



**HAL**  
open science

# Croyance, incroyance et révisions. Mythes et conteurs de mythes en Grèce ancienne

Nadine Le Meur-Weissman

► **To cite this version:**

Nadine Le Meur-Weissman. Croyance, incroyance et révisions. Mythes et conteurs de mythes en Grèce ancienne. *ThéoRèmes : Enjeux des approches empiriques des religions*, 2013, 10.4000/theoremes.542 . halshs-01622376

**HAL Id: halshs-01622376**

**<https://shs.hal.science/halshs-01622376v1>**

Submitted on 24 Oct 2017

**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.

Nadine Le Meur-Weissman

## **Croyance, incroyance et révisions** Mythes et conteurs de mythes en Grèce ancienne

---

### **Avertissement**

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Nadine Le Meur-Weissman, « Croyance, incroyance et révisions », *ThéoRèmes* [En ligne], 5 | 2013, mis en ligne le 31 décembre 2013, consulté le 05 mars 2014. URL : <http://theoremes.revues.org/542> ; DOI : 10.4000/theoremes.542

Éditeur : ThéoRèmes

<http://theoremes.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://theoremes.revues.org/542>

Document généré automatiquement le 05 mars 2014.

© Tous droits réservés

Nadine Le Meur-Weissman

## Croyance, incroyance et révisions

### Mythes et conteurs de mythes en Grèce ancienne

- 1 Le mythe peut être défini comme un récit mettant en scène des dieux ou des héros, dans une temporalité qui n'est pas celle des hommes, mais un espace qui, au contraire, « correspond de préférence à des lieux géographiquement identifiés dans la communauté concernée » [Calame 1990, p. 18]<sup>1</sup>. Sans auteur connu, le mythe est le produit de la tradition. Le problème de la croyance aux mythes en Grèce ancienne est particulièrement délicat, du fait notamment de l'absence de catégorie linguistique ou générique correspondant à ce que nous appelons « mythe », et de l'omniprésence pourtant, à la fois dans tous les genres de la littérature, et dans les arts figurés, des « mythes ». Notre objet ici portera sur les mythes tels qu'ils apparaissent dans les textes, et non dans les représentations figurées. Les auteurs qui rapportent des mythes se posent parfois la question de la véracité, ou de la vraisemblance, de ces récits et se demandent s'il faut ou non y *croire*, et selon quelle modalité. Mais jamais n'est remise en question la croyance aux dieux, qui se dit simplement νομίζειν θεούς en grec, c'est-à-dire « croire que les dieux existent »<sup>2</sup>.
- 2 Le terme grec μῦθος sur lequel est formé le mot français « mythe » signifie à l'origine simplement « discours », « pensée qui s'exprime », « avis » (H. Fournier, *Les Verbes dire en grec ancien*, Paris, 1946, pp. 215-216) ; il renvoie à toute espèce de discours qui a un effet sur son public (parole *performative*) et, loin de s'opposer à λόγος, qui désigne essentiellement un récit, il en constitue le plus souvent un simple synonyme (en particulier dans la tragédie). C'est seulement à partir du V<sup>e</sup> siècle que certains auteurs, opposant discours véridiques et discours mensongers, donnent un sens particulier au μῦθος ; Pindare est paradoxalement le premier auteur à associer μῦθος et mensonges inventés par les poètes (*Ol.* 1, 28-29)<sup>3</sup>, sans que cette association ait rien de systématique cependant. Si les historiens tentent bien de distinguer récit fiable et récit mensonger dans leurs enquêtes, ils n'en établissent par pour autant de distinction nette entre μῦθος et λόγος, μῦθος étant très rare dans ce corpus : il n'est employé que deux fois par Hérodote (au livre II)<sup>4</sup>, au sens d'explication invérifiable ou d'histoire incroyable, et jamais par Thucydide, chez qui l'on trouve en revanche deux occurrences de μυθώδης (au livre I)<sup>5</sup>, nettement associées à l'incontrôlable et l'incroyable. Si l'opposition μῦθος/λόγος se dessine plus nettement chez Platon, elle n'est pas systématique non plus chez cet auteur : sur les 87 emplois de μῦθος par Platon que dénombre Luc Brisson<sup>6</sup>, 69 renvoient au type de discours que nous appelons « mythe », tandis que 18 désignent autre chose : les doctrines des autres philosophes, mais aussi la sienne propre ! Aristote, quant à lui, appelle μῦθος l'histoire racontée, l'intrigue d'un récit, et en particulier l'intrigue du récit dramatique de la tragédie<sup>7</sup>. Ainsi, le terme grec μῦθος ne signifie pas « récit mensonger » en général : cette première difficulté implique de conserver une grande prudence quand on étudie les « mythes ». Les Grecs ne se sont donc pas nécessairement posé la question de la *croyance aux mythes*. Pourtant, au vu de l'ensemble des récits que nous appelons « mythes », il semble légitime, en emboîtant le pas à Paul Veyne, de chercher à répondre à l'interrogation dont il a fait le titre de son essai de 1983 : *les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* L'auteur de cet ouvrage a essentiellement fondé son étude sur les prosateurs, historiens et géographes ; nous avons pris le parti au contraire de nous concentrer davantage sur la poésie<sup>8</sup>, notamment sur le genre de l'épique, sans nous interdire cependant un certain nombre de détours par la prose, celle des orateurs en particulier. Pour tenter de mener à bien cette enquête, nous commencerons par évoquer les situations de croyance aux mythes, avant de nous concentrer sur diverses expressions de doutes et de remises en question de récits mythiques, dont nous essaierons d'établir à la fois les raisons et les critères.

## La croyance aux mythes

### L'épinicie

- 3 Le récit de mythes est volontiers associé à la poésie, les poètes étant par excellence des « diseurs » ou « compositeurs de mythes » (μυθολογεῖν/ μυθολόγος, μυθοποιεῖν/ μυθοποιός, μυθοπλαστεῖν/ μυθοπλάστης). Ces mythes ont pour fonction essentielle, selon les Anciens, l'ornement du discours, pour le plaisir de l'auditeur – la poésie étant, aux époques archaïque et classique au moins, une pratique essentiellement orale. Mais ce plaisir est indépendant de toute croyance : nous l'éprouvons à lire ou entendre les aventures d'Ulysse, sans pour autant croire à l'existence des Cyclopes ou de Circé.
- 4 Il est un domaine poétique particulier en revanche où le mythe semble prendre une autre fonction que purement décorative et esthétique, c'est celui de la poésie épinicique, représentée par Simonide, Pindare et Bacchylide. Le récit d'un mythe figure en effet parmi les prérequis du genre de l'épinicie, ou ode victoriale, poésie de célébration, destinée à louer les exploits athlétiques (ou musicaux) des vainqueurs aux grands Jeux panhelléniques, tels que les Jeux Olympiques, Pythiques, Néméens ou Isthmiques. Genre chargé de conventions, qui toutes tendent à célébrer le vainqueur [Bundy 1962], l'épinicie présente une composition étonnamment disproportionnée, où les conditions de l'épreuve, les circonstances de la victoire et la présentation même du vainqueur, tiennent une place extrêmement discrète, tandis que la majeure partie de l'ode est occupée par le long développement d'un mythe. On peut ainsi s'étonner que le nom de Hiéron, le riche et puissant tyran de Syracuse, ne soit pas mentionné avant le vers 31 de la *Première Pythique*, qui célèbre sa victoire à l'illustre course des chars à Delphes en 470 (et qui ne compte que 100 vers).
- 5 Les mythes sont en partie comparables aux images fréquemment utilisées par le poète qui développe comparaisons ou métaphores, notamment athlétiques (οὐδὲ θερμὸν ὕδωρ τόσον γε μαλθακὰ τεύχει / γυῖα, τόσσον εὐλογία φόρμιγγι συνάρορος, « l'eau chaude ne procure pas autant de souplesse à nos membres que l'éloge associé à la phorminx », *Ném.* 4, 4-5), mais aussi volontiers architecturales, en particulier à Delphes (« Là, célébrant la victoire pythique, pour les Emménides fortunés, pour Agrigente sur son fleuve et, oui, pour Xénocrate, est prêt le trésor des hymnes bâti dans le vallon riche en or d'Apollon »<sup>9</sup>, *Py.* 6, 5-9 où la mention des « trésors » évoque les célèbres constructions émaillant le site de Delphes, appelées « trésors ») ... Esthétiquement travaillés, les mythes constituent des œuvres d'art dans l'œuvre, et forment en cela même une offrande de valeur pour le commanditaire.
- 6 Ils sont par ailleurs associés à un troisième élément topique du genre, l'énoncé de maximes et pensées morales et religieuses, qui dispensent des conseils d'une sagesse avisée visant au bonheur. Il convient en particulier de ne pas oublier que le succès est en partie dû aux dieux sans la volonté desquels rien ne s'accomplit, et identifiés comme source des capacités innées (φύα) qui ont permis la victoire. L'ode est pénétrée de sentiments graves et profonds, et d'une grande religiosité. Le mythe de l'épinicie participe de cette religiosité et n'a donc pas une simple fonction d'ornement. Il fait partie intégrante du programme encômiastique de l'ode, et doit participer à l'éloge de l'athlète : il se présente comme une autre forme d'éloge. Le mythe rehausse en effet le prestige de l'athlète, par une généalogie censée faire remonter sa lignée à un dieu ou à un héros et lui conférant le prestige de l'antiquité et de la noblesse d'origine, ou par un parallèle implicite suggéré entre lui et le dieu ou le héros mis en scène, sans qu'il y ait jamais pour autant assimilation – l'ode ne cesse de mettre en garde les hommes contre l'*hybris* que constituerait un tel excès et rappelle au contraire constamment à son auditoire l'infériorité absolue des humains sur les dieux. Mais, dans tous les cas, les mythes assurent une médiation entre hommes et dieux. Ils ont ainsi une fonction religieuse.
- 7 Si le mythe participe à l'éloge de l'athlète, on peut s'attendre à ce qu'il entretienne un lien étroit avec le vainqueur ou les circonstances de sa victoire. Or, ce lien, qui revient à la question de l'unité de l'ode, n'est pas toujours immédiatement perceptible [Köhnken 1971]. Cela a poussé nombre de commentateurs (en particulier au XIX<sup>e</sup> s.) à imaginer des faits biographiques pour expliquer et justifier la présence de tel ou tel mythe dans une ode. Sans essayer de deviner ce que nous ne connaissons pas, il est cependant possible, dans un grand nombre de cas, de

découvrir un lien entre le sujet de l'ode et le mythe développé. Le mythe se rattache en effet selon les cas :

- soit à une particularité de l'athlète lui-même : la maladie (Hiéron qui souffrait de la maladie de la pierre est ainsi rapproché de Philoctète dans la *Py.* 1) ; des exploits militaires *héroïques* (ceux de Chromios sont mis en parallèle avec les exploits d'Héraclès dans la *Ném.* 1) ;
- soit à l'épreuve ou à une particularité des circonstances de la victoire : l'invention de la flûte par Athéna est évoquée dans la *Py.* 12 qui célèbre la victoire musicale de l'aulète Midas ; Castor et Iolaos, conducteurs de chars célèbres, sont mis en scène dans la *Ném.* 1 qui chante une victoire à la course de chars ;
- soit au sanctuaire ou aux jeux spécifiques, comme c'est le cas dans l'*Ol.* 1 qui développe le mythe de Pélops et de l'origine des jeux Olympiques, ou dans l'*Ol.* 10 qui évoque la fondation des jeux Olympiques par Héraclès.
- soit à la famille de l'athlète : l'histoire d'Iamos, fils d'Apollon et petit-fils de Poséidon, dans l'*Ol.* 6 vient rehausser le prestige de la famille des Iamides à laquelle appartenait Agésias de Syracuse ;
- soit à la patrie de l'athlète : évocation de l'emprisonnement de Typhon sous l'Etna dans la *Py.* 1 composée pour Hiéron d'Etna ; mise en scène de la nymphe Camarine dans l'*Ol.* 5 pour Psaumis de Camarine ; récit des amours de la nymphe Cyrène avec Apollon dans la *Py.* 9 écrite pour un cyrénéen ; narration de la colonisation de Cyrène dans les *Py.* 4 et 5 consacrant la victoire d'Arcésilas de Cyrène ; rappel des origines de Rhodes dans l'*Ol.* 7 pour Diagoras de Rhodes ; énumération des gloires légendaires de Thèbes dans l'*Is.* 7 pour Strepsiade de Thèbes... Les odes composées pour des Éginètes constituent dans ce groupe un cas particulier développant presque systématiquement un pan du mythe des Éacides, comme on le voit dans les *Ol.* 8, *Ném.* 3, *Ném.* 4, *Ném.* 5, *Ném.* 6, *Ném.* 7, *Ném.* 8, *Is.* 5, *Is.* 6, *Is.* 8...

8 Ces rapprochements, même s'ils sont métaphoriques, grandissent évidemment le *laudandus* de façon extraordinaire. Comment en effet mieux illustrer la noblesse d'un peuple ou d'une cité qu'en lui attribuant une origine non seulement très ancienne, mais héroïque ? On remarque dans cette typologie, un grand nombre de mythes mettant en valeur la famille ou la patrie du vainqueur. Ce n'est pas un hasard. Car le succès n'est pas uniquement personnel, mais étroitement associé à la famille, la race (*γένος*) et à la patrie : la victoire de l'individu rejaillit pleinement sur sa communauté, famille et patrie [Le Meur 2012, p. 117-154]. L'athlète illustre, par sa victoire, l'ensemble de sa communauté, de sa famille proche à toute sa cité. Choisir un mythe qui illustre cette communauté est un autre moyen pour le poète d'affirmer hautement cette donnée essentielle socialement. Les mythes ont ainsi également une fonction sociale, voire politique<sup>10</sup>.

9 Or, les clients de Pindare, comme ceux de Simonide et Bacchylide, sont parmi les tout premiers hommes de la société méditerranéenne de leur époque, tant socialement qu'intellectuellement : ce ne sont pas de vieilles femmes ferventes de contes ni des enfants crédules. De plus, ils paient cher les odes que leur composaient les poètes. Les mythes, qui constituent la majeure partie des poèmes qu'ils avaient commandés, devaient donc revêtir une importance particulière pour eux. Ces mythes, dans leurs fonctions religieuse, sociale voire politique, sont donc chargés d'une valeur primordiale non seulement pour les vainqueurs, mais aussi pour l'ensemble de leur communauté, qui assistait à l'exécution chorale de l'ode.

## Mythe et histoire

10 Si la poésie est considérée comme la première et principale créatrice et utilisatrice de mythes, la prose ne dédaigne pas non plus l'utilisation de mythes. Le mythe se retrouve en effet partout en Grèce. La première remarque, surprenante pour nous, est qu'il n'y a pas pour les Grecs de distinction radicale ni de « coupure totale entre le mythe qui serait une fiction et l'histoire qui, elle, serait vraie. Le temps des dieux et le temps des hommes s'inscrivent dans un même *continuum* » [Saïd 2001, p. 6] : les Anciens qualifient de *mythique* ce qu'ils connaissent mal et qui se déroule dans un passé trop ancien pour être certain. Ainsi la chronique retrouvée sur

une inscription célèbre datant de 264/263 av. J.-C. et connue sous le nom de *Marbre de Paros*, commence avec le règne de Cécrops (placé en 1581), mentionne et date précisément la lutte entre Athéna et Poséidon pour la prééminence sur l'Attique (1531), le déluge de Deucalion (1528), le règne de Minos, la fondation de Thèbes par Cadmos, l'arrivée de Danaos à Argos (1510), l'expédition des Amazones en Attique (1256), la campagne des Sept contre Thèbes (1251), l'acquittement d'Oreste par l'Aréopage (1208), la venue à Athènes de Déméter lors de l'enlèvement de sa fille et la fondation des Mystères d'Éleusis, la guerre de Troie (vers 1218), la naissance d'Homère, la prise de Sardes par Cyrus, le meurtre d'Hipparque par Harmodios et Aristogiton, la bataille de Marathon, la première victoire d'Eschyle, le combat naval de Salamine, la mort de Sophocle, celle de Philippe II de Macédoine et l'accession au pouvoir d'Alexandre le Grand...

- 11 Récit des temps anciens, le mythe n'est pas radicalement distingué de l'histoire ; si son appartenance à une époque reculée ne permet pas d'en garantir indubitablement la vérité, elle ne le rend pas pour autant incroyable aux yeux des Grecs : c'est de l'histoire ancienne<sup>11</sup>. Ainsi, même un historien comme Thucydide, dont le travail se veut plus scientifique que celui de ses prédécesseurs, ne remet pas en cause les événements de la guerre de Troie : c'est, selon lui, grâce à la puissance supérieure d'Agamemnon, que l'Atride a pu réunir le corps expéditionnaire de l'expédition troyenne (I, 9). Il considère de même Minos comme le fondateur de la première thalassocratie (I, 4), et Thésée comme celui de l'État athénien (après le règne de Cécrops et des premiers rois, II, 15).

## Les orateurs

- 12 Outre les poètes et les historiens, les orateurs utilisent aussi couramment les mythes. Comme l'a bien montré Sophie Gotteland [2001] dans *Mythe et rhétorique. Les exemples mythiques dans le discours politique de l'Athènes classique*, « ce n'est pas seulement pour distraire leur auditoire, qu[e les orateurs] évoquent les récits légendaires. Ils cherchent avant tout à illustrer leur propos en tirant une leçon du passé. Le mythe [...] vient appuyer une démonstration sous la forme d'un exemple mythique. Comme l'histoire, il constitue en effet un abondant réservoir dans lequel puiser des précédents susceptibles de rendre les paroles plus persuasives » [Gotteland 2001, p. 9]. Les orateurs rangent en effet les exemples mythiques parmi les exemples historiques dont ils ne constituent qu'un cas particulier, – c'est ce que fait aussi Aristote dans la *Rhétorique* (II, 20, 1393a 28-31). Les mythes ont donc une fonction d'*exemplum* particulier, constituant un argument de persuasion, et participent à la construction d'une Athènes exemplaire justifiant en particulier les prétentions hégémoniques de la cité. Cette utilisation *rhétorique* du passé a donc aussi une fonction politique.
- 13 Le caractère très ancien de l'origine du mythe (qui constitue chez ses détracteurs l'un des reproches principaux adressés aux mythes dont on ne peut vérifier la véracité par aucun critère, ni auprès d'aucune personne) en fonde au contraire la légitimité pour les orateurs. Isocrate est bien conscient du scepticisme possible d'une partie de son public à l'égard des mythes : « Si je racontais les dangers que [les Athéniens] affrontèrent autrefois contre les Amazones, les Thraces, (...), peut-être vous paraîtrais-je rappeler des histoires anciennes et par trop éloignées de notre temps » (*Archidamos*, 42). Mais sa précaution oratoire a pour but habile de prévenir les critiques de l'auditoire, pour mieux mettre en valeur son propos, et justifier son développement. Et quand il veut illustrer la valeur exceptionnelle d'Athènes, il convoque pour preuves à la fois la guerre contre les Perses et les combats mythiques menés contre les Amazones ou les Thraces : « les exploits anciens ne constituent pas des preuves moins fortes pour ceux qui discutent des coutumes ancestrales » affirme-t-il. « Ainsi l'ampleur des maux qui sont advenus [aux Barbares] est évidente : jamais en effet les récits à leur sujet n'auraient tenu aussi longtemps si ces événements n'avaient de beaucoup surpassé les autres » (*Panégyrique*, 68-69). L'ancienneté des récits traditionnels devient gage non seulement de véracité (ils n'auraient pas eu une si longue existence dans le cas contraire), mais aussi d'importance : le mythe devient ainsi plus significatif même que l'exemple historique.
- 14 L'un des mythes les plus fréquemment utilisés par les orateurs attiques est celui de l'origine autochtone du peuple athénien, couplée à l'affirmation d'une permanence d'occupation du

sol d'où il est issu. Ce mythe se rencontre tout particulièrement dans les discours d'éloges funèbres<sup>12</sup>, dont le genre impose un développement topique sur la supériorité du peuple athénien. On peut le lire par exemple dans l'*Oraison funèbre* composée par Lysias :

La plupart des nations, assemblage de peuples divers, occupent un sol étranger, dont elles ont chassé les habitants ; les Athéniens, au contraire, sont autochtones (αὐτόχθονες), et la même terre est à la fois leur mère et leur patrie » (§ 17)... « Aussi est-ce avec justice que la Grèce leur décerna sans contestation le prix du combat et que leur prospérité répondit aux dangers qu'ils avaient courus. Ils tenaient de leur race et de leur sol la valeur qu'ils firent sentir aux Barbares d'Asie (§ 43)<sup>13</sup>.

15 Le mythe est également évoqué dans l'éloge funèbre prononcé par Périclès tel que le rapporte Thucydide au livre II de l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* (II, 31, 1). On le rencontre en effet non seulement chez les orateurs, mais aussi chez les historiens, dans les discours de personnages. Hérodote met ainsi l'argument dans la bouche d'un envoyé athénien contestant à Gélon, roi de Syracuse, la légitimité à commander la flotte grecque contre les Perses, lors des guerres médiques : « À quoi nous servirait alors d'être la plus grande puissance maritime de la Grèce, si nous, Athéniens, nous céditions le commandement à des Syracusains, quand nous sommes le peuple le plus ancien de la Grèce, et le seul qui n'ait jamais changé de pays ? »<sup>14</sup> (VII, 161).

16 La popularité de ce mythe s'explique par le fait qu'il place Athènes à part des autres cités, et cette singularité est régulièrement avancée comme argument censé légitimer la suprématie athénienne sur le reste du monde grec. Car, comme le précise Aristote (*Rhétorique* 1360b) : « La noblesse est pour un peuple ou une cité l'origine autochtone ou ancienne (τὸ αὐτόχθονας ἢ ἀρχαίους εἶναι) »<sup>15</sup>. C'est l'un des thèmes de prédilection d'Isocrate, qu'il développe notamment dans le *Panégyrique* (24-25) :

Si nous habitons cette cité, ce n'est pas après en avoir expulsé d'autres gens, ni après l'avoir occupée déserte, ni après nous être réunis en mélangeant plusieurs peuples. Si belle et si pure est notre naissance que la terre même d'où nous sommes sortis, nous l'avons occupée sans nulle interruption, **autochtones** que nous sommes (αὐτόχθονες ὄντες), pouvant appeler notre cité des mêmes noms qu'on donne aux plus proches parents : à nous seuls de tous les Grecs il appartient de l'appeler à la fois nourrice, patrie et mère. Or ceux qui ont de justes raisons de fierté, des droits à réclamer l'hégémonie et qui rappellent souvent les traditions, doivent montrer que telle est l'origine de leur race<sup>16</sup>.

17 Les mythes sont donc susceptibles de constituer un véritable outil de propagande politique par leur valeur d'exemple et leur vertu persuasive ; en ce sens, ils sont pris très au sérieux par les orateurs.

## Doutes et révisions

18 Nous avons vu que les orateurs tentaient de répondre par avance aux objections d'esprits sceptiques à l'égard des mythes, en affirmant la valeur de ces témoignages très anciens et connus de tous. Mais le fait même qu'ils se donnent tant de mal pour justifier leur méthode signale qu'une partie au moins de leur auditoire devait être susceptible de douter de la véracité de ces récits. En réalité, il ne faut pas attendre les V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles, ni les prosateurs, pour voir naître des réticences face aux histoires que racontent les mythes.

## Xénophane de Colophon

19 Le poète et philosophe Xénophane de Colophon (maître de Parménide selon la tradition) émet dès le VI<sup>e</sup> s. av. J.-C. des critiques envers ceux qui rapportent certaines fables. Dans un poème élégiaque<sup>17</sup> où il énonce un certain nombre de prescriptions concernant le banquet, il met l'accent sur la pureté qui se doit de régner au *symposion* (vv. 1-2) :

Νῦν γὰρ δὴ ζάπεδον καθαρόν καὶ χεῖρες ἀπάντων  
καὶ κύλικες [...]

Déjà le sol est purifié, ainsi que les mains et les coupes de tous les convives.

20 Et il poursuit ainsi (vv. 13-17) :

Χρὴ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας ἄνδρας  
εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις,  
 σπείσαντάς τε καὶ εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι  
 πρήσσειν· ταῦτα γὰρ ὧν ἔστι προχειρότερον,  
 οὐχ ὕβρεις· [...]

Avant tout, il faut que les hommes en liesse célèbrent le dieu  
 par des **paroles de bon augure** et des **discours purs**,  
 en versant des libations et en demandant de pouvoir agir justement  
 – car c’est là ce qu’il faut rechercher en premier lieu,  
 pas les actes de démesure.

- 21 On remarque, dans ces deux extraits du même poème, la reprise de l’adjectif καθαρός, insistant sur l’idée de pureté, et complétée par deux adjectifs formés sur le préfixe mélioratif εὐ- (εὐφρονας et εὐφήμοις), ainsi que la juxtaposition des substantifs μύθοις et λόγοις, visiblement pris sans réelle distinction de sens ici, mais pour un simple effet de variation poétique. Xénophane commence son poème par les prescriptions positives, avant d’en venir aux défenses (vv. 19-24) :

Ἄνδρῶν δ’ αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλὰ πιὼν ἀναφαίνει,  
 ὡς ἢ μνημοσύνη καὶ τόνος ἀμφ’ ἀρετῆς,  
 οὗ τι μάχας διέπειν Τιτῆνων οὐδὲ Γιγάντων  
 οὐδὲ < > Κενταύρων, πλάσμα<τα> τῶν προτέρων,  
 ἢ στάσιος σφεδανάς· **τοῖς οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστιν**  
 θεῶν <δὲ> προμηθεῖην αἰὲν ἔχειν ἀγαθῆν.

Nous louerons celui qui, tout en buvant, exprimera de nobles pensées  
 sur la vertu, selon sa mémoire ou son esprit ;  
 laissons de côté les combats des Titans et des Géants,  
 les (aventures ?<sup>18</sup>) des Centaures, fables forgées par les Anciens,  
 et les querelles violentes ; **il n’y a rien d’utile en eux**.  
 Ayons toujours pour les dieux les égards qu’ils méritent.

- 22 Ce que Xénophane critique ici n’est pas l’ensemble des mythes traditionnels, mais un certain nombre d’entre eux : ceux qui racontent « les combats des Titans, des Géants et (les aventures ?) des Centaures ». Est-ce à cause de leur manque de fiabilité, sur des critères de vérité qu’il émet cette défense ? Il ne semble pas que ce soit le cas. Le texte ne marque pas non plus de distinction nette entre les trois catégories de personnages cités : ainsi, ce n’est pas parce que l’existence d’êtres hybrides comme les Centaures est invraisemblable que Xénophane s’insurge contre de telles légendes. Sa critique est en revanche encadrée par les termes ὕβρεις (17) et στάσιος σφεδανάς (23), associés à des négations, et elle est portée par le substantif μάχας, lui aussi fortement nié. L’interdiction porte en effet essentiellement sur les mythes contenant des épisodes violents, car, comme le poète le dit dans la suite, sans doute par litote : τοῖς οὐδὲν χρηστὸν ἔνεστιν « il n’y a rien d’utile en eux »<sup>19</sup>. Il faut en revanche toujours avoir pour les dieux une « bonne » προμηθεῖην (« les égards qu’ils méritent »). C’est donc au nom même de la religion et de la piété que Xénophane critique certains mythes. Il n’est bien entendu pas ici question d’incroyance au sens d’absence de croyance aux dieux, mais de refus de croyance à la totalité des mythes ; le poète-philosophe fait un tri entre les mythes, selon un critère religieux, voire social et politique (vu le contexte du banquet) de pureté et d’absence de violence [Detienne 1981, p. 124-129].

- 23 Mais Xénophane ne s’en tient pas à cette seule réserve. Il rejette également un certain nombre d’autres mythes rapportés par la poésie épique :



24 πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε,  
 25 ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν **ὄνειδεα καὶ ψόγος** ἐστίν,  
 26 κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.<sup>20</sup>  
 27 « Homère et Hésiode ont attribué aux dieux  
 28 tout ce qui chez les mortels provoque **opprobre et honte** :  
 29 vols, adultères et tromperies réciproques ».  
 30 Cette fois, la critique est différente : le reproche se fait sur un critère à la fois moral et religieux et a une portée beaucoup plus large que le premier. Mais il n'est pas non plus question d'incroyance fondamentale, le doute ne porte pas sur l'existence même des dieux. Le poète s'insurge contre l'indignité des actions que les poètes anciens leur ont prêtées, au nom d'une plus grande exigence morale. La référence aux « mortels » suggère en outre que le mythe peut être conçu comme exemplaire, pour les « mortels ». Sa critique a donc également une visée pédagogique.

31 Cette exigence incite Xénophane à pousser plus loin encore sa critique de la religion traditionnelle, jusqu'à rejeter la conception anthropomorphe des dieux :

ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,  
 τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε<sup>21</sup>,  
 Les mortels s'imaginent que les dieux sont engendrés comme eux  
 et qu'ils ont des vêtements, une voix et un corps semblables aux leurs.

32 Il accompagne cette critique d'un relativisme venant souligner l'absence de fondement d'une telle conception :

Αἰθίοπες τε <θεοὺς σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε  
 Θρηῆκές τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς <φασὶ πέλεσθαι><sup>22</sup>.  
 Les Éthiopiens disent de leurs dieux qu'ils sont camus et noirs,  
 les Thraces qu'ils ont les yeux bleus et les cheveux rouges.

33 Et, pour dénoncer le ridicule de la croyance en l'anthropomorphisme des dieux, le poète-philosophe imagine des analogies avec les animaux qui ont certainement pu passer pour de choquantes impiétés aux yeux de nombre de ses contemporains :

ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ' > ἢ ἐλέοντες  
 ἢ γράψαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,  
 ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας  
 καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν  
 τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον <ἔκαστοι><sup>23</sup>.  
 Oui, si les bœufs et les chevaux et les lions avaient des mains et pouvaient,  
 avec leurs mains, peindre et produire des œuvres comme les hommes,  
 les chevaux peindraient des figures de dieux pareilles à des chevaux,  
 et les bœufs pareilles à des bœufs,  
 bref des images analogues à celles de toutes les espèces animales.

34 Mais Xénophane ne s'arrête pas non plus à une critique de l'anthropomorphisme des dieux traditionnels, son originalité religieuse va jusqu'à concevoir une divinité unique :

εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,  
 οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα<sup>24</sup>.  
 Il n'y a qu'un seul dieu, le plus grand parmi les dieux et les hommes,  
 qui ne ressemble aux mortels ni par le corps ni par la pensée.<sup>25</sup>

35 Les mots εἷς θεός, mis en valeur en tête de vers, peuvent faire penser à une conception monothéiste de la divinité. Mais Xénophane évoque des dieux au pluriel juste après : ἔν τε

θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι<sup>26</sup> ; même si cette expression est formulaire, elle exclut un véritable monothéisme. Cette apparente contradiction peut sans doute se comprendre comme une conception mixte de la divinité, acceptant la pluralité dans l'unité : si le divin est conçu comme un, ses manifestations se révèlent multiples.

- 36 Au VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C., Xénophane développe donc d'importantes et originales critiques de la religion traditionnelle et des représentations des dieux qu'elle propose au travers des mythes. Certaines des critiques adressées aux conceptions des anciens poètes seront reprises notamment par Platon<sup>27</sup>, pour des raisons à la fois religieuses, morales et pédagogiques.

## Pindare

- 37 Un demi-siècle après Xénophane, le poète Pindare s'est lui aussi particulièrement intéressé aux mythes. Outre les épinicies qui célèbrent les vainqueurs humains aux grands jeux panhelléniques, Pindare compose également sous la forme d'hymnes, de péans, de dithyrambes..., une poésie cultuelle riche et magnifique, pour le compte des cités grecques qui lui en font la commande. C'est en quelque sorte un *professionnel du mythe*. Dans toute son œuvre se retrouve la même grandeur, la même solennité religieuse et une notion très épurée de la divinité qui le conduit à récuser comme blasphématoires certaines versions de mythes offrant des dieux une image qu'il juge inappropriée. C'est notamment le cas dans la très célèbre *Première Olympique*, où il développe le mythe de Pélops et Tantale, introduit par ces vers (vv. 28-32) :

ἐλέφαντι φαίδιμον ὄμιον κεκαδμένον.

ἢ θαύματα πολλά, καὶ πού τι καὶ βροτῶν

φάτις **ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον**

δεδαυδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις

**ἔξαπατῶντι μῦθοι.**

Χάρις δ', ἄπερ ἅπαντα τεύχει τὰ μείλιχα θνατοῖς,

ἐπιφέρουσα τιμὰν καὶ **ἄπιστον** ἐμήσατο **πιστόν**

ἔμμεναι τὸ πολλάκις·

Ah ! le monde est plein de merveilles – et parfois aussi les dires

des mortels vont **au delà du vrai** ;

des **fables**, ornées de **mensonges** bigarrés, nous **trompent**.

Le Génie, à qui les mortels doivent tout ce qui les charme,

les met en honneur, donne **crédit à l'incroyable**

bien souvent !

- 38 On trouve ici la première opposition entre *mythos* – situé du côté du mensonge et de l'illusoire (δεδαυδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις... μῦθοι) – et *logos* – placé du côté de la vérité (τὸν ἀλαθῆ λόγον), qui sera reprise par Platon. La tromperie est attribuée à la parole des hommes, des « mortels » (βροτῶν / φάτις) : il ne s'agit nullement de douter des dieux. La nature de cette parole mortelle est précisée dans la strophe suivante, au début de la seconde triade, par le mot qui la commence, Χάρις, « la Grâce », « le Charme (de la poésie) », traduit par le mot « Génie ». La critique vise sans doute Homère là encore, comme le laisse penser un passage proche dans le *Septième Néméenne* (vv. 21-23) : « la renommée d'Ulysse a dépassé ses épreuves, grâce au charme d'Homère (διὰ τὸν ἄδυεπῆ... Ὀμηρον) [Detienne 1981, p. 97-99]. Car les fictions (ψεύδεσι) et la poésie au vol sublime lui ont donné je ne sais quel prestige ; l'art nous abuse en nous séduisant par des fables » (σοφία δὲ κλέπτει **παράγοισα μύθοις**). Dans la *Huitième Néméenne*, Pindare s'élève également contre le prestige, indu selon lui, accordé par Homère à Ulysse, qu'il considère comme l'incarnation de l'« odieuse perfidie... , compagne ordinaire des fables flatteuses, forgeuse de ruses, opprobre malfaisante, qui fait violence à l'éclat et exalte la gloire malsaine des hommes obscurs » (ἐχθρὰ δ' ἄρα πάρφασις... / αἰμύλων μύθων ὁμόφοιτος, δολοφραδῆς, κακοποιὸν ὄνειδος / ἃ τὸ μὲν λαμπρὸν βιάται τῶν δ' ἀφάντων

κῦδος ἀντείνει σαθρόν, vv. 32-34). La violence de la critique s'explique par la valeur de paradigme que donne le poète au mythe, proposé comme modèle de conduite aux hommes [Vernant 1974, p. 205-205].

39 Les paroles de Pindare s'élevant contre le pouvoir trompeur de la poésie peuvent cependant sembler pour le moins paradoxales dans la bouche d'un poète hautement conscient de son art et dont les œuvres rapportent de nombreux mythes ; elles n'ont en réalité pour cibles que certains récits mythiques, jugés indignes, voire certains détails ou certaines versions de mythes. Après avoir énoncé cette pensée générale, Pindare précise en effet son propos par un exemple particulier, et en vient ainsi à conter la légende de Tantale et Pélops. Dans la version traditionnelle du mythe, Tantale, aimé des dieux et admis à leurs festins, aurait voulu mettre à l'épreuve la clairvoyance divine. Pour ce faire, il aurait tué son fils, Pélops, l'aurait découpé en morceaux, fait cuire et servi aux dieux. Tous les dieux reconnurent la viande qu'on leur servait et aucun n'en mangea, sauf Déméter, absorbée par son chagrin depuis la disparition de sa fille<sup>28</sup>, qui mangea l'épaule de Pélops ! Les dieux reconstituèrent le corps de l'enfant et lui rendirent la vie, mais comme l'épaule manquait, ils donnèrent à Pélops une épaule en ivoire ! Telle n'est pas la version de Pindare (vv. 35-40) :

ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν εἰκόδς ἀμφὶ δαι-  
μόνων καλὰ μείων γὰρ αἰτία.  
υἷέ Ταντάλου, σὲ δ' ἀντία προτέρων φθέγγομαι,  
ὅπότε ἑκάλεσε πατὴρ τὸν εὐνομότατον  
ἔς ἔρανον φίλαν τε Σίπυλον,  
ἄμοιβαῖα θεοῖσι δεῖπνα παρέχων,  
τότ' Ἀγλαοτρίαιναν ἀρπάσαι, [...]

L'homme ne doit attribuer aux dieux que de belles actions : c'est la voie la plus sûre. Aussi, fils de Tantale, vais-je parler de toi autrement que mes devanciers :

je dirai que, lorsque ton père, convive des dieux, leur offrant à son tour un banquet, les invita à la fête **irréprochable** du Sipyle<sup>29</sup>, sa chère montagne, ce jour-là le maître du trident splendide te ravit [...]

40 Après la formulation d'une nouvelle vérité générale sur les devoirs des hommes quand ils parlent des dieux (ne dire que de belles choses, καλὰ), Pindare s'adresse directement à Pélops pour récuser une version intolérable de sa légende, telle que l'ont rapportée les premiers poètes, ses devanciers (προτέρων). La première révision du mythe peut se lire de façon concise dans l'adjectif au superlatif εὐνομότατον, « irréprochable », « très bien ordonné », épithète d'ἔρανον, le banquet offert aux dieux par Tantale. Puis le poète développe sa propre version du mythe, conforme à la conception qu'il se fait des dieux (vv. 46-52) [Huxley 1975, p. 15-16] :

ὥς δ' ἄφαντος ἔπελες, οὐδὲ ματρὶ πολ-  
λὰ μαιόμενοι φῶτες ἄγαγον,  
ἔννεπε κρυφᾶ τις αὐτίκα φθονερῶν γειτόνων,  
ὔδατος ὅτι τε πυρὶ ζέοισαν εἰς ἀκμάν  
μαχαίρα τάμον κατὰ μέλη,  
τραπέξαισί τ' ἀμφὶ δεύτατα κρεῶν  
σέθεν διεδάσαντο καὶ φάγον.  
**ἔμοι δ' ἄπορα γαστρίμαρ-  
γον μακάρων τιν' εἰπεῖν ἀφίσταμαι·**

« Tu avais disparu ; partout on te cherchait ; personne ne te ramenait à ta mère.

Et voilà qu'aussitôt, mystérieusement, **un voisin jaloux** conta que,

dans l'eau qui bouillonnait sur une vive flamme,

tes membres, dépecés au couteau,

avaient été jetés, et que sur leurs tables, au dernier plat,  
les convives s'étaient partagé ta chair et l'avaient mangée.

**Non ! je ne puis appeler cannibale aucun des dieux ! je m'y refuse ! »<sup>30</sup>**

- 41 Ce refus énergique vient clore la première partie du mythe de Pélops, sans que soit repris le détail de l'épaule en ivoire évoqué au tout début du récit : celui-ci se referme donc sur lui-même en une structure circulaire, habituelle chez Pindare. La singularité physique du héros a en effet été expliquée, au moment où le poète a introduit le personnage (vv. 25-27) :

τοῦ μεγασθενῆς ἐράσσατο Γαίαχος

Ποσειδάν, ἐπεὶ νιν καθαροῦ λέβη-

τος ἔξελε Κλωθώ,

ἐλέφαντι φαίδιμον ὄμιον κεκαδμένον.

De lui<sup>31</sup> s'éprit le puissant Ébranleur de la terre,

Poséidon, car<sup>32</sup> Clôthô l'avait retiré du pur bassin<sup>33</sup>

se distinguant par une épaule brillant d'ivoire.

- 42 Selon Pindare, Pélops serait donc né avec une épaule d'ivoire et sa disparition lors du banquet organisé par son père serait due à l'amour qu'il inspira à Poséidon, qui l'enleva. La version critiquée du mythe est attribuée, avec mépris, à la jalousie d'un voisin. Pindare exprime avec force son indignation devant ce qu'il considère comme blasphématoire (on trouve au vers 53 *κακαγόρους*, « calomniateurs »). C'est à nouveau au nom d'une conception religieuse haute et épurée, que le mythe est critiqué. Il n'y a pas incroyance aux dieux ni aux mythes, mais révision du mythe, pour l'adapter à une exigence morale et religieuse dont l'auteur déplore l'absence chez ses prédécesseurs.

## Prosateurs

- 43 Parmi les prosateurs, les historiens ont été les premiers à dénoncer les mythes, ou plutôt certains détails des mythes, pour tenter de les rationaliser. Ils l'ont fait selon divers critères, notamment celui de la vraisemblance « chronologique » en fonction d'une chronologie cependant toute mythique, se référant à la guerre de Troie ou aux générations divines. Les historiens ont également soupçonné de fausseté les versions des mythes qu'ils jugeaient opposées à une réalité existante ou à l'autorité du récit homérique, ou encore contraires aux lois de la nature : ainsi pour Hécate de Milet, si Danaos a pu avoir vingt filles, il ne saurait en compter cinquante<sup>34</sup> ! Si certains de ces critères nous semblent bien fantaisistes, cette attitude critique n'en a pas moins ouvert la distinction entre mythe et histoire.
- 44 Mais le critique le plus systématique du mythe est le philosophe Platon, qui rejette le mythe à la fois sur des critères de vérité (dénonçant les fables mensongères des poètes qu'on raconte aux enfants) et pour des raisons morales, politiques et pédagogiques. Reprenant l'affirmation polémique de Xénophane selon laquelle les mythes des poètes n'ont rien à voir avec la vraie religion il l'étend de façon logique et systématique affirmant que la divinité étant par essence bonne, elle ne peut pas être créatrice de maux : « Or la divinité n'est-elle pas essentiellement bonne, et n'est-ce pas suivant cette idée qu'il faut en parler ? » (...) « Mais rien de ce qui est bon n'est nuisible, n'est-ce pas ? » (...) « Et ce qui ne fait aucun mal ne peut être non plus la cause d'un mal ? » (...) « Par conséquent... la divinité, puisqu'elle est bonne, n'est pas... la cause de tout, comme on le dit communément ; elle n'est cause que d'une petite partie des choses qui arrivent aux hommes, et elle n'est pour rien dans la plus grande partie, car nos biens sont en fort petit nombre en comparaison de nos maux ; pour les biens, nul autre qu'elle n'en est l'auteur ; mais pour les maux, il faut en chercher la cause ailleurs qu'en la divinité » (*République* II, 379b-c).
- 45 C'est dans son programme d'éducation des enfants que le philosophe est le plus virulent face aux mythes : il s'élève contre la pratique traditionnelle qui consiste à conter des « mythes » (*μύθους*), récits essentiellement mensongers, aux jeunes enfants et à faire ainsi entrer « dans leur esprit des opinions le plus souvent contraires à celles qu'ils devront avoir...

quand ils seront grands » (*République* II, 377a-b)<sup>35</sup>. Car « c'est faire le plus grand des mensonges sur les êtres les plus augustes (τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος) que de rapporter contre toute bienséance (οὐ καλῶς) qu'Ouranos a commis les atrocités que lui prête Hésiode et comment Kronos en a tiré vengeance » (*République* II, 377e). Condamnés comme mensongers et immoraux, un certain nombre des mythes traditionnels sont également réfutés par le philosophe en tant que mauvais exemples pour les enfants : « il ne faut pas dire à un jeune auditeur qu'en commettant les plus grands crimes et en ne reculant devant aucune cruauté pour châtier l'injustice d'un père, il ne fait rien d'extraordinaire, et qu'il ne fait que suivre l'exemple des premiers et des plus grands dieux (...) Il ne faut pas non plus... dire que les dieux font la guerre aux dieux, qu'ils se tendent des pièges et se battent entre eux, récits d'ailleurs mensongers, si nous voulons que les futurs gardiens de notre cité se croient déshonorés en se querellant à la légère » (*République* II, 378b-c). Les préoccupations pédagogiques de Platon rejoignent ses visées politiques : ses prescriptions doivent permettre d'élever correctement les enfants pour en faire de bons citoyens dans la cité idéale.

46 Pourtant, Platon a lui-même créé des mythes ! Il s'en sert notamment pour parler de ce dont la raison ne peut pas rendre compte, comme les origines de l'humanité (avec le mythe de Prométhée dans le *Protagoras* ou le mythe conté par Aristophane dans le *Banquet*) ou l'au-delà (grâce au mythe des enfers dans le *Gorgias* ou à celui d'Er le Pamphylien au livre X de la *République*) [Pradeau 2004, p. 9-32].

47 La conclusion de cette enquête se place donc sous le signe de l'ambiguïté : les mêmes auteurs qui ont émis des critiques sur les mythes ont également rapporté et utilisé (voire créé) des mythes, de la façon la plus sérieuse qui soit. La croyance est sans doute toujours complexe : tous les membres d'une même culture ne croyant pas tous exactement aux mêmes choses de la même façon, en fonction de leur âge, de leur catégorie sociale, de leurs propres conceptions du monde et des dieux. Les mythes grecs sont susceptibles d'utilisations diverses, selon la fonction que leur attribuent les auteurs : religieuse, sociale, politique... Par ailleurs, les expressions assez nombreuses de scepticisme de la part d'auteurs aussi variés que Xénophane, Pindare, Isocrate ou Platon s'appuient également sur des critères très divers : pitié en fonction d'un idéal moral ou religieux, vraisemblance, cohérence, but pédagogique et/ou politique... Mais la critique d'une version d'un mythe donne lieu à une version alternative, sans que le noyau du mythe soit rejeté. Et même dans les cas les plus extrêmes où toute une catégorie de mythes est réfutée, jamais n'est mise en doute l'existence des dieux et des héros.

---

### **Bibliographie**

Carlo Brillante, « Tantalo e Pelope nell' *Olimpica* I di Pindaro », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 38, 1991, p. 15-24

Luc Brisson *Platon. Les mots et les mythes*, Paris, Maspéro, 1982

Elroy L. Bundy, *Studia Pindarica*, University of California Studies in Classical Philology vol. 18 n° 1 et 2, Berkeley, 1962

Claude Calame, « Introduction : évanescence du mythe et réalité des formes narratives », dans Claude Calame (dir.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève, 1988

Claude Calame, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne, Payot, 1990

Claude Calame, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Lausanne, Payot, 1996

Claude Calame, *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris, Hachette, 2000

Marcel Détiéne, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981

Lowell Edmunds (dir.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1990

Moses Finley, *Mythe, mémoire et histoire*, Paris, Flammarion, 1981

Henry Fournier, *Les Verbes « dire » en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1946

- Bruno Gentili, Paola Angeli Bernardini, Ettore Cingano, Pietro Giannini, *Pindaro. Le Pitiche*, Milan, Mondadori, 1995
- Douglas E. Gerber, *Pindar's Olympian One: A Commentary*. Toronto, University of Toronto Press, 1982
- Gotteland Sophie, *Mythe et rhétorique. Les exemples mythiques dans le discours politique de l'Athènes classique*, Paris, Belles Lettres, 2001
- Pierre Grimal, *La Mythologie grecque* (1953), Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1984<sup>11</sup>
- Gordon Howie, « The Revision of Myth in Pindar Olympian 1. The Death and Revival of Pelops (25-27 ; 36-66) », *Papers of the Liverpool Latin Seminar IV*, 1983, p. 277-313
- George Huxley, *Pindar's Vision of the Past*, Belfast, 1975
- Adolf Köhnken, *Die Funktion des Mythos bei Pindar : Interpretationen zu sechs Pindargedichten*, Berlin, de Gruyter, 1971
- Adolf Köhnken, « Time and Event in Pindar O. 1. 25-53 », *Classical Antiquity* 2, p. 66-76, 1983
- Luigi Lehnus, *Pindaro. Olimpiche*, Milano, Garzanti, 1981
- Jean-François Pradeau, *Les mythes de Platon*, Paris, GF Flammarion, 2004
- Suzanne Saïd, *Approches de la mythologie grecque* (1993), Paris, Nathan, 2001<sup>1</sup>
- Mario Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Milan, Bompiani, 2008
- Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société*, Paris, La Découverte, 1974
- Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil, 1983

## Notes

1 Cf. également [Vernant 1974, p. 195 sq.] ; [Calame 1988, p. 7 sq.] ; [Edmunds 1990, p. 13-15] ; [Saïd 2001, p. 8-9]. Sur la temporalité du mythe, voir en particulier [Finley 1981, p. 14 sq.]. Pour un panorama des études sur le mythe et des différentes écoles intellectuelles qui s'y sont particulièrement intéressées, voir [Vernant 1974, p. 217-243], et [Saïd 2001, p. 79-110] avec la bibliographie.

2 L'incroyance aux dieux fut le motif principal de l'accusation qui valut la mort à Socrate, cf. Platon, *Apologie de Socrate* 24 : Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, « (L'accusation) dit que Socrate est coupable de corrompre les jeunes gens et de ne pas croire aux dieux auxquels croit la cité ».

3 On ne compte d'ailleurs que trois occurrences du terme μῦθος dans le corpus pindarique, toutes trois associées à un récit mensonger ou trompeur : δεδαυδαμένοι ψεύδει ποικίλοις ἔξαπατῶντι μῦθοι, « des fables ornées de mensonges bigarés nous trompent » (*Ol.* 1.29) ; σοφία δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις, « l'art abuse en séduisant par des fables » (*Ném.* 7.23) ; αἰμύλων μύθων, « fables flatteuses » (*Ném.* 8.33).

4 Hdt 2, 23 : Ὁ δὲ περὶ τοῦ Ὠκεανοῦ λέξας ἐς ἀφανὲς τὸν μῦθον ἀνερείκας οὐκ ἔχει ἔλεγχον· οὐ γάρ τινα ἔγωγε οἶδα ποταμὸν Ὠκεανὸν ἐόντα, Ὅμηρον δὲ ἢ τινα τῶν πρότερον γενομένων ποιητῶν δοκέω τοῦνομα εὐρόντα ἐς ποίησιν ἐσενείκασθαι. « Parler de l'Océan, c'est remplacer toute explication par une **fable** obscure, et cette théorie ne mérite pas qu'on la réfute. Je ne connais pas, pour moi, de fleuve "Océan" ; Homère, ou quelque autre poète plus ancien aura, je pense, inventé ce nom pour s'en servir dans ses fables » ; 2, 45 : Λέγουσι δὲ πολλὰ καὶ ἄλλα ἀνεπισκέπτως οἱ Ἕλληγες· εὐήθης δὲ αὐτῶν καὶ ὄδε ὁ μῦθος ἐστι τὸν περὶ τοῦ Ἡρακλέους λέγουσι... « Les Grecs racontent encore bien d'autres choses, sans nul esprit critique, et voici sur Héraclès une de leurs **fables**, qui est fort sottise... » (traduction A. Barguet, modifiée).

5 Thuc. I, 21, 1 : Ἐκ δὲ τῶν εἰρημένων τεκμηρίων ὁμοῦς τοιαῦτα ἂν τις νομίζων μάλιστα ἂ διηλθον οὐχ ἀμαρτάνοι, καὶ οὔτε ὡς ποιηταὶ ὑμνήκασιν περὶ αὐτῶν ἐπὶ τὸ μείζον κοσμοῦντες μᾶλλον πιστεύων, οὔτε ὡς λογογράφοι ξυνέθεσαν ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον τῇ ἀκροάσει ἢ ἀληθέστερον, ὄντα ἀνεξέλεγκτα καὶ τὰ πολλὰ ὑπὸ χρόνου αὐτῶν ἀπίστως ἐπὶ τὸ μῦθῶδες ἐκνευκικότητα, ἠρῆσθαι δὲ ἡγησάμενος ἐκ τῶν ἐπιφανεστάτων σημείων ὡς παλαιὰ εἶναι. « Cependant, on ne saurait se tromper en se fondant sur les indices ci-dessus et en jugeant, en somme, de cette façon les faits que j'ai passés en revue : on croira moins volontiers les poètes, qui ont célébré ces faits en leur prêtant des beautés qui les grandissent, ou les logographes, qui les ont rapportés en cherchant l'agrément de l'auditeur plus que le vrai

– car il s’agit de faits incontrôlables, et auxquels leur ancienneté a valu de prendre un caractère **mythique** excluant la créance ; et l’on tiendra que, d’après les signes les plus nets, ils sont, pour des faits anciens, suffisamment établis » ; I, 22, 4 : Καὶ ἐς μὲν ἀκρόασιν ἴσως τὸ μὴ **μυθῶδες** αὐτῶν ἀτερπέστερον φανεῖται. ὅσοι δὲ βουλήσονται τῶν τε γενομένων τὸ σαφές σκοπεῖν καὶ τῶν μελλόντων ποτὲ αὔθις κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι, ὠφέλιμα κρίνειν αὐτὰ ἀρκούντως ἔξει. κτῆμά τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον ἢ ἀγώνισμα ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν ξύγκειται. « À l’audition, l’absence de **merveilleux** dans les faits rapportés paraîtra sans doute en diminuer le charme ; mais, si l’on veut voir clair dans les événements passés et dans ceux qui, à l’avenir, en vertu du caractère humain qui est le leur, présenteront des similitudes ou des analogies, qu’alors, on les juge utiles, et cela suffira : ils constituent un trésor pour toujours, plutôt qu’une production d’apparat pour un auditoire du moment » (traduction J. de Romilly).

6 Cf. BRISSON 1982, pp. 177 s.

7 Voir notamment *Poétique* 1450a4 : ἔστιν δὲ τῆς μὲν πράξεως ὁ μῦθος ἢ μίμησις, λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων, « l’histoire est l’imitation de l’action, – j’appelle en effet "histoire" l’agencement des actes accomplis » (traduction M. Magnien, Livre de poche).

8 Les μυθολόγοι (« conteurs de fables ») sont en effet régulièrement associés aux poètes, voire identifiés à eux, notamment par Platon (*Rép.* 392d : πάντα ὅσα ὑπὸ μυθολόγων ἢ ποιητῶν λέγεται ; 398b : ποιητῆ χρομέθα καὶ μυθολόγῳ ; *Lois* 941b : μηδεὶς οὖν ὑπὸ ποιητῶν μηδ’ ἄλλως ὑπὸ τινῶν μυθολόγων πλημμελῶν...).

9 Traductions personnelles.

10 *Contra* VEYNE 1983, pp. 29-31, pour qui la seule fonction du mythe chez Pindare est d’établir une relation particulière entre le poète et ses clients, en rehaussant la position du poète par rapport à ses auditeurs.

11 Sur le rapport entre mythe et histoire, voir notamment [Finley 1981, p. 14 sq., 28 sq].

12 Lysias, *Epitaphios* 17 ; Platon, *Ménexène* (pastiche d’oraison funèbre), 237 b - 238 b et 245 c-d ; Démostène, *Epitaphios* 4 ; Hypéride, *Epitaphios* 7.

13 Traduction L. Gernet et M. Bizos (Belles Lettres). Cf. également Démosthène, *Epitaphios* 4 : « La noble origine (εὐγένεια) de ces héros est de temps immémorial universellement reconnue. Ce n’est pas seulement à un père qu’on peut, pour eux et pour chacun de leurs aïeux reculés, faire remonter individuellement leur naissance, mais collectivement à toute leur terre ancestrale dont on reconnaît qu’ils sont les fils **autochtones** (αὐτόχθονες). Seuls au monde, ils ont habité la terre même dont ils sont nés et ils l’ont léguée à leurs descendants : aussi est-on fondé à croire que, si les autres hommes qui sont venus comme immigrants dans les cités et qui en sont les citoyens en titre, sont assimilables aux enfants adoptifs, eux sont dans leur patrie des citoyens de naissance légitime » (traduction R. Clavaud, Belles Lettres) ; Hypéride, *Epitaphios* 7 : « En effet, si l’on entreprend l’éloge d’autres populations qui, venues de partout, se sont rassemblées dans une seule cité et l’habitent en apportant chacune dans la communauté les traits caractéristiques de sa race, dans ce cas, il faut bien, homme par homme, faire la généalogie de chacun ; mais dès lors qu’on parle d’Athéniens qui, **autochtones** puisent dans cette commune naissance une noblesse inégalable, c’est à mon avis prendre un soin superflu que de célébrer en particulier une série de familles » (traduction G. Colin, Belles Lettres, légèrement modifiée).

14 Traduction A. Barguet (Gallimard).

15 Traduction M. Dufour (Belles Lettres).

16 Cf. également *Panegyrique* 63 : « Il n’est évidemment conforme à aucune tradition que les immigrants commandent aux **autochtones**, les obligés aux bienfaiteurs, les suppliants à ceux qui les ont accueillis » ; *Panathénaique* 124-125 : « Ils administraient les affaires de la cité et les leurs propres de façon aussi droite et conforme à la loi divine qu’il convenait que le fassent des hommes issus des dieux, les premiers à avoir habité une cité et à avoir eu l’usage des lois, des hommes qui ont toujours pratiqué la piété envers les dieux comme la justice envers les hommes, qui ne sont ni mêlés ni immigrants mais sont, seuls parmi les Grecs, **autochtones**, qui ont en cette terre une nourrice, d’où ils sont nés, et qui l’aiment comme les meilleurs *enfants* aiment leur père et leur mère ». Traductions G. Mathieu (Belles Lettres), légèrement modifiées.

17 Fr. 1 D-K (élégie, Athénée XI, 462c).

18 La scansion indique qu’il manque un mot au v. 22, sans doute un substantif.

19 « les récits à bannir du symposion parce qu’ils représentent les combats d’êtres violents tels les Titans, les Géants et les Centaures sont désignés et considérés non pas comme des *mῦthoi*, mais comme des “fabrications”, des “constructions”, des “fictions” des ancêtres (*plásmata*

*tôn protéron*). Ce qui permet de les condamner, ce n'est pas leur absence de véracité, mais leur manque d'utilité, ceci pour les citoyens réunis au banquet rituel dans un acte de piété et de célébration festive envers les dieux » [Calame 200, p. 13].

20 Fr. 11 D-K (*Silles*). Les *Silles* (« poèmes qui louchent ») sont des poèmes satiriques (dirigés notamment contre Homère et Hésiode). Le fr. 12 D-K (*Silles*) offre une variante du précédent :

21 Fr. 14 D-K (*Silles*).

22 Fr. 16 D-K (*Silles*).

23 Fr. 15 D-K (*Silles*).

24 Fr. 23 D-K (*De la nature*).

25 Les traductions de Xénophane sont empruntées à [Voilquin 1964], mais en partie modifiées.

26 On trouve ailleurs également ce double emploi du singulier et du pluriel, mais dans des expressions plus courantes, notamment dans le fragment 1 : Χρῆ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν (v. 13) ; θεῶν <δὲ> προμηθεῖην αἰὲν ἔχειν ἀγαθὴν (v. 24).

27 Cf. également Isocrate, *Busiris* 38 : « Mais tu n'as eu nul souci de la vérité et tu as suivi les traditions injurieuses des poètes qui attribuent aux descendants des immortels des actes et un sort plus cruels qu'aux fils des hommes les plus impies, et qui sur les dieux eux-mêmes ont tenu des discours tels que nul n'oserait les tenir sur ses ennemis : non seulement ils leur ont jeté à la face des vols, des adultères, des services mercenaires chez les hommes, mais ils ont même inventé que les dieux dévoraient leurs fils, mutilaient leur père, enchaînaient leur mère et faisaient beaucoup d'autres actes contraires à toutes les lois » (traduction G. Mathieu, Belles Lettres).

28 Perséphone, enlevée par Hadès.

29 Montagne de Lydie.

30 Traductions A. Puech (Belles Lettres) légèrement modifiées.

31 Il s'agit de Pélops.

32 Je suis pour la traduction de ce mot l'interprétation de [KÖHNKEN 1983, en particulier p. 71].

33 Il s'agit là d'une référence à la naissance du héros. Cf. [KÖHNKEN 1983, p. 7]. Mais cette interprétation ne fait pas l'unanimité parmi les critiques, cf. notamment BRILLANTE 1991, p. 18, pour qui le λέβης fait allusion à une tentative de Tantale, non de faire cuire son fils, mais de l'immortaliser, comme le fait par exemple Déméter pour Démophon en le cachant dans le feu (cf. *Hymne homérique à Déméter*, 239-240).

34 Hécatee, fr. 15 F 6 (*FGrH*, Jacoby).

35 Traductions É. Chambry (Belles Lettres), légèrement modifiées.

### ***Pour citer cet article***

Référence électronique

Nadine Le Meur-Weissman, « Croyance, incroyance et révisions », *ThéoRèmes* [En ligne], 5 | 2013, mis en ligne le 31 décembre 2013, consulté le 05 mars 2014. URL : <http://theoremes.revues.org/542> ; DOI : 10.4000/theoremes.542

### ***À propos de l'auteur***

**Nadine Le Meur-Weissman**

École normale supérieure de Lyon

### ***Droits d'auteur***

© Tous droits réservés

### ***Résumé***

Les mythes se rencontrent dans tous les genres littéraires en Grèce, chargés de fonctions religieuses, sociales, voire politiques. Pourtant, les expressions de scepticisme face à ces mythes sont relativement nombreuses, motivées par diverses raisons : piété en fonction d'un idéal moral ou religieux, vraisemblance, cohérence, but pédagogique et/ou politique... Mais



la critique d'une version d'un mythe, voire d'un mythe, n'entraîne jamais la mise en doute de l'existence des dieux.

*Entrées d'index*

**Mots-clés** : Religions antiques, Mythologie, Mythes, croyance, Histoire, Grèce antique, Paul Veyne, Poésie, Tragédie