

Jean-Louis POIRIER, *Ainsi parlent les dieux : Comment Grecs et Romains pensaient leurs mythes*, Paris, Les Belles-Lettres, « Essais » n° 30, 2021, 216 p.

Comme l'indique le titre de son ouvrage, Jean-Louis Poirier ne se préoccupe pas de produire une énième interprétation de la mythologie gréco-latine, par définition biaisée dans le sens des catégories mentales du décrypteur : ce à quoi il s'intéresse, c'est à la manière dont les Grecs et les Romains lisaient, utilisaient, et peut-être, aussi, interprétaient eux-mêmes leurs mythes. Un plan très détaillé, avec quatre parties de trois chapitres eux-mêmes finement subdivisés, a pour fonction sans doute d'aider le lecteur à suivre les méandres de l'argumentation de l'auteur, mais l'égare parfois dans des *excursus* dont on ne saisit pas tout à fait le lien avec le fil directeur de l'ouvrage, même s'ils comptent parmi les pages les plus brillantes de l'ouvrage.

« La Nuit des temps », premier chapitre de la première partie, « La Mythologie reçue », décrit la manière dont les mythes premiers apparaissent dans l'univers culturel de l'Antiquité, toujours déjà présents, reçus sans être donnés, inscrits au demeurant dans une protohistoire qui place l'Égypte avant la Grèce. L'auteur souligne au passage la différence entre la mémoire des mythes hellénique et l'usage qui en est fait dans la construction des mythes romains, soumise à une logique de tri, de censure et d'exclusion qui lui est propre. La mythologie serait alors comme une tentative de déceler l'origine du divin. Le deuxième chapitre, « Recueillir et transmettre », définit le matériau premier auquel vont être confrontés les différents exégètes : Homère et les hymnes homériques esquissent un mal divin en mal de politique, Hésiode organise le tohu-bohu des origines en réseau familial, la tragédie invente à sa façon l'évhémérisme et la psychologie. Puis viennent les historiens : Hérodote fasciné par les mythes mais qui les réduit au rang de décorations ethnologiques, Thucydide qui entreprend de distinguer de manière rigoureuse récit mythique et récit historique. À partir de là, la science en rejetant le mythe en fait un objet non scientifique, sujet à un appauvrissement par élimination d'éléments authentiques mais non légitimés, ce que déplore Denys d'Halicarnasse. Diodore de Sicile de son côté met le doigt sur le problème de la variance, tout en constatant le refus ou l'impossibilité de remonter vers l'origine au-delà d'une certaine époque. Pour lui, le devoir de transmission est encore lié à une volonté de médiation du divin. Mais globalement, à l'époque hellénistique, le mythe devient objet de culture, déconnecté de la vie, dont on effectue la recension systématique mais purement muséographique, comme dans la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore, ou chez Pausanias. Le chapitre trois, « Diverses sortes de mythes », est particulièrement instructif par la manière dont il montre que les mythes premiers, les « mythes originaires », sont en définitive assez rapidement neutralisés et remplacés par les « fictions mythiques » consciemment élaborées par des philosophes, comme Platon, et qui donc se prêtent à l'exégèse en vue de laquelle elles ont été conçues. Une telle évolution aboutit naturellement à la « classification tripartite des mythes », telle que la formule Varron repris par Saint Augustin : selon lui, il existe trois types de « théologies », mythique, naturelle et civile – ce qui constitue une façon élégante d'apprivoiser et de neutraliser le mythe.

La deuxième partie, « La Mythologie perdue », passe précisément en revue les différentes méthodes de traitement, ou peut-être pourrait-on dire d'évitement, du mythe : de « L'Incrédulité » (chapitre 1) à « L'Allégorisme » (chapitre 3) en passant par la tentation de « L'Évhémérisme » (chapitre 2). Confrontés à l'immoralité et à l'absurdité des mythes, savants et philosophes

doivent avant tout trouver un biais qui autorise le travail herméneutique sur ce matériau indigne des dieux dont il prétend parler. Seule la voie de l'interprétation permet d'éviter l'incrédulité, à des degrés et sous des angles divers, chez Pythagore, Xénophon ou Héraclite. C'est très clair chez Anaxagore : il convient de « démontrer que le texte veut dire autre chose que ce qu'il dit » (p. 46). Démocrite fait le choix de la physique et de la psychologie, pour Prodicos de Céos la fable mythologique devient apologue moral. Les épicuriens n'ont pas de théorie de la mythologie, réduite à la superstition ignorante ; mais Lucrèce va lire les mythes de manière personnelle et morale. Pour les stoïciens, ce sont des fictions purement imaginaires, mais qui reflètent des vérités naturelles par le biais d'étymologies complexes. Le personnage de Cotta dans le *De natura deorum* de Cicéron condamne et raille cette tentative de sauver la mythologie, tout comme l'anthropomorphisation des dieux, qui voilent la véritable nature du divin, comme le perçoit bien Clément d'Alexandrie. Pourtant, inversement, Arnobe choisit de voir le divin dans l'éclatement des représentations trop humaines des dieux. Reste que la solution la plus raisonnable, en face des contes infâmes et immoraux que véhiculent les mythes sur les dieux est l'incrédulité. L'évhémérisme constitue pour ainsi dire une simple variation sur l'athéisme chez un Sextus Empiricus, mais rejoint naturellement une forme de lecture historique chez les chrétiens par exemple. Pour Evhémère, les dieux sont des hommes ; pour Palaephatos, Médée est simplement l'inventrice des « teintures végétales »... Le trivial et le terre-à-terre se conjuguent pour produire une lecture anodine des mythes. Pus généreux en apparence, mais peut-être plus redoutable finalement, est l'allégorisme que pratiquent les sceptiques : dire une chose pour en signifier une autre ouvre certes la voie à toutes les interprétations, pourvu qu'elles relèvent de la raison humaine et éliminent la dimension du sacré. Mais le danger ici est celui d'une production de sens à tout prix, y compris en forçant la lettre du texte. Zénon, Chrysippe, Diogène, le Pseudo-Héraclite lisent les mythes à travers le filtre des phénomènes naturels, loin de toute transcendance.

Au terme de cette destruction systématique du mythe, se dessine un mouvement inverse que l'auteur décrit dans sa troisième partie, « La Mythologie retrouvée ». Si les mythes originaires, ceux qui correspondent à la première forme de théologie de Varron, s'avèrent en définitive insauvables, les fictions mythiques s'y substituent avantageusement en ouvrant sur un « plus haut sens » plus authentiquement mythologique : dans la lignée de Platon, Plutarque, Plotin, Porphyre ou Macrobe, ou encore bien plus tard l'*Ovide moralisé* fondent en droit des théologies mythiques indéfiniment renouvelables. Le premier chapitre de cette partie, « Vérité philosophique des mythes », montre comment les philosophes récupèrent le matériau mythologique en mettant au jour la vérité profonde cachée derrière les fictions les plus vaines et immorales – mais quand cela ne suffit pas, ils créent de nouveaux mythes plus vrais que les originaux. C'est l'art de Platon, que ce soit avec le mythe de la Caverne, celui d'Eros et de l'androgynie, ou encore celui d'Er qui retravaille la scène infernale dans un sens moral qui articule justice et nécessité. Il ne s'agit plus désormais de mythes reçus, mais de mythes au second degré conçus (par des philosophes) pour illustrer/démontrer. Car, de façon incontournable, « Il y a plus dans le mythe que la simple fiction » (p. 91), ce qu'explique inlassablement l'empereur Julien, dit Julien l'Apostat pour avoir été, à contretemps, un penseur de la mythologie. Il ne suffit pas d'inventer de nouveaux mythes, ni même de les interpréter de manière philosophique ; le chapitre deux, « Théologie » montre comment l'étape suivante ramène le divin dans la mythologie,

conçue comme initiation : l'indicibilité de ce qui a trait aux dieux est traduite par le biais de l'expression mythique, structurée comme un langage. Ainsi les thèmes majeurs de la philosophie sont-ils présents dans la mythologie, qui à son tour, dans un étrange mouvement de réciprocité, explique les concepts de la philosophie. Car celle-ci, selon l'auteur, « fait de l'espace mythique le lieu de son ultime vérité pour Platon » (p. 108). Avec son titre surprenant, « Invitation au voyage », que renforce la citation des vers de Baudelaire, le chapitre trois qui clôt cette partie ouvre de nouveaux horizons, mais brouille le statut de l'énonciation de l'ouvrage. En effet, au-delà de l'affirmation selon laquelle, si l'on peut dire, les mythes se déplacent et « débordent » ou « dépassent » (p. 109), d'un lieu à l'autre, on ne sait plus si c'est l'auteur qui invite le lecteur à se laisser emporter par le flot de ces mythes « retrouvés », annulant la distinction entre mythes originaires et fictions mythiques en transformant indifféremment les uns comme les autres pour produire un nouveau degré de la mythologie—ou si ce sont les nouveaux auteurs mêmes qui formulent cette invitation : « Ainsi semblent tracées, pour ainsi dire à notre intention, les allées royales d'une *mythologie retrouvée*. » (p. 110)

Une mosaïque d'exemples centrifuge illustre le propos : de Plutarque, dont l'analyse du mythe d'Isis et d'Osiris dégage le sens nu du noyau des principes existentiels en interprétant les interprétations, à Plotin, pour qui les images des mythes n'ont pas besoin d'explication, puisque ce sont elles qui expliquent, ou illustrent, comme le montre sa reprise du mythe d'Eros platonicien. On suit encore Plotin quand il décrypte les mythes de Psyché, de Pandore, d'Héraclès ou du miroir de Dionysos : il n'interprète pas, mais utilise les vieux récits pour y réactiver quelque chose qui les dépasse. Poussée jusqu'à son terme, cette empathie créatrice réconcilie Homère et Socrate, comme le démontre de façon éblouissante Porphyre reprenant onze vers d'un chant de l'Odyssée (Chant XIII, vv. 102-112) pour en faire une allégorie du monde sensible.

Cette troisième partie d'*Ainsi parlent les dieux* est de loin la plus ample, plus longue en fait que les deux premières réunies. Mais elle cède la place à ce qui est, logiquement peut-être, la section la plus originale de l'ouvrage : « Un regard différent », quatrième et dernière partie, déplace le curseur vers les premiers siècles de l'ère chrétienne, où le traitement et la réception de la mythologie sont inévitablement réinventés. Dès qu'on passe au christianisme, en effet, le point de vue sur la mythologie devient extérieur, comme le montre le panorama exégétique du premier chapitre, « Horizons nouveaux ». Globalement, les penseurs chrétiens favorisent une lecture stoïcienne de type réaliste, ou encore mieux évhémériste, mais restent prudents vis-à-vis de la lecture allégorique qui pourrait s'appliquer aux récits chrétiens. De Clément d'Alexandrie à Tertullien, l'exégèse mythique chrétienne s'avère riche et vivante, autorisée qu'elle est, en un sens, par Philon d'Alexandrie, expert en syncrétisme, qui fait du chant des sirènes l'image de la musique des sphères, et des Muses, filles de Mnémosyne, le chœur des anges. Clément d'Alexandrie cependant se montre rétif au syncrétisme, et inverse le mouvement, comme s'il cherchait délibérément la confrontation : les Grecs sont des voleurs qui ont mythifié les vérités de la Bible, bien souvent à contre-sens quand ils ne les comprenaient pas. Origène est plus catégorique encore : mythes païens comme mythes chrétiens ressortissent à l'interprétation, mais elle est transparente dans les mythes chrétiens et nécessairement correctrice pour les mythes païens, dont certains sont indignes de l'exégèse. Belle théorie, destinée à être contredite par des païens comme Celse ou Julien qui en tirent *a contrario* la conclusion que le christianisme n'est qu'une religion comme les autres. L'universalisme d'un Dion Chrysostome, ou d'un Tatien, a des

limites, comme le montre la réponse que lui fait Prudence, ou la manière dont l'allégorisme s'épuise dans les *Homélies pseudo-clémentines*. En définitive, une lecture littérale des mythes est tout ce qui est nécessaire pour montrer à quel point ils sont ridicules et les croyances païennes définitivement déconsidérées : en témoigne l'exemple de Lactance. Se pose alors la question de la gnose, quand il n'est plus question de réconcilier les mythes et la raison philosophique, mais les mythes et d'autres religions avec leurs propres mythes, comme le tente Philon d'Alexandrie avec ceux des juifs. Dans le cas de la Gnose, « parti des rejetés », c'est évidemment une lecture rebelle, à l'envers, des mythes Grecs ou de ceux de l'Ancien Testament qui l'emporte. L'étrange et splendide *Hymne de la Perle* est une fable, et non un mythe, car rien n'y est caché : le merveilleux remplace le mythique, mais le sens est absolument clair. Macrobe, dans une perspective un peu différente, adopte une démarche qui se veut « instruite, scientifique et sérieuse » (p. 169), et empreinte d'une forme de neutralité qui agace profondément Saint Augustin. Il est significatif qu'il se détourne d'Homère et d'Hésiode pour s'attacher à l'*Énéide*, œuvre plus historique que métaphysique, sous l'angle d'une approche « cultuelle » quasiment anthropologique. Si les déclinaisons diverses du christianisme envahissent l'espace des lectures mythiques, le paganisme finissant engendre aussi sur son autre flanc des « Mythologies dissidentes » (titre du deuxième chapitre de cette partie). Les cultes à mystères ont en commun avec le mythe un sens caché, mais qui est dévoilé dans l'expérience individuelle. L'orphisme, les mystères d'Eleusis ou ceux de Samothrace représentent « une certaine forme de déviance s'inscrivant dans la mythologie classique » (p. 175), d'Apollon à Dionysos, en faisant un détour par Korè et Déméter. Comment étaient reçus ces mythes déviants, au-delà de leur auto-interprétation réservée/révoilée aux seuls initiés ? Toutes ces religions s'appuient sur la mythologie classique en la détournant dans sens à leur profit. Le chapitre s'achève sur une mention spéciale pour les Oracles chaldaïques, d'un « irrationalisme fascinant » (p. 180). La Gnose y apparaît comme réemploi dissident de matériaux mythologiques : une religion, mais seconde. À ce stade, il est clair que la civilisation occidentale est passée « [a]u-delà de la mythologie », comme le suggère le titre du dernier chapitre. L'analyse éclairante des statues (des dieux), qui ressemblent aux mythes en cela qu'elles ne sont utilisables que comme symbole vers autre chose qu'elles-mêmes, entérine le fait que mythes et statues sont désormais à peu de choses près obsolètes : tout au plus procurent-ils un « frémissement » (p. 186) qui mène vers le dieu et le salut – espoir vain de Julien et de Libanios – s'il est accompagné des vapeurs de l'encens dans le culte et suscite la ferveur. Le rêve de l'hellénisme triomphant s'estompe. Est-ce l'empereur Julien ou l'auteur du livre qui affirme que « [l]a religion est devenue culture et, une fois comprise la non-pertinence de toute signification littérale, les mythes s'égalisent » (p. 189) ? De fait, la recherche d'universalité et l'aspiration au syncrétisme de Julien ne sont pas récupératrices et triomphantes comme au début du christianisme, où on cherche, et trouve, le dieu unique des chrétiens partout, mais nostalgiques et désabusées : la survie des dieux grecs est à peine un espoir. Mais si le pari de Julien est perdu, on peut encore recueillir la mythologie et ses dieux dans le creuset d'une culture, comme le fait Pausanias. La réception de la mythologie ne s'est jamais limitée à l'explication, mais a toujours relevé d'une compréhension qui conduit vers les rites d'une religion menant elle-même au salut. Les deux pages presque lyriques de l'Épilogue ne sont pas loin de contredire la neutralité épistémologique revendiquée par le Prologue.

Tout au long de l'ouvrage, il apparaît clairement que le monde antique, à commencer par Platon et jusqu'à Julien, s'empresse de plaquer des interprétations plus ou moins sommaires sur Homère et Hésiode, et de créer de la mythologie sur mesure comme le font les modernes. L'auteur de l'ouvrage, en dépit de son refus d'interpréter, n'en est pas moins réduit à recenser des interprétations qui sont tout aussi (ou un peu moins?) réductrices ou biaisées du massif mythologique originel, rebelle à toute compréhension plus tardive, même encore antique. L'herméneutique au second degré de l'auteur, dont le rôle se réduit parfois à une explication de texte sans remise en question des propos des commentateurs, pose la question de l'artificialité de toute tentative mythographique. L'auteur se livre à de remarquables explications de textes, mais il colle de si près à celui qu'il lit qu'on ne parvient plus tout à fait à distinguer ce qui est du ressort de Plutarque ou de Plotin, et ce qui relève d'une interprétation de Jean-Louis Poirier. Cela devient d'autant plus sensible dans la dernière partie, dont les enjeux semblent plus modernes et partant plus difficiles à envisager avec la neutralité scientifique rigoureuse revendiquée par l'entreprise. Reste un voyage fascinant au fil des mythes, non seulement tels qu'on les connaît encore de nos jours, mais tels qu'ils ont été remodelés d'époque en époque, pour un bref moment.

Une bibliographie assez brève vient compléter un appareil de notes qui prend soin de rester léger ; l'index des dieux et figures mythologiques, qui permet de percevoir d'un coup d'œil les variations d'amplitude de leur popularité, paraît plus utile que celui des noms de personnes, qui mêle auteurs antiques et modernes. La Table des matières détaillée est un bon outil pour naviguer dans un ouvrage très dense, qui parcourt un arc chronologique considérable, des premières traditions mythographiques aux lectures chrétiennes ou gnostiques de l'Antiquité très tardive.

Anne BERTHELOT
Antiquité-Avenir

septembre 2021
©Antiquité-Avenir