

LA COMPARAISON COMME PRATIQUE DES ANCIENS ET OUTIL DES MODERNES

Philippe Borgeaud

► **To cite this version:**

Philippe Borgeaud. LA COMPARAISON COMME PRATIQUE DES ANCIENS ET OUTIL DES MODERNES: Conférence inaugurale du Séminaire interlaboratoires d'étude pratique des religions, Lille, 13 octobre 2016. 2016. <hal-01383103>

HAL Id: hal-01383103

<http://hal.univ-lille3.fr/hal-01383103>

Submitted on 18 Oct 2016

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

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

LA COMPARAISON COMME PRATIQUE DES ANCIENS ET OUTIL DES MODERNES

Philippe BORGEAUD, Université de Genève

L'érudit de Ferrare, Alessandro Sardo, dans un petit volume publié en 1557 sur *Les moeurs et les rites des nations*¹, 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; il 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 royautés de Perse et des Parthes, les juges, les tribunaux et les châtiments. Il 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 sacerdotes y compris égyptiens. De là il passe sans hésiter 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 Sardo le dit à la seconde page de son *Proemium*: « J'ai donc écrit sur les Moeurs, 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 moeurs 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 choses². » Du berceau à la tombe donc, et puis, *in fine*, le reste.

Il n'y a pas de religion là-dedans, mais des coutumes, au sens des *nomoi* d'Hérodote. Et cela n'est pas étonnant. C'est au XVII^e s. en effet que les modernes vont découvrir l'histoire des religions, en interrogeant le rapport entre la Bible et son environnement antique. Ils le font

¹ 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 15sq.). J'ai consulté l'exemplaire de la Bibliothèque de Genève. Cf. aussi, dans un autre registre, Cartari, *Le Imagini degli Dei degli Antichi del Signor Vicenzo Cartari Regiano nelle quali sono descritte la Religione degli Antichi le Idoli riti e Ceremonie loro*, Venise 1609.

² *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, indea, quae praetermissa uidebantur, de Rep. bello, sacrificiis, et huiuscemodi aliis.*

notamment en relisant Maïmonide qui, au XII^e s., avait mis en évidence l'étape du « sabéisme », adoration des corps célestes, la religion du père d'Abraham³. Les thèses de Maïmonide seront diffusées par le grand humaniste protestant Gérard Vossius avant de l'être par John Spencer⁴. Dans le prolongement de son traité sur les idolâtries païennes (le *De Idolatria Gentili*), Vossius publie en 1641 la traduction et le commentaire du livre de Maïmonide sur l'idolâtrie réalisée par son fils Denys, un jeune savant prodigieusement précoce. Ce commentaire fait du culte des corps célestes la première forme de religion païenne. Denys Vossius se réfère pour cela à des textes bibliques, mais aussi, et même surtout à des textes classiques : César, Lucien, Diodore sur les Égyptiens, Prodicus cité par Sextus Empiricus, Horapollo, et il n'hésite pas à prolonger en direction de l'Amérique, avec l'*Histoire naturelle et morale des Indes* du jésuite Joseph de Acosta, parue 50 plus tôt⁵. Le fils Vossius, allait au-delà de ce que disait Maïmonide, faisant suivre l'astrolâtrie de l'idolâtrie, celle-ci trouvant sa source dans le culte rendu aux morts conformément à la vieille théorie évhémériste⁶. Les pères de l'Eglise ne prétendaient-ils pas eux aussi que les premiers temples furent élevés autour de tombeaux⁷ ?

Samuel Purchas, dans le premier quart du XVII^e s., avait déjà inauguré cet atelier comparatiste, avec sa monumentale compilation de récits de voyageurs et de missionnaires qui servira de source essentielle jusqu'au XVIII^e s. : *Purchas His Pilgrimage: or Relations of the World and the Religions observed in all Ages and Places discovered, from the Creation unto this Present* (1613). Après avoir longuement parlé de la divinisation des mortels, et cité le texte de la *Sagesse* dans ses considérations sur l'idolâtrie, au début de son *Pèlerinage*,

³ *Guide des égarés*, III, 29. Cf. aussi son commentaire au traité de la Mishna sur l'idolâtrie, dans : *Le livre de la connaissance*, traduit de l'hébreu et annoté par N. Nikiprowetsky et A. Zaoui, Paris, 3^e éd. Puf, Quadrige, 2004, pp. 221.

⁴ En 1641 Gérard Jean Vossius publie la première édition de son *De Idololatria Gentili* avec en appendice le *Mosis Maimonidae de Idololatria Liber* accompagné d'une traduction latine, et de commentaires dus à son fils Denys ; le *De idolatria* de Maïmonide, dans l'édition de Denys Vossius, est republié en un petit vol. à Amsterdam en 1668; voir aussi, pour l'influence de Maïmonide sur les études bibliques John Spencer, *De legibus Hebraeorum Ritualibus et earum Rationibus, Libri tres*, Cambridge 1685; cf. Francis Schmidt, « Des inepties tolérables. La raison des rites de John Spencer à W. Robertson Smith », *Archives des sciences sociales des religions*, 85 (1994), p. 121 – 136 ; Guy Stroumsa, « John Spencer and the Roots of Idolatry », *History of Religions* 1 (2001), pp. 1-23.

⁵ Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. Edmundo O'Gorman, Mexico, Fondo de Cultura Economica, 2006 (la première édition est de 1590) ; cf. livre 5, chap.4, p. 252-253.

⁶ Du nom d'Evhémère qui écrivit à Alexandrie, au II^e s. avant notre ère, l'histoire fabuleuse d'un voyage dans les mers du sud où le narrateur découvre sur un île (Panchaïa), une stèle qui rapporte les hauts faits ayant valu à Ouranos, puis à Zeus et aux Olympiens, d'être divinisés.

⁷ *R. Mosis Maimonidae De idolatria liber cum interpretatione Latina, et Notis, Dionysii Vossii*, Amsterdam, 1668, pp. 4-7.

Purchas se référait à l’Égypte (et donc à Diodore, sa source essentielle avec les Pères de l’Église) pour affirmer ce qui suit : « Les Égyptiens furent les tout premiers à regarder et adorer les corps célestes; et comme la température ne les obligeaient pas à s’enfermer dans des maisons et que leur région ne connaît pas de nuages, ils observaient les mouvements et les éclipses des étoiles ; tandis qu’ils les observaient avec de plus en plus de curiosité, ils tombèrent dans leur culte. Après cela ils inventèrent les formes monstrueuses de bêtes, qu’ils adorèrent. D’autres hommes se répandirent de par le monde en admirant les éléments, les cieux, le soleil, la terre, la mer, et leur vouèrent un culte sans images ni temples, et leur sacrifiaient *sub dio*, jusqu’à ce qu’avec le temps ils élèvent des temples et des images à leurs plus puissants rois, et ordonnent pour eux des sacrifices et de l’encens. S’égayant ainsi loin de la connaissance du vrai dieu, ils devinrent des païens (des gentils). Ainsi le rapporte Lactance. Et il est hautement probable qu’ils accomplirent cela pour leurs rois, soit “pour les flatter, soit par crainte de leur pouvoir, soit à cause des bienfaits qu’ils en recevaient, la foi ou la fidélité (selon Pline 34, 4) étant la plus ancienne forme de reconnaissance, consistant à mettre les bienfaiteurs aux rang des dieux.” »⁸

Comme le montre l’exemple de Purchas, l’Antiquité classique et les Pères de l’Église offrent aux érudits un répertoire de motifs et d’outils conceptuels aptes à expliquer les causes de l’idolâtrie, à interpréter, à comprendre et à condamner les pratiques et les croyances des hérétiques, ou des habitants d’Amérique ou de Chine.

Le concept moderne de religion se constitue en même temps que se fixe ce répertoire, à partir de la fin du XVI^e s., comme l’ont bien expliqué Guy Stroumsa⁹ et quelques autres. On reconnaît alors, comme l’on sait, quatre genres et seulement quatre, de religions : le christianisme, le judaïsme, le mahométisme et le paganisme.

On se rappellera que cette classification est celle que proposa le savant anglais Edward Brerewood au XVII^e s¹⁰. On peut en rechercher l’origine chez les Pères de l’Église. Eusèbe de Césarée, notamment, se plaisait à remarquer que le christianisme s’était dégagé, et par conséquent distingué, du judaïsme aussi bien que de l’hellénisme (l’ensemble des religions polythéistes connues dans l’Empire)¹¹. Celse, dans son attaque contre les chrétiens, disait à

⁸ Purchas *His Pilgrimage: or Relations of the World and the Religions observed in all Ages and Places discovered, from the Creation unto this Present* 1613 ; il renvoie alors à Bullinger, *de Origine erroris* lib. I, ca. 9.

⁹ *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Harvard University Press, 2010.

¹⁰ *Enquiries touching the diversity of languages and religions through the chief parts of the world* (1614 ; traduction française 1640).

¹¹ Praep. Ev. I, 5, 10-12.

peu près la même chose deux siècle auparavant, en rappelant que le judaïsme était autrefois sorti d'Égypte, et que le christianisme à son tour opérerait une sortie, en voulant se distinguer du judaïsme.

Le plus important à coup sûr, dans cette affaire de sortie et de distinction, c'est la manière dont Eusèbe, finalement, en vient à caractériser comme une catégorie regroupant un « genre » de religions à la fois très englobant et très mal défini, le terreau d'origine où les dieux sont innombrables. Ce genre, il l'appelle « hellénisme ». Il l'oppose, en bloc, à un genre nouveau et mieux circonscrit, révélé, privilégié, que l'on pourrait seul qualifier de vrai, le christianisme. L'hellénisme d'Eusèbe, ce sont les pratiques des Gentils, des Nations, celles qui constitueront ce qu'on finira par appeler paganisme à partir de l'époque d'Augustin¹².

Le genre du « paganisme » chez les modernes recouvre assez précisément celui de l'« hellénisme » d'Eusèbe, comme catégorie taxinomique. De même qu'on a désormais la série paganisme/mahométisme/judaïsme/christianisme, on avait, chez Eusèbe, un triangle opposant le christianisme aussi bien à l'hellénisme qu'au judaïsme..

On a pu dire que l'histoire moderne du paganisme (ou de l'idolâtrie) se développe comme une sorte de « genre historique » en soi, suivant à la trace la diffusion des peuples après le déluge, jusqu'à la constitution des diverses formes d'idolâtries, à partir de la religion naturelle, de la déification évhémériste des humains, ou de l'imposture des prêtres¹³.

Ce qui frappent le lecteur d'aujourd'hui, qui s'attend à ce que l'on compare entre elles toutes les religions du monde, c'est que, en un premier temps, la plupart des entités qui finiront par être construites comme des « religions » se trouvent encore confondues, noyées dans cette catégorie bien plus générale, héritée des Pères de l'Eglise, celle de paganisme ou d'idolâtrie.

Des transformations importantes ne tardent pas à faire évoluer ce dossier. Herbert de Cherbury, dans son livre sur *La Religion des gentils et les causes de leurs erreurs* (*De*

¹² Le *paganismus* chez Augustin *83 Questions*, 83 est assimilé à une forme d'adultère. Il en allait de même de l'idolâtrie dans la doctrine paulinienne, elle-même d'origine biblique : cf. Daniel Barbu, *Naissance de l'idolâtrie*, Liège, PUL, 2016. Sur la genèse de l'idée de paganisme cf. Alan Cameron, *The Last Pagans of Rome*, p. 16.

¹³ On peut signaler le traité *Sur les dieux syriens* (*De Diis Syris*) de John Selden (1617), le *De theologia gentili* de Gerard Vossius (1641) et la *Geographia Sacra* (1646) de Samuel Bochart comme les trois textes clés de cette tradition : Dmitri Levitin, « From sacred history to the history of religion: paganism, judaism, and christianity in european historiography from reformation to 'enlightenment' », *The Historical Journal* Vol. 55, No. 4 (December 2012) (p. 1117-1160), ici p. 1132. Cf. Jonathan Sheehan, « Sacred and profane: idolatry, antiquarianism and the polemics of distinction in the seventeenth century », *Past & Present* 192 (Aug., 2006), p. 35-66 ; P. N. Miller, « Taking paganism seriously: anthropology and antiquarianism in early seventeenth-century histories of religion », *Archiv für Religionsgeschichte* 3 (2001), p. 183-209.

religione gentilium errorumque apud eos causis, Amsterdam 1663), propose un parcours de l'idolâtrie fortement inspiré de celui de Vossius, en partant du culte du soleil, de la lune, des astres et des constellations en direction des quatre éléments, et enfin des héros et des dieux. Alors que partout règne l'évidence (déiste) d'un Dieu unique et suprême, dit-il, « Voici que la race habile des prêtres est venue s'en mêler, elle qui considère qu'il ne suffit pas qu'un seul et si grand Dieu soit établi dans cet univers ; elle estime de son propre chef qu'il faut ajouter des Dieux à cette Divinité suprême »¹⁴.

Le prêtre évhémérisant, chez Cherbury, a remplacé le diable, comme inspirateur de l'erreur. Le XVII^e s. est en effet celui de la disparition du diable, ou au moins de sa mise à l'écart (ou de sa remise à l'ordre). Cette mise à l'écart du diable va susciter des travaux d'un nouveau type.

C'est ainsi qu'au seuil de sa vieillesse, le ministre protestant Balthazar Bekker, émule partial de Descartes, décida de suivre exclusivement l'Écriture et la raison, la raison sur les points où l'Écriture se tait. Il confirmait ainsi son appartenance au noble cénacle des protestants « illuminés », bien représenté en Hollande à la fin du XVII^e s. *Le Monde enchanté* de Balthazar Bekker paraît d'abord en 1691, en néerlandais. Vite traduit en français¹⁵, il est consacré à l'examen critique des pouvoirs prétendus du diable, l'enchanteur par excellence, le maître des sortilèges et de la magie. Opposé au commun sentiment que l'on a du diable et de sa puissance, Bekker veut faire le ménage, il veut nous débarrasser du démon, du préjugé de son pouvoir, il va le précipiter définitivement au fond du Tartare, pour laisser à Dieu l'entier d'un monde désenchanté.

Mais cela nous vaut, précisément, un examen fascinant de la magie et des sortilèges. Et surtout un immense parcours en ce qu'on appelait, alors, les paganismes. Bekker commence son enquête en examinant « tout ce qu'il y a de païen dans le monde ». Il traite alors des païens anciens (Grèce et Rome) puis des païens modernes qui vivent aujourd'hui en Europe, en Afrique et en Amérique, avant d'aborder les peuples qui ont entre les mains l'Écriture Sainte, les juifs, les mahométans, les chrétiens enfin, distingués en prépapistes et papistes, puis en papistes et protestants. Chez tous, Bekker observe des égarements superstitieux. Dans l'inventaire qu'il dresse des démons, des esprits, des héros, des dieux et des demi-dieux de l'Europe païenne (antique et moderne), il met en garde, avec une impressionnante lucidité anthropologique, contre ce qu'aujourd'hui on appellerait un piège ethnocentrique: si l'on

¹⁴ *Quum Dei summi attributa supra allata inter Gentiles recepta essent, callidum (puto) irrepsit sacerdotum genus, qui haut satis habentes unum tantum in hac rerum universitate constitui Deum, e re sua esse putaverant, ut alios huic suummo Numini adjungerent Deos* (p. 168).

¹⁵ *Le monde enchanté*, Amsterdam 1694.

disait à un Lapon que ses dieux sont des diables, affirme-t-il, il serait bien en peine de comprendre, n'ayant pas la moindre idée de ce que représente, pour nous, le diable.

En évacuant le diable, il veut donc se mettre en état de comprendre la logique qui préside à la formation des croyances. Cette logique, pense-t-il, est partout la même, toutes les figures païennes étant explicables par le désir « d'honorer un seul Objet comme divinité suprême, et de lui associer pourtant des esprits » (à la page 90 de l'édition française). Les sortilèges des païens sont ramenés à une seule et même source. Rien de diabolique en cela ; pour expliquer la prolifération des figures superstitieuses, il suffit d'y voir le résultat de pas mal de sottise, et aussi de quelques manipulations de prêtres. Ce qui vaut pour nous vaut aussi pour l'Asie, l'Inde, le Japon, l'Afrique, ainsi que l'Amérique¹⁶.

La mythologie savante et ses références bibliques (lumière naturelle, interventions diaboliques, evhémérisme etc.) se retire donc peu à peu pour laisser place à une psychologie construite sur l'idée d'une mentalité primitive avant la lettre, les étrangetés des croyances étant expliquées par les dérives et les extravagances d'un esprit encore infantin. Le meilleur représentant de cette nouvelle version des origines sera évidemment Fontenelle, dont l'essai sur *L'origine des fables*, prononcé comme conférence en 1684, est finalement imprimé en 1724, de manière contemporaine aux *Moeurs des sauvages américains comparées aux Moeurs des premiers temps* du Père Lafitau, et quasi contemporaine des deux premiers volumes des *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* de Jean-Frédéric Bernard et Bernard Picart.

Je ne parlerai pas de Lafitau ni de Bernard (et Picart). Je me contenterai d'évoquer un ouvrage moins connu, mais emblématique des acquis de la modernité.

Le *Parallèle des religions* de François-Florentin Brunet est publié à Paris en 1792, en cinq volumes et plus de 4000 pages, soixante ans et quelque après les *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* de Bernard et Picart¹⁷. Ce *Parallèle* apparaît comme l'une des premières expositions systématiques d'une histoire générale des religions. Brunet reprend la notion de paganisme. Il déclare, qu'il n'y a jamais, dans l'ordre,

¹⁶ Cf. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961, pp. 162-164 de l'édition « Livre de Poche », 2009 ; Jonathan Israel, « The Death of the Devil », dans id., *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, pp. 375-405.

¹⁷ *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde représentées par des figures dessinées de la main de Bernard Picart: avec une explication historique, & quelques dissertations curieuses*, 7 vols. folios, Amsterdam, J.F. Bernard, 1723-1737. Cf. Lynn Hunt, Margaret C. Jacob, Wijnand Mijnhardt, *The Book that Changed Europe. Picart & Bernard's Religious Ceremonies of the World*, Cambridge Mass., Harvard University Press, Belknap Press, 2010.

que « quatre sortes, ou pour mieux dire quatre genres de religions : le paganisme, le mahométisme, le judaïsme et le christianisme. » Quoi qu'en dise Brunet, qui affirme ne jamais médire d'une religion, on perçoit bien ici l'idée d'une supériorité des monothéismes, sinon d'une gradation qualitative conduisant au christianisme. Il expose en premier le paganisme, c'est dire qu'il le met dans la position du rustre ou du sauvage, du côté des sornettes et des vieilleries. L'oeuvre monumentale de Brunet n'est pas originale par son contenu. Il s'agit, comme pour Bernard et Picart, d'une compilation de sources accessibles. Mais elle est emblématique par le côté systématique de l'érudition et la grande clarté de l'exposition, qui font du *Parallèle* le prototype remarquable de ce que vont devenir les exposés futurs sur les religions du monde, obéissant à des poncifs de base. On assiste à la mise en place d'un répertoire encyclopédique qui ne cessera de se développer et de s'affiner jusqu'au XX^e s.¹⁸; un répertoire tributaire d'une vulgate chrétienne depuis longtemps formatée. En d'autres termes les acquis documentaires des XVII^e et XVIII^e s., cet extraordinaire élargissement du champ d'observation, se trouvent synthétisés et neutralisés, aseptisés en ces 5 vols. de 1792, mis à l'abri du scepticisme, à l'écart des Lumières radicales. Leur exposition est néanmoins effectuée, par ce religieux de la congrégation de saint Vincent de Paul, sous le signe de la plus grande tolérance.

Parvenus ici, on constate que la notion de paganisme en est arrivée, vers la fin du XVIII^e s. à un stade où elle est menacée d'implosion. Elle a en effet fini par être appliquée aux traditions religieuses progressivement rencontrées dans le monde entier. Depuis le XVII^e s. on s'est intéressé aux paganismes anciens et modernes, et les historiens contemporains utilisent encore fréquemment le mot « païen » de manière non critique, par commodité. Jusqu'au XIX^e s. au moins il va de soi qu'il y a des païens proches, lointains, présents et passés, plus ou moins superstitieux et idolâtres. Sont devenus païens, finalement, tous ceux qui ne sont pas chrétiens ou assimilables à des chrétiens. Ne font donc exception que les représentants d'une tradition finalement qualifiée d'abrahamique (elle-même de construction récente et chrétienne¹⁹), ou ceux à qui l'Occident finira, tant bien que mal, par imposer une définition

¹⁸ Cf. les manuels et traités classiques d'histoire des religions, de Migne à Vernes, Chantepie de la Saussaye, jusqu'à Eliade...

¹⁹ Cf. Guy Stroumsa, « From Abraham's religion to the Abrahamic religions. Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 12 May 2010 » : « Indeed, one cannot find the concept of 'Abrahamic religions' (in the plural) in the traditional theology of, Christianity or Islam. Whence, then, does the concept come? Although I have not been able, so far, to identify a clear source, all occurrences I am aware of belong to the second half of the last century. In the short entry of the Oxford English Dictionary, the first occurrence of "Abrahamic faiths" is from 1988. A generation ago, one often heard or read about "the Judeo-Christian tradition." This concept, too, is a concoction of the twentieth century. It made its first appearance before the Second World War, mainly in the United States. It became more common, also in Europe, after the war, obviously in order to highlight the

christiano-compatible de la religion : notamment, au XIX^e s., les taoïstes et les bouddhistes.

L'histoire de l'invention des religions autres que le judaïsme, le christianisme et l'islam reste à faire d'une manière systématique. On relèvera que ce morcellement du paganisme commence dès le XVI^e s. avec la mise en place, sous la plume des érudits protestants, de la religion romaine comme source critiquable du catholicisme. La religion romaine antique, distincte des autres formes de paganisme, devient un objet d'étude privilégié, en tant que clé de lecture de l'idolâtrie catholique²⁰.

Puis, dans le milieu des études bibliques, on voit émerger un système des religions orientales, dans leur rapport aux traditions juives²¹. A 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 biblique ».

Dans un ordre d'idée différent on voit apparaître, dès 1700, la religion des Perses et de Zoroastre, qualifiée de dualisme, avec l'*Historia religionis veterum Persarum* de Thomas Hyde. Ici l'intention est de corriger, à l'aide de la comparaison et des ressources de la philologie, l'image que les Anciens donnaient de cette religion.

La découverte de la religion grecque s'effectue d'abord, elle aussi, dans un souci

fundamental parental link between Christianity and Judaism, in a rather belated attempt to fight anti-Semitism. The concept of "Abrahamic Religions" seems to appear even later on the scene, and has become more and more frequent only in the last two or three decades, fast replacing older designations, such as the rather bland "monotheistic religions," or the more interesting "religions of the book," a term coined, it seems, by Max Müller in his Lectures on the Science of Religion, in a broadening of the Qur'anic phrase ahl al-kitab. One should note here that the partition between "Indo-European" or "Indo-Aryan" and "Semitic" religions in the nineteenth century should have permitted the invention of the concept of Abrahamic religions. But for scholars of Ernest Renan's generation, Christianity was a European religion, untainted, as it were, by its "Semitic" origins. The anti-Semitism of European scholars, thus, pushing back Jews and Arabs into "the Orient," caused the "Abrahamic religions" to be born at least a century after term. »

²⁰ Cette fonction polémique apparaît dans le *Discours de la religion des anciens Romains escript par Noble Seigneur Guillaume du Choul*, Lyon 1556 avant d'être développé 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'Eglise Romaine sont empruntées des Payens*, Genève 1667. Cf. F. Saxl, « Pagan Sacrifice in the Italian Renaissance », *Journal of the Warburg Institute*, Vol. 2, No. 4 (Apr. 1939), pp. 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*, imprimé par Pierre Chouet à Genève en 1675.

²¹ G. J. Toomer, *John Selden: A Life in Scholarship*, deux vols., Oxford, Oxford University Press, 2009 ; et Guy Stroumsa, *Les religions impensables*, chapitre sur Selden.

philologique. Le premier manuel systématique de religion grecque, on le doit à J.G. Lakemacher, *Antiquitates Graecorum sacrae*, Helmstadii (Helmstedt), Impensis Christ. Fried. Weygandi, 1734. Comme il le dit dans sa préface, l'auteur s'adresse à un public académique, pour lequel il a voulu faire œuvre utile.

La première monographie systématique sur la religion grecque au sens moderne (un sens romantique), dont j'ai pu repérer l'existence, est cependant celle de Le Clerc de Septchênes, *Essai sur la religion des Grecs*, 1^{er} volume, Genève, Chez Barde, 1787, in-8 ; 2^{ème} volume à Lausanne, chez J. Henri Pott, 1787. 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. »

La religion primitive et quasi naturelle des ancêtres Pélasges fut ainsi 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... Nos lumières et nos erreurs viennent originairement des contrées les plus anciennement civilisées, de celles où la première impulsion fut donnée à l'esprit humain. 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...

Là (en Orient), les prêtres, uniques dépositaires de la science, s'étaient réservé 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... »

Les Grecs, décidément ne sont pas (ou plus) comme les autres. Dans son Introduction,

Le Clerc de Septchêne salue et loue l'ouvrage qu'il considère comme le plus important pour comprendre la religion grecque, le *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire* de l'abbé Barthélémi, Paris 1788, paru trop récemment pour qu'il ait pu en tenir compte. Il loue aussi Winckelmann, et mentionne enfin les travaux de Sainte-Croix, *Histoire de la religion secrète des anciens peuples* (Paris 1774) et *Recherches sur les mystères du paganisme* (1784).

L'intérêt pour les mystères et l'origine orientale a supplanté la passion (rationaliste) de l'évhémérisme. On est encore dans le climat des Lumières, mais on sent poindre ce qui va permettre les travaux de Friedrich Creuzer et de sa *Symbolik*²².

L'invention de la religion grecque s'effectue dans un mouvement à celui qui verra peu à peu surgir, à partir du dernier quart du XVIII^e s., l'ensemble moderne des nouvelles religions du monde, sous leurs appellations qui nous sont devenues si familières : hindouisme, bouddhisme, taoïsme, shinto, etc.

C'est en effet essentiellement depuis les romantiques et post-romantiques allemands que ces religions (et leurs mythologies) vont 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 comparaison²³. Il s'agit dès lors de comparer des passés archaïques fondateurs et définitivement perdus, objets de nostalgie, avec un présent national en quête de son âme (*Volksgeist* ou, plus tard « National-Spécifique »). La religion (avec les cultes et les rites) viendra jouer ici un rôle, mais un rôle mineur, comparé à celui de la mythologie, comme on le sait.

Un exemple suffira. La « religion des Héliens », ainsi nommée apparaît dans le contexte des études allemandes, après Lakermacher, avec un manuel en deux parties du pasteur et savant éditeur de textes patristiques W. Fr. Rinck, *Die Religion der Hellenen*. Zw.

²² Publiée entre 1810 et 1812, la *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (*Symbolique et mythologie des peuples anciens, spécialement des Grecs*) est une œuvre monumentale dont l'argument en est simple : la mythologie a été transmise aux Grecs par des prêtres itinérants, des sortes de missionnaires protohistoriques, venus d'Orient (d'Inde et d'Asie en passant parfois par l'Égypte) pour diffuser la connaissance d'un monothéisme pur et noble, dont l'unique moyen d'expression était constitué par des symboles.

²³ Voir François Hartog, « Du parallèle à la comparaison », dans *Plutarque : Grecs et Romains en Question, Entretiens d'archéologie et d'histoire*, St. Bertrand-de-Comminge, 1998, p. 161-171, repris dans François Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, Paris, Galaade Editions, 2005, p. 197-219.

Thl. Zürich, Verlag von Meyer und Zeller, 1853-1854. Cette oeuvre se réclame de Friedrich Creuzer, qui fut le « maître vénéré » de Rinck, et aussi de Carl Ottfried Müller et de toute la science mythologique allemande 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).

A la fin du siècle, le jugement d'Otto Gruppe sur Rinck, dans son histoire des recherches sur la mythologie en appendice au *Mythologisches Lexikon* de Roscher (p. 215), sera sévère : « Es fehlt ihm der nüchterne Sinn, die Klarheit und Grundlichkeit ». Gruppe est offusqué par son approche creuzérienne, qui entraîne à croire « qu'un peuple est incapable d'inventer ses propres dieux » (p. 216).

Au fond, ce qui gêne Gruppe, à la fin du XIX^e s., c'est la posture comparatiste. Les religions n'ont selon lui rien à tirer des contacts, ni les mythes des pérégrinations des prêtres. Elles sont l'expression de spiritualités nationales et incomparables, surtout lorsqu'il s'agit des Grecs.

Chose curieuse, dans la préface du second volume, Rinck répondait aux recensions qu'il avait reçues du premier volume, et en particulier à celle de Creuzer en personne qui, entre autres critiques, reprochait à son ancien disciple, très précisément, de ne pas avoir pratiqué une comparaison suffisamment développée.

Il faut dire que la comparaison, dans ce milieu du XIX^e s., semblait réservée au domaine des études indo-européennes et plus spécifiquement à celui de la mythologie « aryenne ». La perspective comparatiste et universaliste d'un Creuzer devait être irrémédiablement abandonnée au profit d'études plus spécifiques, concernant les spiritualités « incomparables » des nations. Il faut dire que ce débat entre comparatistes et apologistes de la spécificité nationale, autour de la *Symbolik* de Creuzer, est resté très longtemps à l'horizon de nos études.

Il est temps de faire un saut et de nous rapprocher des pratiques actuelles. Pour cela je me tournerai pour un instant vers Mircea Eliade et Claude Lévi-Strauss.

Commençons par Eliade. On peut dire qu'Eliade fut un héritier direct du romantisme allemand, qui désira néanmoins pratiquer la comparaison. Selon Eliade chaque religion, chaque mode de spiritualité inscrit dans l'histoire peut faire l'objet d'une monographie, en tant qu'elle représenterait un effort particulier, spécifique et pathétique, visant à exprimer ce que serait une expérience plénière, libérée des contingences historiques. C'est cette

perspective qui oriente l'écriture des trois volumes de l'*Histoire des idées et des croyances religieuses*, son dernier ouvrage.

Chaque civilisation y apparaît dotée d'un style particulier, d'une manière propre de s'arracher à l'histoire en visant ce qu'aucune, abandonnée à elle-même, n'aurait le privilège de pouvoir exprimer totalement. Quand il se tourne vers l'histoire, Eliade le fait donc pour analyser, en fait, des styles particuliers de lutte contre l'histoire, de terreur et de refus de l'histoire.

Il faut reconnaître que le combat du mythe contre l'histoire, chez Eliade (toute manifestation historique du sacré tendant désespérément à rejoindre la forme pure d'un archétype, toutes les déesses s'efforçant de se confondre avec la Grande Déesse) relève d'une rhétorique très largement partagée à son époque, une rhétorique à laquelle même un Lévi-Strauss, pourtant aux antipodes de l'éliadisme, n'est pas étranger.

Chez Eliade toutefois, et cela est complètement étranger à Lévi-Strauss, on ne peut s'empêcher d'avoir le sentiment que l'histoire à laquelle il veut échapper devient, avec celle de la Roumanie, une histoire personnelle. Chez Lévi-Strauss, au contraire, le moi n'a pas droit à la parole.

Le postulat sous-jacent à la vision éliadienne s'exprime en une fameuse formule: la nostalgie des origines. Il y a l'avant histoire (*in illo tempore*), et il y a « nous ». Entre deux, à côté du judaïsme dont les prophètes inscrivent Dieu dans l'histoire, le « miracle grec » serait le marqueur de la séparation, du manque, de la perte. Les Grecs, à qui nous devons le mot mythe (mais pas la chose, selon Eliade), ont inventé la raison et la littérature (en d'autres termes l'histoire, dans laquelle ils se plaisent). Eliade, par conséquent, quand il interroge la notion de mythe, considère que le meilleur terrain d'observation n'est pas la littérature grecque. L'écriture, pour lui, est une forme de trahison, par rapport à ce qui serait une véritable tradition. Privilégiant l'oralité (un rêve d'oralité), il préfère se tourner vers ce qu'il appelle l'« archaïque ». Mot fétiche, mais qui désigne à sa manière un fantasme partagé, sous d'autres appellations, et avec d'autres significations, par Lévi-Strauss : peuples sans écriture, sociétés d'avant l'Etat, sans histoire ou contre l'histoire, bons sauvages.

Regardons du côté de chez Lévi-Strauss. Chez Lévi-Strauss, il n'est pas question de spiritualité. Il s'agit d'emblée, pour lui, d'étendre l'idée d'un système structural de type linguistique au domaine de l'anthropologie. L'occasion de le faire lui fut d'abord offerte par son travail de doctorat sur les systèmes de parenté. Dans une lettre adressée en 1943 à son directeur de thèse de l'époque, Paul Rivet, il explique qu'il a « essayé d'élaborer une méthode

positive pour l'étude des faits sociaux ». Cette méthode est définie comme « un effort pour traiter les systèmes de parenté comme des structures, et pour transformer leur étude de la même façon et en s'inspirant des mêmes principes, que l'a fait la phonologie pour la linguistique²⁴. »

Ce n'est qu'après avoir étudié les systèmes de parenté, que Lévi-Strauss aborda l'analyse des mythes, avec la même méthode, inspirée par la linguistique générale et la phonologie.

Il opérerait ainsi une véritable révolution, en débarrassant les études mythologiques, comme Propp l'avait fait avant lui pour les contes, de l'obsession des symboles et des images fondamentales ou archétypiques, ou encore de la quête désespérée d'une version originale perdue dans la nuit des temps. Pour Lévi-Strauss les opérations mentales à l'oeuvre dans la fabrique des mythes sont d'ordre rationnel. Elles relèvent d'une pensée qu'on aurait tort de croire prélogique. Cette pensée bientôt dite « sauvage » est une pensée qui bricole avec le réel, qui distingue, oppose, classe et relie entre eux différents niveaux de la réalité (monde naturel, monde social, mondes imaginaires).

Pour Lévi-Strauss, le mythe, comme la musique, est une machine à vaincre le temps et d'abord la temporalité du récit lui-même²⁵. Mais aussi l'histoire tout court : les peuples sans écriture, qui constituent la matière de son enseignement, sont des peuples sans histoire. Dans un article intitulé « Le temps du mythe », paru dans un numéro des *Annales E.S.C.* (Lévi-Strauss, 1971), consacré à « Histoire et structure » à la veille de la parution de *L'Homme nu*, on peut lire : « ...Quand on s'élève à un niveau suffisamment général pour contempler le système du dehors et non plus du dedans, la pertinence des considérations historiques s'annule, en même temps que s'abolissent les critères permettant de distinguer des états du système qu'on pourrait dire premiers ou derniers. Ainsi se pourrait-il que la plus ingrate des quêtes reçût sa récompense: celle d'avoir, sans le chercher ni l'atteindre, déterminé le lieu de cette terre anciennement promise où s'apaiserait la triple impatience d'un plus tard qu'il faut attendre, d'un maintenant qui fuit, d'un vorace autrefois qui attire à lui, désagrège, effondre le futur dans les ruines d'un présent au passé déjà confondu » (p. 536-537).

La mythologie permet d'aborder la question des analogies ou des ressemblances entre récits issus de cultures éloignées les unes des autres, sans qu'il y ait contact, et sans que soit invoqué un imaginaire universel, ou l'effet d'un quelconque diffusionnisme. La comparaison

²⁴ Cf. E. Loyer, *Lévi-Strauss*, Paris, Flammarion, 2015, p. 317.

²⁵ Cf. Lévi-Strauss, C., *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 24 : « Tout se passe comme si la musique et la mythologie n'avaient besoin du temps que pour lui infliger un démenti. L'une et l'autre sont, en effet, des machines à supprimer le temps ».

structurale porte sur des systèmes de transformations qui sont d'ordre logiques, et synchroniques.

En exergue à son article programmatique sur le mythe d'Œdipe, Lévi-Strauss reproduisait une phrase du grand anthropologue Franz Boas, qu'il traduisait de manière fulgurante : « On dirait que les univers mythologiques sont destinés à être pulvérisés à peine formés, pour que de nouveaux univers naissent de leurs débris²⁶. » En choisissant cette phrase Lévi-Strauss pensait-il à sa propre analyse d'Œdipe, qui disloquait le récit pour le recomposer en mythèmes disposés en couples d'opposés ? Ou annonçait-il déjà l'immense chantier comparatiste qui allait l'entraîner de l'Amazonie au Nord de l'Amérique du Nord, avec les *Mythologiques* ? Le bricolage (une notion essentielle chez Lévi-Strauss²⁷) est une procédure à la fois du mythe et de son analyste, et on laissera la question ouverte. Boas, lui, cherchait à comprendre la manière dont les mythes se décomposent et se recomposent sous le regard de l'observateur. Pour Boas, il s'agissait d'une combinatoire diffusionniste d'intrigues et de motifs, chaque fois réorganisée, remodelée par l'imaginaire, à partir de situations humaines contingentes et variables. Le sens du mythe, pour lui, était secondaire, conjoncturel. Pour Lévi-Strauss il en ira de même. Les mythes se pensent d'abord entre eux²⁸. Le sens qu'ils prennent ici ou là n'est pas l'essentiel. Avec le mythe l'humain est traversé par une parole qui recèle la clé de tout langage, et de toute intelligence.

Dans *L'Homme nu*, dernier volume des *Mythologiques*, Lévi-Strauss développe sa comparaison entre la musique et le mythe : la musique (que l'on peut considérer comme du « mythe codé en sons, au lieu de mots ») « fournit une grille de déchiffrement, une matrice de rapports qui filtre et organise l'expérience vécue, se substitue à elle et procure l'illusion bienfaisante que des contradictions peuvent être surmontées et des difficultés résolues²⁹. »

En affirmant que le sens vient de surcroît, comme plaqué sur la « portée » du mythe par un sujet que conditionne la contingence, Lévi-Strauss renoue, somme toute, avec ce qu'on peut appeler une quête de l'universel. L'universel devient chez lui non pas un monde de symboles ou d'archétypes partagés par l'humanité entière, comme chez Eliade, mais plus

²⁶ « It would seem that mythological worlds have been built up, only to be shattered again, and that new worlds were built from the fragments » (Franz Boas, introduction à J. Teit, « Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia », *Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol. 6, Boston and New York, Houghton Mifflin, 1898, p. 18).

²⁷ Loyer, 2015, p. 63-64 (pour la pratique infantine) ; J. Derrida, « Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences », in Maksey et Donato, R. Macksey, et E. Donato (eds.), *The Languages of Criticism and the Sciences of Man. The Structuralist Controversy*, Baltimore and London, The Johns Hopkins Press 1970, p. 255-256.

²⁸ La formule est expliquée dans C. Lévi-Strauss, *Mythologique I. Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964 p. 20.

²⁹ Lévi-Strauss, *Mythologiques IV. L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 589-590.

fondamentalement c'est la structure à la fois du mythe et de l'entendement humain qui est universelle, une structure indépendante du sujet, du moi.

Cette idée, Lévi-Strauss la vit comme une expérience intimement solidaire de son métier : l'ethnologue, dit-il dans une conférence sur Rousseau, est précisément « l'agent involontaire d'une transformation qui s'opère à travers lui » ; « la volonté systématique d'identification à l'autre (va) de pair avec un refus obstiné d'identification à soi. Car ces deux contradictions apparentes, qui se résolvent en une seule et réciproque implication, toute carrière d'ethnologue doit, un moment ou l'autre, les surmonter³⁰. »

Essayons de préciser ce qui oppose l'approche lévi-straussienne à l'approche éliadienne.

La croyance selon laquelle les religions, et plus précisément encore les mythes et les symboles qu'elles véhiculent, seraient dépositaires d'une plénitude originelle, porteuse d'un sens toujours et déjà posé là, antérieur à l'histoire, est au coeur, on l'a vu, de la démarche de Mircea Eliade. La théorie d'Eliade est religieuse. Elle postule une chute, un écart essentiel, originel, entre les dieux et le monde. Elle présuppose qu'il existe un langage des Ancêtres, dont nous aurions été exilés, et dont la comparaison nous permettrait de retrouver la trace.

Claude Lévi-Strauss, lui, interprète le mythe comme une machine à lutter contre le temps. Mais il le fait dans un tout autre sens. Chez Lévi-Strauss la comparaison, devenue structurale et non plus morphologique, porte sur des systèmes de transformations qui sont d'ordre logiques, et synchroniques, offrant un démenti au temps. La comparaison, pour Lévi-Strauss, ne permet pas de reconstituer un langage perdu, mais d'aborder (je me répète) la question des analogies ou des ressemblances entre faits sociaux issus de cultures éloignées les unes des autres sans invoquer un imaginaire universel ou un modèle diffusionniste.

Pour conclure, sur cet horizon, je dirai que ce qui marque dans nos études, aujourd'hui, une distance très grande d'avec Lévi-Strauss, autant qu'avec Eliade, c'est d'abord le renoncement à une théorie de prétention universelle³¹. Et c'est du même coup le souci de l'histoire, un souci qui engage à étudier nos objets dans leurs contextes d'émergence. Et à pratiquer une comparaison qui tienne compte de l'histoire. L'historien des religions devrait se contenter d'être un observateur de la multiplicité des stratégies rituelles et mythologiques destinées à « donner du sens », à conférer une valeur particulière à certains domaines du réel.

³⁰ C. Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme », Leçon donnée à l'Université Ouvrière de Genève dans le cadre du 250e anniversaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau, in Samuel Baud-Bovy et al. (ed), *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1962, p. 239-248.

³¹ Sauf peut-être du côté des sciences cognitives, ou de la philosophie analytique. Mais on retombe alors dans une sorte de fonctionnalisme...

Par rapport à un tel objet, mobile, culturellement variable, sa démarche consiste d'abord à observer, décrire, et comparer.

Ce qui apparaît comme l'objet central de la comparaison ce sont les formes multiples, variables, de l'attachement à la coutume. Ce que l'historien des religions découvre, c'est l'importance des manières d'être spécifique, l'importance de ces petits mondes qui se veulent différents des autres, et au sein desquels la sacralité des règles et des coutumes définit, comme disent les anthropologues, une commune ontologie³².

La religion au sens courant, européen et chrétien moderne, est un concept essentialiste : chaque « religion » est considérée comme un système de mythes et de rites (on dit parfois une confession) construit comme institution sur le modèle du christianisme, c'est à dire une institution relevant de la coutume mais isolée des autres institutions, et organisée par une communauté humaine précise, une Eglise, qui affirme communiquer avec des êtres surnaturels.

La religion qui intéresse (ou devrait intéresser) au premier chef les historiens, à travers l'étude comparée des rites et des mythes, apparaît bien différente. C'est une forme de réflexion, celle que chaque communauté humaine, différente des autres, élabore sur sa propre ontologie. Les rites et les mythes peuvent être considérés comme des instruments destinés à exprimer cette dimension réflexive d'une tradition partagée, une forme de réflexion à la fois cognitive et émotionnelle. La religion, dans cette perspective, doit être comprise comme un retour de la coutume sur elle-même. En choisissant d'accomplir avec respect certaines cérémonies codifiée mais parfaitement inutiles, le sujet social s'octroie le privilège de réfléchir (d'une manière rituelle et non simplement intellectuelle) sur l'abîme des gestes et des paroles.

L'histoire des religions, dans ce sens, n'est jamais qu'une discipline spécialisée de l'anthropologie *historique*, dont l'objet spécifique est de comparer les manières dont on fabrique du sacré, dans des contextes chaque fois différents.

Ainsi définies comme objet de comparaison, les religions sont des stratégies dont il

³² A. Irving Hallowell, « Ojibwa Ontology, Behavior, and World View » (1960), dans *Contributions to Anthropology. Selected Papers of A.Irving Hallowell* (ed. By R.D. Fogelson and ali), Chicago, University of Chicago Press, 1976, p. 357-390; Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005 ; cf. Marshall Sahlins, *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago, Prickly Paradigm Press 2008.

s'agit de dresser l'inventaire et de repérer les acteurs. Le groupe qui est uni par la pratique des mêmes « religions », peut en effet revêtir des formes diverses. Il peut s'agir de la société tout entière, par exemple dans les tribus amazoniennes, ou dans les cités grecques; il peut s'agir de groupes organisés en associations, en petites communautés ayant leurs propres règles, à l'intérieur d'une société donnée (par exemple les thiasos, en Grèce; les sectes bouddhiques, en Chine et au Japon, ou le christianisme, dans l'Empire).

La pratique des religions peut aussi, sans que cela soit nécessaire, être liée (par l'intermédiaire d'autorités humaines reconnues comme telles) à des doctrines (orales ou écrites) quant à l'origine du monde et de l'humain, quant à la mort et l'au-delà, des croyances ou des promesses de salut personnel, des prescriptions et des règles de vie, et même parfois donner lieu à des enseignements plus ou moins mystiques.

On voit donc intervenir des prêtres et des sages, des usages particuliers de la parole, des écrits, des images, des lieux de cultes plus ou moins architecturés, une utilisation particulière des arts enfin, et de la philosophie.

On en revient au fond à Alessandro Sardo, notre point de départ. Mais dans une perspective toute différente, et avec un métier acquis dans l'expérience d'une longue durée, un métier construit par l'histoire des pratiques de comparaisons, du XVII^e s. à aujourd'hui. Il s'agit donc, pour nous, à la fois d'aborder les faits religieux dans l'histoire de leur construction comme faits religieux (une histoire qui pour l'instant est la nôtre), et de proposer, par la comparaison, des exercices de décentrement, de chasse aux évidences.