie de la comparaison et autres études d'histoire des religions*, Genève, 2014.
- G. STROUMSA, *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge (Mass.), 2010.
- , « John Selden et les origines de l'orientalisme », in Q. EPRON (éd.), *John Selden : juriste européen, Annuaire de l'Institut Michel Villey* 3 (2012), p. 1–11.
- , *Religions d'Abraham. Histoires croisées*, Genève, 2017.
- G.J. TOOMER, *John Selden: A Life in Scholarship*, 2 vol., Oxford, 2009.
- D.P. WALKER, « Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16 (1953), p. 100–120.
- , *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London, 1972.
- J. WARDEN, « Orpheus and Ficino », in ID. (éd.), *Orpheus. The Metamorphoses of a Myth*, Toronto et al., 1982.

NOTES

1. BORGEAUD (2016), p. 258–259.
2. À partir de son premier cours à la Société des Sciences de Göttingen : *Temporum mythicorum memoria a corruptelis nonnullis vindicata*, 1763 ; cf. GRAF (1993), p. 284–294 ; FORNARO (2004) et (2011).
3. Cf. ACKERMAN (2002), notamment chapitre 6 sur Jane Harrison.

4. Avec la figure d'Hermès trismégiste et le succès des hiéroglyphes d'Horapollon, l'Égypte devient (du^{xv} au ^{xviii} siècle) la source par excellence d'une doctrine cachée, secrète, ésotérique : cf. ASSMANN (2010), p. 299–302, avec bibliographie essentielle ; encore et toujours GOMBRICH (1948).
5. *Orphei Argonautica, Orphei et Procli hymnos complectens. Impressum Florentiae impensa Philippi Iuntae bibliopolae*. Elle pourrait être due à Constantin Lascaris selon WALKER (1953), p. 103, note 6, qui se réfère à LEGRAND (1885), I, p. LXXXVI. Une seconde édition imprimée en paraît à Venise en 1517 (*Musaei Hero et Leander, Orphei Argonautica, Orphei et Procli hymni, Orphei Lithica*, Venetiis in aedibus Aldi et Andreae soceri).
6. Cribellus (1402–1463), historien et juriste, secrétaire apostolique, diplomate et poète.
7. Cf. RUDHARDT (1991), p. 263–289.
8. HOLLADAY (1996), p. 103–141.
9. WALKER (1953), p. 100–120 ; cf. WALKER (1972), p. 22–41 ; WARDEN (1982), p. 85–110.
10. Pour tout cela cf. WARDEN, *ibid.*
11. Daniel HEINSIUS, *Aristarchus sacer, sive ad Nonni in Johannem Metaphrasin exercitationes*, Lugduni Batavorum, ex officina Bonaventurae et Abrahama Elzevir, 1627, p. 43.
12. *Orphei Argonautica, Orphei et Procli hymnos complectens. Impressum Florentiae impensa Philippi Iuntae bibliopolae*, 1500 ; *Musaei Hero et Leander, Orphei Argonautica, Orphei et Procli hymni, Orphei Lithica*, Venetiis in aedibus Aldi et Andreae soceri, 1517 ; *Hoi tēs hērōikēs poiēseōs proteuontes poiētai, kai alloi tines = Poetae Graeci principes heroici carminis, et alii nonnulli : Homerus, Hesiodus, Orpheus, Callim., Aratus... Henrici Stephani tetrastichon de hac sua editione*, [Genevae], excudebat Henricus Stephanus, illustris viri Huldrichi Fuggeri typographus, 1566 ; *Argonautica, Hymni et de Lapidibus, curante Andrea Christiano Eschenbachio...*, Trajecti ad Rhenum (Utrecht), 1689, avec des annotations de Joseph-Juste Scaliger ; *Orpheos Apanta : Argonautica, hymni, libellus de lapidibus et fragmenta... notas suas et indicem graecum adjecit Jo. Matthias Gesnerus [necnon dissertationem de Phoenicum navigationibus extra columnas Herculis]*, Lipsiae, 1764.
13. LE CLERC DE SEPTCHÈNES, *Essai sur la religion des anciens Grecs*, Genève, Chez Barde, 1787, p. 17. Cf. Thomas TAYLOR, *The Mystical Initiations : or Hymns of Orpheus with a Preliminary Dissertation on the Life and Theology of Orpheus*, 1787.
14. Sur Gottfried Hermann, cf. la notice de SCHMIDT, in BRIGGS – CALDER III (1990), p. 160–175 (qui toutefois ne s'intéresse pas aux *orphica*).
15. Christian August LOBECK, *Aglaophamus, sive, De theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Regimontii Prussorum (Königsberg), 1829.
16. *Notizie degli Scavi di Antichità* (Not. Scav.), 1879, p. 156–159 (avec pls. 5 et 6) ; 1880, p. 152–162 (cf. aussi, de COMPARETTI, « The Petelia Gold Tablet », *JHS* 3 [1882], p. 111–1118). Sur Comparetti, cf. GRAF, in GRAF – JOHNSTON (2013), p. 53–55.
17. Cf. GRAF (2009).
18. Cf. notamment RUDHARDT (2008), p. 165–168. Je reprends, pour l'« orphisme », des éléments développés dans BORGEAUD (2016).
19. L'*Histoire apologétique des Indes* fut rédigée vers 1550 par Bartolomé de Las Casas (1474–1566). Elle fut redécouverte au ^{xix} siècle et publiée pour la première fois en 1909, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, t. XIII, édition de Manuel Serrano y Sanz ; puis en 1958, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. CV–CVI, édition et étude préliminaire de Juan Pérez de Tudela ; et en 1967, Mexico, UNAM, 2 vol. , édition et étude préliminaire d'Edmundo O'Gorman.
20. *Sagesse* 13–14. Sur l'importance de ce texte pour les débats ultérieurs sur l'idolâtrie, cf. notamment SCHMIDT (1985), p. 77–90, qui ne parle pas de Diodore.
21. Alexandri Sardi Ferrariensis (Sardi, Alessandro, 1520–1588) *De moribus ac ritibus gentium libri III : nunc primum in lucem editi : quod opus quanta rerum uarietate refertum, quamq[ue] omnibus ingeniis utile ac necessarium sit, sequens elenchus, & auctoris prooemium indicabunt*, Venetiis, Ex officina Stellæ

Iordani Zilleti, 1557 (cf. les pages sur les institutions que nous dirions religieuses, constituant au livre III les paragraphes 15 sq.). Cf. aussi, dans un autre registre, Vincenzo CARTARI, *Le Imagini degli Dei degli Antichi nelle quali sono descritte la Religione degli Antichi le Idoli riti e Ceremonie loro*, Venise, E. Duechino, 1609.

22. *Scripsi igitur de Moribus, nec separatim semper pro gentibus, et nationibus, ne eadem saepius, vel similia referrem, cum nihil quandoque aut parum different, sed coniunctim singulas actiones comprehensus a nuptiis, iusque ad funus ipsum, inde ea, quae praetermissa uidebantur, de Rep. bello, sacrificiis, et huiusmodi aliis.*

23. Cf. SMITH (1998), p. 269–284, traduit en français dans SMITH (2014), p. 29–52; STROUMSA (2010). En 1590 encore, l'*Historia delle origine di tutte le religioni que fino a ora sono state al mondo* de Paolo Morigia, publiée à Venise, traite des diverses catégories de « religieux » (prêtres, moines, etc.) en christianisme, et non pas des religions du monde.

24. Cf. BORGEAUD (2014) ; BARBU (2016) ; BARBU (2017) ; BARBU (à paraître) ; MASSA (à paraître).

25. Edward BREREWOOD, *Enquiries Touching the Diversity of Languages and Religions through the Chief Parts of the World*, 1614. Cf. la trad. française : *Recherches curieuses sur la diversité des Langues & Religions en toutes les principales parties du Monde. Et mises en François par I. de la Montagne, Dernière Edition reveuë & corrigée*, Paris, Olivier de Varennes, 1663 (reprint chez Slatkine). Sur ce sujet, cf. BARBU (2016).

26. Gerhard Johannes VOSSIUS, *De theologia gentili et physiologia Christiana sive de origine ac progressu idolatriae*, Amsterdam, 1641 pour la première édition. Ce sera encore la thèse de Daniel CLASEN, *Theologia gentilis seu demonstratio, qua probatur gentilium theologia, (ceu tenebras) Deos sacrificia et alia ex fonte Scripturae (ceu luce) originem traxisse in tres partes divisa et indicibus exornata*, Frankfurt/Leipzig, 1684 (le livre est reproduit dans le *Thesaurus* de Gronovius, VII, p. 1 sq.).

27. Comme il le dit au début de sa préface : *Hoc in opere, partim nobis studium fuit, referre sacraria paganica religionis; quod eadem est illam refellere; partim pandere rerum naturam, suosque adfines referre; imprimis veri ad Numinis cultum.*

28. Cf. pour un bref état de la question NICOLI (2016).

29. Pour les études antiques consacrées à la religion, cf. trois pages toujours lumineuses de MOMIGLIANO (1950), p. 308–310. Pour les travaux concernant plus précisément divers aspects de la religion grecque on peut consulter DAVIS (s.d.). Le juriste, historien et helléniste Johannes Meursius (Jean de Moeurs, 1579–1639), sur lequel nous reviendrons, est une figure importante dans ce champ d'érudition. Pour une perspective plus large : LEVITIN (2012) ; SHEEHAN (2006) ; MILLER (2001).

30. Cf. par exemple, en pleine querelle des rites, le pamphlet anti-jésuite d'Alexandre NOËL, *Conformité des cérémonies chinoises avec l'idolâtrie grecque et romaine, pour servir de confirmation à l'apologie des Dominicains missionnaires de la Chine*, Cologne, Chez les héritiers de Corneille d'Egmont, 1700.

31. Cf. SAXL (1939), p. 346–367, qui mentionne des éditions postérieures publiées à Leyden et Leipzig et une traduction allemande. Il y eut aussi une traduction anglaise : *Roma antiqua & recens, or the conformity of ancient and modern ceremonies, shewing from indisputable testimonies, that the ceremonies of the Church of Rome are borrowed from the pagans*, London, printed by G. Smith, and sold by J. Brotherton, Steph. Austin, and J. Jackson, 1732. Cf. aussi Pierre MUSSARD, *Historia deorum fatidicorum vatum, sibyllarum, phoebadum, apud priscos illustrium*, livre imprimé par Pierre Chouet à Genève en 1675.

32. STROUMSA (2012), repris dans STROUMSA (2017, p. 241–255) note que Scaliger avait déjà écrit cela, dans son *De Emendatione Temporum* (1583), « un livre que Selden connaissait bien, même s'il ne le cite pas ». « Le dernier chapitre, qui est aussi le plus long, présente ainsi une histoire du paganisme ancien au Proche Orient, dans ses origines et son développement. Cf. TOOMER (2009).

33. Thomas HYDE, *Historia Religionis Veterum Persarum, Eorumque Magorum Ubi etiam nova Abrahami, & Mithrae, & Vestae, & Manetis, &c. Historia, atque Angelorum Officia & Praefecturae ex veterum Persarum sententiâ...; Zoroastris Vita, Ejusque Et Aliorum Vaticinia De Messiah è Persarum aliorumque Monumentis eruuntur... Originale Orientalis Sibyllae Mysterium recluditur: Atque Magorum Liber Sad-Der (Zoroastris Praecepta seu Religionis Canones continens.) è Persico traductus exhibetur ...*, Oxonii, e Theatro Sheldoniano, 1700.
34. *Heortologion, sive de Festis Graecorum syntagma*, Antuerpiae, ex officina typographica Hieronymi Verdussij, 1617.
35. Il dit cela dans un ouvrage sur les *Vies des médecins illustres*, cité par NÉVE (1858), p. 3.
36. Castellanus cite aussi les travaux d'Ange Politien, Gyraldus, Casaubon, Scaliger, Andreas Schottus, Iohannes Meursius. Cf. LARCHER, « Mémoire sur les fêtes des Grecs omises par Castellanus et Meursius », in *Histoire de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, Paris, 1793. Mémoires de littérature, p. 412 sq.
37. Iohannes MEURSIUS, *Graecia feriata sive de festis Graecorum, libri VI*, Lugduni Batavorum, Ex officina elzeviriana, 1619 ; *Eleusinia sive de Cereris Eleusinae sacro, ac festo liber singularis, et Panathenaea. Sive, de Minervae illo gemino festo. Liber singularis*.
38. Cf. l'index des auteurs s.v. *Inscriptiones Antiquae*, renvoyant aux pages 13, 52, 82, 93, 119, 126, 127, 128, 134, 156, 185, 193, 194, 216, 217, 225. Il tire vraisemblablement ces inscriptions du recueil de Jan GRUTER, *Inscriptiones antiquae totius orbis romani, in corpus absolutiss. redactae. Cum indicib. XXV. ingenio ac cura Iani Gruteri : auspiciis Ios. Scaligeri ac M. Velseri. Accedunt Notae Tyronis Ciceronis L. ac Seneca*, [Heidelberg], ex Officina Commeliniana, 1603.
39. La *Graecia feriata* de Meursius sera reprise dans le vol. VII du célèbre recueil de Gronovius, *Thesaurus Graecarum antiquitatum (Volumen septimum sacris praesertim Graecis & festivitatis operatum, series librorum voluminis praefationem sequitur*, Lugduni Batavorum, excudebant Petrus & Balduinus Vander Aa, caelabat Hilderbrandus Vander Aa, fratres, 1699.
40. Johan Joachim WINCKELMANN, *Histoire de l'art dans l'Antiquité*, trad. de Dominique Tassel, Paris, Librairie générale française (Le Livre de Poche), 2005, p. 82, note b (pour les fêtes organisées à la mémoire de Dédale). Cf. SANDYS (1908), vol. 2.
41. WACHSMUTH, *Hellenische Altertumskunde*, Halle, 1846, vol. 2, § 133, p. 541, cité par GORDON (1915).
42. Gottfried LAKEMACHER, *Antiquitates Graecorum sacrae*, Helmstadii (Helmstedt), Impensis Christ. Fried. Weygandi, 1734.
43. Relevons toutefois que le premier volume de Potter est divisé en deux parties, l'une sur le gouvernement civil d'Athènes, l'autre sur la religion grecque : John POTTER, *Archeologia graeca sive veterum graecorum praecipue vero atheniensium, ritus civiles, religiosi, militares et domestici*, Excudit Petrus Vander, Lugdunum Batavorum (Leyde), 1702 (éd. originale en 2 vols, 1698).
44. Il s'agit du savant protestant Adriaan Reelant, auteur des *Antiquitates veterum sacrae Hebraeorum* (1708), et aussi d'un *De religione mohammedica* (1705).
45. *Mémoires pour servir à l'histoire de la Religion de la Grèce*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, XVI-XVIII, 1737. Cf. GRUPPE (1921), p. 72.
46. Cette œuvre est résumée sous l'intitulé Monsieur de La Barre, *Système de la religion des Grecs*, dans *Histoire de l'Académie royale des inscriptions et Belles-Lettres, avec les Mémoires tirés des registres de cette Académie, depuis l'année 1744 et jusqu'à l'année 1746*, tome dix-huitième, Paris, de l'imprimerie royale, 1753.
47. Avec la réflexion sur la pensée de des Sauvages (cf. Fontenelle) une opposition incarnée par Nicolas Fréret se constitue à l'évhémérisme triomphant dans la première moitié du XVIII^e siècle. D'où le débat qui oppose Fréret à l'abbé Banier. Cf. MANUEL (1959), p. 106–110 ; CANTELLI (1974), p. 264–283 ; 386–406.

48. Ces trois mémoires sont reproduits par les soins de Catherine Volpilhac-Augier dans Nicolat FÉRET, *Mémoires académiques*, Paris, Fayard (*Corpus des œuvres de philosophie en langue française*), 1996, p. 223–340.
49. T. 23, 1756, p. 314–330. Sur Fréret, cf. GRELL – VOLPILHAC-AUGER (1994), en particulier Chantal GRELL, « Étude chronologique des recherches historiques de N. Fréret », p. 21–48 et EAD., « Nicolas Fréret, la critique et l'histoire », p. 51–71.
50. Ce compte rendu est paru lui aussi dans le recueil de l'*Académie des belles-lettres, Histoire de l'Académie*, tome 23, 1756, p. 17–26.
51. Cf. CAMAGRE (2009), p. 288, renvoyant à BARRET-KRIEGL (1988).
52. *Œuvres de Fréret*, 20 volumes in-12°, Paris, chez Dandré, Obré et Audiffred, 1796. Cette édition, publiée sous le nom de Le Clerc de Septchênes et certainement due à ses soins, paraît effectivement huit ans après la mort de celui-ci.
53. « Manuscrits, lettres autographes et autres documents provenant du cabinet de M. d'Anville », in *Catalogue des livres de feu M. de Manne*, Paris, François, 1863, p. 256.
54. Cf. GRELL (2006), p. 99, note 70 : « Louis XVI a traduit les cinq premiers livres de Gibbon. Il les soumet à Le Clerc de Septchênes, et les lui fait soumettre à la censure et publier (sous le nom de Le Clerc de Septchênes). » Chantal Grell renvoie à Ron HELÉVI, *Le savoir du prince*, p. 323.
55. *Essai sur la religion des anciens Grecs*, 1^{er} volume, Genève, Chez Barde, 1787 ; 2^e volume à Lausanne, chez J. Henri Pott, 1787 ; *The religion of the ancient Greeks, translated from the french of M. Le Clerc de Septchênes*, London and Edinburgh, C. Elliot and T. Kay publishers, 1788. Pour l'attribution à Le Clerc de Septchênes (confirmée par le titre de la traduction anglaise), cf. M. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, seconde édition, t. 1, Paris, Chez Barrois l'Ainé, 1822, p. 429, n° 5654.
56. Le Clerc de Septchênes a certainement lu l'article « Idole, idolâtre, idolâtrie » rédigé par Voltaire pour l'*Encyclopédie* et intégré dans son *Dictionnaire philosophique* (Genève, 1764).
57. En appendice, les *Remarques ou observations sur quelques Ouvrages concernant la mythologie*, aux p. 183–222, sont fort intéressantes (sur Fréret, Banier, Warburton, Sainte-Croix, etc.), comme l'a d'ailleurs relevé MOMIGLIANO (1950), p. 310, note 1.
58. Ce rejet des catégories de paganisme et d'idolâtrie s'inscrit dans le contexte de l'époque : cf. RUBIÉS (2006) et BARBU (à paraître).
59. Abbé BARTHÉLEMY, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, Paris, 1788, 4 vol. in-4° et atlas.
60. Cf. GRELL (1995), t. I, p. 141.
61. Le principal et dernier acteur de cette fièvre évhémériste fut l'abbé Banier (1653–1741), auteur de *La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, honni de Fréret et méprisé par Le Clerc de Septchênes : « Je n'ai cité l'abbé Banier que parce qu'il a eu une espèce de célébrité ; il serait difficile de savoir quelle en peut être la raison » (*Essai sur la religion des anciens Grecs*, t. 2, p. 9). On doit remarquer que parallèlement à la découverte d'une Grèce idéale, qui est aussi celle des mystères, on assiste vers la fin du XVIII^e siècle à une effervescence érudite (et maçonnes) autour des mystères égyptiens : cf. ASSMANN (2013), qui parle d'une « réinvention de la religion des Égyptiens ».
62. Extrait des Mémoires de Barthélémy, dans *Voyage en Italie de l'abbé Barthélémy... Avec un Appendice, où se trouvent des morceaux inédits de Winckelmann, du P. Jacquier, de l'Abbé Zarillo, Académicien d'Herculanum et Antiquaire du Roi de Naples, et d'autres Savans*, publié par A. Sérieys, bibliothécaire du Prytanée, Paris, Buisson, 1802, p. 397.
63. *Ibid.*, p. 409.
64. Cf., avec bibliographie, BAUMGARTNER (2000), spécialement les p. 258–259, en ce qui nous concerne ici.
65. Eliza Marian BUTLER (1885–1959), *The Tyranny of Greece over Germany* (1935).
66. LE CLERC DE SEPTCHÊNES, *Essai sur la religion des anciens Grecs*, vol. I, p. 53, note 71.

67. Cf. HARTOG (1995), repris avec modifications dans HARTOG (2005), p. 77–98 (je cite cette seconde version, en particulier les pages 80 et 82).
68. MOMIGLIANO (1950), repris dans MOMIGLIANO (1983), ici p. 247. Cf. GRELL (1995), vol. I, p. 123–143 (« L'érudition philologico-antiquaire »).
69. Pour le Grand Nord on pourrait mentionner ici, entre autres, un savant d'origine suisse précédent de peu Le Clerc de Septchênes, qui contribue à resémantiser la notion de mythologie : Paul-Henri MALLET, *Monumens de la mythologie et de la poesie des Celtes et particulièrement des anciens Scandinaves : pour servir de supplement et de preuves a l'Introduction a l'histoire de Dannemarc*, Copenhague, C. Philibert, 1756 ; sur Mallet, cf. DI FILIPPO (2015), « Des récits médiévaux scandinaves aux mythes nordiques : catégorisations et processus d'universalisation », disponible sur <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01364433>, p. 123–125. Je remercie vivement Laurent di Filippo de m'avoir communiqué cet article.
70. Voir HARTOG (1998), repris dans HARTOG (2005), p. 197–219.
71. Comme le souligne GORDON (2015).
72. GRUPPE (1921), p. 215–216.
73. *Griechische Götterlehre*, 3 vol. , Göttingen, Verlag der Dieterichschen Buchhandlung, 1857–1863.
74. Alfred MAURY, *Histoire des religions de la Grèce antique depuis leur origine jusqu'à leur complète constitution*, 3 vol. , Paris, De Ladrangue, 1857–1859.
75. *Religions de l'Antiquité, considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, ouvrage traduit de l'allemand du Docteur Frédéric Creuzer refondu en partie, complété et développé par J.-D. Guigniaut, 4 t. en 9 vol. , Paris, Treuttel et Würz, puis J.J. Kossbühl, puis Firmin Didot, 1825–1851.
76. *Handbuch der Klassischens Altertumswissenschaft*, 5^e vol. , 3^e partie, édition de Munich, 1890, p. 4. Stengel renvoie au texte du discours du rectorat prononcé en 1882 par Hermann Usener, « Philologie und Geschichtswissenschaft », Bonn, 1882, p. 6. Le texte est repris dans le recueil édité par Albert Dieterich : Hermann USENER, *Vorträge und Ausätze*, Leipzig/Berlin, Teubner, 1907, p. 4 : « Aber die Bartholomäusnacht brachte wie der Frost einer Mainacht der zarten Blüte vorzeitiges Welken ; und die Polyhistorie, die aus ihren Anregungen erwuchs, war der Gegensatz zu der Konzentration, die allein zur Grundlegung einer Wissenschaft führen konnte » (« Mais la nuit de la Saint Barthélémy, comme le gel d'une nuit de mai, fit prématurément flétrir les fleurs fragiles ; et la dispersion — la polyhistoire — qu'elle encouragea fut le contraire d'une attention concentrée qui seule aurait pu conduire à la fondation d'une science »).
77. Il est remarquable que Lakemacher soit absent de l'index du vol. 2 de SANDYS (1908) ; sont moins étonnantes sans doute les absences d'Alessandro Sardi, de Castellanus et Le Clerc de Sepchênes. Rinck, lui, est absent du vol. 3.
78. Elle me fut suggérée par Renaud Gagné à l'occasion d'un séminaire Sawyers de Cambridge, où j'ai présenté une première esquisse de cette petite enquête ; son récent article « The Battle for the Irrational : Greek Religion 1920–1950 » (version avant publication accessible sur academia.edu), commence par ces mots : « The deep fascination that Greek religion has continued to exert on modern scholarship is a distinctive facet of the classical mirage. »
79. Cf. BURKERT (1977), p. 21–27 ; trad. française BURKERT (2011), p. 13–18.
80. Pour le prolongement, au XX^e siècle, des études de religion grecque ancienne, outre BURKERT, *ibid.*, cf. GAGNÉ (à paraître).
81. Paul VALÉRY, *Cahiers II*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1974, p. 1465, cité par HARTOG (2015), p. 14. Je tiens à remercier très chaleureusement, pour leurs généreuses informations, lectures et commentaires, Daniel Barbu, Renaud Gagné, Richard Gordon et Vinciane Pirenne.

RÉSUMÉS

La mythologie ainsi que les traditions hermétiques, orphiques et théurgiques semblent à première vue relever du domaine de la religion grecque. Mais nous les voyons tenues à l'écart, jusqu'au XIX^e siècle, des recherches concernant les cultes et les pratiques rituelles des cités grecques. Ces derniers entraient dans la catégorie générale de « paganisme antique » et l'on ne distinguait pas, en sa spécificité, ce qui serait une religion grecque. La première monographie systématique, celle de Johann Gottfried Lakemacher (1734), est réservée aux érudits antiquisants. Une réelle originalité religieuse de la Grèce n'est pas reconnue avant la fin du XVIII^e siècle. La « religion grecque », sous sa forme essentialisée, est une invention romantique.

Mythology, as well as Hermeticism, Orphism, and Theurgy, may seem at first sight to belong to the domain of Greek Religion. However, until the nineteenth century, they were kept apart from researches on the cults and ritual practices of the Greek cities. The latter were dissolved within the general category of “ancient paganism” and it was not possible to distinguish, in its specificity, what would be a Greek religion. The first systematic monograph — that of Johann Gottfried Lakemacher (1734) — was reserved for scholars and antiquarians. A real religious originality of Greece is not recognized until the end of the 18th century. The “Greek religion”, in its essential form, is a romantic invention.

AUTEUR

PHILIPPE BORGEAUD

Université de Genève

philippe.borgeaud@unige.ch