INTRODUCTION

POUR UNE LECTURE ANTHROPOLOGIQUE DE LA RELIGION DANS LE ROMAN GREC

Les études portant sur la religion grecque pour les époques archaïque et classique, voire hellénistique, sont très nombreuses malgré les lacunes de l'information¹. En revanche, les pratiques religieuses des Grecs à l'époque romaine sont plus rarement traitées. Pourtant nous disposons d'une source riche en informations sur ces questions mais peu étudiée, le roman grec dont les récits se fondent sur la vie quotidienne et la transposent dans une fiction. Les cultes et les rites, qui sont des moyens et des modalités de la communication et du partage entre sphères divine et humaine, sont vitaux et quotidiens². Le langage et la gestuelle des rituels que le fidèle déploie sont prescrits par une tradition, entendue comme une accumulation de pratiques, de coutumes, d'usages et de règles³. Jusqu'au IV^e siècle après J.-C., le corps social se définit par le rituel pratiqué dans le cadre

-
1. Voir notamment V. PIRENNE-DELFORGE, *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris, Collège de France/Les Belles Lettres, 2020 ; S. CANEVA, *The Materiality of Hellenistic Ruler Cults* (*Kernos*, Supplément 36), 2020 ; D. OGDEN (dir.), *A Companion to Greek Religion*, Malden/Oxford, Blackwell, 2007 ; D. POTTER, « Hellenistic Religion », dans A. ERSKINE (dir.), *A Companion to the Hellenistic World*, Malden/Oxford, Blackwell, 2005, p. 407-430.
 2. J.-L. DURAND et J. SCHEID, « "Rites" et "religion". Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains », *Archives de sciences sociales des religions*, 85, 1994, p. 23-43.
 3. Voir L. BRUIT ZAIDMAN et F. GHERCHANOC (dir.), *Tà ἀρχαῖα dans les mondes grec et romain. Définitions et usages de la « notion d'archaïsme »*, *Ktèma*, 31, 2006, p. 221-222 ; J. RUDHARDT, *Opera inedita. Essai sur la religion grecque et recherches sur les Hymnes orphiques*, Liège, Centre international d'étude de la religion grecque antique, 2008, p. 49-58 ; L. BRUIT ZAIDMAN, « La notion d'archaïsme et la construction de l'identité religieuse dans le monde grec ancien », dans A. H. RASMUSSEN et S. W. RASMUSSEN (dir.), *Religion and Society. Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World, The BOMOS-Conferences 2002-2005*, Rome, Quasar, 2008, p. 179-188.

de la cité : « La *polis* grecque organisait la religion et elle était elle-même organisée par elle [...]. Le rituel renforce la solidarité du groupe et ce processus joue un rôle fondamental dans l'établissement et la préservation de l'identité civique, culturelle et religieuse⁴. » Dans le monde grec d'époque impériale, les cités grecques dominées par Rome continuent à présenter des pôles identitaires tout en constituant des lieux d'échange favorisant les rencontres et les transferts⁵. En effet, l'Empire romain est le cadre propice au mélange des éléments culturels, religieux et mythiques issus des grandes civilisations : « Une culture n'est jamais un vase clos, fait d'éléments "originaux" ou "purs". Elle est au contraire un système dynamique, parce qu'elle est construite à partir du dialogue continu entre éléments locaux et apports extérieurs⁶. »

F. Cumont dans *Les religions orientales dans le paganisme romain*, a très tôt adopté un questionnement qui est celui de la transformation du paganisme sur fond d'émergence du christianisme⁷. Ce livre a permis de fonder une problématique, celle de l'acculturation, et d'attirer l'attention des historiens des religions sur la diffusion des cultes orientaux à Rome surtout⁸. Toutefois, les historiens des religions ne se placent plus dans une perspective évolutionniste pour comprendre le polythéisme grec et ne le considèrent plus comme une préparation à la venue du monothéisme qu'est le christianisme. Aujourd'hui, davantage que les ruptures ou les révolutions, ce sont les notions de transferts culturels⁹ et de *middle grounds*¹⁰ qui dominent et stimulent l'attention des historiens, c'est-à-dire les situations

4. C. SOURVINOU-INWOOD, « Qu'est-ce que la religion de la *polis*? », dans M. OSWYN et S. PRICE (dir.), *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, Paris, La Découverte, 1992, p. 345-346.

5. C. AUFFARTH et M.-F. BASLEZ, « Appréhender les religions en contact », dans C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE et D. PRAET (dir.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique*, colloque de Rome, 16-18 novembre 2006, Bruxelles/Rome, Institut historique belge, 2009, p. 46.

6. P. BORGEAUD et F. PRESCENDI (dir.), *Religions antiques. Une introduction comparée Égypte – Grèce – Proche-Orient – Rome*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 9.

7. Voir F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain. Conférences faites au Collège de France en 1905*, Paris, E. Leroux, 1906.

8. C. BONNET, « Repenser les religions orientales : un chantier interdisciplinaire et international », dans C. BONNET, J. RÜPKE et P. SCARPI (dir.), *Religions orientales – culti misterici*, Stuttgart, F. Steiner, 2006, p. 7-10.

9. Voir notamment M. ESPAGNE, « La notion de transfert culturel », *Revue Sciences/Lettres*, 1, 2013 [<http://rsl.revues.org/219>]; J.-C. COUVENHES et B. LEGRAS (dir.), *Transferts culturels et politique dans le monde hellénistique*, actes de la table ronde sur les identités collectives, 7 février 2004, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006.

10. Voir l'étude de C. Bonnet qui envisage les paysages religieux de la Phénicie hellénistique comme le fruit d'interactions multiples tout en intégrant les dimensions politiques, sociales et écono-

d'interaction, de convergence, de dialogue, ou encore de compromis qui aident à penser les mutations religieuses¹¹. Parler de « mutation religieuse » implique un changement durable, un caractère nouveau qui perdure et confère une tonalité différente au système qu'elle affecte¹². Cette grille d'analyse se prête particulièrement à l'étude des romans grecs anciens car elle est suffisamment large pour permettre envisager les variations historiques de l'horizon social, en regard duquel une mutation peut éventuellement être qualifiée de « religieuse », ou au contraire s'inscrire dans un contexte socio-politique plus ample dans lequel vient se fondre la pratique rituelle. Mais l'entreprise n'est pas chose aisée puisque, quel que soit le type de sources étudiées, les spécialistes d'histoire religieuse constatent que dans la longue durée, les changements qui interviennent dans les cultes sont infimes par rapport aux continuités. Toutefois, ceux-ci existent néanmoins¹³.

Les pratiques et les croyances constitutives de la religion grecque s'offrent aux membres de la communauté civique comme un modèle ancestral qui doit être respecté. En effet, « l'ancienneté d'un lieu, d'un objet, d'un rituel ou d'un statut divin est la garantie la plus sûre d'une authentique piété. En retour, cette garantie permet d'assurer la bienveillance divine¹⁴ ». Mais ne serait-ce qu'en raison

miques. Voir C. BONNET, *Les enfants de Cadmos. Le paysage religieux de la Phénicie hellénistique*, Paris, De Boccard, 2015.

11. Depuis l'article de P. VEYNE, « La nouvelle piété sous l'Empire : s'asseoir auprès des dieux, fréquenter les temples », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire ancienne*, 63, 1989, p. 175-194, de nombreux chercheurs se sont interrogés sur les transformations profondes de la religion grecque sous l'Empire romain. Voir notamment G. STROUMSA, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, Odile Jacob, 2005 ; O. HEKSTER, S. SCHMIDT-HOFNER et C. WITSCHER (dir.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leyde/Boston, Brill, 2008. Les axes de recherches mis en place au sein du laboratoire ANHIMA (Anthropologie et histoire des mondes antiques) témoignent de cet engouement ; nous renvoyons au programme intitulé CHRONOS – Chronologies des évolutions religieuses : formes religieuses, pratiques et agents culturels (I^{er} siècle av.-I^{er} siècle de notre ère) – piloté par N. Belayche (2014-2018).
12. V. PIRENNE-DELFORGE et J. SCHEID, « Qu'est-ce qu'une "mutation religieuse" ? », dans C. BONNET et L. BRICAULT (dir.), *Panthées. Les mutations religieuses dans l'Empire romain*, Leyde/Boston, Brill, 2013, p. 313. Voir aussi N. BELAYCHE, « L'évolution des formes rituelles : hymnes et mystéria », dans C. BONNET et L. BRICAULT (dir.), *Panthées, op. cit.*, p. 33.
13. Voir J. RUDHARDT, *Opera inedita, op. cit.*, p. 33.
14. Voir V. PIRENNE-DELFORGE, « "Beau comme l'antique ?" : Pausanias et les traces d'une piété ancestrale », dans L. BRUIT ZAIDMAN et F. GHERCHANOC (dir.), *Tà ἀρχαία dans les mondes grec et romain, op. cit.*, p. 226.

des transformations politiques et sociales qui découlent du partage de l'Empire d'Alexandre et du début de la conquête romaine, il ne peut y avoir reproduction du culte à l'identique sur plusieurs siècles¹⁵. Le roman grec, source encore négligée dans l'étude de la religion grecque¹⁶, est susceptible d'apporter un éclairage intéressant sur le tournant des premiers siècles de notre ère. Nés entre le milieu du I^{er} siècle et le début du II^e siècle au cœur des provinces orientales hellénophones de l'Empire romain, les romans grecs se développent aux II^e et III^e siècles de notre ère. Pendant longtemps, *Callirhoé* de Chariton, les *Éphésiaques* de Xénophon d'Éphèse, les *Pastorales* de Longus, *Leucippé et Clitophon* d'Achille Tatus et les *Éthiopiennes* d'Héliodore ont été considérés comme des œuvres purement romanesques et fictives qui n'étaient guère susceptibles d'intéresser les historiens et *a fortiori* les historiens des religions¹⁷. Si leurs auteurs proposent effectivement une image qui ne correspond pas à une reproduction fidèle de la réalité, le roman grec nous inté-

15. Voir P. HORDEN et N. PURCELL, *The Corrupted Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford/Malden, Blackwell, 2000 ; F. MILLAR, « The Greek City in the Roman Period », dans M. H. HANSEN (dir.), *The Ancient Greek City-State*, Symposium on the Occasion of the 250th Anniversary of the Royal Danish Academy of Sciences and Letters, July 1-4, 1992, Copenhagen, *Historiske-filosofiske Meddelelser*, 67, 1993 ; M. BEARD, J. NORTH et S. R. F. PRICE, *Religions of Rome*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 339-342.
16. Nombreux sont les ouvrages, les articles et les colloques régulièrement organisés sur les romans grecs et latins et parmi lesquels nous pouvons citer : B. E. PERRY, *The Ancient Romances: A Literary-Historical Account of their Origins*, Berkeley, University of California Press, 1967 ; B. P. REARDON, *Courants littéraires grecs des I^{er} et III^e siècles après J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1971. Depuis la fin des années 1970, une série de colloques et de conférences réunissant des chercheurs internationaux ont été organisés, comme en témoignent les International Conference on the Ancient Novel (ICAN), les Groningen Colloquia on the Novel qui donnent lieu aux publications du même nom, ou encore ceux relayés par les universités de Tours ou Rethymnon. Si les publications concernant le roman sont très nombreuses, celles exclusivement relatives à la religion dans le roman grec sont encore trop rares. L'un des derniers volumes des *Companions to the Ancient World* ne lui consacre d'ailleurs pas d'étude particulière (E. P. CUEVA et S. N. BYRNE, *A Companion to the Ancient Novel*, Malden/Oxford, Blackwell, 2014).
17. Dans son introduction aux *Éthiopiennes*, J. Maillon explique ainsi la présence de la religion dans le roman : « la religion est purement conventionnelle ; elle varie à peine d'une histoire à l'autre, sauf que le culte est chaque fois celui qui est le plus familier à l'auteur. Ainsi Chariton d'Aphrodisias utilise le culte d'Aphrodite, Xénophon d'Éphèse celui d'Artémis, Longus de Lesbos celui de Dionysos, Héliodore d'Émèse celui d'Hélios ou Apollon, car il identifie Hélios avec Apollon. Il est vrai que dans les *Éthiopiennes* la religion paraît moins artificielle qu'ailleurs, mais il en est ainsi de tout le roman : on ne doit pas attribuer cette supériorité à une foi plus sincère de la part d'Héliodore mais à des moyens littéraires plus grands. Il est probable qu'Héliodore a été influencé par le néo-pythagorisme, mais le rôle de la philosophie et de la religion est secondaire dans son œuvre : elles ne servent que de cadre au tableau traditionnel de la vertu longtemps malheureuse mais finalement triomphante ».

resse néanmoins en tant que discours qui révèle, par-delà ses composantes réalistes, une conception de la pratique rituelle. Les romans grecs possèdent un arrière-plan social et religieux qui correspond au contexte de rédaction pour chacun des romanciers. La prospérité et la stabilité offertes par la *Pax Romana* permettent dans cette période l'apparition d'une littérature appelée, à la suite de Philostrate, la Seconde Sophistique¹⁸. Les études sur ce contexte culturel sont nombreuses et s'accordent à reconnaître l'importance capitale d'un héritage commun (*paideia*) et sa réutilisation par des gens instruits (*pepaideumenoî*), comme les auteurs de romans grecs anciens. La fascination pour le passé, en particulier pour un passé littéraire, se reconnaît dans le phénomène complexe de la *mimesis*, qui peut être défini comme une imitation des grandes œuvres du passé, et dans lequel un hommage est rendu aux auteurs d'autrefois¹⁹. Dans l'Antiquité, en effet, la qualité d'un texte et le mérite d'un écrivain ne résident pas dans l'originalité mais dans le respect de ce qui a déjà été créé. Les romanciers ont ainsi utilisé comme matériau tout ce qui les avait précédés en termes de créations littéraires.

Leurs auteurs viendraient de diverses villes d'Asie Mineure, de Syrie ou d'Égypte. Chariton serait originaire d'Aphrodisias, Xénophon d'Éphèse, Longus de Lesbos, Héliodore d'Émèse et Achille Tatius d'Alexandrie. Ces cinq romans adoptent une stratégie narrative identique. Dès le début du roman de Chariton, Callirhoé se marie avec Chairéas dont elle est tombée éperdument amoureuse, mais les deux héros sont rapidement séparés suite à de multiples péripéties qui les éloignent de leur patrie d'origine où ils ne reviennent qu'à la fin du récit. Les *Éphésiaques* de Xénophon reprennent une trame équivalente, alors que le roman bucolique de Longus met en scène deux jeunes bergers, nourris par des chèvres, et élevés ensemble sur l'île de Lesbos. Après avoir bravé de nombreux obstacles, sans toutefois quitter leur île, Daphnis et Chloé retrouvent leurs parents naturels et se marient. Les romans d'Achille Tatius et d'Héliodore réutilisent les mêmes *topoi*, à la différence que les *Éthiopiennes* s'ouvrent sur un récit *in medias res* qui ne suit pas un déroulement linéaire habituel. Le roman se termine par le *happy ending* traditionnel, lorsque les deux héros s'unissent, après avoir affronté d'innombrables dangers et être arrivés dans la patrie de l'héroïne, l'Éthiopie. L'espace parcouru par les héros romanesques est extrêmement vaste : il est principalement centré sur le

18. Sur la formation des sophistes et l'apparition de ce mouvement, voir G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1969 ; E. BOWIE, « Greeks and their Past in the Second Sophistic », *Past and Present*, 46, 1970, p. 3-41 ; B. P. REARDON, « Second Sophistic and the Novel », dans G. W. BOWERSOCK (dir.), *Approaches to the Second Sophistic*, Pennsylvania, University Park, 1974, p. 23-29.

19. Voir J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain : imitation et création*, Paris, De Boccard, 1958.

bassin méditerranéen mais il s'étend jusqu'à Babylone, en Thrace ou en Éthiopie. Il importe de préciser que les lieux, à l'intérieur de cet immense espace, sont toujours réels et qu'ils situent systématiquement l'action des personnages dans les hauts lieux du monde méditerranéen. L'époque fictive qui est censée servir de cadre temporel aux aventures varie : chez Héliodore et Chariton, l'action se déroule au temps de l'Empire perse ; chez Longus, Achille Tatius et Xénophon d'Éphèse, il s'agit très vraisemblablement de l'époque impériale bien que Rome ne soit jamais nommée²⁰. Les auteurs de romans font constamment référence à un passé révolu mais également à un temps présent, problématique pour l'historien.

Compte tenu des avancées de la recherche scientifique, nous classons dans l'ordre chronologique suivant les cinq romanciers : Chariton, Xénophon, Longus, Achille Tatius et Héliodore. Ce classement, à partir duquel nous basons notre réflexion, est établi autour du consensus suivant²¹ : *Callirhoé* et les *Éphésiaques* auraient été composés aux alentours du milieu du premier siècle de notre ère, plus précisément entre 41 et 62 après J.-C. pour le premier roman et 65 après J.-C. pour le second. Ils précèdent donc Longus et Achille Tatius qui auraient écrit leurs textes entre la seconde moitié du II^e et le premier tiers du III^e siècle après J.-C. Les *Éthiopiennes*, le roman le plus tardif, auraient été élaborées vers la première moitié du III^e siècle. C'est la thèse que nous suivons en dépit de quelques hésitations qui subsistent en faveur d'une datation du roman au IV^e siècle²². Nous n'entrons pas

20. S. SAÏD, M. TRÉDÉ et A. LE BOULLUEC, *Histoire de la littérature grecque*, Paris, Presses universitaires de France, p. 505.

21. Voir P. GRIMAL, « Essai sur la formation du genre romanesque dans l'Antiquité », dans M.-F. BASLEZ, P. HOFFMANN et M. TRÉDÉ (dir.), *Le monde du roman grec*, actes du colloque international de Paris 17-19 décembre 1987, Paris, Presses de l'École normale supérieure, 1992, p. 14 ; E. BOWIE, « The Chronology of the Earlier Greek Novels since B. E. Perry: Revisions and Precisions », *Ancient Narrative*, 2, 2002, p. 48-64.

22. Sur le débat, focalisé sur le christianisme ou le paganisme de l'auteur, qui n'est de toute façon pas antérieur au III^e siècle ni postérieur au IV^e : P. CHUVIN, « La date des *Éthiopiennes* d'Héliodore », dans *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 321-325, préconise une datation au IV^e siècle. Thèse réaffirmée par P.-L. MALOSSE, « Les *Éthiopiennes* d'Héliodore, une œuvre de l'Antiquité tardive », *Revue des études tardo-antiques*, 1, 2011-2012, p. 179-199. Pour une datation au III^e siècle, voir E. BOWIE, « The Readership of Greek Novels in the Ancient World », dans J. TATUM, *The Search for Ancient Novel*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994, p. 435-459 ; R. L. FOX, *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1997, p. 146 ; P. ROBIANO, « Pour en finir avec le christianisme d'Achille Tatius et d'Héliodore d'Émèse : la lecture des *Passions de Galaction* », *AC*, 78, 2009, p. 155-159.

dans le débat de fond qui agite la communauté des historiens et des philologues concernant la datation des romans, ainsi que les maigres éléments biographiques dont nous disposons, car S. Lalanne en a déjà parfaitement résumé les enjeux²³. Bien que de nombreux doutes demeurent, une chose est certaine : les auteurs de romans ne sont ni historiens, ni anthropologues et, par conséquent, leurs œuvres n'ont pas vocation à rapporter des faits ou à analyser un comportement social. En revanche, les romanciers peuvent se montrer tour à tour ethnographe, géographe, naturaliste, théologien, moraliste, si bien qu'ils peuvent manier différentes modalités d'explication et de description leur permettant de multiplier les interprétations internes²⁴.

Ces sources littéraires présentent une certaine homogénéité tant dans la datation (du I^{er} siècle au III^e siècle après J.-C.) que dans les thématiques abordées (beauté extraordinaire des héros, amour au premier regard, séparation, fausse mort, tempêtes, naufrages, pirates, bandits, retrouvailles, mariage) ou encore dans la forme littéraire choisie (la prose et le récit romanesque). La confrontation de sources littéraires ou épigraphiques avec ce corpus, peut nous permettre de reconstituer un ensemble de pratiques rituelles et de comportements cohérents, qui correspond à cette époque particulière de l'histoire grecque, l'époque impériale. Nous estimons que les auteurs de romans offrent une vision suffisamment représentative des enjeux de leur époque, tout au moins ceux qui concernent les élites de l'Empire. Ce corpus se justifie enfin par le recoupement des pratiques religieuses mises en scène par les cinq auteurs.

À qui les auteurs de romans s'adressent-ils ? Avant qu'une conclusion cohérente soit élaborée, de nombreux débats ont divisé les critiques qui ont d'abord estimé que les lecteurs du roman grec n'étaient pas des lettrés et que le genre romanesque répondait au goût et aux capacités intellectuelles limitées de personnes incultes²⁵. Certains analystes ont même avancé que la plupart des lecteurs étaient

23. S. LALANNE, *Une éducation grecque, rites de passage et construction des genres dans le roman grec ancien*, Paris, La Découverte, 2006, p. 49-57.

24. J. R. MORGAN, « Heliodoros », dans I. J. F. de JONG, R. NÜNLIST et A. BOWIE (dir.), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative*, vol. 1, Leyde/Boston, Brill, 2004, p. 523-543 ; L. NÚÑEZ, « Les πάθη d'un narrateur : le cas des *Éthiopiennes* », dans B. POUDERON et C. BOST-POUDERON (dir.), *Passions, vertus et vices dans l'ancien roman*, actes du colloque de Tours, 19-21 octobre 2006, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, p. 393-416.

25. Voir B. E. PERRY, *The Ancient Romances. A Literary-Historical Account of their Origins*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1967, p. 5 ; S. A. STEPHENS, « Who Read Ancient Novels? », dans J. TATUM (dir.), *The Search*, op. cit., p. 405-417.

des femmes à cause du thème central de l'œuvre, l'amour, ainsi que la trop grande sentimentalité du roman²⁶. On sait aujourd'hui qu'il n'en est rien et que le genre romanesque s'adresse à un public lettré ayant reçu une éducation permettant de saisir les allusions aux textes classiques, bien qu'il ait été difficile d'admettre que « les lecteurs des romans puissent être les mêmes que ceux qui lisaient les classiques ou les œuvres de Lucien, les mêmes que ceux qui écoutaient les déclarations des sophistes²⁷ ». Plus récemment, S. Lalanne, en s'appuyant sur les travaux des chercheurs anglo-saxons²⁸, ajoute que c'est dans le milieu des élites urbaines des cités grecques, élites économiques, politiques et culturelles, que se trouvent les lecteurs du roman grec²⁹. Les auteurs de romans écrivent donc pour le plaisir du lecteur cultivé hellénophone qui connaît le monde méditerranéen et son histoire. Ces divers débats historiographiques illustrent le fait que les informations dont nous disposons au sujet de textes littéraires doivent être constamment remises en perspective dans un cadre politique et social, lui-même en constante évolution.

Le cadre retenu pour notre étude est celui des premiers siècles de notre ère. Alors que le monde hellénophone est sous le contrôle de Rome et englobé dans un même gigantesque ensemble politique, l'Empire, les cités grecques ont continué, sans rupture apparente, à honorer leurs dieux comme elles le faisaient aux époques archaïque, classique et hellénistique. Rome est à la tête d'un empire composite, multiracial, multilingue et pluriculturel qui se distingue par sa diversité religieuse³⁰. En effet, héritant de l'attitude des rois hellénistiques, les empereurs romains ont toujours exprimé la volonté de respecter les traditions religieuses des peuples conquis, tant que celles-ci ne menaçaient pas le fonctionnement de l'Empire³¹. Dans les provinces hellénisées de l'Empire, les cultes traditionnels se sont maintenus et continuent de jouer un rôle important dans la vie civique et religieuse

26. Voir E. BOWIE, « Les lecteurs du roman grec », dans M.-F. BASLEZ *et al.*, *Le monde du roman*, *op. cit.*, p. 55.

27. E. BOWIE, « Les lecteurs du roman » art. cité, p. 56.

28. E. BOWIE, « The Readership of Greek Novels », dans J. TATUM (dir.), *The Search*, *op. cit.*, p. 441 ; p. 452 ; S. SWAIN, *Hellenism and Empire. Language, Classicism and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 104.

29. S. LALANNE, *Une éducation grecque*, *op. cit.*, p. 64.

30. J. B. RIVES, *Religion in the Roman Empire*, Malden/Oxford, Blackwell, 2007, p. 132-141 ; R. MACMULLEN, *Le paganisme dans l'Empire romain*, Paris, Presses universitaires de France, 1987, p. 15-33.

31. Voir M. GOODMAN, *The Roman World, 44 BC-AD 180*, Londres/New York, Routledge, 1997, p. 287-299 ; B. DIGNAS, *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 139-217.

des communautés, du moins jusqu'au début du IV^e siècle. Mais piété et morale changent progressivement quand les cités ne disposeront plus de la même autonomie car « l'appartenance à une cité contribue à définir l'identité d'un individu, son mode de vie et ses valeurs ; pour lui la piété s'associe étroitement au civisme³² ». Cependant, la religion grecque possède une grande capacité d'adaptation et même de renouvellement. La religion grecque à l'époque romaine se nourrit, d'une part, de ces transformations qui s'expliquent par l'interaction de systèmes culturels et religieux différents et, d'autre part, de l'intégration d'éléments originaux, fussent-ils dissimulés derrière la réitération des rites traditionnels. La volonté de reproduire des prescriptions fidèles à des traditions ancestrales se lit dans le contexte de la Seconde Sophistique, phénomène qui a largement dépassé la sphère littéraire pour gagner toute l'expression culturelle de l'époque, y compris la religion³³.

Le roman grec cherche à donner une image plausible de la réalité, c'est-à-dire un reflet conforme aux préjugés d'un auteur et à l'attente d'un lecteur³⁴. Cette image dont la vocation n'est pas de reproduire le réel, est nécessairement sélective voire même faussée. Bien que l'œuvre littéraire soit une production culturelle dont la nature ne peut être occultée, sauf à peser lourdement sur ses significations et ses fonctions, les auteurs de romans développent intentionnellement ou non un certain sens du social³⁵. Dès lors, comment aborder la lecture des romans grecs marqués par la forte présence de la religion tout en respectant les démarches propres à la discipline littéraire ?

Les rapports entre les romans grecs et la religion ont été étudiés en premier lieu en mettant l'accent sur leur signification mystique ainsi que sur leur liaison avec les cultes à mystère : Isis chez Xénophon d'Éphèse et Achille Tatius, Dionysos chez Longus, Hélios chez Héliodore. K. Kerényi puis R. Merkelbach en ont proposé une interprétation mystérieuse³⁶ : selon eux, les séparations et les errances des héros symbolisent les épreuves de l'âme en quête de la divinité, leur

32. J. RUDHARDT, *Opera inedita*, op. cit., p. 33.

33. E. Bowie, « The Greeks and their Past », art. cité, p. 195-203.

34. S. SAÏD, « La société rurale dans le roman grec ou la campagne vue de la ville », dans E. FRÉZOULS (dir.), *Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l'Asie Mineure et la Syrie hellénistiques et romaines*, actes du colloque organisé à Strasbourg, novembre 1985, Strasbourg, Association pour l'étude de la civilisation romaine, 1987, p. 150.

35. Voir D. LEDENT, « Les enjeux d'une sociologie par la littérature », *CONTEXTES*, Varia, [<http://contextes.revues.org/5630>], mis en ligne le 19 avril 2013, consulté le 30 décembre 2014.

36. K. KERÉNYI, *Der Antike Roman*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 ; R. MERKELBACH, *Roman und Mysterium in der Antike*, Munich/Berlin, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1962.

mariage correspond au retour de l'âme dans sa patrie céleste et son union avec le dieu. Pour R. Merkelbach, les romans anciens sont des textes sacrés liés à des cultes à mystère dont ils exposent les rites et le sens sous une forme codée que seuls les initiés sont susceptibles de comprendre. Cette lecture allégorique des romans, qui est aujourd'hui très controversée, ne fait guère de place à leur forme littéraire ou à l'intention artistique de leurs auteurs ; elle avait déjà rencontré à l'époque une opposition de la part de certains historiens des religions³⁷. Mais quels que fussent les défauts des théories de K. Kérenyi et de R. Merkelbach, leurs présupposés sont ceux de leur époque et ils ont mis en lumière un fait important : la présence de manifestations religieuses dans le roman grec. Les travaux de F. Millar ont alors été déterminants pour apprendre à décoder les sources littéraires de l'époque impériale : il a démontré que les aventures de l'Âne d'or d'Apulée se déploient sur un arrière-plan économique, social et religieux en adéquation avec ce que les sources littéraires et épigraphiques révèlent de l'Achaïe sous le Haut-Empire³⁸. Il nous semble que, pour comprendre le roman grec, il est nécessaire de concilier deux modes d'interprétation : une approche littéraire et rhétorique, qui considère le roman grec comme un jeu fictionnel possédant sa cohérence narrative et son esthétique, et une approche anthropologique qui s'intéresse au roman comme document culturel et idéologique³⁹. Champ d'étude encore peu exploité, il y a quelques années, les spécialistes du roman grec ancien ont montré leur intérêt pour la religion comme l'attestent des publications récentes⁴⁰. Si certains privilégient une approche à dominante allégorique, comme F. Zeitlin, et les autres une

37. Voir B. RÉARDON, « The Greek Novel », *Phoenix*, 23, 1969, p. 291, p. 304. Voir la mise au point de R. BECK, « Mystery Religions, Aretalogy and the Ancient Novel », dans G. SCHMELING (dir.), *The Novel in the Ancient World*, Leyde/New York/Cologne, Brill, 2003, p. 132-150.

38. F. MILLAR, « The World of the *Golden Ass* », *Journal of Roman Studies*, 71, 1981, p. 63-75.

39. Sur la relation que l'histoire de l'Antiquité entretient avec l'anthropologie, issue de la tradition sociologique francophone, voir entre autres L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1995 ; C. CALAME, « Pausanias le Périégète en ethnographe ou comment décrire un culte grec », dans J.-M. ADAM *et al.* (dir.), *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Lausanne, Payot, 1995, p. 205-226 ; P. PAYEN et E. SCHEID-TISSINIER (dir.), *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, Turnhout, Brepols, 2012.

40. Voir F. ZEITLIN, « Religion », dans T. WHITMARSH (dir.), *The Cambridge Companion to the Greek and Roman Novel*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 91-108 ; E. BOWIE, « Socrates' Cock and Daphnis' Goats. The Rarity of Vows in the Religious Practice of the Greek Novels », dans F. MONTANARI et A. RENGAKOS (dir.), *Trends in classics*, vol. 4, 2012, p. 225-273 ; B. POUDERON et C. BOST-POUDERON (dir.), *Les hommes et les dieux dans l'ancien roman*, actes du colloque de Tours, 22-24 octobre 2009, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2012 ; M. P. FUTRE PINHEIRO *et al.* (dir.), *Intende, Lector – Echoes of Myth, Religion and Ritual in the Ancient Novel*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2013.

approche à dominante ritualiste, comme E. Bowie, la plus grande partie de ces études s'efforce de prendre en considération la nature fictionnelle de l'œuvre littéraire, afin de la replacer dans le système culturel dans lequel elle a été produite, à savoir le contexte de rédaction des auteurs de romans.

Dans une étude portant sur le roman français contemporain, A. Barrère et D. Martuccelli proposent dans leur livre *Le Roman comme laboratoire* une réflexion qui s'inscrit dans le cadre d'une analyse sociologique par la littérature développant l'idée selon laquelle la connaissance romanesque peut « stimuler l'imagination sociologique⁴¹ ». Les deux professeurs de littérature partent du postulat selon lequel le romancier, le poète et l'artiste plus généralement ont une compétence pour décrire le monde social, quelle que soit leur manière de le restituer. Le roman est appréhendé comme un laboratoire, usant de *topoi* tout en menant une réflexion sociologique. Dans une perspective comparable, cette analyse peut être également utilisée pour le roman ancien qui fournit matière à décrire et penser le monde social⁴². Qu'il s'agisse d'un texte classique ou d'un texte contemporain, reconnaître qu'une source littéraire a une nature anthropologique, c'est admettre sa valeur sociale et sa fonction symbolique : tous les auteurs de romans disposent d'un « stock » culturel, mais il reste à comprendre comment il est utilisé.

Cette lecture anthropologique vise à fournir un cadre méthodologique qui nous permettra d'assurer une compréhension aussi complète que possible des romans grecs, mais aussi une compréhension de la complexité d'un fait culturel. Il est également indispensable de ne pas négliger les caractères intrinsèques de la religion grecque telle qu'elle est présentée par les auteurs de romans. Ce qui implique alors de se poser la question du vocabulaire et des expressions grecs utilisés⁴³. Bien que la dimension anthropologique ait été opposée à la perspective phénoménologique de J. Rudhardt⁴⁴, ces deux méthodes ne nous semblent pas incompatibles ;

41. A. BARRÈRE et D. MARTUCCELLI, *Le roman comme laboratoire : de la connaissance littéraire à l'imagination sociologique*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2009, p. 7.

42. Sur l'approche comparatiste dans l'étude des sociétés anciennes, voir M. DETIENNE, *Les Grecs et nous : une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Paris, Perrin, 2005.

43. Voir J. RUDHARDT, « Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui », *Revue européenne des sciences sociales (Cahiers Vilfredo Pareto)*, t. 19, n° 58, 1981.

44. L'historien des religions J. Rudhardt, attentif à la question du sens pour appréhender correctement la religion grecque, oppose une démarche interne à une démarche externe. Il prône l'abandon de la méthode externe et estime qu'« il ne s'agit pas de refuser l'aide que peuvent fournir la connaissance du passé, l'ethnographie, la sociologie, ou la psychologie pour analyser les rites et les croyances, mais de ne pas vouloir *a priori*, pour les expliquer, réduire une religion à quelque autre qu'elle-même, que l'on préjuge plus compréhensible ou plus réelle. Notre méthode se définira donc comme une méthode *interne* [...] ». Notre méthode toutefois ne sera pas simplement

elles sont plutôt complémentaires. En effet, les auteurs de romans n'ont pas pour vocation de rapporter un fait religieux : dès lors, partir systématiquement des mots qu'ils utilisent afin de les classer dans leurs catégories propres, risque de nous mener à une impasse⁴⁵. À titre d'exemple, le *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) recense un peu moins d'une trentaine d'occurrences d'*eusebeia* et de ses dérivés pour l'ensemble du corpus, alors que de nombreuses situations mettent en scène les comportements de piété des personnages principaux ; ces situations constituent même le thème le plus important des *Pastorales* de Longus⁴⁶ mais le terme n'est mentionné qu'à deux reprises et encore, est-ce pour relever un acte sacrilège⁴⁷. D'où l'intérêt de ne pas surestimer l'importance accordée au vocabulaire relatif à la sphère religieuse utilisé par les auteurs de romans et de recourir à d'autres outils d'analyse. Ainsi, reconnaître la nature anthropologique d'un texte fictionnel autorise une lecture qui contribue à une intelligibilité de la société qui l'a produit et, par là même, de la dimension religieuse par laquelle elle est marquée. Loin de nous pourtant l'idée de faire une lecture littérale du roman grec et de lui donner le statut de fait religieux ; nous souhaitons l'envisager comme un discours contenant des dimensions anthropologiques et culturelles⁴⁸. Quelques précautions méthodologiques sont toutefois nécessaires car un corpus littéraire crée inévitablement une vision surdéterminée de la réalité.

descriptive : elle prétend dépasser le recensement des faits pour parvenir à leur compréhension. Elle implique un postulat : les rites et les croyances ont une raison d'être et un sens pour ceux qui les accomplissent et les professent. C'est en considération d'une telle raison d'être et d'un tel sens qu'elle a espoir de rendre intelligibles les faits religieux » (J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1992, p. 5). Voir aussi J.-L. DURAND et J. SCHEID, « "Rites" et "religion" », art. cité, p. 34.

45. Aucun terme grec ne correspond exactement au terme « religion ». Les principales expressions présentes dans les dictionnaires (*ta biera, ta theia, ta nomaia* ou *ta nomizomena, eusebeia*) se retrouvent de façon très inégale dans les romans et pas nécessairement, nous le verrons dans notre étude, dans les passages dans lesquels elles auraient pu être attendues, alors même que les situations décrites se réfèrent explicitement au contenu de la notion sans toutefois utiliser le terme grec qui lui est associé. Pour une présentation rapide du vocabulaire de la religion grecque et de sa signification, voir J. RUDHARDT, *Opera inedita, op. cit.*, p. 46-47.

46. E. BOWIE, « Vertus de la campagne, vices de la cité dans *Daphnis et Chloé* de Longus », dans B. POUDERON et C. BOST-POUDERON (dir.), *Passions, vertus, op. cit.*, p. 15.

47. Longus, I.29.1 ; II.27.1.

48. Voir L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, Paris, 1982 ; C. J. BLEEKER, *Anthropologie religieuse : l'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions*, Leyde, Brill, 1955 ; J.-M. PRIVAT (dir.), *Anthropologies de la littérature*, Metz, Collectif de recherche expérimentale enseignement français, 2011 ; P. PAYEN et E. SCHEID-TISSINIER (dir.), *Anthropologie de l'Antiquité, op. cit.* ; P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Seuil, 1983.

Tout récit, quel qu'il soit, met en jeu une double temporalité, l'une de la narration, avec ses personnages qui vivent leurs aventures, sa chronologie et ses décors, l'autre propre à la position de ce récit dans le temps de l'Histoire. Il est par conséquent nécessaire de distinguer deux niveaux de lecture : celui de la fiction et celui de l'écriture, et demeurer attentif à la superposition complexe des niveaux de temporalités. La cohabitation de points de vue, de jugements de réalité et de jugements de valeur au sein d'un même roman doit être prise en considération car cela signifie que les intentions des auteurs sont multiples : une œuvre littéraire produit un savoir qui tend à l'objectivité, mais également à des jugements de réalité et à des points de vue⁴⁹. Une analyse du roman grec doit dépasser la pluralité des points de vue et dégager les marques potentielles de l'identité culturelle de l'auteur. Doivent alors émerger, d'une part, les traits communs observables en particulier dans l'identité culturelle et sa dimension religieuse, dont la présence varie selon les textes et en vertu des intentionnalités de chacun des auteurs. Et d'autre part, le caractère singulier de chaque auteur et sa capacité à reproduire ou non les acquis culturels. En clair, nous nous proposons de mettre en évidence l'imaginaire du texte en lien avec la production du monde propre à son auteur. Cela nous permettra de faire émerger la vision du monde d'un groupe social et d'expliquer cette vision du monde par le contexte historique et social qui a présidé à l'élaboration de l'œuvre.

Le roman grec nous intéresse ainsi en tant que discours sur les *realia* religieux. Dans chacune des œuvres analysées, les dieux accompagnent les héros dans leurs péripéties : invocations, offrandes, prières et fêtes religieuses sont la marque d'une piété assidue et quotidienne. Bien que les romanciers soulignent la valeur normative de la tradition, ils mettent également en lumière les innovations et les particularités de la religion grecque. À partir du corpus des romans grecs anciens, il s'agit de saisir, d'une part, les permanences et les évolutions religieuses, soit les moteurs d'un potentiel changement, et d'autre part, de les envisager dans la pluralité des constructions culturelles qui les mettent en scène, en un temps donné et dans une société décrite entre espace local et régional, entre ville et campagne ou encore entre centre et périphérie. Notre objectif principal étant de dresser un « tableau » dynamique de la religion grecque d'époque romaine.

Nous proposons d'aborder la religion dans les romans grecs à partir de la persistance des cultes et des pratiques rituelles traditionnelles à l'époque impériale (chapitre 1). En effet, le héros de roman se conforme aux devoirs et aux pratiques

49. D. LEDENT, « Les enjeux d'une sociologie par la littérature », art. cité.

de la religion grecque : respecter les cultes et respecter les rites. Mais s'agit-il de pratiques religieuses séculaires qui perdurent à l'époque impériale ou est-ce davantage une volonté des romanciers de donner à la religion grecque une teinte archaïsante ? Si le rite demeure, la cérémonie ainsi que le cadre dans lequel elle prend place se sont considérablement embellis à l'époque impériale, pour augmenter l'efficacité du rituel et de fait, mieux honorer la divinité. L'analyse du décor romanesque nous permettra d'introduire la notion de paysage religieux (chapitre II), évidemment très importante dans un genre littéraire où le cadre spatial est fortement marqué du point de vue culturel.

La pratique et la représentation du polythéisme romanesque (chapitre III) est extrêmement variable dans le rapport à l'expérience des cités. Le panthéon finalement très sélectif de chaque auteur est centré sur un nombre restreint de figures divines, en raison de leurs choix narratifs, patriotiques ou idéologiques particuliers : Aphrodite pour Chariton d'Aphrodisias, Artémis et Isis pour Xénophon d'Éphèse, Artémis et Aphrodite pour Achille Tatius ; le roman campagnard de Longus s'organise autour de Pan, des Nymphes et de Dionysos, tandis qu'Héliodore conduit son lecteur depuis le nombril du monde jusqu'à son extrémité, de l'Apollon de Delphes à la Méroé d'Hélios.

Comprendre la religion telle qu'elle est présentée par les auteurs des romans implique d'élargir l'enquête aux rapports de la religion à la société civique grecque d'époque impériale et à ses élites auxquelles les romans sont destinés (chapitre IV) : la mainmise de ces élites sur le personnel des cultes, leur piété se manifestant au travers de somptueuses évergésies, leurs réseaux de relations dépassant l'espace purement civique pour s'étendre à tout l'Orient romain et, symboliquement, à l'*oecoumene* entière. Un des traits marquants de la domination romaine en Orient et surtout en Asie Mineure est d'avoir contribué à renforcer la position d'une élite qui accapare les fonctions politiques et religieuses au détriment de la cité en tant qu'institution.