

Revue
de l'**histoire**
des **religions**

Revue de l'histoire des religions

3 | 2019
Varia

Fritz GRAF, *Roman Festivals in the Greek East : From the Early Empire to the Middle Byzantine Era*

Cambridge, Cambridge University Press (« Greek Culture in the Roman World »), 2015

Nicole Belayche



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/9969>

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2019

Pagination : 600-603

ISBN : 978-2-200-93260-2

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Nicole Belayche, « Fritz GRAF, *Roman Festivals in the Greek East : From the Early Empire to the Middle Byzantine Era* », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 3 | 2019, mis en ligne le 05 septembre 2019, consulté le 19 septembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/9969>

Ce document a été généré automatiquement le 19 septembre 2019.

Tous droits réservés

Fritz GRAF, *Roman Festivals in the Greek East : From the Early Empire to the Middle Byzantine Era*

Cambridge, Cambridge University Press (« Greek Culture in the Roman World »), 2015

Nicole Belayche

RÉFÉRENCE

Fritz GRAF, *Roman Festivals in the Greek East : From the Early Empire to the Middle Byzantine Era*, Cambridge, Cambridge University Press (« Greek Culture in the Roman World »), 2015, XVI-363 p., 24 cm, £ 82,99, ISBN 978-1-10-709211-2.

- 1 Un ouvrage de Fritz Graf est toujours un événement pour le monde scientifique de l'Antiquité classique préoccupé de religion(s). Celui-ci l'est plus encore tant il est nourri de toute l'œuvre du collègue de l'Université d'État de l'Ohio (voir <https://classics.osu.edu/people/graf.65>, pour sa bibliographie). Certes, le thème traité s'inscrit dans la déferlante récente d'excellents travaux sur les fêtes et festivals dans les cités grecques d'Orient que la recherche – dont l'A. lui-même (DOI : 10.1093/acrefore/9780199340378.013.58) – a sortis du « *pessimistic reading* » (p.13) de la cité post-Chéronée, sans qu'on puisse ici détailler davantage. Mais, à la différence de ces études qui illustrent la fête comme temps fort des identités locales, F. Graf enquête ici sur des fêtes « *translocal* » qui se sont continuées dans un monde romain chrétien (p. 4-5). Ce livre représente donc une réelle originalité et comble une vraie lacune. Hélas le format de ce compte rendu ne peut pas lui rendre toute sa justice.
- 2 La première originalité tient au sujet même : les « *Roman festivals* », c'est-à-dire des fêtes inscrites au calendrier de la religion publique de Rome, ce qui rend ainsi à « romain » un sens précis, institutionnel, parfois/souvent trop dilué. S'interrogeant sur les raisons pour lesquelles des fêtes romaines ont été adoptées par des collectivités

non-romaines (p. 64), l'A. illustre un transfert culturel qui ne fut pas la direction prédominante – de l'ouest vers l'est –, mais qui commence lui aussi à être plus fréquemment pris en compte dans des productions récentes. Aussi l'A. n'est-il pas préoccupé de la théorie des réseaux qui innervent d'autres recherches sur les fêtes (aux Pays-Bas notamment). Il serre de près toute la documentation possible, grecque et latine, « païenne » ou non, donc jusqu'à la documentation rabbinique, ce qui n'est pas fréquent. Il s'appuie sur une bibliographie impressionnante de (quasi) exhaustivité, dans toutes les langues scientifiques, ce qui devient rare dans les recherches anglo-saxonnes. Ensuite l'A. fait le choix de la longue durée, jusqu'au x^e siècle (voir le sous-titre), réservant un petit tiers de l'ouvrage (la partie I) aux fêtes avant Constantin, plus connues. Il y pose deux termes utiles pour son propos : l'acception anthropologique de la fête et la tension entre tradition et innovation. Le cœur de l'ouvrage (les parties II et III) est consacré à une longue Antiquité tardive, au cours de laquelle le christianisme s'installe progressivement. Utilisant les textes chrétiens, l'A. fournit des pages passionnantes qui renouvellent la vision des mutations religieuses du temps (p. 239) en abandonnant une vision conflictuelle à deux termes, paganisme vs christianisme. Il scrute attentivement les différences de point de vue, et donc d'attitudes, entre autorités impériales et monde ecclésiastique, dans toutes leurs fluidités et dans l'art de l'invective qui n'interdit pas les compromis. Pour terminer, l'ouvrage s'éloigne des fêtes publiques pour se concentrer en 60 pages sur « *Christianity and private ritual* », à fins de « *contrast* » (p. 8) illuminant entre individuel et collectif, dans lequel il revient sur la magie.

- 3 Car tel est l'horizon problématique avoué du livre (p. 305) : les transformations religieuses tardoantiques « *reflected in the urban festival culture* », qui se concluent sur les raisons de la persistance des fêtes en régime chrétien malgré la « fin des sacrifices ». L'A. dépasse les explications anthropologiques sur l'universalité du temps festif pour proposer des ressorts historiques : le rôle identitaire de la fête dans les collectivités, combiné à la neutralisation des fêtes traditionnelles et de leurs noms en les accrochant à des festivals saisonniers transreligieux (p. 309-313). Plutôt que de parler de « désécularisation » comme Robert Markus, où le profane (*secular*) est intégré dans une société chrétienne, en convoquant la notion de neutralisation, l'A. s'inscrit plutôt dans le sillage de la tradition pionnière d'André Chastagnol poursuivie par Claude Lepelley (la cité comme « terrain neutre » entre païens et chrétiens).
- 4 La première partie (*Festivals in the Greek East before Constantine*) se déploie en deux forts chapitres. Le chapitre I s'occupe des formes particulières que les fêtes grecques ont prises dans les cités à l'époque impériale et dans un contexte socio-politique marqué par les jeux d'équilibre avec le pouvoir central (par ex. p. 49) – avec des cas d'étude qui mériteraient discussion (l'institution de C. Vibius Salutaris p. 41-50 ou l'épisode célèbre de l'émeute des orfèvres, *Lc* 19, p. 45). L'A. développe aussi les *Ptoia* d'Akraphia en Béotie et les mystères d'Andanie, ainsi que de nouveaux festivals dont le *kosmos* somptueux constitue davantage des renforcements de caractères existants que de réelles nouveautés (p. 35). Le chapitre II part en Orient y examiner les fêtes romaines. L'A. y utilise d'abord (p. 66-86), de façon bienvenue, les attestations rabbiniques de fêtes romaines en Syrie-Palestine (Calendes, Saturnales, fêtes du calendrier impérial), dès la *Michnah Avodah Zarah* (le service/culte étranger) au tout début du III^e siècle, qui réglemente les relations des juifs avec les païens pendant ces périodes. Il a raison p. 75 d'expliquer l'absence de référence aux *vota* du 3 janvier par une volonté des rabbins «

not to provoke the imperial power in this most vital ritual », en accord avec tous les travaux récents sur la réglementation rabbinique qui insistent sur des dispositions assurant une cohabitation dans la pureté de la Loi/Torah. De façon générale, l'A. considère l'adoption des fêtes romaines dans les cités d'Orient comme un phénomène *bottom-up* (p. 101), ce que confirme la liberté qu'avaient les colonies (selon la loi d'Urso) pour établir leur calendrier.

- 5 La deuxième partie (*Roman festivals in the Greek East after Constantine*) est constituée de sept chapitres, dans lesquels les sources abondent du fait des polémiques autour des fêtes chez les auteurs chrétiens. Quatre chapitres établissent les cadres du déroulement des fêtes : légal (ch. 3 : une étude très serrée de la réforme « christianisante » du calendrier par Théodose I^{er} en 389), idéologique (ch. 6 : l'étiologie mythique des fêtes romaines par Jean Malalas, réhabilité p. 200), polémique (ch. 4 : la critique cléricale des fêtes traditionnelles), et rituel (ch. 9 : la liturgie chrétienne à Jérusalem qui n'emprunte que formellement aux cérémonies traditionnelles). Trois chapitres de cette deuxième partie (5, 7 et 8) constituent des cas d'études (l'A. a fait des choix dans les « *Roman festivals in the Mediterranean East* », p. 63) de trois fêtes particulières – les Lupercalia (p. 168-175), les Brumalia (24 jours de festivités publiques à Constantinople en place des Saturnalia, p. 212-213) et les Calendes de janvier. Mais « continuation » ne signifie pas permanence, et l'A. analyse les transformations parfois profondes (p. 180-183), voire une complète refondation pour les Brumalia.
- 6 La troisième partie quitte les fêtes publiques et collectives pour approcher « *the Christianization of individual religious action and experience exemplified in two specific institutions* » (p. 239). Le premier rituel scruté est l'incubation, récemment illustrée par les deux volumes de Gil H. Renberg (ch. 10). L'A. la distingue des « *dream healings* » envoyés spontanément par des saints et sans espace rituel spécifique (p. 264), et d'une particulière variété (p. 267). Il se démarque des scénarios de continuation des pratiques gréco-romaines en monde chrétien, notamment à Gadara en Palestine où il relie les rites rapportés par le pèlerin de Plaisance vers 570 à des pratiques juives de purification de la lèpre (p. 244). Si le *Lévitique* cité peut rendre compte de la période de 7 jours de purification, il ne répond pas à la question de l'incubation, c'est-à-dire des rituels de la nuit de la *visio* dans un espace spécifique, que l'A. identifie pourtant comme des « *dream healings* » (p. 266). Rappelant les réserves suscitées par les rêves aux théologiens chrétiens – une possible œuvre du démon –, en l'absence de traces archéologiques concluantes (p. 254-258) et compte tenu des différences rituelles, F. Graf conclut à des « *exceptions* » (p. 262) lorsqu'il lit des pratiques incubatoires dans les *Actes et Miracles* de Thècle à Séleucie, une position qu'on pourrait mettre en miroir avec celle, moins dubitative, de byzantinistes. Les pratiques magiques sont l'objet du dernier chapitre (ch. 11). L'A. y retrouve la législation impériale – qui, dès Constantin, fait la part entre rituels autorisés parce que considérés comme utiles (pour les récoltes par exemple) et pratiques interdites qui ont destin lié avec le mal démoniaque – et les sermons des pasteurs plus unanimement dénonciateurs, malgré des compromis possibles (Hilarion à Gaza, p. 279). Il y piste les changements en régime chrétien, mais le lien entre sorcellerie et divination (p. 282) était déjà réalisé au IV^e siècle avec la monarchisation du pouvoir impérial qui établissait un monopole des consultations, indépendamment donc de la christianisation. La réelle nouveauté des codes juridiques tardifs (VI^e-VII^e siècles) est l'intrusion de l'argument démoniaque dans les *interpretationes* du *Code théodosien*. C'était un excellent outil pour permettre les

compromis, la distinction entre bons et mauvais démons autorisant à discriminer bonne et mauvaise magie (p. 286-288). Il en va de même des amulettes, typiques d'un « *multicultural religious bricolage* », dont l'A. souligne très justement combien l'affiliation religieuse de leurs porteurs est délicate à déceler (p. 293). Ceci peut expliquer leur vif rejet par les clercs, soucieux de tracer une identité chrétienne orthodoxe manifeste.

- 7 On terminera ce survol en signalant quelques aspects en phase avec des débats savants en cours. Un premier thème transversal attendu est celui de la dynamique des rituels, à laquelle le projet de Heidelberg « *The dynamic of rituals* » (Angelos Chaniotis dir., 2002-2007) a donné une impulsion décisive. F. Graf l'analyse avec les outils du transfert culturel, ce qui lui permet de très fines analyses de la complexité, voire la contradiction, de la réception/répulsion/conservation des fêtes traditionnelles par les autorités civiles et cléricales en régime chrétien. Une autre question sourd à travers tout l'ouvrage : la tension entre individuel et collectif, avec toute l'ambiguïté de la définition de ces termes pour les Anciens (par ex. p. 14-15) forte de conséquences sur la désaffectation des sacrifices. L'A. la situe plus tôt dans le temps que James Rives (<https://journals.openedition.org/asr/1361>). Dans le débat récurrent sur l'introduction, imposée ou choisie, des traits romains dans les cités et pratiques grecques, l'A. conclut à des décisions venant de la base, en signe d'appartenance, voire d'« *allegiance* » (p. 101) à l'empire, ce que confirment d'autres dossiers (par ex. le développement du culte d'Antinoos). Parmi les évolutions des choix évergétiques des membres de l'élite dans les cités, on voit apparaître dès le premier chapitre (et le II^e siècle p. 39) la question du choix entre financer des fêtes ou d'autres aménagements collectifs, plus utilitaires, comme l'a conclu Anne-Valérie Pont dans *Orner la cité. Enjeux culturels et politiques du paysage urbain dans l'Asie gréco-romaine*, Bordeaux, 2010, p. 494. Les choix des évergètes chrétiens poursuivent donc un mouvement de fond.
- 8 Le lecteur ne peut que remercier vivement F. Graf pour ce livre dont l'édition est presque parfaite (on note quelques « facéties » : p. 64, Césarée de Palestine n'est pas une « *honorary colony* » ; p. 103, lire « 389 » ; p. 266, « Saint Médard in Soissons » ; p. 307, lire « *Skythopolis*-Beth Shean » ; p. 203 pour les *Géoponiques*, il s'agit de Stella Georgoudi, aussi p. 334). Très modestement l'A. dit laisser beaucoup de questions ouvertes, parmi lesquelles les mécanismes du changement religieux. Voici justement un ouvrage qui balise le chemin grâce aux précieuses bornes interprétatives qu'il y a disposées.

AUTEURS

NICOLE BELAYCHE

École pratique des Hautes Études, Paris.