Kernos
Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique

1 | 1988
Varia

Mythe et religion : une alliance de raison

Lambros Couloubaritsis

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/kernos/99
DOI : 10.4000/kernos.99
ISSN : 2034-7871

Éditeur
Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée
Date de publication : 1 janvier 1988
ISSN : 0776-3824

Référence électronique
Lambros Couloubaritsis, « Mythe et religion : une alliance de raison », *Kernos* [En ligne], 1 | 1988, mis en ligne le 31 janvier 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : http://journals.openedition.org/kernos/99 ;
DOI : 10.4000/kernos.99

Kernos, 1(1988), p. 111-120.

MYTHE ET RELIGION : UNE ALLIANCE DE RAISON

Les problèmes que rencontrent ceux qui étudient le monde archaïque, grec ou autre, sont multiples. Qu'il me suffise de rappeler, par exemple, les difficultés auxquelles est confronté un archéologue lorsqu'il doit établir si tel ustensile est de l'ordre de l'usage profane ou sacré. Il en va de même quand il s'agit de juger le caractère religieux d'un dessin ou d'une image, d'un mot ou d'un énoncé. Enfin, pour approcher davantage mon sujet, la question se pose de savoir si un récit ou un poème appartiennent à l'ordre du religieux du fait que nombreuses sont les narrations de l'époque qui mettent en jeu des dieux ou des figures divines. Bref, en quel sens un hymne, par exemple, appartient-il ou non à l'ordre religieux ? Si la religion est comprise comme quelque chose qui se rapporte surtout à des dieux ou des éléments divins, on est contraint de reconnaître qu'il ne reste plus grand-chose pour établir un lieu propre au mythe. Dans pareille perspective, tout mythe appartient à l'ordre du religieux : le mythe serait le reflet d'un rite ou d'un culte, ou l'inverse. Une telle homologie entre le mythe et le rite a longtemps été la condition de l'étude du monde archaïque – ce qui explique au demeurant pourquoi l'étude du mythe appartient à l'histoire des religions. Toutefois, il est vrai que l'étude du monde archaïque grec a été plus complexe, du fait du présupposé que la Grèce fut le berceau de la raison. C'est pourquoi, lorsqu'on compare l'attitude des spécialistes des civilisations archaïques à l'égard des formes de narrations et de rites, on constate un certain paradoxe. En effet, tandis que les spécialistes de l'antiquité grecque ont longtemps essayé de dégager la civilisation grecque de ses contaminations religieuses au profit de l'édification de la «raison», en revanche, les anthropologues n'ont cessé de lier étroitement mythe et rite pour le reste des civilisations. Cela explique aussi, en grande partie, les réactions de certains chercheurs, comme par exemple Dodds, qui n'ont pas hésité à déceler dans les textes anciens tout élément absurde ou paradoxal susceptible de promouvoir la thèse que les Grecs étaient également des adeptes de l'«irrationalité».

Cependant, à l'époque où Dodds[1] retrouvait, par des sentiers inédits, les efforts antérieurs de beaucoup de savants – tant de l'Ecole traditionnelle de Cambridge (Frazer, Harrison, etc.) que de Rohde, Delatte, Cumont, Lévy-Bruhl, van der Leeuw, Marie Delcourt, etc. –, une nouvelle approche de l'alliance entre mythe et religion a été proposée par l'Ecole structuraliste. Sous l'ombre de Dumézil et de Lévi-Strauss, des hellénistes comme Vernant et Detienne ont profondément bouleversé l'étude de la pensée archaïque grecque, mais en fusionnant, le plus souvent, mythe et religion. Le paradoxe est que cette ouverture, qui s'inspire principalement de la démarche de Lévi-Strauss, dissimule une règle méthodologique essentielle de l'anthropologue français. Dans son étude «Structure et dialectique», écrite en 1956 en hommage à Jakobson, Lévi-Strauss écrit :

> Depuis Lang jusqu'à Malinowski, en passant par Durkheim, Lévy-Bruhl et van der Leeuw, les sociologues ou ethnologues qui se sont intéressés aux rapports entre mythe et rituel se les sont représentés comme une redondance. Certains voient dans chaque mythe la projection idéologique d'un rite, destinée à fournir un fondement à celui-ci ; d'autres inversent le rapport et traitent le rite comme une sorte d'illustration du mythe, sous la forme de tableaux en action. Dans les deux cas, on postule, entre mythe et rite, une correspondance ordonnée, autrement dit, une homologie : quel que soit celui des deux auquel on attribue le rôle d'original ou de reflet, le mythe et le rite se reproduisent l'un l'autre, l'un sur le plan de l'action, l'autre sur celui des notions. Reste à savoir pourquoi tous les mythes ne correspondent pas à des rites, et, inversement, pourquoi cette homologie n'est démontrable que dans un très petit nombre de cas ; enfin et surtout, quelle est la raison de cette étrange duplication[2].

Cette critique de Lévi-Strauss, que dissimulent ou ignorent tous ceux qui s'appliquent aujourd'hui à élucider la pensée archaïque grecque, portés sans doute par l'élan d'un désir confus de marquer son caractère propre comme étant de l'ordre du religieux, me paraît comme une prémisse méthodologique majeure pour l'avenir des recherches en ce domaine. D'autant plus que si pareille prémisse est valable pour l'étude du mythe et du rite dans les cultures extra-européennes, qui préoccupent plus immédiatement Lévi-Strauss, elle l'est davantage encore pour la culture grecque dans sa démarche irrésistible vers la fondation de la culture occidentale.

---

1 E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1959.

2 Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 257.

Cette constatation, je la prolongerai ici vers trois orientations méthodologiques préliminaires, qui me permettront de poser comme hypothèse de travail d'une recherche ultérieure, non plus l'*homologie* entre le mythe et le rite ou le culte, mais leur rapport antithétique. D'abord j'indiquerai l'impasse dans laquelle a conduit la confusion entre mythe et religion dans l'Ecole dite de Vernant. Ensuite je me référerai à la clarification du mythe que je crois avoir réussi dans mes études récentes, où j'ai tenté de libérer le mythe de la religion, du moins sur le plan méthodologique. Enfin je prendrai comme point de départ de recherche non pas, comme on le fait habituellement, le monde archaïque, mais le rapport entre théologie et théurgie dans le néoplatonisme, dans la mesure où le phénomène théologique, dans lequel s'inscrit la pratique du mythe, opère indépendamment du phénomène religieux, qui appartient pleinement à la théurgie.

L'indice le plus manifeste de l'impasse dans laquelle a été conduite la conception du mythe dans l'Ecole dite de Vernant apparaît surtout dans l'étude récente de Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*. Partant de la constatation d'une multiplicité de types narratifs dans la Grèce archaïque, Detienne lance la thèse que le mythe est un genre inexistant, créé en fait par Platon. Refusant du même coup la thèse célèbre de Lévi-Strauss selon laquelle «un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier», il disqualifie les recherches sur le mythe, au point de conclure que :

> Faire appel aujourd'hui ou demain, à ce que tout le monde s'accorde à appeler mythe, c'est avouer, avec plus ou moins de naïveté, une fidélité désuète à un modèle culturel apparu au XVIIIe s., quand l'ensemble des idées reçues sur les divinité du paganisme, entre Ovide et Apollodore, constituent le domaine de la fable, dont la connaissance érudite et savante s'appelle alors mythologie. Mais il n'est aucun épisode de cette longue histoire qui autorise à reconnaître dans le mythe un genre littéraire ou un type de récit spécifique. Poisson soluble dans les eaux de la mythologie, conclut-il, le mythe est une forme introuvable. Il semble donc hasardeux d'avoir voulu le prendre comme objet d'un savoir rigoureux et d'en avoir annoncé la grammaire depuis les Indes occidentales[3].

En fait, dans l'arrière-fond de cette position radicale, me semble se dessiner l'impasse des études de Detienne qui n'ont jamais réussi – en dépit de leur valeur incomparable et féconde – à discerner une

3 M. DETIENNE, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981, p. 239.

différence entre mythe et religion. Je ne m'attarderai pas en cet endroit aux raisons méthodologiques qui déterminent le caractère péremptoire de la prise de position actuelle de Detienne. Qu'il me suffise de rappeler ce que j'ai déjà dit dans mon livre *Mythe et Philosophie chez Parménide*[4], à savoir que la défaillance de son analyse est clairement perceptible dans ce qu'il dit de Platon, où il prend des positions de principe sans jamais faire état ni éprouver la *pratique* platonicienne du mythe, et moins encore celle des autres philosophes grecs.

Or j'ai bien montré, dans quelques études récentes[5], qu'il existe bien une *pratique* du mythe chez les philosophes grecs. Je peux ajouter ici que cette pratique n'est pas moins présente chez d'autres auteurs, et notamment chez les tragédiens, comme en témoigne d'ailleurs Aristote lui-même qui situe le mythe au centre de la tragédie, comme son principe et son âme même[6]. Bien plus, je crois avoir circonscrit un lieu privilégié où le mythe se déploie indépendamment du phénomène religieux, au sens du rite ou du culte, à savoir la *généalogie*. C'est pourquoi je me suis permis de définir le mythe comme «un discours complexe à propos d'une réalité complexe où s'enchevêtrent le visible et l'invisible, et qui se déploie selon une logique qui lui est propre et en fonction d'un schème transcendantal qui unifie et régularise l'expérience[7]». Le schème transcendantal en question est, dans le cas de la généalogie archaïque, le schème de la parenté. C'est lui qui unifie et régularise l'expérience de l'homme archaïque par rapport au monde qui est le sien, où s'enchevêtrent un visible (sensible) et un invisible (non-sensible) – habité par des dieux, des démons, des âmes. Dans le cas des philosophes platoniciens, il convient d'y ajouter les objets mathématiques et les Idées. Lorsque la philosophie est née, ce

---

4 L. COULOUBARITSIS, *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles, 1986, p. 45 sq.

5 En plus de mon livre, que je viens de citer, voir *Le paradoxe du philosophe dans la République de Platon*, in *RMM*, 87(1982), p. 60-81; *Le caractère mythique de l'analogie du Bien dans République VI*, in *Diotima*, 12(1984), p. 71-80; *La présence du mythe dans la pensée grecque des origines à Platon*, in *Ludus Magistralis* (Publication du Centre Félix Peeters pour l'enseignement du grec et du latin), 61(1985-1986), p. 13-32; *Dire l'invisible*, in *La part de l'oeil*, 3(1987), p. 53-63; *De la généalogie à la geneséologie*, in *La naissance de la Raison en Grèce*, éd. J.F. MATTEI (à paraître).

6 *Poétique*, 6, 1450a 38-39.

7 *Mythe et Philosophie chez Parménide*, p. 68.

schème de la parenté s'est laissé submerger par d'autres schèmes, comme ceux du chemin (Parménide), de l'Amour (Empédocle) ou du démiurge (Platon), bien que le schème de la parenté ne semble pas avoir désarmé, puisqu'on le trouve encore chez Platon[8], Philon d'Alexandrie, Numénius et surtout dans le christianisme[9]. Toujours est-il que, dans la pratique du mythe régie par ce schème, la narration (généalogique) présente une structure actuelle, à la fois visible et invisible, avec une ordonnance hiérarchique. Récemment, j'ai découvert un texte de Plotin qui confirme en partie ma théorie du mythe.

En effet, dans la 3e *Ennéade*, il dit qu'«il faut que les mythes, s'ils sont vraiment des mythes, fractionnent dans le temps ce qu'ils portent au discours, et divisent les uns des autres beaucoup d'êtres qui sont ensemble mais se distinguent par leur rang et leur pouvoir, là où les récits expriment par des naissances des êtres inengendrés, et séparent les êtres qui sont ensemble» (III, 5, 9, 24-27). Ce texte me semble important, d'autant plus que, dans la suite immédiate, il révèle qu'une fois que les mythes nous instruisent de cette façon, c'est-à-dire selon un déploiement généalogique, par une temporalisation et un fractionnement d'un réel complexe, il faut reconstituer le réel dans sa structure d'ensemble. Bien que Plotin pratique cette conception du mythe qu'il nous dévoile à partir d'une approche surtout allégorique, notamment dans ce qu'il dit d'Erôs, il laisse voir comment la narration généalogique doit être reconvertie en une structure synchronique et hiérarchique. Le cas de la généalogie de Zeus suffit à illustrer sa pratique du mythe, dans la mesure où il situe Ouranos comme symbole de l'Un, Cronos comme celui de la seconde hypostase intelligible et intellective, et Zeus comme celui de la troisième hypostase, l'Ame. Cette récupération de la mythologie traditionnelle dans une métaphysique ne doit pas cependant occulter ce fait important que la généalogie mythique traduit en l'occurrence une structure complexe où s'enchevêtrent un visible et un invisible, l'invisible étant, chez Plotin, fort peuplé, puisqu'il comprend, en plus des archétypes intellectifs, des dieux, des démons et des âmes. Du reste, le texte qui précède cette formulation du mythe révèle une

---

8 Cf. *supra* n. 5.

9 Voir mon étude *Transfigurations du Logos*, in *Annales de l'Institut de Philosophie de l'Université libre de Bruxelles* (1984), p. 9-44.

analyse minutieuse et philosophique de la nature que doivent avoir ces dieux et ces démons, ainsi que de leur rapport à Erôs, qui lui-même y apparaît tantôt comme un dieu et tantôt comme un démon.

On peut supposer que, si Lévi-Strauss ou Vernant connaissaient ce texte de Plotin, ils seraient probablement surpris de constater que le fondateur du néoplatonisme était déjà, dans un certain sens, un structuraliste. A moins qu'on dise que ce sont eux qui sont, à leur insu, les héritiers du plotinisme en matière de théorie du mythe, dans la mesure où le rapport entre genèse et structure, diachronie et synchronie, est manifestement thématisé dans les *Ennéades*. En vérité, le problème me semble plus complexe, car chez Plotin cette théorie du mythe est accompagnée d'une interprétation allégorique de la «genèse». Cela est évident dans tout ce qu'il dit d'Erôs et d'Aphrodite, qu'il intègre dans sa métaphysique[10]. C'est cependant moins explicite dans l'analyse qu'il donne de la «volonté de l'Un», où il ne se réfère pas à des mythes préexistant et devant être récupérés dans sa pensée, mais affirme l'impossibilité de parler de l'Un autrement que par l'explicitation initiale de notre propre comportement. A ce niveau, Plotin se permet même de s'excuser, pour ainsi dire, d'utiliser un tel langage, et indique qu'on ne peut en parler que par des mots moins exacts qu'«il faut comprendre avec un *comme si* (*τό οἷον*)[11]». Bref, la rationalisation du mythe qu'autorise en l'occurrence l'usage de l'allégorie est poussée dans ses extrêmes conséquences, par la suppression même de l'allégorie au profit d'une approche du fondement (divin) de l'Un, selon les possibilités ultimes de la raison. Mais que le discours concernant le divin soit tel ou appartienne à l'ordre du mythe et de l'allégorie, rien ne permet de déduire, sans autre forme de procès, qu'il s'agisse là d'un discours religieux. L'explicitation que Plotin accomplit des dieux, des démons, des âmes et de l'Un ne saurait être située dans ce genre, mais doit être comprise comme un discours philosophique qui vise à l'explicitation du tout du réel, donc aussi de ce qu'il considère comme lui appartenant en propre dans l'invisible. A ce seul titre déjà, le mythe et la religion ne se superposent pas d'emblée, mais chacune de ces activités semble circonscrire son domaine propre. Cette constatation apparaîtra plus claire dans la suite, lorsque j'aborderai le néoplatonisme ultérieur, où la théurgie fait son apparition. Certes, un

10 *Ennéades*, III, 5.

11 *Ibid.*, VI, 8, 13, 47-50.

historien des religions peut trouver dans les textes de Plotin, comme dans ceux de beaucoup de philosophes anciens, des éléments importants pour éclairer la religion gréco-romaine. Bien plus, il peut même y déceler des attitudes qui se rapprochent de celles qu'on rencontre dans les mystères ou dans la pratique divinatoire. Mais ce parallélisme entre philosophie et religion, donc aussi, dans certains cas, entre mythe et religion, n'implique pas d'entrée de jeu une superposition de nature, mais seulement une rencontre, une alliance, due au contexte culturel dans lequel ces activités apparaissent, et qui précisément rend possible la découverte éventuelle d'une *homologie* entre eux. C'est cette homologie, dont Lévi-Strauss indique, très justement, qu'elle «n'est démontrable que dans un très petit nombre de cas», qui permet aux chercheurs de comprendre une époque. Mais rien n'autorise à affirmer que cette homologie doit être systématiquement assumée, et donc qu'elle suppose une relation de nature entre mythe et religion. Du reste, l'élucidation qu'entreprend Plotin des dieux et des démons, de l'âme et de l'Un s'accorde davantage à la métaphysique qu'à l'idée que la religion grecque se fait de toutes ces entités. Cela signifie que ce que retient Plotin de cette religion c'est moins son essence propre que des entités auxquelles elle se réfère et qui appartiennent, pour un homme de son époque, à la réalité qui l'entoure. Car il est certain que les hommes du monde ancien croyaient qu'ils n'étaient pas les seuls dans l'univers mais qu'au moins deux types d'êtres, les dieux et les démons, les supplantaient. Mais une telle croyance n'est pas suffisante pour lier le discours qui en parle (le mythe ou la théologie) avec la religion, qui suppose en plus des rites et, éventuellement, des cultes. Rien ne permet de dire que le récit concernant de telles entités, qui forment la réalité même de l'homme d'une telle civilisation, est aussitôt un discours religieux, ni qu'un tel discours est homologue avec celui de la religion. L'exemple de la théurgie me semble intéressant pour faire voir cette situation.

Les Mystères d'Egypte de Jamblique constituent une mine d'information à ce sujet. Par exemple, le sens que celui-ci accorde aux termes *thrèskeia* et *thrèskeuein* renvoie au rite et à l'observation des lois religieuses, donc aussi à l'adoration *active* des dieux et des démons. D'ailleurs, les oeuvres de la théurgie sont multiples et concernent des causes ineffables, des symboles et des images des formes invisibles et des êtres supérieurs, ou encore préparent à ce qui est utile à l'homme en le purifiant de ses passions et en écartant

tout ce qui le menace, etc.[12]. C'est pourquoi les forces théurgiques se manifestent dans un accomplissement religieux d'actions ineffables dont les effets dépassent tout acte d'intellection et dont l'union théurgique est opérée par «le pouvoir muet des symboles muets, entendus des seuls dieux». C'est pourquoi Jamblique se permet d'affirmer que «ce n'est pas notre pensée qui opère ces actes, car alors leur efficacité serait intellectuelle et dépendrait de nous», et rien n'empêcherait ceux qui philosophent théoriquement «d'arriver à l'union théurgique avec les dieux[13]». En d'autres termes, les théurges ne sont pas des théologiens – ces disciples lointains des adeptes de la généalogie des dieux, comme Hésiode et d'autres, et qui puisent leur pensée dans le développement ultérieur de la pensée des entités divines, notamment dans celle qu'avait réalisée le «divin» Platon – et moins encore des philosophes au sens courant du terme. C'est pour dire que la «théologie» néoplatonicienne ne saurait pas non plus être rapportée à la religion, bien qu'elle parle de dieux et assure à la théurgie un cadre de réflexion théorique. La théologie néoplatonicienne, depuis Jamblique, ordonne les dieux selon une hiérarchie qui puise ses fondements dans l'articulation du *Timée* et surtout du *Parménide* de Platon, selon les données d'une théologisation à outrance, dont l'accomplissement se trouve dans l'oeuvre étonnante de Damascius. Mais, aussi paradoxal que cela paraisse, cette théologie se différencie essentiellement de la théurgie, et donc de la religion. S'appuyant sur le discours et l'argumentation, elle se fonde sur une méthode où la mythologie traditionnelle et les mythes platoniciens se découvrent une importance nouvelle sous l'égide de la dialectique ascendante. Cet écart par rapport au phénomène religieux, et qui ne semble paradoxal que si l'on confond, comme on le fait souvent aujourd'hui, théologie et religion, s'accentue davantage encore si l'on se rend compte qu'alors que l'essence de cette théologie est le *dévoilement* jusqu'à la limite ultime de nos possibilités, jusqu'au seuil de l'ineffable ou, comme chez Damascius, du néant de l'Un ineffable, au contraire, la théurgie s'affirme d'emblée par le secret et le voile, c'est-à-dire par le *voilement* même.

C'est, me semble-t-il, dans ce jeu entre voilement et dévoilement que se joue également la différence entre mythe et religion. En effet, tandis que le mythe dévoile l'invisible et le rend visible au fil d'une

12 JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Egypte*, I, 11 des Places.

13 *Ibid.*, II, 11 des Places.

narration qu'il déploie à partir d'une origine, la religion, au contraire, s'applique à conserver ses voiles et même à leur assurer une dimension affective et active. Autrement dit, tandis que le mythe s'applique à porter au langage le tout du réel, à la fois le visible et l'invisible, au contraire la religion, quand bien se donne-t-elle à voir au travers de rites, sauvegarde ses voiles sous l'action et les effets affectifs qu'elle transmet à la sensibilité du croyant. C'est la raison pour laquelle je soutiens que le rapport profond du mythe et de la religion est un rapport antinomique. Il n'empêche que ce caractère foncièrement antinomique se trouve néanmoins converti en alliance, non pas de nature mais de raison, du fait de la présence de la parole dans ces deux activités à la fois, alors que leur opposition se manifeste entre le *dire* (mythe) et l'*agir* (religion) – le mythe prétendant *dire* l'invisible tout aussi bien que le visible, et la religion *agir* sur eux, mais plus particulièrement sur un invisible qui ne cesse de se dérober. Le fondement de cette alliance se trouve, peut-être, dans ce besoin que l'homme s'est forgé, du fait notamment de la mort qui le touche, de se créer un invisible peuplé d'êtres supérieurs à lui. Mais ce fonds commun sur lequel porte le discours mythique et le discours religieux n'implique pas moins une différence de fond entre ces deux formes du dire, dans la mesure où seul le dire religieux suppose en même temps l'action, et donc le rite. D'où il ressort que ce fonds commun n'entraîne pas une superposition du mythe et de la religion, mais seulement leur alliance et, sous certaines conditions (de caractère notamment époqual), leur rapport d'homologie. Mais toutes ces nuances, auxquelles on pourrait en ajouter d'autres encore pour rapprocher mythe et religion, ne sauraient réduire le caractère antinomique que je me suis permis de relever ci-dessus. C'est pourquoi je pense que, si le but d'une recherche est aussi d'établir l'homologie entre mythe et religion à propos de tel ou tel phénomène où ces deux activités se rapprochent, rien n'autorise leur confusion. Car une telle confusion consiste déjà à donner une réponse à la recherche qui est mise en cours.

En guise de conclusion, toute provisoire, de cette communication, je me permets d'indiquer que l'étude de la religion grecque archaïque me semble devoir supposer, comme hypothèse de travail méthodologique, l'*indépendance* entre le mythe et la religion, et ensuite seulement s'appliquer à découvrir leur éventuel enchevêtrement. En d'autres termes, il s'agit, au départ, de

rechercher séparément le sens du mythe comme manifestation particulière de la narration et le sens du phénomène religieux dans son déploiement symbolique, rituel et cultuel, avant d'entreprendre l'élucidation de leur structure commune, mais aussi de la structure qu'ils forment, ensemble ou séparément, avec d'autres champs de recherche comme ceux de l'art, de l'archéologie, de l'histoire, de la médecine, etc.

Lambros COULOUBARITSIS

Université libre de Bruxelles
Avenue Franklin Roosevelt 50
B - 1050 BRUXELLES