

# Considérations sur le polythéisme

Autor(en): **Rudhardt, Jean**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **16 (1966)**

Heft 6

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380865>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# CONSIDÉRATIONS SUR LE POLYTHÉISME

## I. L'ENSEIGNEMENT DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS À GENÈVE

La chaire d'histoire des religions de l'Université de Genève est vénérable ; créée en 1873-1874, avant celles des universités hollandaises, en 1876, avant celle du Collège de France, en 1879, elle fut, semble-t-il, la première chaire d'histoire des religions dans le monde.

Rattachée d'abord à la Section des sciences sociales de la Faculté des lettres et sciences sociales, elle demeura à la Faculté des lettres lorsque la Faculté des sciences économiques et sociales s'en dissocia, en 1915, pour passer ensuite, à partir de 1928, à la Faculté de théologie ; l'enseignement de l'histoire des religions revient maintenant à la Faculté des lettres, avec une division nouvelle de son champ.

Quels qu'aient été les motifs de tels déplacements et bien que les différents titulaires de la chaire n'aient pas tous conçu leur tâche de la même façon, les variations que nous constatons dans l'esprit de leur enseignement semblent liées davantage à la personne des professeurs et à leur époque, qu'aux exigences de la Faculté dont ils dépendaient. Si Paul Oltramare, latiniste et spécialiste de la théosophie hindoue, professeur à la Section des sciences sociales puis à la Faculté des lettres, exprime la volonté de ne pas subordonner à la religion le plein épanouissement de la vie de l'esprit, son prédécesseur dans la même section, Ernest Stroehlin, était un théologien protestant de tradition libérale dont les principaux travaux portent sur l'histoire du christianisme et le premier titulaire de la chaire, Théophile Droz, un esprit éclectique, avait eu dans sa jeunesse l'ambition de devenir missionnaire. A la Faculté de théologie d'autre part, Georges Berguer, ouvert à l'apport des disciplines scientifiques nouvelles et maniant audacieusement les interprétations psychanalytiques, a montré la plus grande liberté, avec tous les risques que la

---

*N. B.* — Leçon inaugurale donnée à la Faculté des lettres de l'Université de Genève, le 1<sup>er</sup> février 1966.

liberté comporte ; son successeur, le professeur Rochedieu, y a donné un enseignement d'une grande indépendance, d'une parfaite objectivité. Je n'ai pas eu le privilège de suivre les cours de M. Rochedieu mais je sais par ses ouvrages son admirable équité, l'admirable équilibre de son esprit qui aborde toutes les religions avec la volonté de les comprendre, préparé à les comprendre par une connaissance éprouvée de la psychologie. Cet équilibre et cette équité, j'aimerais les prendre pour modèles.

Les voyages de l'Histoire des religions entre les Facultés ne me semblent donc pas signifier de changements doctrinaux essentiels. Ils signifient en revanche la position frontière de l'étude des religions. Elle se rattache à celle des phénomènes sociaux, à celle de la psychologie ; elle est proche de plusieurs disciplines enseignées à la Faculté de théologie ; elle requiert des connaissances et l'application de méthodes historiques et philologiques. Elle peut ainsi occuper une place légitime dans plusieurs Facultés différentes. C'est pourquoi je me réjouis que l'histoire des religions soit l'occasion d'une collaboration entre les facultés, et je souhaite que cette collaboration s'élargisse.

## II. MÉTHODES

L'étude des religions a tenté au XIX<sup>e</sup> siècle de se constituer en science ; elle a recouru à des méthodes diverses qui ont un caractère commun : historiques, anthropologiques ou sociologiques, elles visent à *expliquer* le fait de religion, en remontant à ses causes. Sans négliger ce que de telles méthodes nous apportent et dont nous ne pouvons plus ne pas tenir compte, nous avons un propos différent. Il importe moins à nos yeux d'expliquer une religion que d'essayer d'en reconnaître le sens et de la *comprendre*. C'est à quoi nous prépare une discipline nouvelle, la phénoménologie de la religion. Les confrontations qu'elle établit entre des phénomènes religieux de même type, empruntés à diverses cultures, sont suggestives ; elles mettent en évidence des parentés structurelles et nous ouvrent à l'intelligence des symboles religieux, mythiques ou rituels ; elles préviennent des erreurs d'appréciation que l'on pourrait commettre, elles attirent notre attention sur des problèmes que l'on pourrait négliger dans l'étude d'une religion unique. Nous croyons toutefois que les comparaisons de la phénoménologie requièrent le contrôle et le complément d'études historiques ou philologiques d'un type particulier.

Pour l'historien, les démarches de l'explication et celles de la compréhension définissent deux champs d'étude différents. Cette distinction correspond en partie à celle que la linguistique a établie de son côté entre la diachronie et la synchronie. L'explication, qui va de

l'antécédent au conséquent, se développe de préférence dans la diachronie, tandis que la compréhension, qui envisage un ensemble de croyances ou de comportements en considération de leur sens, demeure dans la synchronie. C'est l'étude synchronique qui permet de reconnaître comment la pensée se meut à l'intérieur des structures religieuses propres à une culture particulière et d'entrevoir, sans trop grands risques d'erreur, le sens que ces structures portent en elles.

L'approche phénoménologique — qui joue de la comparaison — et l'approche interne des religions singulières — qui se fonde sur une philologie rigoureuse mais doit prudemment la dépasser — nous semblent également utiles et réciproquement se compléter.

### *La pensée polythéiste*

Il n'est pas possible en moins d'une demi-heure de fournir une illustration valable de la méthode que je viens d'esquisser ; l'exercice de cette méthode requiert trop de lenteur et d'application. Je parlerai d'un polythéisme, celui de la Grèce, parce que les religions antiques qui font l'objet de mon enseignement sont polythéistes ; c'est un de leurs caractères communs les plus apparents et l'un de ceux qui déconcertent le plus aujourd'hui l'esprit occidental. Je ferai à son sujet des considérations générales où je vous demande de voir seulement une tentative — imprudente, je le sais — pour suggérer quelques-uns des résultats auxquels une étude sérieuse pourrait conduire.

1. Disons d'emblée que la notion de polythéisme est ambiguë et source de profonds malentendus. Une remarque banale devrait déjà nous mettre en garde : les Grecs ne se sont pas définis eux-mêmes comme des polythéistes ; ils ont ignoré ce mot, ils n'ont pas eu ce concept. Le mot « polythéisme » a été inventé par des monothéistes.

En fait les Grecs ne sont pas inaccessibles à l'idée de l'unité. L'unité de l'être a préoccupé tous leurs philosophes ; elle n'a jamais été affirmée avec autant de force que l'a fait Parménide ; et, s'ils ont distingué le problème de l'être du problème de Dieu, l'ontologie de la théologie, ils ont à maintes reprises enseigné l'unité du divin. Mais ce qui est remarquable, ce qui est essentiel au polythéisme, c'est que l'unité du divin et la pluralité des noms ou des figures divines, la pluralité des dieux, ne sont pas senties par eux comme contradictoires.

Dans deux vers, d'ailleurs difficiles à interpréter en dehors de tout contexte, Xénophane affirme : « Il y a un dieu unique parmi les dieux et les hommes, le plus grand, et qui ne ressemble aux mortels ni par la forme ni par la pensée ». Certes Xénophane s'écarte de la religion traditionnelle ; il s'efforce avec audace d'épurer la notion de dieu ; on trouvera d'autant plus remarquable, alors que ses critiques visent les

incohérences de l'anthropomorphisme, qu'il admette à la fois l'unité et la pluralité des dieux.

Je cite Xénophane parce qu'il est un des auteurs les plus anciens dont nous entrevoyons la pensée à ce sujet. Nous pourrions en citer beaucoup d'autres après lui, Platon par exemple, dont les propos paraissent si déconcertants que certains commentateurs se demandent — mais la question n'a pas de sens — s'il incline davantage vers le monothéisme ou vers le polythéisme. Nous pourrions citer d'innombrables textes mentionnant une intervention divine dans la vie des hommes, textes empruntés à des écrivains qui ne sont pas tous philosophes, où le singulier et le pluriel du nom dieu alternent comme s'ils étaient exactement synonymes. Descendant jusqu'aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles de notre ère, nous pourrions citer les néoplatoniciens chez lesquels, dans un ultime effort, la pensée religieuse païenne tente de se donner une expression systématique : tout cet effort vise à affirmer à la fois l'unité et la pluralité.

Cela tient à deux choses qui sont sans doute liées. La pensée païenne ne sépare pas le divin du monde ; c'est dans l'homme, dans l'histoire et dans le monde qu'elle saisit l'action divine, qu'elle en déchiffre les signes les plus évidents ; or, si elle est profondément sensible à l'unité de l'univers, elle est frappée du même coup par sa diversité. De même, si la réflexion païenne reconnaît ce qui, dans la notion de dieu, implique l'unité, elle se sait elle-même tributaire d'une expérience banale : les manifestations divines dans la vie des hommes présentent des aspects différents et les conditions dans lesquelles on les perçoit varient.

Ces deux caractères appartiennent à la conscience hellénique commune ; un trait de la réflexion des philosophes grecs les complète. Ils hésitent à identifier à Dieu l'être ou le principe premier ; ils l'appellent parfois dieu mais ils ne le font jamais d'une façon exclusive. « Le principe unique, le principe de la sagesse, veut et ne veut pas être appelé du nom de Zeus », enseigne Héraclite qui dit encore : « Dieu prend des formes diverses, comme le feu lorsqu'on mêle à sa flamme des essences, et il est nommé au gré de chacun. »

Ces diverses attitudes, de même que le refus, en considérant l'unité et la multiplicité divines, de négliger l'un de ces termes au profit de l'autre, procèdent d'une même prudence, essentielle au polythéisme des Grecs. Ils ont conscience des limites de l'intelligence humaine : le divin, dans son essence, lui échappe. Il n'appartient pas à l'homme de le réduire à l'unité, car le lien de l'un et du multiple en lui ne peut faire, pour l'homme, l'objet d'aucune représentation adéquate.

Xénophane disait déjà : « Aucun homme ne sait et il ne s'en trouvera jamais qui sache avec clarté ce qui en est au sujet des dieux, ni au sujet de tout ce dont nous traitons... » Alcméon exprime une idée

voisine dans le premier tiers du V<sup>e</sup> siècle. La piété d'Eschyle sait que « les voies de la pensée divine vont à leur but par des fourrés et des ombres épaisses que nul regard ne saurait pénétrer ». Euripide reconnaît que « notre pensée devine les choses invisibles par les signes que nous en donnent celles qui sont présentes », que « nous les saisissons avec vraisemblance, à travers des indices » et, dans une prière même, il exprime son incertitude : « O toi... qui que tu sois, si difficile à connaître, Zeus... ! »

Les prosateurs du IV<sup>e</sup> siècle avouent la même faiblesse. En ce qui concerne les dieux, écrit Socrate, chacun procède par supposition et personne ne possède la vérité avec clarté. Ceux qui parlent des dieux ont la partie belle, ironise Platon, vu l'ignorance de leurs auditeurs en pareille matière ; il dit plus catégoriquement : si nous avons quelque bon sens nous avouerions que nous ne savons rien des dieux. Plutarque répétera : « En tout premier lieu, il nous faut procéder à l'égard du divin avec la réserve pieuse des philosophes de l'Académie et nous purifier de toute prétention à parler à ce sujet comme si nous en possédions la connaissance. »

2. L'homme en est-il donc réduit au silence ? Nullement. Il peut sentir, autour de lui comme en lui-même, l'action de puissances sacrées et la tradition qui garde le souvenir d'interventions divines analogues lui fournit un langage pour exprimer de telles expériences, pour les coordonner et les approfondir : les Grecs parlent abondamment des dieux mais au moyen de mythes. Le polythéisme est solidaire de l'expression mythique.

A. Risquons de brèves remarques à ce sujet.

La figure mythique a toujours des caractères déconcertants pour un esprit rationnel, or ces caractères sont d'autant plus significatifs que, dans les textes grecs par ailleurs admirablement logiques, elle est seule à les présenter. Soit, par exemple, celle d'Océanos : c'est, nous disent Homère et Hésiode, un cours d'eau puissant qui entoure la terre de ses flots mais c'est aussi, précisent-ils dans les mêmes phrases, un être anthropomorphe qui vit avec son épouse Téthys dans un palais. Soit encore la figure d'Ouranos : c'est l'étendue du ciel qui s'offre à nos yeux, et c'est un être sexué, un mâle redoutable qui s'approche de la terre pour la féconder, un roi puissant que son fils détrônera. Les noms de tous les dieux évoquent ainsi plusieurs images différentes ; l'esprit de l'homme ne peut se diriger vers eux sans utiliser de telles images mais leur disparité, leur constante alternance, lui interdisent de s'arrêter à nulle d'entre elles ; elles sont un véhicule, un instrument qui supporte un instant la pensée dont le mouvement se poursuit au-delà d'elles. Le mythe est ainsi un langage à trois niveaux. Le nom mythique, par les syllabes qui le forment

et font de lui une unité acoustique : O-cé-a-nos, Ou-ra-nos, est un signifiant qui renvoie à un signifié immédiat : la figure divine, celle du dieu-fleuve, celle du dieu-ciel ; mais en vertu de son instabilité cette figure se constitue dans le mouvement de la pensée mythique en un signifié-signifiant, orientant à son tour l'esprit à la recherche d'un signifié second, énigmatique, qui échappe à la représentation.

Le récit mythique est le lieu d'un processus analogue. De même qu'un seul nom évoque plusieurs images disparates, de même le rapport qui unit entre elles les entités divines est énoncé de façons diverses mais équivalentes. Nous lisons dans la théogonie hésiodique que Styx est une fille d'Océanos et prévaut sur tous les autres enfants du dieu ; nous y lisons aussi que c'est une dérivation d'Océanos où s'écoule la dixième partie du fleuve sacré, tandis que le reste de ses eaux tournent autour de la terre. Les deux phrases signifient la même chose ; l'une n'est pas l'expression figurée de l'autre : le mythe les situe toutes deux sur le même plan ; mais, en vertu de leur coexistence, elles entraînent l'esprit au-delà de leur contenu apparent de telle sorte qu'il pressent, grâce à elles, comment les entités divines sont unies dans un rapport qu'il ne peut ni concevoir ni se représenter.

C'est ainsi que le récit mythique tout entier signifie autre chose que ce qu'il raconte.

Dès l'instant où, à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, les Grecs se sont mis à réfléchir sur la nature du mythe, ils lui ont reconnu ce caractère. Ils l'ont soumis à des exégèses diverses mais tous, de Théagène de Rhégium à Damascius, en passant par Diogène d'Apollonie, Démocrite et Platon, par les Cyniques et les Stoïciens, par Philon, par Plutarque et Saloustios, ils en ont distingué la signification apparente et le sens profond.

Ce sentiment de la transcendance du divin à l'égard des images au moyen desquelles l'homme s'en approche, à travers lesquelles il le vise n'est pas une acquisition tardive de la réflexion philosophique ; même s'il ne trouve pas toujours une formulation explicite, il appartient à la conscience religieuse commune. Il est impliqué dans des comportements que, seul, il nous rend intelligibles. Un exemple le montrera.

On sait que l'Athènes archaïque était divisée en quatre tribus, désignées chacune par le nom d'un ancêtre héroïque auquel elle vouait des honneurs cultuels particuliers. A la fin du VI<sup>e</sup> siècle, Clisthène dissout les quatre tribus traditionnelles et répartit le corps civique en dix tribus nouvelles, composées d'une façon arbitraire : pour éviter que des intérêts économiques divergents ne les opposent les unes aux autres, il unit en chacune d'elles des circonscriptions côtières, rurales et urbaines. Or il attribue un ancêtre à chacune de ces tribus fabriquées de toutes pièces et cette attribution n'est pas une

fiction sans portée. Désignés par la Pythie parmi cent héros de l'Attique, les ancêtres institués des tribus nouvelles donnent à chacune son nom ; ils deviennent un objet de ses cultes ; ils contribuent à définir son style. Présent dans la bataille à l'esprit de tous les soldats de la tribu, l'exemple du héros éponyme soutient leur courage, affirmera l'auteur d'une oraison funèbre, au IV<sup>e</sup> siècle. Il est impossible de penser que les membres des tribus athéniennes aient compris dans un sens littéral leur descendance à l'égard des éponymes, puisque les tribus ont été composées sous leurs yeux de groupes humains dont ils ne croyaient pas, avant la décision de Clithène, qu'ils fussent apparentés ; ils considèrent pourtant ces héros avec le plus grand sérieux et leur qualité ancestrale, reconnue par la Pythie, comporte pour eux une indubitable vérité. Il nous faut donc admettre que la nature de cette relation n'est pas « historique » ; la vérité doit en être recherchée au niveau de ce que la descendance ou la filiation signifient mythiquement, non à celui des événements contingents.

La même transcendance de la divinité à l'égard des représentations que l'homme s'en donne et à travers lesquelles il cherche à l'atteindre est apparente dans la vie culturelle.

Le culte, en effet, n'honore pas seulement plusieurs dieux mais il concerne plus précisément les différents aspects de chaque divinité. Il ne s'adresse pas à Zeus, mais à Zeus Polieus, à Zeus Ctésios, à Zeus Meilichios, à Zeus Sôter ; il ne s'adresse pas à Athéna, mais à Athéna Polias, à Athéna Ergané, à Athéna Hygieia, à Athéna Promachos, etc. Chaque divinité est ainsi invoquée sous un nombre considérable d'épithètes, en considération de tel de ses pouvoirs ou de ses vertus et elle peut être, suivant les cas, représentée par des statues ou des figurations différentes. On se met en rapport avec elle, dans une circonstance culturelle particulière, en visant l'une de ses déterminations, mais la permanence du nom dans la multiplicité des épithètes montre que la divinité elle-même ne se réduit à nulle de ces déterminations ; elle demeure constamment au-delà des signes par lesquels elle se manifeste à l'homme ou à travers lesquels il tente de l'émouvoir.

La statue divine à proximité de laquelle le culte se déroule symbolise la présence du dieu ; elle peut receler en elle, en vertu de son origine ancienne ou des rites qui l'ont consacrée, une puissance religieuse efficace ; sa beauté peut lui conférer une force évocatrice ; mais le dieu ne coïncide pas avec elle. Euripide n'encourt aucun reproche d'impiété lorsqu'il demande sur la scène : « Quelle maison construite par des ouvriers pourrait-elle contenir le corps d'un dieu dans l'enceinte de ses murs ? » Platon constate, dans un texte où il rapporte simplement les croyances de ses contemporains : « ... Il y a



des dieux invisibles... dont nous voyons seulement les images et les statues fabriquées de nos mains ; en honorant ces statues, bien qu'elles soient sans âme, nous pensons que nos hommages nous attirent la bienveillance des dieux animés. » Dion Chrysostome énoncera plus tard, en évoquant la statue du Zeus d'Olympie avec une grandiloquence peu conforme au goût des contemporains d'Isée ou de Lysias, une pensée qui n'est pas éloignée de celle des siècles classiques : « Dans l'absence complète de modèle, nous cherchons à montrer l'incomparable et l'invisible au moyen du visible et du comparable, en mettant en œuvre la puissance du symbole. »

La représentation cultuelle est ainsi de même nature que l'image mythique ; elle permet à l'homme de s'adresser au dieu et d'orienter vers lui sa pensée mais le Grec sait qu'elle est radicalement inadéquate, que la divinité même lui demeure transcendante.

B. Si, au-delà de toute représentation, de toute image, de toute notion claire, le divin est inaccessible à l'intelligence de l'homme, que signifie donc pour les Grecs le mot θεός, le mot dieu ? C'est un problème considérable ; je suggérerai simplement à ce propos quelques thèmes de réflexion.

Lié aux expériences que le Grec fait dans des circonstances singulières de son contact avec la réalité divine, le mot θεός ne signifie pas d'emblée pour lui l'absolu, il ne signifie pas en premier lieu la perfection ni la plénitude de l'être.

Il peut désigner *ce qui se manifeste* dans le monde, la puissance qui l'anime et l'ordonne, à travers des heurts et des conflits, ce qui régit ainsi le destin des hommes et ce dont ils reconnaissent, en vertu de l'ordonnance que cette activité instaure, que leur propre raison d'être dépend. Mais cela même ne peut faire l'objet d'aucune représentation adéquate et, bien que la qualité divine en soit hors de doute, le mot θεός le désigne d'une façon incertaine ; le pluriel οἱ θεοί, les neutres τὸ θεῖον ou τὸ δαιμόνιον y conviennent tout aussi bien. Les philosophes pourront donc appeler θεός le principe premier, ontologique ou éthique, que leur réflexion personnelle dégagera, sans pour autant abolir les autres emplois du mot dieu.

Tout ce qui rend évidentes à l'homme certaines modalités permanentes de cette action ou la régularité de l'ordonnance qu'elle tend à établir peut recevoir le nom de θεός ; pour la perfection de leur mouvement les astres, par exemple, seront considérés dès le V<sup>e</sup> siècle comme les plus apparents des dieux. La vie humaine toutefois se déroule loin du monde sidéral, dans un environnement végétal et animal, à l'intérieur d'une société ; la tradition garde le souvenir des événements qui ont révélé l'action divine dans cette vie sublunaire, par leur ampleur ou leur périodicité, et conserve la mémoire des

comportements par lesquels, en présence de telles interventions, les hommes ont appris à conformer leur manière d'être à l'ordre qu'elles annonçaient. La piété ancestrale a décelé, dans les conditions variées de l'existence de chaque communauté, des modes d'activité divine relativement constants ; elle a inventé des noms pour permettre à l'homme de les identifier et d'y accorder plus consciemment ses propres conduites. Tels sont les dieux traditionnels, les dieux invisibles dont parle Platon. C'est à eux que le culte s'adresse en premier lieu ; c'est eux dont on se fait une image mentale ou une figuration plastique pour donner à la piété une expression concrète et pour aider la pensée à se porter, par cet intermédiaire, vers ce que l'image symbolise.

Le Grec saisit ainsi, dans le monde d'une part, dans les noms ou les images où s'exprime l'expérience religieuse de la communauté à laquelle il appartient d'autre part, les manifestations ou les signes de la présence et de l'activité divines. Le mot *θεός* s'applique à de tels signes mais il éveille du même coup dans la conscience grecque, avec le souvenir des événements où ces signes furent à chaque coup perçus, le pressentiment de ce qui est signifié, bien que cela ne puisse pas être défini ni clairement pensé. Ce souvenir et ce pressentiment confèrent au *θεός* une densité d'être que les signes vulgaires ne possèdent habituellement pas.

3. Revenons au problème de l'unité et de la pluralité. Nous avons constaté que la réalité divine ne coïncide, pour le Grec, avec aucune des images qu'il se fait des dieux. Noms et figures sont des instruments qui entraînent sa pensée au-delà de ce qu'elle peut concevoir. De tels instruments sont très nombreux : à ce niveau règne la pluralité. Mais qu'en est-il au niveau du signifié vers lequel ils nous orientent ?

De même que chaque dieu demeure au-delà de toutes ses images, de toutes ses manifestations, de même le divin tend à dépasser la limite des entités que les noms des dieux semblent immédiatement concerner. Les mêmes épithètes sont communes à plusieurs dieux et les mêmes fonctions, cosmiques, agraires, sociales ou psychologiques, sont remplies par des dieux différents. En se référant à l'oracle d'Apollon, l'oracle de Trophonios, comme celui d'Apollon en énonçant le dessein de Zeus, atteste la cohérence du divin. En dehors des conditions culturelles où la tradition lui enseigne le nom sous lequel il convient d'honorer un dieu, lorsque le Grec devient soudain conscient d'une présence ou d'une intervention divines, il exprime son sentiment sans recourir à nul nom propre ; il dit indifféremment que l'événement — naturel, historique ou purement intérieur et psychologique — est produit par les dieux, par le dieu ou même par le divin.

Il serait faux d'affirmer qu'il entrevoit alors l'idée d'un dieu supérieur ou transcendant aux divinités particulières, mais faux également de supposer qu'il exclut cette idée. Si les divinités singulières se trouvent au-delà des images matérielles ou mentales grâce auxquelles la pensée de l'homme peut se porter vers elles, sans être jamais capable de les concevoir, la relation de ces divinités entre elles, leur participation commune au divin échappent *a fortiori* à son intelligence. Le problème qu'elles posent ne peut être traité par la raison discursive ni recevoir une solution dogmatique. Les Grecs sont cependant trop préoccupés du divin pour ne pas l'envisager : le mythe traditionnel leur en offrait le moyen.

Les mythes cosmogoniques qui ont une signification complexe sont, en particulier, l'instrument de leur méditation sur les relations de l'un et du multiple au sein de la réalité divine. Dans les cosmogonies classiques, les entités premières sont unies ou associées dans l'unité d'un couple, mais cette unité est imparfaite parce que de telles entités demeurent indéterminées ; elles recèlent en elles une multiplicité également imparfaite parce qu'elle demeure implicite. Or le procès cosmogonique révèle et développe progressivement la richesse du principe originel ; il fait apparaître des entités de plus en plus nombreuses et de mieux en mieux spécifiées qui perpétuent, en les actualisant, les qualités potentielles de l'être primordial : les dieux issus d'Ouranos conservent une qualité ouranienne. Cette évolution comporte de grands risques : elle menace la cohérence de l'être ; la cosmogonie se déroule à travers des luttes et des conflits ; mais lorsqu'ils sont surmontés, l'unité impose à la multiplicité un ordre, que le règne de Zeus symbolise. La multiplicité est alors explicite et l'unité restaurée. Deux thèmes signifient en outre la permanence des forces de l'unité dans tout ce développement. Un conseil donné ou un secret détenu par l'entité première permet à chaque coup de surmonter les crises qui menacent d'interrompre le progrès cosmogonique puis à Zeus, l'ordre instauré, de prévenir des crises nouvelles ; la pensée ou le dessein de Zeus, d'autre part, sont agissants dès avant que le dieu soit né.

En utilisant ainsi des concepts et des notions abstraites pour indiquer la voie où nous engageant les mythes cosmogoniques, nous courons le risque de les défigurer ; ils orientent notre pensée vers un objet qu'ils ne prétendent ni cerner exactement ni définir. Nous voulions seulement, par cet artifice, faire sentir que la méditation cosmogonique unit étroitement l'un et le multiple dans la réalité divine.

Le respect de l'ordre, que la pratique cultuelle exprime aussi bien que le mythe, montre le Grec sensible à la prééminence éthique de l'unité ; mais il se refuse à exclure de la réalité divine une multiplicité dont témoigne la variété des expériences qu'il en fait et dont le rejet

constituerait à ses yeux un affaiblissement du divin. Il voit le signe de l'unité divine la plus pleine dans l'équilibre ou la cohérence d'actes divins multiples et non dans la réduction de dieu à l'unité d'un être singulier, dont la notion lui paraît inaccessible à l'esprit de l'homme.

En dépit des transformations que son affrontement au christianisme a fait subir à la pensée grecque et bien qu'il soit amené, dans cet affrontement, à opposer le polythéisme au monothéisme (ce que les auteurs classiques n'ont pas fait), Celse me paraît exprimer une idée conforme à l'esprit traditionnel du paganisme lorsqu'il écrit : « Il est impossible (disent les chrétiens) de servir plusieurs maîtres à la fois... Ceux qui parlent ainsi prêtent à Dieu, à l'imitation d'eux-mêmes, leur propre manière de sentir. Parmi les hommes, en effet, il est juste de dire que le serviteur d'un maître ne doit pas servir un autre maître, car le travail accompli pour le second se fait au détriment du premier... Mais pour Dieu, que ne peut atteindre nul dommage ou nulle peine, il est absurde de songer à protéger ses intérêts comme on protège ceux des hommes... Loin de porter ombrage à Dieu, celui qui sert plusieurs dieux Lui est agréable, parce que son zèle a pour objet quelqu'un des êtres qui relèvent de Lui ; il n'est pas possible, en effet, que quelqu'un reçoive des hommages, sans que ce privilège soit accordé par Lui... Qui donc, en parlant de Dieu, déclare qu'un seul être mérite le nom de Seigneur commet une impiété, parce qu'il divise le royaume de Dieu ; il y introduit la sédition comme s'il y avait là des factions, comme s'il se trouvait en face de Dieu quelque rival pour s'opposer à Lui. »

Ce sont ainsi la cohérence du divin dans son emprise sur le monde ou son unité même qui requièrent aux yeux des Grecs la reconnaissance de sa multiplicité ; mais cette liaison de l'un et du multiple ne peut être clairement conçue ; le mythe seul permet d'exprimer la conscience que l'on en prend et, dans une certaine mesure, de l'approfondir.

Faisons une dernière observation.

Les noms des dieux et leurs figures varient suivant les peuples et les pays ; parfaitement conscients de cette relativité, les Grecs ont toujours admis que des figures et des noms divers sont également légitimes à l'intérieur de traditions différentes. Comme ils estiment que le divin demeure transcendant aux images que l'homme s'en fait, ils n'ont pas douté que tous les peuples visent, à travers des langages mythiques ou rituels différents, la même réalité divine et que les étrangers en décèlent, à leur façon, des aspects comparables à ceux qu'en perçoit l'expérience hellénique. C'est pourquoi ils ont constamment assimilé à leurs dieux ceux des nations barbares, en transposant les noms étrangers en noms grecs.

Davantage encore, comme les mêmes épithètes et les mêmes fonctions sont communes à plusieurs dieux, le divin dépassant la limite des entités nommées dans la pratique cultuelle, ils ont toujours assimilé les unes aux autres certaines de leurs propres divinités. Artémis est Eileithyia, Athéna est Niké ou Hygieia dès l'époque classique, bien qu'Eileithyia, Niké ou Hygieia demeurent des divinités distinctes jusqu'à l'époque romaine.

Le phénomène que les historiens ont appelé syncrétisme ne constitue donc pas en lui-même le signe d'une décadence des religions antiques ni celui d'un progrès vers le monothéisme. S'il favorise l'adoption dans le monde romain de certains cultes étrangers lorsque les cultes traditionnels, liés à des structures sociales en désintégration, s'affaiblissent, il correspond à une tendance profonde du paganisme. Il est la conséquence directe d'un sentiment dont nous avons recueilli maintes expressions : celui de la transcendance du divin à l'égard des appellations et des figures divines ; ce sentiment nous paraît essentiel au polythéisme.

#### CONCLUSION

En traitant généralement du polythéisme grec, nous lui avons donné un caractère systématique qu'il n'a pas. A l'intérieur d'une religion qui n'a point d'orthodoxie, point de dogmes, la méditation religieuse peut choisir des voies très diverses ; elle obéit cependant à des tendances dominantes et suit des démarches de même type : c'est elles que nous avons soulignées.

Nous avons considéré les croyances helléniques. D'autres formes de polythéisme donneraient lieu à des remarques analogues, tant sur la place qu'y occupe et la manière dont y fonctionne la pensée mythique que sur la solidarité qui est perçue par elle, dans la réalité divine, entre l'un et le multiple.

Le mot polythéisme est donc ambigu. Il est commode et légitime parce qu'il désigne un type de religions où les démarches de la pensée diffèrent de celles qui caractérisent les religions issues de la Révélation mosaïque, mais il faut en l'employant savoir que, si de telles religions honorent plusieurs dieux, elles le font dans un esprit subtil, avec une piété prudente, et reconnaissent à leur manière l'unité du divin.

JEAN RUDHARDT.