

Université de Montréal

L'allégorie dans la pensée grecque
de Théagène de Rhégium à Héraclite l'allégoriste

Par

Romane F. Auger

Centre d'Études Classiques, Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise en Études Classiques, option Langues et Littératures

Avril 2022

© Romane F. Auger 2022

Ce mémoire intitulé
L'allégorie dans la pensée grecque
de Théagène de Rhégium à Héraclite l'allégoriste

Présenté par
Romane F. Auger

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Louis-André Dorion

Président-rapporteur

Elsa Bouchard

Directrice de recherche

Fabrizio Vecoli

Membre du jury

Résumé

On considère traditionnellement l'interprétation allégorique comme une défense face aux critiques que les premiers philosophes Ioniens ont adressées aux poètes pour leur représentation de la divinité. Ainsi, l'allégorie grecque aurait été au cœur d'une polémique théologique entre les poètes et les philosophes ou plus largement au cœur de l'opposition de la philosophie au mythe. Il est pourtant désormais admis que la relation entre le logos et le muthos ne peut se réduire à une telle antinomie. Il est donc essentiel de redéfinir à son tour le rôle de l'allégorie afin de nuancer son caractère apologétique et son cadre polémique. L'entreprise a déjà été entamée par la recherche des deux dernières décennies et c'est dans cette actualisation historiographique que souhaite s'inscrire ce mémoire. L'organisation du développement est à la fois chronologique et thématique. L'examen de la réception des mythes à l'époque archaïque, celle du premier commentaire allégorique met en avant un aspect négligé de la critique philosophique : la réécriture du mythe théogonique en cosmologie philosophique. Cette réécriture n'est pas sans effet sur l'allégorie qui peut être conçue dès le V^{ème} av. J.-C. comme un outil de réappropriation du mythe, à la fois dans sa matière et dans sa forme discursive, par la philosophie désormais affirmée. Enfin, la mise en perspective de l'allégorie avec les traditions discursives qui entourent sa naissance révèle que l'allégorie est certes le reflet d'une relation co-évolutive du *logos* et du *muthos* mais surtout la conséquence d'une conception du langage complexe dans la pensée grecque.

Mots-clés : allégorie, langage, muthos, logos, mythe, philosophie, Homère, Hésiode, Platon

Abstract

Allegorical interpretation is traditionally seen as a defence against the criticism that the early Ionian philosophers levelled at the poets for their depiction of the deity. Thus, Greek allegory would have been at the heart of a theological polemic between poets and philosophers and more broadly at the heart of the opposition of philosophy to myth. It is now accepted, however, that the relationship between logos and muthos cannot be reduced to such an antinomy. It is therefore essential to redefine the role of allegory in order to nuance its apologetic character and its polemical framework. This undertaking has already been initiated by the research of the last two decades and it is in this historiographic update that this thesis wishes to be inscribed. The organisation of the development is both chronological and thematic. The examination of the reception of the myths in the archaic period, that of the first allegorical commentary, brings out a neglected aspect of the philosophical criticism: the rewriting of the theogonic myth in philosophical cosmology. This rewriting is not without effect on allegory, which can be conceived from the 5th century BC onwards as a tool for the reappropriation of myth, both in its subject and in its discursive form, by the philosophical discourse. Finally, putting allegory into perspective with the discursive traditions surrounding its birth reveals that allegory is the reflection of a co-evolutionary relationship between logos and muthos and above all the consequence of the idea of a complex language.

Keywords: allegory, language, muthos, logos, myth, philosophy, Homer, Hesiod, Plato

Table des matières

Sigles et abréviations.....	7
Remerciements	8
Muthos, allégorie et logos	9
PREMIÈRE PARTIE : La naissance de l'allégorie et les premiers philosophes face aux mythes	16
1. L'allégorie apologétique et les limites de ses témoignages	16
1.1. L'allégorie selon Héraclite.....	17
1.2. L'allégorie apologétique de Théagène de Rhégium selon Porphyre	19
1.3. Une relecture philosophique chez Théagène de Rhégium ?	22
2. La critique des philosophes	23
2.1. Xénophane : de la critique théologique à la critique sociale et politique	24
2.2. Héraclite et la critique de la transmission du savoir	28
3. La réécriture philosophique de la mythologie.....	31
3.1. Hésiode, le poète-philosophe	31
3.2. Phérécyde de Syros et le langage mythologique.....	35
3.3. La réécriture philosophique de la mythologie	38
DEUXIÈME PARTIE : Le développement de l'allégorie et la redéfinition du mythe.....	42
1. L'allégorie avant l'allégorie ?	43
1.1. Allégorie et allégorèse	43
1.2. L'allégorie des philosophes	45
1.3. L'interprétation d'Antisthène est-elle allégorique ?	49
2. Aux côtés de l'allégorie : interprétation et réappropriation	51
2.1. L'interprétation rationnelle de Démocrite l'atomiste.....	52
2.2. Interprétation et réappropriation chez les sophistes	55
2.3. L'allégorie comme outil de réappropriation de la mythologie et du mythe.....	58
3. La réaction platonicienne	60
3.1. L'utilité de l'interprétation allégorique.....	61
3.2. Interprétation, poésie et savoir	65
3.3. Le mythe : entre égarement théologique et valeur discursive.....	68

TROISIÈME PARTIE : L'allégorie et langage dans la pensée grecque.....	77
1. L'énigme du savoir.....	77
1.1. Du sens caché au sens voilé	78
1.2. Du lecteur savant au lecteur initié.....	82
1.3. La fable et le politique	84
2. Le sens des mots.....	85
2.1. Qu'est-ce que l'étymologie ?	86
2.2. L'étymologie chez les poètes.....	88
2.3. L'étymologie chez les philosophes.....	90
3. L'outil didactique : comprendre et transmettre la pensée grecque.....	93
3.1. Étymologie et allégorie chez les stoïciens	94
3.2. L'évolution de l'interprétation stoïcienne des mythes chez Cornutus.....	98
3.3. L'allégorie didactique	102
Conclusion.....	104
 Bibliographie.....	 108

Sigles et abréviations

Fr. : Fragment

DC : *Antisthenis fragmenta*. Texte établi et traduit par Fernanda Decleva Caizzi. Milano : Instituto editoriale cisalpino, 1966.

DK : Diels, Hermann, et Walther Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin : Weidmann, 1960.

LM : Laks, André, et Glenn W. Most. *Les débuts de la philosophie : des premiers penseurs grecs à Socrate*. Paris : Fayard, 2016.

SVF : Arnim, Hans von, et M. J. Adler. *Stoicorum veterum fragmenta*. I-IV. Leipzig : Teubner, 1924.

Remerciements

L'auteur de ce mémoire tient à remercier,

Le professeur Elsa Bouchard de l'Université de Montréal pour son soutien et ses conseils précieux dans la préparation de ce travail mais aussi pour son accueil chaleureux à Montréal.

Les professeurs Pierre Bonnechere, Louis-André Dorion, Christian Raschle, Fabrizio Vecoli, Benjamin Victor de l'Université de Montréal pour leurs cours et séminaires d'une qualité remarquable qui n'ont pas manqué d'enrichir notre réflexion y compris en dehors de ce mémoire. Leurs esprits aiguisés nous seront toujours précieux.

Nino Gabrielli de la Bibliothèque des Sciences Humaines de l'Université de Montréal pour son indéfectible soutien et son aide indispensable pour se repérer efficacement à travers les collections.

Les amis, l'amoureux et la famille sans qui rien n'est jamais possible. On aurait tort de croire que la rédaction d'un mémoire est un exercice solitaire.

Olivier Munnich, ce cher professeur qui n'a, dirait-on, pas fini de nous faire voyager.

Muthos, allégorie et logos

Il fut un temps où dans l'historiographie, le « miracle grec » désignait l'avènement de la philosophie ionienne : « dans l'École de Milet, pour la première fois, le *logos* se serait libéré du mythe comme les écailles tombent des yeux de l'aveugle »¹. Ce miracle consista principalement à obscurcir le précédent, celui de la poésie homérique dont la force du *muthos* était telle qu'il semblait impossible de ne pas lui opposer le *logos* nouveau-né. Mais cette opposition ne fut pas éternelle et lorsqu'il rapporte cette vision en 1957, J.-P. Vernant titre non pas la raison contre le mythe mais « du mythe à la raison ». L'historiographie venait d'admettre un cheminement du *muthos* au *logos* dans la pensée grecque. Un nouveau demi-siècle plus tard et les frontières bougent encore, signe qu'une tectonique des plaques est aussi à l'œuvre dans le monde des idées. W. Wians titre cette fois son recueil d'essais philosophiques dans la littérature grecque « Logos and Muthos ». La raison donnée est claire : la conception de la pensée grecque comme une évolution *du* mythe à la philosophie est elle-même un mythe². La philosophie ne s'est pas contentée de rejeter le mythe et celui-ci est loin de lui avoir laissé sa place ou de s'être fondu en elle. Ce qui nous permet de le penser, c'est l'histoire de l'allégorie grecque.

Pan de la critique littéraire ou modeste figure de style, l'allégorie est avant tout le témoin privilégié du rapport de la philosophie à la mythologie. Ce même rapport qui a d'abord été compris comme une opposition frontale entre deux types de discours, le *logos* et le *muthos* a eu une influence considérable sur notre compréhension de l'allégorie. Puisque la naissance de la philosophie a été accompagnée par celle des premières critiques envers les poètes et la poésie, étendards du *mythos*, l'allégorie aurait joué le rôle de la défense des poètes et de la réhabilitation du mythe³. Cette conception de l'allégorie fonctionne mais elle ne nous paraît pas complètement satisfaisante. Elle s'appuie sur une histoire de la figure qui sous semble marquée par trois auteurs en particulier. D'abord, Théagène de Rhégium, obscur contemporain des milésiens au VI^{ème} siècle avant J.-C. et le premier à avoir proposé une interprétation physique de l'inconvenante Théomachie d'Homère aux dires de Porphyre de Tyr. Vint ensuite le rejet magistral des poètes de la Cité par Platon du fait de l'immoralité de leurs mythes, véritable danger pour l'éducation des futurs

¹ Jean-Pierre Vernant, « Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », (1957), p. 183.

² Wians, William R., dir., *Logos and Muthos: Philosophical Essays in Greek literature*, (2009), p. 2-3.

³ Suzanne Saïd, *Approches de la mythologie grecque*, (2001), p. 74-78.

citoyens. Il n'aurait été que le point d'acmé de cette ancienne querelle qui remonte à l'époque de Théagène mais la force de sa critique marqua à ce point l'esprit grec qu'au II^{ème} siècle après J.-C. c'est contre lui que se dirige la verve du plus fervent des allégoristes, Héraclite. L'auteur est inconnu par ailleurs mais son texte, conservé dans sa grande majorité, est un incontournable témoignage de la pratique de l'allégorie grecque. La formule introductive de son propos est restée célèbre et presque définitoire pour tous les historiens de l'allégorie : « il est en effet impie en tout s'il n'a rien dit d'allégorique » (πάντα γὰρ ἠσέβησεν, εἰ μηδὲν ἠλληγόρησεν, 1, 1). L'allégorie selon Héraclite est indubitablement un mode de défense (ἀπολογία) du mythe.

Le mythe remis en question par le discours philosophique est avant tout le mythe théologique, c'est-à-dire celui qui représente les dieux. C'est à une conception théogonique du monde que s'opposent les cosmogonies ioniennes, c'est l'anthropomorphisme divin qui est raillé par Xénophane de Colophon, c'est la discorde au sein des dieux qui est rejetée par Platon. Et pourtant, si la relation entre le muthos et le logos ne peut être réduite à une telle opposition alors l'allégorie non plus. L'objet de notre étude s'est donc imposé de lui-même. En même temps que le rapport de la philosophie à la mythologie devait être réexaminé, le rôle et la fonction de l'allégorie depuis Théagène jusqu'à Héraclite devait être interrogé et surtout extrait de cette réduction à une apologie d'ordre théologique.

Nombreux sont les travaux modernes à avoir prôné l'allégorie défensive. Du point de vue de l'histoire de la critique, P. Decharme rattache la naissance de l'allégorie avec Théagène au « besoin de présenter la défense et la justification d'Homère »¹. F. Buffière, éditeur francophone du texte des *Allégories d'Homère*, prend cette source au pied de la lettre et inscrit à son tour l'allégorie apologétique au cœur d'une « bataille autour d'Homère »². Bien que moins véhément dans son écriture et parfois plus nuancé, J. Pépin propose également une lecture apologétique de l'allégorie. Son exposé historique de l'allégorie, à l'allure parfois de catalogue, est de plus subordonné à la deuxième partie de l'ouvrage, la contestation judéo-chrétienne³. Autrement dit, l'étude de l'allégorie païenne est potentiellement voilée par cet autre objectif, l'étude de l'allégorie dans le monde judéo-chrétien. Enfin, « sauver les mythes » c'est encore le sous-titre d'un ouvrage

¹ Paul Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs : des origines au temps de Plutarque*, (1904), p. 273.

² Félix Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, (1956), p. 9-31.

³ Jean Pépin, *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, (1958). L'étude de l'allégorie païenne fait l'objet de la première partie, p. 85-215.

plus récent de L. Brisson¹ qui suit de près le livre fondateur de J. Pépin. La critique anglophone s'est montrée plus lucide sur la complexité de l'allégorie, comme du rapport de la philosophie à la mythologie. Dès les années 1930, J. Tate avait souligné l'erreur de perspective dans laquelle nous plongeait une lecture trop littérale du texte d'Héraclite. Il avance au contraire la thèse selon laquelle l'allégorie défensive n'était qu'une pratique « négative » et secondaire face à une pratique « positive » qui ne se réduit pas à une réponse aux critiques philosophiques². Cette proposition, le plus souvent ignorée par l'historiographie francophone, a récemment trouvé son écho chez le chercheur polonais M. Domaradzki qui opère un travail minutieux de redéfinition de l'allégorie et défend une dimension « positive » dans un contexte de réappropriation de la mythologie par la philosophie³. La défense allégorique consistant essentiellement à reconnaître dans les poèmes un sens philosophique caché derrière ses mots, il n'est pas surprenant que l'allégorie soit ensuite perçue comme un élément médiateur entre le mythe et la philosophie à mesure que l'on envisage une évolution du *muthos* vers le *logos*. Le chercheur offre certes de nouvelles perspectives à l'allégorie qui n'est plus seulement apologétique ou théologique mais il n'en reste pas moins tributaire de cette évolution dépassée selon W. Wians. Cette dernière barrière ne tombe que lorsque les études se mettent à interroger non pas le rapport entre deux formes de discours mais le fait discursif lui-même. Puisque l'allégorie consiste avant tout en une manipulation du langage, elle se saisit d'autant mieux à la lumière des traditions discursives dans lesquelles elle s'insère et le rôle politique et sociale plus que philosophique de ces traditions⁴.

Notre objectif pour ce mémoire est de rassembler et articuler ces anciennes et nouvelles pistes de compréhension de l'allégorie pour en proposer un état qualitatif de la question. De ce fait, notre étude se veut avant tout historiographique au sens où elle participe à cette actualisation en cours de la recherche sur l'allégorie grecque et les rapports entre les philosophes et les mythes. Notre fil directeur est double.

¹ Luc Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe, Tome 1 : Sauver les mythes*, (1996).

² Jonathan Tate, « On the History of Allegorism », (1934), p. 105-14.

³ Cette thèse se retrouve dans toute une série d'articles publiés entre 2010 et 2020, cités plus en détail à travers le mémoire. Nous nous permettons de renvoyer à la bibliographie pour les références exactes.

⁴ David Dawson, « Allegorical readers and cultural revision in ancient Alexandria », (1992) ; Andrew Ford, *The Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*, (2002) ; Peter T. Struck, *Birth of the symbol: ancient readers at the limits of their texts*, (2004).

Nous nous intéressons d'une part à la notion de réappropriation des mythes qui nous semble dépasser le cadre de l'allégorie et éclaircir la réception des mythes dans leur ensemble, c'est-à-dire aussi du point de vue des philosophes qui les critiquent. Cette notion guidera notre réexamen de l'histoire de l'allégorie grecque, à commencer par les origines à la fois de l'allégorie, de la philosophie et de la critique des mythes qui l'accompagne. La concomitance entre la naissance de la philosophie et de l'allégorie nous semble être un argument suffisant pour consacrer la première partie du mémoire à cette période dans le but de comprendre la place de l'allégorie dans la relation entre la philosophie et le mythe. L'objet de la deuxième partie sera le développement et l'évolution de l'allégorie ainsi que de la position de la philosophie face au mythe aux Vème siècle et jusqu'à Platon. Durant cette période, les exemples d'allégorie se multiplient et un certain regain d'intérêt pour le mythe apparaît à mesure que la philosophie, désormais autonome face à lui, lui reconnaît certaines qualités discursives. Puisqu'il en cristallise les enjeux dans sa philosophie qui rejette autant qu'elle intègre le mythe tout en lui imposant un nouveau paradigme, Platon nous semble être une balise judicieuse pour clore la période. La troisième partie du mémoire, bien qu'elle poursuive historiquement l'allégorie après Platon avec l'école stoïcienne notamment s'autorise un écart thématique qui correspond au second fil de notre étude, peut-être le plus original. En revenant au terreau d'origine de l'allégorie, la notion mise de l'avant sera celle du langage, déjà présente en filigrane dans les parties précédentes. Nous voulons proposer un éclairage nouveau sur la construction et le rôle de l'allégorie en interrogeant le rapport de la pensée grecque au langage et les traditions discursives qui en découlent. De cette façon nous espérons nuancer la vision restreinte d'une allégorie défensive et de son corollaire, la condamnation des poètes et des mythes par les philosophes.

Dans notre travail, nous employons plusieurs termes qu'il convient de définir, ou du moins sur lesquels cette introduction se doit d'apporter quelques éléments avant qu'ils ne soient étudiés plus en détail au fur et à mesure du développement. Tout d'abord, qu'entendons-nous par « mythe » ? Nous laissons de côté les définitions anthropologiques, philosophiques et linguistiques qui cherchent à donner non seulement un sens mais aussi une fonction au mythe¹. Il nous suffira

¹ À l'image du titre de l'ouvrage de G. S. Kirk, *Myth, its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, (1970) ; pour une introduction à l'étude moderne et contemporaine du mythe, nous recommandons l'ouvrage suivant dont le premier chapitre s'attarde sur la question de la définition du mythe, voir Eric Csapo, *Theories of mythology*, (2005). Comme introduction à cet ouvrage dense à la première lecture, voir le compte rendu de Vinciane Pirenne-Delforge, *Review of Theories of Mythology*, (2007).

de le définir, à la façon du dictionnaire *Le Robert*, comme « un récit mettant en scène les dieux ou les héros ». Cette définition est peu restrictive et surtout très neutre, à l'image du sens du mot μῦθος chez Homère et nous y tenons. Nous laissons aux Anciens eux-mêmes le soin de commenter le caractère « fabuleux » ou « fictif » des mythes et de dire si ceux-ci « symbolis[ent] des énergies, des puissances, des aspects de la condition humaine »¹, ce qui est justement l'objet de la lecture allégorique. La mythologie, quant à elle, est considérée comme l'ensemble des mythes, soit comme un corpus de récits populaires et qui ne se limite pas à la production des poètes – ici nous parlons d'Homère, Hésiode et Orphée dans le cas du papyrus de Derveni – bien qu'ils soient la cible principale des commentaires critiques comme allégoriques. Soulignons dès à présent que la dimension religieuse des mythes ne nous concerne pas, ou très peu. La religion grecque, ses cultes et ses rituels, ne sont pas abordés à proprement parler dans ce mémoire. En effet, la réception des mythes dans l'Antiquité fait intervenir la dimension *culturelle* et non *cultuelle* des mythes : les commentaires des philosophes et des allégoristes sont justifiés par le rôle éducatif, social et moral qu'ils accordent aux mythes. Ce sont sur ces mêmes critères que leur remise en question s'appuie, la piété n'y est que subordonnée. Il est pourtant vrai que nous parlons à plusieurs reprises de « théologie » des poètes. Deux sens sont possibles. D'abord, un sens littéral, celui de « discours sur les dieux » qui correspond à la « représentation des dieux » que l'on retrouve dans les poèmes épiques. Cette notion, neutre encore une fois, précède l'apparition du mot θεολογία et de son champ lexical dans nos sources. Elle vaut toutefois la peine d'être employée car elle désigne tout à fait ce qui, chez les poètes, a été critiqué ou allégorisé : les mythes représentant les dieux. Ce n'est qu'avec Platon, chez qui le terme apparaît enfin, que θεολογία prend le sens plus moderne d'un « discours sur les dieux » qui implique une « connaissance sur les dieux ». Dans la philosophie de Platon, le λόγος n'est plus seulement une parole mais aussi une connaissance et la théologie suppose une réflexion qui vaut affirmation sur la nature divinité, à l'image de la théologie chrétienne. Remarquons d'avance l'originalité de la position de Platon qui constitue presque une exception. Lorsqu'Héraclite l'allégoriste emploie le verbe θεολογέω, y compris en référence à la critique de Platon, il semble ne renvoyer qu'au sens littéral de la notion. Nous nous devons de donner dès à présent quelques éléments sur la notion centrale de ce mémoire, l'« allégorie », dont nous avons parlé jusqu'à présent sans contrainte. Appliquée à un texte, l'allégorie suppose un sens caché sous le sens littéral : s'agit-il, cependant, de l'écrire ou de le lire ? On distingue ainsi d'une part

¹ *Le Robert* (2020), s.v. « Mythe ».

l'expression allégorique, celle qui consiste, pour l'auteur, à employer des mots pour en sous-entendre d'autres (ce qui correspond à la définition qu'Héraclite donne de l'allégorie) ; d'autre part l'interprétation allégorique, celle qui consiste, pour le lecteur, à déchiffrer le sens littéral pour retrouver le sens caché. Pour ce second sens, nous privilégions, à la suite de J. Pépin et M. Domaradzki, l'emprunt à l'allemand « allégorèse » afin d'éviter toute confusion¹. La question de la définition de l'allégorie prend évidemment toute son ampleur à travers le développement de ce mémoire et constitue une clé pour identifier plus justement la position de certains auteurs controversés comme Antisthène. Notons enfin que la notion précède le mot ἀλληγορία qui n'apparaît pas dans les textes avant Cicéron, et en grec avant Plutarque. De plus, il n'est défini par les Grecs eux-mêmes que tardivement – il faudra presque attendre Héraclite en vérité. Dans quelle mesure est-il légitime de parler d'« allégorie » si ni la terminologie ni la pratique proprement définie ne sont présentes chez les auteurs précédents ? Dans la mesure où une évolution du vocabulaire est observable (Plutarque rapporte qu'ἀλληγορία n'est qu'un nouveau mot pour désigner ὑπόνοια, le sous-entendu d'un texte) et surtout où la notion renvoie à une pratique interprétative avant tout, oui. C'est l'un de nos objectifs de distinguer, parmi les nombreux exemples du corpus de J. Pépin, ceux qui relèvent vraiment de l'allégorie ou non.

Quels sont justement les auteurs sur lesquels nous nous sommes attardés ? L'ampleur du corpus est considérable, il faudrait, pour ne manquer aucune référence aux poètes, aux mythes et à l'allégorie, avoir une vue sur l'intégralité de la littérature grecque de l'époque archaïque aux premiers siècles de notre ère. Comme le disait V. Goldschmidt au sujet de la théologie², écrire l'histoire de l'allégorie c'est écrire tout un chapitre de l'histoire des idées. Pour garder le cap de notre problématique et répondre aux contraintes d'un mémoire, nous avons choisi de nous restreindre aux éléments saillants de l'histoire de l'allégorie, des auteurs clés dans l'évolution de la pratique et de la notion. Ainsi, notre corpus ne vise pas l'exhaustivité mais l'efficacité. Ce travail exhaustif ayant déjà été réalisé par ailleurs par J. Pépin – c'est la principale force de l'ouvrage –, sa synthèse nous servira au contraire de référence pour sélectionner et commenter les auteurs qui nous ont paru les plus utiles à notre propos. Notre intérêt pour l'allégorie se fonde sur le désir de

¹ La remarque nous a été faite qu'il aurait peut-être été plus logique qu'allégorèse désigne l'expression (ῥῆσις) allégorique mais il se peut que le mot soit plutôt un écho à « exégèse ». Quoi qu'il en soit, nous n'irons pas contre les efforts des auteurs l'utilisant et en particulier ceux de Domaradzki dont la qualité et l'intérêt des travaux réside en premier lieu dans son travail rigoureux de définition sur l'allégorie (tant expressive qu'interprétative).

² Victor Goldschmidt, « Théologia », (1950), p. 20.

comprendre la relation entre la philosophie et le mythe, nous avons plus facilement écarté les auteurs tels que les grammairiens de l'école de Pergame ou d'Alexandrie bien qu'ils aient pu être prolixes en matière d'allégories tels Cratès de Malos, ou un géographe comme Strabon qui eut fort à dire sur la polymathie d'Homère. Une autre raison à cela est l'état du corpus conservé : des fragments seulement pour Cratès. C'est pourquoi nous accordons une importance autrement plus grande à un Cornutus ou Héraclite dont les textes qui nous sont parvenus font partie des témoignages les plus exhaustifs sur l'allégorie que nous possédons.

Enfin, pourquoi s'arrêter au traité des *Allégorie d'Homère* alors que l'allégorie se poursuit dans la littérature grecque de Porphyre jusqu'à Proclus au Vème siècle ap. J.-C. ? Il y a deux raisons à cela. En premier lieu, l'ampleur du sujet. Une thèse doctorale serait plus adaptée pour poursuivre la réflexion chez Plutarque et les néoplatoniciens de l'Antiquité tardive. Ce sont des auteurs complexes qui méritent une étude consacrée à chacun d'entre eux¹. Le choix semble arbitraire mais il est aussi logique. Nous aurons l'occasion de nous pencher sur les échos entre les mots d'Héraclite sur l'allégorie et ceux employés par Porphyre pour désigner l'allégorie de Théagène. Une boucle se dessine. En second lieu, et surtout, il nous semble que le sujet se modifierait considérablement à poursuivre avec les auteurs suivants. L'objectif reste de comprendre si Héraclite était représentatif d'une tradition classique, si la recherche avait eu raison de le suivre comme le fait F. Buffière, ou tort comme le suggère J. Tate. Il est donc logique d'aboutir sur son traité. Nous souhaitons de plus éviter toute influence de la littérature chrétienne, qui reprend et emploie à son tour l'allégorie, notamment dans un contexte polémique avec les philosophes hellénistiques. Nous ne voulions pas reproduire la méthode de J. Pépin. L'histoire de l'allégorie que nous cherchons à écrire se veut être une histoire païenne et représentative d'une pensée grecque.

Sauf indication contraire, les traductions sont les nôtres.

¹ On peut en trouver une première approche, bien qu'elle ne soit pas centrée sur l'allégorie, chez Sébastien Morlet, *Symphonia : la concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène*, (2019).

PREMIÈRE PARTIE

La naissance de l'allégorie et les premiers philosophes face aux mythes

Comprendre le phénomène de l'allégorie grecque n'est pas chose aisée car les témoignages antiques discutant de la pratique sont rares et surtout tardifs. On ne trouve pas de définition ou d'explication de l'allégorie par les Anciens avant le premier siècle avant Jésus-Christ¹. La plus éloquente demeure celle d'Héraclite dit « l'allégoriste » ou « le rhéteur » pour le différencier du philosophe d'Éphèse, un auteur datant probablement du premier siècle après Jésus-Christ. La pratique est pour autant plus ancienne, en témoigne Plutarque qui considère qu'ἀλληγορία ne fait que remplacer le terme, déjà attesté chez Platon, d'ὑπόνοια² qui désigne le « sens caché » ou « sous-entendu » d'un texte. Aux dires de Porphyre, l'allégorie remonterait jusqu'au VI^{ème} siècle avant Jésus-Christ, avec une interprétation de la Théomachie d'Homère par Théagène de Rhégium. Le disciple de Plotin a beaucoup à dire sur les intentions d'une telle interprétation : il en fait le fer de lance d'une défense du poète face aux critiques théologiques qui émergent à la même époque de la part des philosophes comme Xénophane de Colophon. Si l'explication d'une allégorie apologétique en réponse à une polémique théologique est plausible et largement acceptée par les auteurs modernes³, elle ne suffit pas à rendre compte des nuances du rapport des premiers philosophes aux poètes et à leurs mythes⁴. Nous verrons donc dans quelle mesure les limites de la définition apologétique de l'allégorie et les divers aspects de la critique des philosophes envers les poètes ouvrent de nouvelles perspectives sur la relation entre la mythologie et la philosophie.

1. L'allégorie apologétique et les limites de ses témoignages

Paradoxalement, pour comprendre l'intention apologétique prêtée à Théagène aux origines de l'allégorie, il faut d'abord effectuer un détour par la dernière de nos sources, Héraclite l'allégoriste. Il y a deux raisons à cela. Tout d'abord parce que l'influence du traité d'Héraclite, un

¹ Le mot « allegoria » est attesté et défini pour la première fois chez les auteurs latins, Cicéron (*De oratore*, 94) et le grammairien Quintilien (*Institutio oratoria*, VIII, 6, 48 et suivants) ; chez les grammairiens grecs, Tryphon (*Περὶ τροπῶν*, éd. Spengel p. 193). Ces premières définitions sont toutes d'ordre rhétorique : l'allégorie y est un trope, une figure de style, qui s'apparente pour les auteurs latins à une métaphore continue mais elles ne disent rien ou presque de son utilisation apologétique ou philosophique, celle qui nous concerne. Le meilleur compte-rendu sur les définitions rhétoriques modernes et antiques de l'allégorie nous est donné par Pierre Chiron. « Allégorie et langue, allégorie et style, allégorie et persuasion : le témoignage des traités de rhétorique », (2004), p. 41-74 ; Voir aussi pour compléter : Jean-François Thomas, « Le mot latin allegoria », (2004), p. 75-92.

² Plutarque, *De audiendis poetae*, 19f.

³ Brigitte Pérez-Jean et Patricia Eichel-Lojkine, *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, (2004), p. 14.

⁴ Tate avait déjà affirmé une autre raison à l'interprétation allégorique que la défense des poètes dans « The Beginnings of Greek Allegory », (1927), p. 214-15 et « On the History of Allegorism », (1934) p. 105-9.

recueil unique en son genre d'interprétations allégoriques, sur la vision moderne de l'allégorie antique est considérable. Pour défendre sa thèse d'une allégorie « positive » plutôt que défensive, J. Tate évoque l'importance, possiblement trop grande, que les chercheurs, en particulier les éditeurs du texte, ont donné à la lettre du traité¹. Il est vrai que le plus récent éditeur francophone, F. Buffière, s'est visiblement laissé aller à l'enthousiasme de cet auteur en rédigeant son importante thèse sur les *Mythes d'Homère et la pensée grecque*. De fait, à l'exception de J. Tate et plus récemment, M. Domaradzki, tous les auteurs modernes à s'être arrêtés sur une définition de l'allégorie reproduisent en essence celle proposée par Héraclite à l'ouverture de son traité. Nous y reviendrons. Ensuite, parce que l'unique témoignage de la pratique allégorique de Théagène de Rhégium nous est donné par Porphyre de Tyr, philosophe néoplatonicien, lui-même auteur d'une interprétation allégorique de l'antre des Nymphes de l'*Odyssée*. Ce témoignage est donc postérieur au traité d'Héraclite et il semble logique d'y voir une possible influence sur Porphyre.

1.1. L'allégorie selon Héraclite

Le traité des *Allégories d'Homère* d'Héraclite est un texte tout aussi mystérieux que son auteur dont nous n'avons aucune trace par ailleurs. Le nom a parfois été déformé en Héraclide ou Héraclite le Pontique. Il n'y a pas plus raison de croire qu'il mérite d'être nommé Pseudo-Héraclite, bien que cet usage par J. Pépin serve surtout à le distinguer d'Héraclite d'Éphèse. Quant à sa datation, il semblerait que le contenu des allégories rapportées fasse de lui un contemporain de Plutarque².

L'ouvrage se présente comme un commentaire continu des deux poèmes homériques, proposant une interprétation allégorique pour chaque intervention ou mention des dieux. Outre cette collection unique et diverse, parfois chaotique, d'explications allégoriques, le traité ne néglige pas de définir l'allégorie :

Σχεδὸν γὰρ αὐτὸ τοῦνομα καὶ λίαν ἐτόμως εἰρημένον ἐλέγχει τὴν δύναμιν αὐτῆς. Ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται.

¹ Tate, « On the History of Allegorism », p. 108.

² Pour une vue complète de ces considérations, nous renvoyons aux introductions des dernières éditions du texte. En français, Héraclite, *Allégories d'Homère*, éd. Buffière, (1962) ; en anglais, *Heraclitus: Homeric problems*, éd. Russel et Konstan, (2005) ; en italien, la plus complète et savante, *Questioni omeriche: sulle allegorie di Omero in merito agli dèi*, éd. Pontani, (2005). L'édition de Buffière est notre texte de référence pour les citations de cet auteur.

« C'est tout juste si le mot lui-même, tant il est dit au sens vrai, ne trahit pas sa signification. Car le trope consistant à parler [ἀγορεύων] d'autres choses [ἄλλα] tout en désignant des choses autres que ce qu'on dit s'appelle à juste titre allégorie [ἀλληγορία] »¹.

Cette définition, fondée sur l'étymologie du mot, de la même façon que de nombreuses interprétations allégoriques reposent sur des étymologies qui, dans la conception antique, permettent de retrouver le « sens vrai » (ἔτυμος) d'un mot, fera autorité jusqu'au *Dictionnaire de poétique et de rhétorique* d'H. Morier.

L'apport d'Héraclite, toutefois, est moins celui d'une définition du trope que le témoignage d'une pratique exégétique de l'allégorie insérée dans un cadre particulièrement polémique opposant Homère aux philosophes.

Μέγας ἀπ' οὐρανοῦ καὶ χαλεπὸς ἀγὼν Ὅμηρῳ καταγγέλλεται περὶ τῆς εἰς τὸ θεῖον ὀλιγορίας· πάντα γὰρ ἠσέβησεν, εἰ μηδὲν ἠλληγόρησεν. Ἱερόσυλοι δὲ μῦθοι καὶ θεομάχου γέμοντες ἀπονοίας δι' ἀμφοτέρων τῶν σωματίων μεμήνασιν· ὥστε εἴ τις ἄνευ φιλοσόφου θεωρίας μηδενὸς αὐτοῖς ὑφεδρεύοντος ἀλληγορικοῦ τρόπου νομίζοι κατὰ ποιητικὴν παράδοσιν εἰρησθαι, Σαλμωνεὺς ἂν Ὅμηρος εἶη καὶ Τάνταλος, ἀκόλαστον γλῶσσαν ἔχων, αἰσχίστην νόσον.

« Un grand et pénible procès venu du ciel est intenté à Homère pour son mépris envers la divinité. Il est en effet impie en tout s'il n'a rien dit d'allégorique. Des contes sacrilèges et pleins d'une folie contre les dieux font fureur à travers les deux petits textes. Si toute vue philosophique en est absente, si aucune figure allégorique ne s'y cache et qu'il faille la tenir pour une tradition poétique, Homère est un Salmonée ou un Tantale, "qui ne sait retenir sa langue, maladie des plus honteuses" (Euripide, *Oreste*, v. 10) »².

Dès l'ouverture, le ton est donné avec la force de l'hyperbole (ἀπ' οὐρανοῦ) et de la surenchère (μέγας καὶ χαλεπός) pour établir un procès d'impiété à Homère. Le grief est celui d'une représentation blasphématoire des dieux à travers des mythes sacrilèges. Héraclite joue sur les mots, et pas qu'un peu : les mythes d'Homère font du tort aux dieux (θεομάχου), en premier lieu car il en décrit les conflits. Ces épisodes comme celui de la Théomachie au livre XX de l'*Iliade* sont les premiers à être critiqués par les philosophes et défendus par l'interprétation allégorique. Ce portrait des dieux est une folie qui frôle l'*hubris*, le verbe μαίνομαι fait écho à la μῆνις d'Achille.

¹ Héraclite, *Allégories d'Homère*, 5, 1-2.

² Héraclite, *Allégories d'Homère*, 1, 1-3.

L'expression d'Héraclite se rapproche de celle d'Homère pour mieux faire valoir son point. En une formule simple mais habile et qui marque l'esprit, le coup de théâtre ne se fait pas attendre. Héraclite fait de l'expression allégorique l'alternative à l'impiété homérique : le poète n'a pas écrit des récits blasphématoires, il s'est exprimé allégoriquement. En retour, la lecture allégorique de ces mêmes mythes est la seule qui soit acceptable¹, ceux qui ne la reconnaissent pas le font par ignorance (ἀμαθῶς 3, 2). Non seulement Héraclite pose lui-même le cadre d'un procès aux allures de combat (ἀγὼν) entre le poète et les philosophes mais il opère un renversement de valeur qui ne manque pas de force. L'impie n'est plus Homère pour avoir mal parlé des dieux mais le philosophe qui n'a pas cherché à discerner la vérité (ἀβασάνιστος αὐτοῖς ἢ τῆς ἀληθείας κρίσις 3, 2).

Cette mise en scène théâtrale d'un procès auquel rien ne manque, ni l'accusé, ni le grief ni les accusateurs et pour lequel Héraclite se fait à la fois juge des philosophes et avocat du poète, a pour seul but de définir l'allégorie comme une défense (ἀπολογία 6,1) et ainsi de justifier le commentaire. L'allégorie grecque n'aura pas – ou peu – été comprise autrement par les auteurs modernes qui y voient volontiers une défense des poètes face à une critique théologique des mythes par les philosophes². Ce détour par le traité d'Héraclite et sa définition de l'allégorie, y compris dans le vocabulaire, nous semble essentiel pour mieux saisir les réserves avec lesquelles il faut lire le témoignage de Porphyre sur Théagène de Rhégium.

1.2. L'allégorie apologétique de Théagène de Rhégium selon Porphyre

Au sujet de Théagène, nos sources sont très limitées et aucun de ses écrits ne nous est parvenu directement. La *Souda* se contente de distinguer brièvement une homonymie³. D'après le *Discours aux Grecs* de Tatien, il serait bien l'un des premiers à s'être penché sur les écrits d'Homère :

Περὶ γὰρ τῆς Ὀμήρου ποιήσεως γένους τε αὐτοῦ καὶ χρόνου καθ' ὃν ἤκμασεν
προηρεύνησαν πρεσβύτατοι μὲν Θεαγένης τε ὁ Ῥηγῖνος κατὰ Καμβύσῃν γεγονῶς

¹ Le grammairien Tryphon établit avant lui cette relation de conséquence entre l'expression et l'interprétation allégorique : les grammairiens étudient les poètes au moyen des mêmes outils (τρόποι) qu'eux. *Περὶ τρόπων*, éd. Spengel, p. 191.

² C'est du moins l'approche choisie par les ouvrages synthétiques, tel l'opuscule de Saïd, *Approches de la mythologie grecque*, p. 73-78. Nous avons vu que les études plus extensives sur la question, telles celles de Pépin ou de Buffière partent également de ce présupposé. « Sauver les mythes », c'est encore le sous-titre de l'ouvrage de référence de Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, (2005).

³ εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι δύο Θεαγένεις, εἷς μὲν ὁ περὶ Ὀμήρου γράψας, ἕτερος δὲ ὁ ἐπὶ μαλακίαι σκωπτόμενος ; « Il y a deux Théagène, l'un écrivit au sujet d'Homère, le second fut ridiculisé pour avoir été efféminé ». *Souda*, θ. 81.

καὶ Στησίμβροτος ὁ Θάσιος καὶ Ἀντίμαχος ὁ Κολοφώνιος Ἡρόδοτος τε ὁ Ἀλικαρνασσεὺς καὶ Διονύσιος ὁ Ὀλύνθιος κτλ.

« Au sujet de la poésie d'Homère et de sa naissance et du temps de son acmé, les premiers à avoir fait des recherches sont Théagène de Rhégium, contemporain de Cambyse, Stésimbrote de Thasos, Antimachos de Colophon, Hérodote d'Halicarnasse et Denys d'Olynthe »¹.

Le règne de Cambyse pouvant être daté de 529 à 522 av. J.-C., Théagène aurait vécu au VI^{ème} siècle, soit à la même période que Xénophane et Héraclite. Quant au contenu de ses recherches sur la poésie d'Homère, le plus important témoignage est celui d'une scholie à l'*Illiade* attribuée à Porphyre :

Τοῦ ἀσυμφόρου μὲν ὁ περὶ θεῶν ἔχεται καθόλου λόγος, ὁμοίως δὲ καὶ τοῦ ἀπρεποῦς· οὐ γὰρ πρέποντας τοὺς ὑπὲρ τῶν θεῶν μύθους φησίν. πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην κατηγορίαν οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λέξεως ἐπιλύουσιν, ἀλληγορία πάντα εἰρησθαι νομίζοντες ὑπὲρ τῆς τῶν στοιχείων φύσεως, οἷον <έν> ἐναντιώσεσι τῶν θεῶν. καὶ γὰρ φασι τὸ ξηρὸν τῷ ὑγρῷ καὶ τὸ θερμὸν τῷ ψυχρῷ μάχεσθαι καὶ τὸ κοῦφον τῷ βαρεῖ. ἔτι δὲ τὸ μὲν ὕδωρ σβεστικὸν εἶναι τοῦ πυρός, τὸ δὲ πῦρ ξηραντικὸν τοῦ ὕδατος. ὁμοίως δὲ καὶ πᾶσι τοῖς στοιχείοις, ἐξ ὧν τὸ πᾶν συνέστηκεν, ὑπάρχειν ἐναντώσιν, καὶ κατὰ μέρος μὲν ἐπιδέχεσθαι φθορὰν ἅπαξ, τὰ πάντα δὲ μένειν αἰωνίως. μάχας δὲ διατίθεσθαι αὐτόν, διονομάζοντα τὸ μὲν πῦρ Ἀπόλλωνα καὶ Ἥλιον καὶ Ἥφαιστον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα καὶ Σκάμανδρον, τὴν δ' αὖ σελήνην Ἄρτεμιν, τὸν ἀέρα δὲ Ἥραν καὶ τὰ λοιπά. ὁμοίως ἔσθ' ὅτε καὶ ταῖς διαθέσεσιν ὀνόματα θεῶν τιθέναι, τῇ μὲν φρονήσει τὴν Ἀθηνᾶν, τῇ δ' ἀφροσύνην τὸν Ἄρεα, τῇ δ' ἐπιθυμίαι τὴν Ἀφροδίτην, τῷ λόγῳ δὲ τὸν Ἑρμῆν, καὶ προσοικειοῦσι τοῦτοις· οὗτος μὲν οὖν <ὁ> τρόπος ἀπολογίας ἀρχαῖος ὧν πάνυ καὶ ἀπὸ Θεαγένους τοῦ Ῥηγίνου, ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὀμήρου, τοιοῦτός ἐστιν ἀπὸ τῆς λέξεως.

« Le discours [d'Homère] au sujet des dieux s'attache en général à ce qui est nuisible de même qu'à ce qui est inconvenant : car il raconte des récits sur les dieux qui ne sont pas convenables. Contre une telle accusation, les uns produisent une explication à partir de la manière de parler, pensant qu'il a tout dit sous forme d'allégorie sur la nature des éléments, par exemple au sujet de l'opposition des dieux [entre eux]. Et en effet ils disent que le sec combat l'humide et la chaleur le froid et le léger le lourd. Et encore, que l'eau éteint le feu et que le feu dessèche l'eau. Et de même pour tous les éléments, à partir desquels le tout est composé, [ils disent que] l'opposition est au fondement, et que dans le détail ils admettent la corruption en une fois mais que dans l'ensemble ils subsistent éternellement. [Ils disent que] il a

¹ Fr. 8 1 DK, Traduction révisée de Puech, cité par Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 97.

disposé des combats, désignant le feu par le nom d'Apollon, Hélios et Héphaïstos, l'eau Poséidon et Scamandre, la lune Artémis, l'air Héra et ainsi de suite. De même il arrive qu'il ait aussi donné des noms de dieux à des dispositions [de l'âme], à la pensée celui d'Athéna, à la folie celui d'Arès, au désir celui d'Aphrodite, au discours celui d'Hermès, à ces facultés qui leurs ressemblent. Cette figure de défense est donc particulièrement ancienne et remonterait à Théagène de Rhégium qui le premier écrivit sur Homère, elle est telle qu'elle s'appuie sur la manière de parler »¹.

Cette scholie est un témoignage crucial, tant sur Théagène que l'allégorie et mérite que l'on s'y penche à nouveau. Tout d'abord, elle vise explicitement le discours d'Homère sur les dieux (ὁ περὶ θεῶν λόγος) et un peu plus précisément les récits sur les dieux (τοὺς ὑπὲρ τῶν θεῶν μύθους²). C'est bien de la théologie d'Homère dont il est question. J. Pépin la traduit par une « doctrine », considérée comme contradictoire (ἀσύμφορος) et inconvenante (ἀπρεπής). Les mythes auxquels se réfère la scholie sont probablement ceux représentant les conflits divins, en particulier la Théomachie évoquée dans l'*Iliade* qui met aux prises les dieux contre les dieux (ὥς οἱ μὲν θεοὶ ἅντα θεῶν ἴσαν, *Iliade*, XX, v. 75) en miroir du champ de bataille de Troie. De tels dieux anthropomorphiques et prompts à la discorde et la querelle ne sauraient être convenables aux yeux de philosophes tels que Xénophane ou Platon après lui³. La scholie est claire, il s'agit d'une accusation (κατηγορία) contre le poète à laquelle elle présente une défense (ἀπολογία) possible. Cet ἀγών ou procès décrit par Porphyre n'est pas sans rappeler l'ouverture du traité d'Héraclite. C'est sans doute avec l'exemple d'Héraclite en tête et dans sa lignée qu'il définit le rôle de l'allégorie en tant qu'apologie. En somme, si Porphyre fait remonter un premier exemple d'interprétation allégorique à Théagène de Rhégium, il l'inscrit *a minima* dans une terminologie qui lui est postérieure. Il devient alors difficile de faire le départ entre l'intention de Théagène lui-même et la lecture personnelle de Porphyre.

Il n'est toutefois pas improbable que Porphyre ait effectivement raison et que l'interprétation allégorique de Théagène corresponde aux critiques soulevées par ses

¹ Fr. 8 2 DK. Pour les discussions sur l'attribution de cette interprétation à Théagène ou la Stoa, voir Pépin, *Mythe et allégorie*, note 16 p. 98.

² Nous ne percevons pas, ici, d'opposition entre λόγος et μῦθος qui ferait croire à une autre valeur à μῦθος que celle neutre de « récit ».

³ Voir Platon, *République*, II, 378d. Les mythes décrivant les querelles divines ont été les plus commentés parmi toutes l'œuvre d'Homère, tant du point de vue des critiques que des interprétations allégoriques.

contemporains¹, tel Xénophane de Colophon qui, le premier, introduisit une notion de convenance au sujet des dieux². Après tout, une interprétation morale des dieux n'est-elle pas la meilleure des défenses face à une accusation d'immoralité ? Il demeure que l'état lacunaire de nos sources oblige J. Pépin lui-même à admettre que le commentaire de Théagène aurait très bien pu précéder les critiques³. Une telle exposition d'une opposition fondamentale des éléments (ὕπαρχειν ἐναντώσιν) semble faire écho à la théorie des contraires d'Héraclite. Le cas échéant, il reste à comprendre quelles motivations auraient pu amener à de tels commentaires.

1.3. Une relecture philosophique chez Théagène de Rhégium ?

En tant qu'auteur du VI^{ème} siècle av. J.-C., Théagène n'est pas seulement le contemporain de Xénophane mais aussi – et surtout – celui des philosophes milésiens qui ont probablement écrit avant lui. Or, M. Domaradzki l'a bien remarqué⁴, il est difficile de ne pas voir dans l'interprétation physique de la Théomachie des parallèles avec la physique naissante d'Anaximandre ou de son élève Anaximène. Les cosmologies milésiennes décrivent la fondation du monde par une série d'interactions entre des éléments fondamentaux opposés tels l'humide et le sec, le chaud et le froid⁵. La relation conflictuelle entre ces éléments semble faire écho au combat décrit par Théagène (τὸ θερμὸν τῷ ψυχρῷ μάχεσθαι). Anaximène reprend et poursuit l'idée des contraires de la cosmologie de son maître. L'air, qui est chez lui le principe fondamental, se distingue en deux états opposés, le rare et le dense (διαφέρειν δὲ μανότητι καὶ πθκνότητι)⁶, une dualité qui serait au fondement du troisième couple évoqué par Théagène, soit le léger et le lourd⁷. Il n'est pas impossible que les cosmologies milésiennes, sans doute connues de Théagène si l'on croit à leur circulation dans le monde grec, lui aient inspiré une lecture physique des conflits divins chez Homère. Cette influence est d'autant plus probable que les deux philosophes de Milet ont fait de leur principe fondamental l'équivalent d'une divinité. Anaximandre n'a-t-il pas décrit ἄπειρον

¹ Pour défendre sa thèse d'une allégorie positive, Tate néglige peut-être un peu trop rapidement le témoignage de Théagène dans « The Beginnings of Greek Allegory ». Comme nous le verrons, les deux ne sont pas forcément incompatibles.

² Fr. 8 D 19 LM (= 21 B 26 DK). Voir Walter Burkert, *La religion grecque : à l'époque archaïque et classique*, (2011), p. 405 et Daniel Babut, *La Religion des philosophes grecs : De Thalès aux Stoïciens*, (1974), p. 24.

³ Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 95.

⁴ Mikolaj Domaradzki, « Theagenes of Rhegium and the rise of allegorical interpretation », (2011), p. 211 et suivantes.

⁵ Aétius rapporte que selon Anaximandre, le ciel est composé d'un « mélange de chaud et de froid » (ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος) fr. 6 D 19 LM (= 12 A 17a DK). Voir aussi : fr. 6 D 35 LM (= 12 A 27 DK) ; fr. 6 D 8 LM (= 12 A 10 DK).

⁶ Fr. 7 D 7 LM (= 13 A 5 DK).

⁷ Mikolaj Domaradzki, « The beginnings of Greek allegoresis », (2017), p. 310-12.

comme immortel (ἀθάνατον) et impérissable (ἀνώλεθρον), ce qui est caractéristique du divin (τὸ θεῖον)¹, de même qu'Anaximène fait du divin l'air (τὸν ἀέρα θεόν)² ?

La critique des philosophes et leur accusation d'inconvenance à l'égard des dieux d'Homère ont pu motiver une interprétation physique de la Théomachie et des représentations divines par Théagène, mais cette interprétation a également pu être suscitée par une familiarité avec les nouvelles cosmogonies milésiennes qui aurait contribué à éclairer le texte sous un angle nouveau. L'interprétation allégorique de Théagène voit sa fonction se dédoubler entre une défense et une relecture, peut-être une réappropriation³, des mythes homériques. La question d'une relecture philosophique des mythes d'Homère reste ouverte. De telles pistes se font également jour dans un examen attentif de la fameuse critique des philosophes présocratiques.

2. La critique des philosophes

Héraclite l'allégoriste cite comme principaux détracteurs d'Homère Platon et Épicure. Si les traces de la critique du philosophe du Jardin sont discrètes⁴, celle de Platon, développée entre la fin du livre II et le début du livre III de la *République*, puis reprise au livre X, est bien connue : on ne peut admettre les mythes composés par Homère comme la Théomachie⁵. Les mythes des poètes donnent une représentation non seulement fautive des dieux mais également prompte à corrompre la jeunesse de la cité. Le caractère théologique de la critique ne fait aucun doute et c'est d'ailleurs notre première attestation du mot θεολογία. Il n'est pourtant pas le premier à l'avoir formulée. De son propre aveu – non sans intérêt⁶ – cette « querelle entre philosophie et poésie est ancienne »⁷. Elle remonterait à Xénophane de Colophon et Héraclite d'Éphèse dont les critiques n'auraient finalement été que reprises par le disciple de Socrate.

¹ Fr. 6 D 9 LM (= 12 A 15 DK).

² Fr. 7 D 5 LM (= 13 1 10 DK).

³ La raison de cette réappropriation pourrait être d'ordre social. Domaradzki rapporte prudemment la thèse de Ripoli qui suggère qu'il s'agirait d'un tour idéologique de la part de Théagène pour soutenir la souveraineté de l'aristocratie à laquelle il appartiendrait. En interprétant allégoriquement la poésie épique, l'allégoriste contribue à la rendre ésotérique et donc à en réserver la compréhension à une classe sociale déterminée. Voir « The beginnings of Greek allegoresis », p. 315. Cette thèse est principalement défendue par Ford, *The Origins of Criticism*, p. 76 et 78.

⁴ Sa défiance envers les mythes se manifeste surtout dans l'attitude de ses disciples qui les récuse, Colotès en particulier, d'après le témoignage de Macrobe (*Commentaire sur le Songe de Scipion*, I, 11, 1-4).

⁵ Platon, *République*, II, 378d.

⁶ Il faut prendre garde à une possible reconstruction historique de la critique par le philosophe pour servir la rhétorique de son propos. Voir Ford, *The Origins of Criticism*, p. 46 et en particulier la note 1.

⁷ παλαιὰ μὲν τις διαφορά φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ, Platon, *République*, X, 607b.

2.1. Xénophane : de la critique théologique à la critique sociale et politique

Dans l'histoire de la religion ou des traditions religieuses grecques, Xénophane aurait porté « le premier coup aux croyances vulgaires »¹. Si l'on admet que jusqu'alors « le discours sur les dieux était le privilège exclusif et indiscuté des poètes »², il n'est pas surprenant que la critique du discours religieux prenne la forme d'une « vigoureuse opposition à la théologie homérique, accusée de donner des dieux une représentation immorale »³.

Xénophane fait figure de « théologien par excellence »⁴ parmi les présocratiques du fait de la grande proportion de fragments évoquant des questions religieuses que nous avons conservés de lui. La postérité, antique comme moderne, en retient surtout une critique sans appel d'Homère et d'Hésiode que les auteurs modernes ont logiquement attribuée à un souci religieux⁵. L'auteur des Σίλλοι est, pour les Grecs le « censeur de la tromperie d'Homère » (Ὀμηραπάτης ἐπικόπτης)⁶. Plusieurs fragments conservés condamnent en effet les deux poètes. Sextus Empiricus nous rapporte par deux fois ce que l'on considère être la critique morale de Xénophane :

Πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε,
ὄσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

« Et Homère et Hésiode ont attribué aux dieux
Tout ce qui chez les hommes est objet d'opprobre et de blâme
Voler, commettre l'adultère et se tromper les uns les autres »⁷.

Dans l'*Hymne homérique à Hermès*, le jeune dieu vole les bœufs d'Apollon, les amours d'Arès et Aphrodite, infidèle à Héphaïstos sont rapportés par l'aède Démodocos au chant VIII de l'*Odyssée* tandis que les exemples de tromperies ne manquent pas à travers les mythes, que l'on pense à Héra qui s'emploie à séduire Zeus pour le distraire de la bataille au chant XIV de l'*Iliade* ou à Zeus lui-

¹ Paul Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs : des origines au temps de Plutarque*, (1966), p. 43.

² Walter Burkert, *La religion grecque : à l'époque archaïque et classique*, (2011), p. 403.

³ Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 93.

⁴ Babut, *La Religion des philosophes grecs*, p. 21.

⁵ *Ibid.* p. 23.

⁶ Fr. 8 R 16 LM (= 21 A 35 DK).

⁷ Fr. 8 D 8 LM (= 21 B 11 DK). Traduction de André Laks et Glenn W. Most, *Les débuts de la philosophie : des premiers penseurs grecs à Socrate*, (2016), p. 220-21 Voir aussi le très semblable fr. D8 LM (= 21 B 12 DK). La répétition du second vers a bien été vue par les éditeurs qui suggèrent qu'une erreur de scribe ou une répétition volontaire de la part du poète sont toutes deux possibles.

même dans sa joute contre Prométhée chez Hésiode¹. Pour un philosophe avec un tel « sens religieux »², ces mythes ne sauraient être convenables.

Lorsque Clément d'Alexandrie cite des satires de Xénophane, celles-ci dénoncent l'anthropomorphisme ridicule que les hommes ont appliqué aux dieux dans leurs représentations.

Ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκοῦσι γεννᾶσθαι θεοὺς,
τὴν σφετέρην δὲ ἐσθῆτα ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε.

« Mais les mortels pensent que les dieux sont nés,
Et ont les mêmes vêtements, voix et aspects qu'eux »³.

Ἀλλ' εἴ τοι χεῖρας <γ'> εἶχον βόες ἢ λέοντες,
ὥς γράψαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι, βόες δὲ τε βουσὶν ὁμοίας
καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον.

« Mais si les bœufs, <les chevaux> ou les lions avaient des mains
Ou pouvaient comme les hommes dessiner de leurs mains et façonner
Les chevaux dessineraient aussi des formes de dieux
Semblables à des chevaux et les bœufs à des bœufs, et donneraient à leur corps
Le même aspect que celui que chacun d'eux possède »⁴.

Plus loin, le même auteur rapporte une critique qui met l'accent sur le relativisme qui découle de cet anthropomorphisme que l'on devine trompeur.

Αἰθιοπῆς τε <θεοὺς σφετέρους > σιμούς μελανας τε
Θρηκῆς τε γλαυκούς καὶ πυρροὺς < φασι πέλεσθαι >.

« Les Éthiopiens <disent que leurs dieux ont> le nez camus et la peau noire
Et les Thraces qu'ils ont les yeux bleus et les cheveux roux »⁵.

Immoralité et anthropomorphisme apparaissent alors comme les deux fers de lance de la critique du philosophe. En réalité, l'un n'est que la conséquence logique de l'autre. En effet, à dépeindre les dieux comme des hommes, ces derniers auraient fini par leur attribuer leur propre caractère et en particulier leurs défauts. La critique est tout à fait théologique au sens littéral du terme, la

¹ Hésiode, *Théogonie*, v. 535-616 et *Les Travaux et les jours*, v. 45-105.

² Werner W. Jaeger, *À la naissance de la théologie : essai sur les présocratiques*, (1966), p. 62.

³ Fr. 8 D 12 LM (= 21 B 14 DK). Traduction de Laks et Most, p. 223.

⁴ Fr. 8 D 15 LM (= 21 B 15 DK). Traduction de Laks et Most, p. 223.

⁵ Fr. 8 D 13 LM (= 21 B 16 DK) avec les conjectures de Diels. Traduction de Laks et Most, p. 223.

représentation des dieux est entièrement mise en cause par le philosophe. Toutefois, rien n'indique qu'elle se limite aux représentations poétiques. Une telle critique peut également s'appliquer à la peinture ou la sculpture.

Contre W. Jaeger, D. Babut ne s'en remet pas au sens religieux ou moral de Xénophane pour comprendre les intentions de sa critique¹. Ses fragments les plus théologiques au sens moderne, c'est-à-dire ceux qui avanceraient une nouvelle conception de la divinité par le philosophe ne lui paraissent pas parvenir à se détacher complètement des représentations conventionnelles de la divinité. Un dieu qui « sans effort, ébranle toutes choses par l'impulsion de sa pensée »² imite et contraste Zeus, ébranleur de l'Olympe qui doit au moins secouer la tête tandis que contrairement aux dieux de l'*Illiade* courant sur le champ de bataille, celui de Xénophane « reste à la même place, sans se mouvoir du tout [car] il ne lui convient pas de se déplacer tantôt ici, tantôt là »³. Pour D. Babut, nul besoin d'une motivation religieuse ou morale à un esprit particulièrement critique tel que celui de Xénophane pour condamner cet anthropomorphisme abusif⁴.

Il ne faudrait pas non plus se laisser abuser par les interprétations des Anciens eux-mêmes. La tradition fait souvent remonter à Xénophane « l'antique désaccord entre la philosophie et la poésie » dont parle Platon⁵ mais ne négligeons pas, chez Platon comme Aristote, la tendance à réécrire l'histoire de la pensée grecque pour la faire culminer avec leurs écrits. En réalité, l'opposition d'une « philosophie » à une « poésie » est un anachronisme conceptuel à l'époque de Xénophane⁶. La distinction et l'opposition de ces deux catégories ne fait sens qu'à partir du Vème siècle av. J.-C. Auparavant, seul comptait le titre de « sage » (σοφός) et le médium était moins soumis à la critique que les idées. Du point de vue des idées, les mythes de la tradition orale, toujours susceptibles d'évoluer en fonction des besoins de la société des auditeurs, ont souffert de

¹ Babut, *La Religion des philosophes grecs*, p. 23.

² Fr. 8 D 18 LM (= 21 B 25 DK).

³ Fr. 8 D 19 LM (= 21 B 26 DK). Traduction de Babut, *La Religion des philosophes grecs*, p. 24.

⁴ Les historiens de la religion ou de la philosophie se sont peut-être un peu rapidement laissés aller au parallèle avec la critique des traditions païennes par les chrétiens, un contexte qui fut effectivement favorable à l'interprétation allégorique par ailleurs. En effet, il n'est pas anodin que, pour aborder le sujet de l'amoralité des dieux grecs, Burkert se sente obligé d'évoquer la polémique entre les chrétiens et l'hellénisme, *La religion grecque*, p. 329. S'il n'est pas exclu que le propos de Xénophane soit effectivement d'ordre religieux, ne l'enfermons pas dans une polémique qui lui est étrangère. Pour une synthèse sur les aspects et enjeux de la confrontation entre chrétiens et hellénismes, nous conseillons la lecture de l'ouvrage de Sébastien Morlet, *Christianisme et philosophie : les premières confrontations (Ier-VIe siècle)*, (2015).

⁵ παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ, Platon, *République* X, 607d6-7.

⁶ Ford, *The Origins of Criticism*, p. 46.

leur passage à l'écrit. Désormais, seule une version, à quelques détails près, du mythe demeure et, ainsi figé, ce dernier peut devenir anachronique¹. La motivation de la critique devient alors sociale et politique autant sinon plus que théologique.

La conclusion du poème symptomatique de Xénophane² a été lue comme un rejet intransigeant des poèmes d'Homère et Hésiode³. Certes, la pureté du sol, des mains et des coupes à l'ouverture du poème fait écho aux « récits pieux et paroles pures » (εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις v. 14) que les hommes doivent chanter à propos de la divinité. On pourrait alors penser que le refus de raconter les combats des Titans, des Géants ou des Centaures (v. 19-20), ces « fabulations des anciens » (πλάσματα τῶν προτέρων) vaut comme rejet des mythes homériques et hésiodiques chez qui ils sont présents. Toutefois, Xénophane parle aussi et surtout de guerre civile. C'est alors l'idée de violence et de conflit, qui n'a rien de serviable (οὐδὲν χρηστὸν) qui est en jeu et fait contraste avec la description si propre et ordonnée du banquet. Les Titans, Géants et autres Centaures, qui font partie d'un fond commun et culturel mythologique ne se limitant pas aux poètes, représentent au contraire un « paradigme mythologique des luttes intestines d'une aristocratie destructrice »⁴.

L'enjeu de ce poème est donc d'instaurer un nouvel ordre social au sein de l'aristocratie, dont le banquet n'est qu'un reflet, ordre dans lequel les luttes, intestines ou non, du modèle social guerrier de la poésie épique n'ont plus leur place. C'est de la sorte, selon A. Ford, qu'il faut comprendre le rejet des « fabulations des anciens ». L'auteur remarque que l'expression est inédite et y voit une adaptation subversive de l'expression traditionnelle « la renommée des anciens hommes » (κλεῖα προτέρων ἀνθρώπων). Κλεῖα signifiant littéralement « ce que l'on entend », il semblerait que Xénophane redéfinisse le contenu des rumeurs et chants qui faisaient la renommée des héros pour en faire des fabulations. La fausse représentation des héros rejoint alors la fausse représentation des dieux. Les héros anciens deviennent tout simplement des anciens aux valeurs dépassées pour Xénophane qui propose avec son poème des chants plus purs et raffinés pour les banquets de sa génération⁵. La conclusion du poème n'est pas une lutte de « la prose contre la

¹ Luc Brisson, « L'"allégorie" comme interprétation des mythes, de l'Antiquité à la Renaissance », (2004), p. 25.

² Fr. 8 D 59 LM (= 21 B 1 DK ; 1 West).

³ Ford, *The Origins of Criticism*, p. 56 et note 48.

⁴ *Ibid.* p. 56. Rappelons-nous que les Centaures sont à l'origine d'un conflit sanglant lors du banquet de mariage de Pirithoos (*Iliade*, chant II, 738).

⁵ Ford, *The Origins of Criticism*, p. 57-58.

poésie, de l'épique contre l'épique mais de la paix contre la guerre, la justice contre l'hubris, le raffinement nouveau contre le démodé brutal »¹.

La critique des dieux des mythes traditionnels chez Xénophane émerge à la fois d'un souci théologique et d'un souci social et politique. Ce n'est pas seulement une représentation immorale des dieux qui pousse Xénophane à la critique mais surtout le besoin de confronter une tradition par égards désuète aux nouvelles exigences de son époque. Une réflexion similaire se retrouve chez Héraclite d'Éphèse.

2.2. Héraclite et la critique de la transmission du savoir

Du point de vue religieux, la critique d'Héraclite s'attarde avant tout sur les rites. D. Babut relève cette attitude assez exceptionnelle pour l'Antiquité qui consista à dénoncer les « mystères en usage chez les hommes » et l'« initiation impie » auxquels ces derniers participent². Dans la lignée de Xénophane, les poètes n'échappent pas au fiel du philosophe.

Τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγῶνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως.

« Il affirmait qu'Homère méritait d'être chassé des compétitions et battu et Archiloque de même »³.

Le grief adressé au poète est en revanche moins explicite que chez le philosophe de Colophon. L'évocation des concours – probablement des concours d'aèdes – et d'Archiloque met l'accent sur le statut de poète d'Homère. Quel est alors le reproche fait par Héraclite à la poésie ? A. Laks et G. W. Most n'ont pas manqué de remarquer la paronomase entre le verbe ῥαπίζεσθαι et ῥαψοδεῖσθαι, peut-être s'agit-il d'une piste. Le rôle du rhapsode est double : il est celui qui « coud » les chants entre eux, celui qui les collectionne en somme, mais surtout celui qui, allant de ville en ville les chanter, transporte et transmet la tradition épique ainsi constituée. Héraclite semble avoir peu de considération envers le savoir de l'aède.

Τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δῆμων ἂ οἰδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι 'οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί'.

¹ Ford, *The Origins of Criticism*, p. 66.

² Fr. 9 D 18 LM (= 22 B 14 DK). Babut, *La Religion des philosophes grecs*, p. 27-28.

³ Fr. 9 D 21 LM (= 22 B 42 DK).

« Quelle intelligence ou pensée est la leur ? Ils font confiance aux aèdes du peuple et prennent la foule pour maître, ignorant que "la multitude est mauvaise et le petit nombre bon" »¹.

Héraclite voit d'un mauvais œil la multitude. Le défaut d'une foule est explicite, quant à l'aède, sa collection de chants le range peut-être du côté de ceux qui pensent que l'abondance est gage d'intelligence. Dans un autre fragment, cette remise en question de l'abondance est clairement exprimée :

Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.

« Un abondant savoir n'enseigne pas l'intelligence ; car il l'aurait enseignée à Hésiode et à Pythagore, et derechef à Xénophane et Hécatee »².

Philosophes comme poètes peuvent tomber dans l'illusion de la multitude. L'ancienneté des poètes en a fait les bénéficiaires d'un savoir incontesté jusqu'alors. C'est précisément cette évidence qu'Héraclite critique, de la même façon qu'il remet pour la première fois en question des rites fondamentaux du culte, tels que les rites funéraires³. Ce n'est pas un sens religieux qui guide Héraclite dans sa critique mais le refus d'un conservatisme, au sens d'une reproduction mécanique des faits, gestes et pensées de nos ancêtres. Une telle reproduction ne saurait être éclairée⁴. De ses propres mots, Homère est appelé le plus sage de tous les Grecs (ὄς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων), car c'est là la tradition, mais aussi grande soit l'estime que la tradition lui porte, cela ne l'a pas empêché d'être trompé par une énigme de pêcheurs⁵, ni de se tromper :

Καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο· οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἀρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος οὐδὲ τὰ ζῶια ἄνευ θήλεος καὶ ἄρρενος ἐναντίων ὄντων.

« Héraclite critique le poète [Homère], qui a écrit : "si seulement la discorde disparaissait de chez les dieux et de chez les hommes !" [*Il.* 18.107] : car il n'y aurait aucune harmonie s'il n'y avait de l'aigu et du grave, et il n'y aurait pas non plus d'animaux sans la femelle et le mâle, qui sont des opposés »⁶.

¹ Fr. 9 D 10 LM (= 22 B 104 DK).

² Fr. 9 D 20 LM (= 22 B 40 DK). Traduction de Laks et Most, p. 270.

³ Babut, *La Religion des philosophes grecs*, p. 29.

⁴ Fr. 9 D 7 LM (= 22 B 74 DK).

⁵ Fr. 9 D 22 LM (= 22 B 56 DK).

⁶ Fr. 9 D 23 LM (= 22 A 22 DK). Traduction de Laks et Most, p. 269.

Contrairement à Xénophane, la discussion d'Héraclite contre les poètes ne concerne pas leur représentation des dieux mais leur prétention à la connaissance. Ici la philosophie héraclitéenne s'oppose à une affirmation homérique : la discorde, chez Héraclite, joue un rôle clé dans sa conception de l'harmonie. De même, il s'oppose à Hésiode :

Διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἔν.

« Le maître du plus grand nombre est Hésiode ; ils sont certains que c'est lui qui sait le plus grand nombre de choses – lui qui n'a compris ni le jour ni la nuit ; car ils sont un »¹.

Dans ce fragment qui nous offre un intéressant panel des verbes liés au savoir (ἐπίσταμαι ; οἶδα ; γινώσκω), on retrouve l'ambiguïté de l'abondance du savoir qui ne fait pas l'intelligence. Le savoir du poète est nié par le philosophe car il est d'abord attribué au poète par la foule (πλείστων τοῦτον) dont la multitude ne produit rien de bon, ensuite parce qu'il s'oppose à la nouvelle conception héraclitéenne du jour et de la nuit. Pour J. Tate, il s'agit d'un exemple d'« hostilité professionnelle » : la critique des poètes aurait été motivée par la nécessité pour la philosophie émergente de faire valoir des idées nouvelles contre la tradition². La foule ferait bien mieux de suivre l'enseignement des nouveaux penseurs – en particulier Héraclite – plutôt que de chercher un savoir dans la poésie. Polybe retiendra bien cette critique :

Οὐκ ἂν ἔτι πρέπον εἶη ποιηταῖς καὶ μυθογράφοις χρῆσθαι μάρτυσι περὶ τῶν ἀγνοουμένων, ὅπερ οἱ πρὸ ἡμῶν περὶ τῶν πλείστων, ἀπίστους ἀμφισβητουμένων παρεχόμενοι βεβαιωτὰς κατὰ τὸν Ἡράκλειτον.

« Il ne serait pas convenable d'user des poètes et des mythographes comme des témoins sur des sujets inconnus, comme nos ancêtres l'ont fait au sujet de beaucoup de choses, citant des garants indignes de confiance comme le dit Héraclite »³.

Polybe blâme l'usage de trouver chez les poètes des explications aux phénomènes physiques, par exemple au sujet des courants issus du Pont-Euxin, probablement à l'aide de l'allégorie physique. Sa critique s'appuie sur celle d'Héraclite : l'ancienneté n'est pas gage d'autorité. En somme, ce que vise Héraclite dans sa critique des poètes c'est la façon antique d'accorder de l'autorité, qui

¹ Fr. 9 D 25 LM (= 22 B 57 DK). Traduction de Laks et Most, p. 271.

² Tate, « On the History of Allegorism », p. 105.

³ Fr. 22 A 23 DK. Traduction révisée de Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 94.

plus est sur tous les sujets, à certaines figures sur la base de leur ancienneté, autrement dit, à la tradition.

Platon a donc raison sur un point, l'opposition entre les philosophes et les poètes ne date pas de son époque. Xénophane de Colophon se moque visiblement des représentations anthropomorphiques des dieux homériques tandis qu'Héraclite chasse Homère et rabaisse volontiers les prétentions philosophiques d'Hésiode – comme de Xénophane. Ce dernier point doit nous amener à nuancer la déclaration de Platon. Nous avons vu que le vocabulaire est anachronique : qui est philosophe et qui est poète au VI^{ème} siècle ? Xénophane et Hésiode sont tout autant l'un que l'autre dans l'esprit d'un Héraclite dont la critique semble avant tout motivée par une remise en question de la tradition. A. Ford reproduit la thèse de J. Tate en voyant dans les querelles antiques une confrontation générale de ceux que nous appelons les « philosophes présocratiques » entre eux pour le titre de « sage »¹. La querelle dépasse ainsi le cadre religieux ou homérique. Héraclite en est le meilleur exemple. Elle ne se limite pas non plus à la forme d'une attaque directe.

3. La réécriture philosophique de la mythologie

Le flou qui entoure les catégories de philosophe et de poète à l'époque présocratique est intéressant à deux égards soit celui du rapport de la philosophie à la mythologie et celui du développement de l'allégorie. Bien qu'il écrive en prose, l'usage privilégié de l'énigme par Héraclite – et qui lui valut son surnom d' « obscur », favorisa probablement le désir d'interpréter les énigmes d'Homère². Nous aurons l'occasion d'y revenir plus en détail dans la troisième partie de cette étude. Pour l'instant, l'exemple d'Hésiode peut nous servir à comprendre dans quelle mesure la critique de la mythologie par la philosophie s'est aussi exprimée sous la forme, plus discrète, d'une réécriture philosophique des mythes.

3.1. Hésiode, le poète-philosophe

Si Homère est le poète par excellence, celui qui n'a même plus besoin d'être nommé par les grammairiens de l'époque hellénistique, Hésiode n'est pas son double comme pourrait le laisser croire Hérodote lorsqu'il fait des deux poètes le couple fondateur de la théologie des Grecs³. En

¹ Il relève très justement qu'Homère n'est pas le seul à avoir été critiqué par Xénophane : Thalès, Pythagore et Simonide en firent également les frais. Voir Ford, *The Origins of Criticism*, p. 48 et en particulier les notes 12 et 14.

² Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 95-97.

³ Hérodote, *Histoires*, livre II, 53, 2-3.

premier lieu, les deux poètes n'ont pas écrit les mêmes mythes : les généalogies proposées par Homère dans l'*Illiade* contredisent parfois celles de la *Théogonie*. L'indépendance d'Hésiode par rapport la tradition homérique mérite d'être soulignée. Parmi les divergences les plus significatives, Océan, premier père chez Homère, est dans le poème hésiodique un Titan comme un autre issu de l'union entre Gaïa et Ouranos. De même, l'Aphrodite homérique est fille de Zeus mais naît, chez Hésiode, de l'écume autour de l'appareil génital d'Ouranos, castré par Cronos¹. À travers les mythes de la *Théogonie*, P. Decharme reconnaît à Hésiode un « esprit de réflexion »² qui se caractérise, au-delà de l'effort d'organisation et de classification propre au projet d'une théogonie, par des préoccupations d'ordre physique et moral. Les catalogues généalogiques d'Hésiode, bien plus développés que ceux d'Homère notamment au sujet des dieux marins, reflètent « un sérieux esprit d'observation » des phénomènes naturels et une volonté de les expliquer³. La langue d'Hésiode est poétique et son contenu d'ordre mythologique mais cela n'empêche pas de conclure qu'« un instant il s'élève à cette recherche des origines qui passionnera la philosophie naissante »⁴.

Les Anciens n'ont pas manqué de reconnaître la portée philosophique de la *Théogonie*, en plus de sa qualité poétique. La lecture du traité de Plutarque sur les *Oracles de la Pythie* permet de mieux comprendre comment Hésiode s'assimile à la fois à Homère et aux philosophes. Tandis que les protagonistes du dialogue commentent la médiocrité stylistique de l'oracle qu'ils écoutent, Homère et Hésiode sont cités comme des exemples de la *beauté* de la poésie. Diogénianos souligne que la parole du dieu devrait « surpasser de loin Homère et Hésiode par la beauté de ses vers » (πολλὸν τὸν Ἡσίοδον εὐεπεῖα καὶ τὸν Ὅμηρον ὑπερφθέγγεσθαι)⁵. À peine plus loin dans le même passage, un autre personnage, Boèthos s'exprime ainsi :

Ποιήματα [μὲν] γὰρ γράφεις τοῖς μὲν πράγμασι φιλοσόφως καὶ αὐστηρῶς, δυνάμει δὲ καὶ χάριτι καὶ κατασκευῇ <τῆ> περὶ λέξιν εὐοικότερα τοῖς Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου μᾶλλον ἢ τοῖς ὑπὸ τῆς Πυθίας ἐκφερομένοις.

¹ Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, p. 3. Pour une comparaison détaillée des textes d'Homère et Hésiode, voir Schömann, *Opusc. acad.*, II, *Comparatio theogonia hesiodeae cum homerica*, p. 25-60.

² Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, p. 8.

³ *Ibid.* p. 23.

⁴ *Ibid.* p. 25.

⁵ Plutarque, *De Pythiae oraculis*, 396d.

« Tu écris des poèmes sur des sujets avec philosophie et sérieux, qui, par la force, la grâce et le soin de l'expression, ressemblent plus aux œuvres d'Homère et d'Hésiode qu'aux oracles proférés par la Pythie »¹.

Ce passage établit clairement une distinction entre le contenu d'un texte, ici philosophique qui plus est, et sa forme en vers. L'accent est alors mis sur la qualité stylistique de l'écriture qui repose à nouveau sur des critères de beauté (« χάριτι ») et c'est précisément ce point qui fait le lien avec les deux poètes. Homère et Hésiode incarnent le modèle de la plus belle expression poétique. D'un point de vue esthétique et poétique, c'est-à-dire formel, ils ne forment qu'une et même autorité.

Ce n'est qu'à partir du moment où l'on délaisse l'aspect poétique et esthétique pour ne regarder que le contenu du texte, que la position des deux poètes diverge. Quand il s'agit d'écrire de la philosophie, Homère disparaît et Hésiode, tout comme Orphée, rejoint les rangs des philosophes :

Πρότερον μὲν ἐν ποιήμασιν ἐξέφερον οἱ φιλόσοφοι τὰ δόγματα καὶ τοὺς λόγους, ὥσπερ Ὀρφεὺς καὶ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἐμπεδοκλῆς [καὶ Θαλῆς].

« Auparavant les philosophes exprimaient dans des poèmes leurs maximes et leurs discours, tels Orphée, Hésiode, Parménide, Xénophane, Empédocle et Thalès »².

Un témoignage similaire se retrouve chez Diogène Laërce au sujet de Parménide :

Καὶ αὐτὸς δὲ διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖ, καθάπερ Ἡσίοδος τε καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἐμπεδοκλῆς.

« Et lui aussi a fait de la philosophie en composant des poèmes, comme Hésiode et Xénophane et Empédocle »³.

L'association d'Hésiode et des philosophes qu'Héraclite proposait déjà a traversé l'histoire de la pensée grecque. Il était tout à fait présent à l'esprit des Anciens qu'Hésiode n'est pas seulement un poète mais aussi un philosophe qui « inaugure l'exploitation de la mythologie par les philosophes, comme Homère inaugure son exploitation par les poètes »⁴.

¹ Plutarque, *De Pythiae oraculis*, 396f. Traduction révisée de Flacelière, p. 53.

² Plutarque, *De Pythiae oraculis*, 402e.

³ Diogène Laërce, IX, 22.

⁴ Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 56 La thèse dont il rend compte ici est celle de Friedrich von Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, (1945), p. 51-55.

Homère offre des récits sur les dieux et ce faisant, donne parfois leur ascendance, leur rôle et indubitablement leurs épithètes mais Hésiode a écrit et voulu écrire une théogonie. La différence de projet est fondamentale, la posture que prend chacun des deux auteurs l'illustre bien. Tandis qu'Homère s'en remet aux Muses à l'ouverture de ses poèmes, ce sont les Muses qui semblent s'en remettre finalement à Hésiode. Le prologue de la *Théogonie* développe une approche toute différente de l'incantation homérique. L'appel aux Muses fait l'objet d'une véritable mise en scène dans laquelle les divinités prennent place sur le Mont Hélicon. Le poète prend activement part à cette scène, il s'identifie clairement comme le destinataire des paroles des déesses¹. La scène du don du rameau de laurier, arbre d'Apollon confirme l'auteur dans son rôle de poète didactique et inspiré. Cette position nouvelle contribue à distinguer son texte de celui d'Homère. Homère fait le récit d'une guerre, une guerre certes mythique qui met aux prises des héros, des demi-dieux et les dieux eux-mêmes mais une guerre humaine avant tout. De la même façon, si des dieux et divers acteurs divins sont présents dans l'*Odyssée*, il s'agit encore une fois d'une histoire humaine, celle d'un retour. Dans la *Théogonie* ou dans les *Travaux et les jours*, ce ne sont pas avec des héros individuels que les dieux interagissent, quand il ne s'agit pas purement de l'histoire des dieux, mais avec l'humanité. Autrement dit, le cadre des mythes homériques est avant tout humain et personnel, celui des mythes hésiodiques est divin et universel. Avec la *Théogonie* ou le mythe de Prométhée et celui des âges de métal, Hésiode ne raconte pas une histoire, il enseigne l'Histoire, celle du monde sous une forme qui présage celle des cosmologies philosophiques.

De fait, la *Théogonie* d'Hésiode fait montre d'un véritable effort de réflexion de sa part en ce qu'il systématise et donne du sens aux mythes qu'il emprunte à Homère ou au fond des traditions babyloniennes. Un des exemples le plus frappant est la conclusion qui ressort de la succession des règnes d'Ouranos, Cronos et Zeus et de la Gigantomachie : d'un point de vue moral comme physique, le monde s'organise et « par une série de révolutions, a passé lentement de l'état de désordre à l'état d'ordre dont la victoire définitive de Zeus est le symbole »². Il lui faut reconnaître un goût de l'analyse et de la synthèse, de la généralisation et de la recherche des origines qui passionne les premiers philosophes. W. Burkert remarque à son tour le rôle similaire à celui d'Hésiode que Parménide accorde à Éros au commencement du monde³. Nous évoquions plus haut

¹ Hésiode, *Théogonie*, v. 22-24.

² Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, p. 19.

³ Burkert, *La religion grecque*, p. 408.

les analogies entre l'explication physique des mythes d'Homère par Théagène et la philosophie ionienne mais c'est dans la *Théogonie* d'Hésiode et le mythe de la création du monde que F. Cornford retrouve la structure de pensée qui sert de modèle à la philosophie d'Anaximandre¹. Pour J.-P. Vernant l'étude de F. Cornford démontre, contre la conception traditionnelle d'alors, que la pensée rationnelle ionienne ne constitue pas le commencement absolu de la pensée scientifique sous la forme d'un éveil soudain du *logos* en rupture complète avec le *muthos*. Au contraire, son étude de la physique ionienne révèle que la philosophie a d'abord été une transposition des mythes cosmogoniques au point de ressembler à une réécriture des mythes².

3.2. Phérécyde de Syros et le langage mythologique

À mettre Hésiode de côté, c'est Phérécyde de Syros qui peut être considéré comme le premier philosophe de l'histoire de la pensée grecque. C'est en tout cas celui qu'A. Laks et G. W. Most ont choisi pour ouvrir le bal de leur édition historique des fragments des philosophes grecs, reléguant des extraits de la *Théogonie* dans la catégorie des antécédents. Attribuer à ce contemporain de Thalès et d'Anaximandre et dont la maturité remonterait au milieu du VI^{ème} siècle³, le statut de « philosophe » ne va pas pourtant pas de soi⁴. Ses écrits et leur contenu nous sont donnés par la *Souda* :

Ἔστι δὲ ἅπαντα ἃ συνέγραψε ταῦτα Ἑπτάμυχος ἦτοι Θεοκρασία ἢ Θεογονία. ἔστι δὲ Θεολογία ἔχουσα θεῶν γένεσιν καὶ διαδοχάς.

« Voici tout ce qu'il a écrit : *Les Sept recoins* ou *Règnes des dieux* ou encore *Théogonie*. C'est une théologie comprenant la naissance et les successions des dieux »⁵.

Si Phérécyde a bien écrit une *Théogonie* qui décrit la naissance et les successions des dieux, alors il semblerait plus proche d'Hésiode que des philosophes qui l'ont suivi. Cependant, il incarne un certain nombre de ruptures avec la tradition hésiodique qui font tout son intérêt.

¹ Francis Macdonald Cornford, *Principium sapientiae. The origins of Greek philosophical thought*, (1952), p. 159-224 ; Son analyse est rapportée par Vernant, « Du mythe à la raison », p. 184-87.

² Vernant, « Du mythe à la raison », p. 184-87.

³ Fr. 4 P 1 et 4 P 2 LM (= 7 A 1 et 7 A 2 DK).

⁴ Vernant voit encore en Phérécyde un stade antérieur au philosophe, une figure combinant les fonctions de devin, poète et de sage. Vernant, « Du mythe à la raison », p. 192-93.

⁵ Fr. 4 D 1 LM (= 7 A 2 DK). Traduction révisée de Laks et Most, p. 121. Nous avons choisi la traduction par « règnes des dieux » d'après l'analyse présente chez M. L. West, « Three Presocratic Cosmologies », (1963), p. 157. Ce dernier attribue les titres des textes aux Alexandrins tandis que Phérécyde se serait contenté de signer son manuscrit.

Tout d’abord, Phérécyde se distingue d’Hésiode par son écriture en prose¹. Un discours sur les dieux qui n’est pas rédigé en vers implique, étant donné le modèle établi dans le prologue de la *Théogonie* hésiodique, l’absence d’une inspiration divine. Contrairement aux poètes qui en appellent aux Muses Phérécyde ne fait nulle mention de ces divinités et signe de son nom. Il franchit un nouveau pas dans l’affirmation d’une position d’auteur. Il se fait de cette façon le rival d’Hésiode, osant produire un discours sur les dieux sans le soutien de la tradition poétique². Phérécyde se distingue de plus d’Hésiode et des poètes en ce qu’il n’a « pas tout dit sous la forme du mythe » (καὶ τῶι μὴ μυθικῶς ἅπαντα λέγειν)³. Ce qu’il reste de mythologique, chez Phérécyde, ressemble pourtant fortement à la *Théogonie* d’Hésiode, à en croire le témoignage de Diogène Laërce.

[...] τό τε βιβλίον [...] οὗ ἡ ἀρχή· Ζᾶς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη· Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζᾶς γῆν γέρασ διδοῖ.

« [...] le livre [...] dont le début est : Zas et Chronos, ainsi que Chthoniè, ont toujours été ; Gè devint le nom de Chthoniè car Zas lui offrit la terre en présent »⁴.

La mention du don de la terre annonce déjà un récit mythique : celui du mariage de Zas et Chthoniè qui n’est pas sans évoquer celui de Zeus et Héra. Le récit de ce mariage se retrouve dans le papyrus de Grenfell⁵, sa mise en scène des décors et de la cérémonie fait penser à un mythe étimologique tel que celui d’Épiméthée et Pandore, source des maux chez les hommes, dans le poème d’Hésiode⁶. Enfin, on retrouve aussi chez Phérécyde une bataille des dieux contre une armée de monstres qui pourrait faire penser à une combinaison de la Gigantomachie et du combat de Zeus contre Typhon⁷.

Ces ressemblances et échos ne doivent toutefois pas tromper. Des ruptures avec la tradition hésiodique sont partout présentes, et ce dès l’énoncé de la triade initiale. Si on veut bien voir derrière les dieux de Phérécyde, Zeus, Cronos et Gè (d’autant plus que c’est le nom que prend Chthoniè par la suite), on ne peut ignorer la volonté du philosophe de ne pas tout simplement

¹ Fr. 4 R 4, 4 R 5 (= 7 A 2 DK), 4 R 6 LM. Ou bien il serait le deuxième selon la chronologie que l’on choisit d’établir entre Phérécyde et Anaximandre mais le détail importe peu, c’est le contraste d’un discours sur les dieux en prose et non plus en poésie qui est significatif.

² Herbert Granger, « The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy », (2007), p. 139.

³ Fr. 4 R 3 LM (= 7 A 7 DK).

⁴ Fr. 4 D 5 LM (= 7 B 1 DK).

⁵ Fr. 4 D 9 LM (= 7 B 2 DK).

⁶ Hésiode, *Les Travaux et les jours* v. 59-99. Phérécyde s’applique à décrire les préparatifs du mariage tandis que chez Hésiode, c’est la création de Pandore qui joue ce rôle.

⁷ Granger, « The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy », p. 150.

reprendre les noms de la tradition. Il est possible d'y voir, avec Granger, une provocation envers Hésiode : peu importe l'origine du préfixe ζα-, le clin d'œil paronomastique à Zeus avec l'adjonction d'un simple sigma est probant. Derrière la nouvelle orthographe Chronos, c'est une abstraction supplémentaire de la divinité qui est proposée. Granger suppose que Phérécyde a voulu corriger les noms vulgaires qu'Hésiode a prêtés aux dieux pour retrouver ceux qui correspondent plus à leur nature¹. Cette provocation trouve son écho dans la façon dont Héraclite joue avec les noms traditionnels lorsqu'il déclare que son principe divin « ne veut pas être seulement appelé du nom de Zeus et le veut »². Plus généralement, c'est toute la théogonie de Phérécyde qui peut être vue comme une réécriture d'Hésiode, purgée des comportements amoraux des dieux selon les nouvelles conceptions qui sont aussi celles des philosophes présocratiques³. Le Zas de Phérécyde a finalement peu à voir avec le Zeus de la tradition. Phérécyde lui attribue un savoir-faire typiquement féminin : celui de broder le voile offert à son épouse. C'est une contradiction flagrante avec les récits hésiodiques qui laissent à Athéna le soin de confectionner les vêtements de Pandore, et même à Héphaïstos la conception du corps. Certains y ont vu un Zas démiurge, rompant à nouveau avec la tradition hésiodique⁴. De plus, contrairement aux dieux masculins traditionnels qui s'affirment en tant que guerrier, Zeus le premier dans ses combats de la *Théogonie*, Zas ne prend pas part à la bataille de l'œuvre de Phérécyde. Cette dernière ne partage pas les enjeux de celles de Zeus. Dans la tradition, le fils de Cronos lutte pour sa succession contre les Titans et pour la préservation de son trône contre Typhon, ce qui, pour Aristote, équivaut à une lutte pour parvenir finalement au Parfait⁵ (incarné par l'ordre instauré par Zeus) après une ou plusieurs générations de divinités inférieures. En revanche, Aristote reconnaît chez Phérécyde la présence du Parfait dès la première génération en Zas et c'est pourquoi il le distingue des poètes.

Phérécyde a-t-il voulu proposer un nouveau discours sur les dieux, plus conformes aux exigences morales de son époque, telles que Xénophane les développe par la suite⁶ ? Si tel est le cas, il se rapproche d'un Hécatée qui dans ses *Histoires* aurait proposé lui aussi une rectification des récits héroïques après avoir les avoir raillés :

¹ Granger, « The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy », p. 146.

² Fr. 4 D 45 LM (= 22 B 32 DK). Traduction de Laks et Most, *Les débuts de la philosophie*, 275.

³ Granger, « The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy », p. 139.

⁴ *Ibid.* p. 151-52.

⁵ Aristote, *Métaphysique*, 14, 1091b8-10. Nous reprenons pour le terme ἄριστον la traduction de J. Tricot (1991).

⁶ Granger, « The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy », p. 149.

Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὡς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν.

« Hécatee de Milet parle ainsi : j'écris ces récits comme ils me paraissent être vrais, car les récits des Grecs sont nombreux et ridicules, à ce qu'il me semble »¹.

Hésiode ne convient peut-être plus mais le schéma conceptuel de génération et de succession de la *Théogonie* est conservé par la tradition philosophique naissante dans son explication du monde. Phérécyde incarnerait alors une première réécriture de la *Théogonie* : bien que le récit mythique et l'anthropomorphisme servent encore sa réflexion, nous avons montré les nombreuses ruptures qui le font paver la voie aux premiers philosophes. Clin d'œil ou provocation, Phérécyde a choisi de rappeler le nom de Zeus en nommant sa divinité primordiale Zas² mais la graphie Χρόνος plutôt que Κρόνος était déjà un premier pas vers l'abstraction des premières divinités qui deviennent ensuite des premiers principes dès Anaximandre.

3.3. La réécriture philosophique de la mythologie

Le rejet de l'autorité des poètes n'est donc pas à confondre avec un rejet de l'autorité de la poésie, dans sa forme comme dans son vocabulaire. Pour Parménide en particulier, la poésie semble être le « medium naturel de l'expression de la vérité philosophique »³. Celui qui reprend la forme d'un poème pour son exposé philosophique l'ouvre par un prologue qui rappelle celui d'Hésiode : les filles du Soleil y remplacent les Muses mais guident, elles aussi, le poète-philosophe vers un savoir qui lui est enseigné par une déesse inconnue⁴. Sa philosophie recrée une divinité (un δαίμων) dans le cadre d'une nouvelle théogonie qui place, comme chez Hésiode, Éros au commencement.

Empédocle à son tour invoque les dieux et en particulier la Muse, plus à la façon d'Homère cette fois :

Ἀλλὰ θεοὶ τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης,
ἐκ δ' ὀσίων στομάτων καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγὴν
καὶ σέ, πολυμνήστη λευκώλενε παρθένη Μοῦσα,
ἄντομαι, ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν,

¹ Fr. 1, éd. Jacoby.

² Granger trouve des raisons de croire que la syntaxe de la première phrase de l'œuvre de Phérécyde n'isole pas seulement Chtoniè mais également Chronos, conférant à Zas un statut supérieur aux deux autres divinités primordiales, « The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy », p. 146.

³ Tate, « On the History of Allegorism », p. 106.

⁴ Fr. 19 D 4 LM (= 28 B 1 DK).

πέμπε παρ' Εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἄρμα.

« Mais, dieux, écartez de ma langue leur folie
Et dérivez, de lèvres pieuses, un flot pur.
Et toi, Muse très courtisée, vierge aux bras blancs,
Je te supplie : les paroles qu'il est licite aux éphémères d'entendre,
Achemine-les de chez Piété, tandis que tu mènes ton char docile aux rênes »¹.

Il y a, dans ce premier vers un lointain écho à celui de l'*Illiade*, du fait de la ressemblance entre *μανίην* et *μῆνιν* et le vocatif *θεοὶ* à l'endroit où Homère écrit *θεὰ*. Le philosophe reprend surtout l'épithète homérique d'Héra, la déesse aux bras blancs (*θεὰ λευκώλενος*) pour la réattribuer à la Muse. Ce n'est pas étonnant si, selon Aristote, Empédocle avait le mieux su imiter le style d'Homère². D'une manière générale, W. Burkert admet que la philosophie nouvelle est faite de « compromis avec le langage de la tradition »³. Empédocle réécrit à son tour une théogonie, poussant plus loin la rupture avec la conception hésiodique des divinités en les privant de l'immortalité pour ne leur laisser qu'une « longue vie » (*θεοὶ δολιχαίωνες*)⁴. Quant aux noms et prérogatives des dieux du panthéon traditionnel, le philosophe se les réapproprie pour les attribuer aux éléments essentiels de sa cosmogonie :

Ἥ δὲ χθὼν τούτοισιν ἴση συνέκυρσε μάλιστα,
Ἥφαιστῶι τ' ὄμβρῳ τε καὶ αἰθέρι παμφανόωντι,
Κύπριδος ὀρμισθεῖσα τελείοις ἐν λιμένεσσιν,
εἴτ' ὀλίγον μείζων εἴτε πλεόν ἐστὶν ἐλάσσων·
ἐκ τῶν αἰμά τε γέντο καὶ ἄλλης εἶδεα σαρκός.

« Et elle, terre, à peu près égale à eux [en quantité], les rencontra,
– Héphestos, pluie, et éther parfaitement lumineux –
Amarée dans les ports parfaits de Cypris
Ou bien un peu plus abondante, ou plutôt, moins,
D'eux naquirent le sang et les autres formes de chair »⁵.

C'est sous cette réappropriation, sorte de réécriture philosophique de la mythologie, que se cache une autre facette de la critique des premiers philosophes envers les mythes de la poésie épique. Nous avons vu les exemples de la théologie de Xénophane qui s'oppose à celle d'Homère malgré

¹ Fr. 22 D 44 LM (= 31 B 3 DK). Traduction de Laks et Most, p. 691.

² Diogène Laërce, VIII, 57.

³ Burkert, *La religion grecque*, p. 405.

⁴ Fr. 22 D 77a LM (= 31 B 21 DK).

⁵ Fr. 22 D 190 LM (= 31 B 98 DK). Traduction de Laks et Most, p. 741.

de subtiles références. Héraclite n'échappe pas non plus à cette influence traditionnelle. Tout comme l'ἄπειρον d'Anaximandre, le feu cosmique de la théologie d'Héraclite reçoit les prérogatives du roi des dieux Zeus. D. Babut y voit plusieurs parallèles avec la foudre de Zeus. Tout d'abord lorsqu'Héraclite écrit :

Τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός.

« La foudre gouverne toutes choses »¹.

Mais surtout lorsqu'il compare sa domination à celle d'un berger usant du fouet, car la foudre de Zeus est aussi nommée par Homère « le fouet de Zeus » (Διὸς μάστιγι, *Iliade*. 13, 812). Le feu reçoit encore l'omniscience du Soleil ou de Zeus². La rivalité des philosophes avec les poètes s'exerce tout autant du point de vue de la forme que du fond du discours, en particulier lorsque les philosophes se réapproprient le vocabulaire et les noms de la mythologie pour leurs besoins philosophiques³.

En revenant sur la définition de l'allégorie par Héraclite l'allégoriste, nous avons voulu comprendre ce qui avait pu motiver la conception traditionnelle de l'allégorie comme défense aux critiques théologiques des philosophes envers des poètes et vérifier ensuite, en revenant à l'origine du phénomène, si cette vision était juste. Dans les faits, bien que le témoignage de l'interprétation allégorique de Théagène de Rhégium soit postérieur à Héraclite lui-même, lui empruntant la force du procès homérique et de l'apologie au moyen de l'allégorie, il n'y a pas de raison de douter que cette interprétation ait pu servir à défendre le poète. La pensée philosophique émergente n'a pas manqué de critiquer les poètes, plus ou moins violemment selon les auteurs. L'interprétation physique des mythes, si elle survint en retour, y apporte une réponse d'autant plus satisfaisante qu'elle a l'intelligence de rapprocher les mythes d'Homère des nouvelles conceptions élémentaires de la philosophie. Toutefois, le flou qui entoure la période du fait de notre manque de source ne permet pas de trancher sur l'ordre chronologique de ce dialogue ou même sur ses intentions. D'autres pistes d'interprétation sont possibles et c'est ce que nous avons tenté de mettre en valeur

¹ Fr. 9 D 82 LM (= 22 B 82 DK). Le commentaire du doxographe citant le fragment nous indique qu'il s'agit du feu cosmique dont il est question.

² Babut, *La Religion des philosophes grecs*, p. 30.

³ D'aucuns sont même allés jusqu'à attribuer une expression allégorique aux philosophes pré-socratiques. Voir Gérard Naddaf, « Allegory and the Origins of Philosophy », (2009), p. 114-15.

à travers ce développement. Les motivations de la critique philosophique ne se résument pas à un souci religieux qui dénoncerait l'immoralité des dieux homériques mais trouvent leur source dans de nouvelles exigences sociales et politiques, désormais en décalage avec la réalité dépeinte par des mythes figés sous forme écrite.

Dans ce contexte de rivalité avec les poètes épiques la stratégie des penseurs présocratiques a été de réemployer leur outil principal : le langage. Du point de vue de la religion en particulier, W. Burkert reconnaît que le rôle des poètes tient principalement à celui du discours : « parler des dieux est l'affaire des poètes, qui utilisent une façon toute inhabituelle de s'exprimer : une langue très stylisée et artificielle, qu'on ne parlait qu'à cette fin »¹, soit la poésie du récit mythologique. Pourtant, nous avons vu qu'avec Phérécyde et les premiers philosophes présocratiques, le discours lui-même a été soumis à de nouvelles exigences, en particulier vis-à-vis de son aspect mythologique. Si « la philosophie naît avec le propos simple de dire, à propos « de tout », ce qui est juste »² alors l'enjeu face aux poètes pour instaurer les idées de philosophes est bien celui de la langue employée. La critique philosophique prend alors la forme d'une réécriture de la mythologie et l'allégorie, telle qu'elle est pratiquée au Vème siècle, n'ignore pas cette nouvelle perspective.

¹ Burkert, *La religion grecque*, p. 177.

² *Ibid.* p. 403.

DEUXIÈME PARTIE

Le développement de l'allégorie et la redéfinition du mythe

Contrairement au VI^{ème} siècle av. J.-C. pour lequel nous n'avons gardé la trace explicite que d'une seule interprétation allégorique, celle de Théagène de Rhégium¹, les témoignages sur l'interprétation homérique et les auteurs qu'ils mentionnent se font plus nombreux concernant le V^{ème} siècle : Anaxagoréens, sophistes voire poètes, atomistes et rationalistes en tout genre se sont penchés sur la question des mythes et d'Homère². Il en ressort, à première vue, un enrichissement considérable de la pratique du commentaire allégorique. Pour J. Pépin, cette pratique est doublement motivée par la volonté de défendre le poète des critiques philosophiques et de retrouver dans ses poèmes la « théologie plus pure » demandée par ces mêmes critiques³. Il rassemble ainsi sous cette bannière un certain nombre d'auteurs d'écoles pourtant très différentes. Cette analyse ne va pas de soi, d'une part car la position de certains auteurs considérés comme des allégoristes par J. Pépin est encore sujette à débat comme c'est le cas d'Antisthène ; d'autre part car il a été défendu par J. Tate et plus récemment par M. Domaradzki que l'interprétation allégorique au V^{ème} siècle n'a pas été uniquement apologétique mais aussi, et peut-être surtout, appropriative. Cette autre perspective, largement ignorée par J. Pépin ou encore F. Buffière, permet de comprendre la relation entre la mythologie et la philosophie dans la lignée de ce que nous avons déjà mis en évidence précédemment, c'est-à-dire d'une évolution du langage mythologique au langage philosophique et plus largement du *muthos* au *logos*, mais cette fois à l'aide de l'interprétation allégorique. Nuancer la position des auteurs, c'est comprendre toute la richesse et l'ambiguïté du rapport entre la philosophie et la mythologie et *in fine* la réaction platonicienne qui semble si sévère et pourtant si paradoxale face au mythe.

¹ D'aucuns considèrent que Phérécyde de Syros aurait été le premier allégoriste d'Homère, selon un témoignage particulièrement indirect d'Origène. Voir Tate, « The Beginnings of Greek Allegory » ; Mikolaj Domaradzki, « Allegoresis in the Fifth Century BC », (2010), p. 237. Il n'est pas sûr qu'il soit important de trancher sur cette question. Le rôle de Phérécyde en tant qu'auteur d'une théogonie philosophique nous semble plus intéressant et suffisant pour notre problématique.

² Parmi les témoignages les plus féconds on trouve Platon (*Ion*, 530c et suivants) ; Xénophon (*Banquet*, III, 6 et suivants) ; Diogène Laërce dans sa biographie d'Anaxagore (II, 2). Pour un catalogue plus complet voir Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 99-111 ; Voir aussi, au sujet des auteurs mentionnés par Platon, Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, p. 124-36 Enfin, nous trouverons avec Domaradzki des études sur le rapport précis de tous ces auteurs à l'allégorie. Nous en citerons le détail en temps en lieu.

³ Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 103-4.

1. L'allégorie avant l'allégorie¹ ?

À l'instar de Théagène de Rhégium, les auteurs du V^eme siècle av. J.-C. n'ont pas qualifié eux-mêmes leurs commentaires d' « allégoriques ». Puisque le mot leur est encore postérieur, il convient de se demander dans quelle mesure les interprétations d'Homère et des mythes de cette époque peuvent être considérées comme des allégories. Il nous faut donc d'abord définir à nouveau la pratique avant d'en venir à l'étude des exemples.

1.1. Allégorie et allégorèse

Nous avons vu avec Héraclite l'allégoriste que l'allégorie est un trope, c'est-à-dire une figure de style, qui consiste à dire quelque chose en voulant dire (ἀγορεύειν) autre chose (ἄλλος). Il s'agit d'une manière de parler (λέξις nous dit la scholie porphyrienne au sujet de Théagène). Pour Héraclite, c'est l'expression allégorique qui absout Homère, sujet du verbe ἀλληγορεῖν. Tryphon précise toutefois que si les poètes usent de l'expression allégorique, le propre des grammairiens est d'interpréter (ἐξηγεῖσθαι) à l'aide de la même figure. Expression d'une part, interprétation d'autre part, les deux côtés de la médaille sont désignés par le mot « allégorie ». Afin de mieux les distinguer, on trouve de plus en plus la variante « allégorèse » pour le sens interprétatif.

Pour autant, les deux sens demeurent irrémédiablement liés car celui qui propose une interprétation allégorique d'un texte suppose au moins implicitement la possibilité d'une expression allégorique de la part de l'auteur du texte en question². En retour, toute expression allégorique appelle une interprétation, autrement elle demeure invisible, soit inexistante. Au final, c'est l'interprétation allégorique qui compte : même lorsqu'il s'agit de s'exprimer allégoriquement, la future interprétation du lecteur doit déjà être présente à l'esprit. Il est paradoxalement logique d'avoir la réponse en tête avant de formuler une énigme.

Définir l'allégorie ne peut se passer d'une définition de l'allégorèse et M. Domaradzki en propose la suivante : « L'allégorèse [est] un mode d'interprétation qui 1) extrait le sens caché d'un poème et 2) attribue au poète l'intention d'une telle composition ésotérique »³. Le « sens caché » se traduit en grec par le mot ὑπόνοια à en croire la critique de Platon contre les mythes⁴. C'est

¹ La formule est empruntée à Chiron, « Allégorie et langue, allégorie et style, allégorie et persuasion », p. 50.

² Nous ne croyons pas que le lecteur antique distingue, comme le lecteur moderne, le texte de son auteur. N'est pas encore né celui qui proclamera la mort de l'auteur et la réactualisation du texte à chaque lecture.

³ Mikolaj Domaradzki, « Democritus and allegoresis », (2019), p. 556.

⁴ Platon, *République*, II, 378d.

Plutarque qui affirme l'évolution d'ὕπόνοια en ἀλληγορία à son époque¹. Avec une telle définition, on peut raisonnablement rechercher des interprétations allégoriques, soit la pratique, à défaut du mot. Quant à la deuxième partie de la définition, elle ne fait que confirmer ce que nous avons dit plus haut : l'interprétation suppose l'expression. Il est toutefois nécessaire pour M. Domaradzki de préciser ce lien car, nous le verrons, il permet de distinguer l'interprétation allégorique de la réduction rationnelle du mythe, en explication ethnographique par exemple. Renverser la définition permet également de faire le départ entre une expression allégorique et l'écriture d'un mythe (μυθογραφία) qui, sans proposer de sens caché, peut tout simplement servir à illustrer une argumentation. C'est là toute l'importance de préciser que l'allégorie est une « composition », de la même façon que les grammairiens associent l'allégorie à une métaphore filée plutôt qu'à la comparaison.

Il est encore possible de compléter cette définition avec une réflexion sur la valeur du sens dévoilé, autrement appelé « sens allégorique ». Pour distinguer l'allégorie de la métaphore ou de la métonymie en particulier, J. Tate et R. Goulet envisagent le sens allégorique comme un sens abstrait, c'est-à-dire porteur d'une « qualité morale », d'un « concept universel »² ou encore d'une « vérité philosophique »³. C'est le cas lorsque Théagène de Rhégium et plus tard Héraclite l'allégoriste voient derrière la Théomachie une lutte entre les éléments primordiaux du monde. C'est aussi pourquoi la définition rhétorique des grammairiens ne permet pas de comprendre la valeur philosophique de l'allégorie dans un contexte de réhabilitation ou de réappropriation des mythes. Un tel contexte pousse de plus les deux auteurs modernes à défendre l'abolissement complet du sens littéral dans l'interprétation, au profit du sens allégorique, contre M. Domaradzki qui admet la préservation du sens littéral, à l'instar de la pratique allégorique judéo-chrétienne appliquée à la Bible⁴. À l'aide de ces considérations, nous pouvons désormais examiner la multiplication des commentaires d'Homère au Vème siècle et contre lesquels Platon semble avoir été amené à réagir.

¹ Plutarque, *De audiendis poetarum*, 19f.

² Jonathan Tate, « Antisthenes was not an allegorist », (1953), p. 18.

³ Richard Goulet, « La méthode allégorique chez les stoïciens », (2005), p. 97.

⁴ Mikolaj Domaradzki, « Antisthenes and Allegoresis », (2020), p. 372.

1.2. L'allégorie des philosophes

À l'époque de Théagène de Rhégium, l'interprétation allégorique a pu servir comme mode de défense du poète face aux critiques théologiques des philosophes qui dénonçaient l'immoralité de la représentation des dieux dans les mythes. Nous avons nuancé et complété cette conception de l'allégorie avec la possibilité de sa relecture philosophique des mythes homériques à la lumière de la physique ionienne naissante en nous appuyant sur les formes de réécriture philosophique des théogonies sous forme de cosmogonies qui transparaissent dans cette même physique. Quant aux témoignages d'interprétation allégorique au Vème siècle av. J.-C., ils semblent confirmer cette orientation vers une appropriation plutôt qu'une apologie de la mythologie et ce d'autant plus que ce sont d'abord les philosophes qui se sont emparés de la pratique.

Les disciples d'Anaxagore offrent un bon témoignage de l'évolution de l'allégorèse au Vème siècle av. J.-C., eux dont George de Syncelle rapporte qu'ils « interprètent les dieux des mythes en disant que Zeus est l'intelligence et Athéna l'art »¹. Métrodore de Lampsaque en particulier s'est démarqué de son maître en proposant des interprétations physiques :

Ἐπὶ πλεῖον δὲ προστῆναι τοῦ λόγου Μητρόδωρον τὸν Λαμψακηνὸν γνώριμον ὄντα αὐτοῦ, ὃν καὶ πρῶτον σπουδάσαι τοῦ ποιητοῦ περὶ τὴν φυσικὴν πραγματείαν.

« Métrodore de Lampsaque, disciple d'Anaxagore, mérite encore une meilleure mention, lui qui le premier s'est intéressé aux théories physiques du poète »².

L'allégorie physique de Métrodore semble en faire le successeur logique de Théagène de Rhégium, que George de Syncelle semble ignorer. Cependant, certaines caractéristiques de son exégèse l'éloignent quelque peu d'une allégorie apologétique. Un premier point notable est l'élargissement des sujets interprétés allégoriquement car, d'après ce que l'on peut reconstituer de ses commentaires à l'aide des témoignages d'Hésychius et Philodème, Métrodore aurait proposé une interprétation des héros grecs en plus des dieux dans un ouvrage sur Homère³ :

¹ Ἑρμηνεύουσι δὲ οἱ Ἀναξαγόρειοι τοὺς μυθώδεις θεοὺς νοῦν μὲν τὸν Δία, τὴν δὲ Ἀθηνᾶν τέχνην (...). Fr. 61 6 DK. Pépin, suivant le témoignage de Favorinus chez Diogène Laërce, voit en Anaxagore le pratiquant (sinon le fondateur, mais ce serait retirer à Théagène son interprétation morale) d'une exégèse éthique, *Mythe et allégorie*, p. 99 et note 17. Ce point de vue est nuancé par Pfeiffer, *History of Classical Scholarship from the beginning to the end of the Hellenistic age*, (1968) : qu'Anaxagore soutienne qu'Homère traitait de vertu et de justice dans ses poèmes n'implique pas qu'il ait lui-même pratiqué une interprétation allégorique à l'image de ses disciples. Voir aussi Fuentes González, Pedro P., « Métrodore de Lampsaque », (2005), p. 108-15.

² Fr. 61 2 DK. Traduction de Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 100.

³ Περὶ Ὀμήρου, d'après Tatien. Fr. 61 3 DK.

(Hésychius) Ἀγαμέμνονα τὸν αἰθέρα Μητρόδωρος εἶπεν ἀλληγορικῶς.

« Métrodore a dit qu'allégoriquement, Agamemnon est l'éther ».

(Philodème) καὶ τὸν Ἀγαμέμνονα μὲν αἰθέρα εἶναι, τὸν Ἀχιλλεῖα δ' ἥλιον, τὴν Ἑλένην δὲ γῆν καὶ τὸν Ἀλέξανδρον ἀέρα, τὸν Ἑκτορα δὲ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀναλόγως ὀνομάσθαι τούτοις.

« Et Agamemnon est l'éther, Achille le soleil, Hélène la terre et Alexandre l'air, Hector la lune, et les autres ont été nommés de la même façon que ces derniers »¹.

L'interprétation physique des héros ne concorde pas avec une allégorie apologétique. Contrairement à celle des dieux, la représentation des héros n'a pas été remise en question par les critiques précédant Métrodore². F. Buffière a bien remarqué cette originalité de la part de Métrodore et y voit la raison pour laquelle ce type d'interprétation n'a pas été retenue par la postérité :

« La raison en est double, semble-t-il : du point de vue apologétique, il importait de laver les dieux des reproches d'immoralité lancés par les philosophes ; la même nécessité ne jouait pas pour les héros, personnages humains et par conséquent faillibles... Par ailleurs, du point de vue scientifique, il était plus normal de retrouver les forces ou éléments de la nature sous la figure des grands dieux cosmiques, que de les incarner dans un Agamemnon ou un Alexandre. Aussi bien ces derniers avaient pour l'ensemble des Grecs une réalité historique et il était difficile de les dissoudre en allégories »³.

F. Buffière, pour qui l'interprétation allégorique est essentiellement apologétique, réduit l'importance de Métrodore pour le développement de la pratique. Pourtant l'existence de cette exégèse malgré l'absence de critique permet pourtant d'affirmer qu'à partir de Métrodore,

¹ Les deux témoignages se complétant sont rapportés ensemble dans le fr. 61 2 DK. Voir Fuentes González, « Métrodore de Lampsaque » pour la plus récente discussion pour savoir si Métrodore en est venu à nier l'existence des héros (selon Tatien, fr. 61 2 DK) ou s'il a interprété les dieux comme des organes (selon Philodème, fr. 61 4 DK - suite). L'interprétation physique des héros n'est pas remise en question.

² Certes, Platon après lui rejettera les pleurs et les faiblesses des héros chez Homère (*République*, III, 387b-389a) mais Métrodore ne peut avoir cherché à lui répondre.

³ Buffière, *Les Mythes d'Homère*, p. 129 ; Tate avait pourtant noté que « les Stoïciens ont aussi appliqué l'allégorie à des passages tout aussi inoffensifs qu'offensifs ». Voir Jonathan Tate, « Plato and Allegorical Interpretation », (1929), p. 144. Métrodore n'est donc pas le seul à avoir fait fi de la controverse morale dans son emploi de l'allégorie.

l'interprétation allégorique ne dépend plus des réactions philosophiques contre les mythes. Il ne s'agit plus seulement d'une *réaction* à la critique comme on l'a parfois dit de Théagène.

En second lieu, si l'on pouvait déjà établir des liens entre la première interprétation allégorique de la théomachie par Théagène et les nouvelles théories physiques de son époque – qu'elles soient d'Héraclite ou Anaximandre –, ceux-ci se confirment chez Métrodore qui permet sans conteste de retrouver chez Homère les théories de son maître, Anaxagore. F. Buffière comme M. Domaradzki relèvent le rationalisme de Métrodore et sa proximité avec la philosophie anaxagoréenne qui décrit ainsi le monde :

Τὴν δὲ γῆν τῶι σχήματι πλατεῖαν εἶναι καὶ μένειν μετέωρον διὰ τὸ μέγεθος καὶ διὰ τὸ μὴ εἶναι κενὸν καὶ διὰ τὸ τὸν ἀέρα ἰσχυρότατον ὄντα φέρειν ἐποχουμένην τὴν γῆν. (...) ἥλιον δὲ καὶ σελήνην καὶ πάντα τὰ ἄστρα λίθους εἶναι ἐμπύρους συμπεριληφθέντας ὑπὸ τῆς αἰθέρος περιφορᾶς.

« La terre est de forme plate et demeure suspendue à cause de sa taille et parce qu'il n'y a pas de vide, et parce que l'air, qui possède une force extrême, porte la Terre qui le chevauche. (...) Le soleil, la lune et tous les astres sont des pierres enflammées qui sont entraînées par la rotation de l'éther »¹.

La concordance indubitable entre les deux explications se retrouve non seulement au sujet des éléments présents mais aussi de leur interaction dans le cadre de la guerre de Troie : ainsi Hélène est au centre de la guerre comme la terre est au centre de l'univers et c'est Alexandre qui l'emporte comme l'air porte la terre ; l'éther entraîne les astres comme Agamemnon les héros à la guerre et l'association du couple des éminents héros Achille et Hector au couple soleil-lune complète le tableau².

Métrodore se souciait avant tout de physique dans son interprétation homérique, poussant plus loin encore la piste ouverte par Théagène jusqu'à faire preuve d'un certain « scientisme »³ : tout porte à croire que Métrodore voyait dans la poésie homérique une source savante dans laquelle se retrouvent aisément les théories philosophiques. Cette entreprise nous amène à redéfinir la relation entre la mythologie et la philosophie. D'une source de critique et de blâme, la philosophie devient une source d'inspiration pour l'interprétation allégorique qui s'en nourrit. En retour,

¹ Fr. D4, 3 et 6 LM (= 59 A 42, 3 et 6 DK). Traduction de Laks et Most, *Les débuts de la philosophie*, p. 871.

² Domaradzki, « Allegoresis in the Fifth Century BC », p. 240.

³ *Ibid.* p. 240.

l'allégorèse permet de faire de la mythologie une source de légitimité pour les nouvelles théories philosophiques. C'est le propre de l'allégorie appropriative¹. Si apologie il y a dans l'interprétation allégorique de Métrodore, par un étrange renversement, cette dernière ne joue plus en faveur du poète mais du philosophe. D'aucuns ont pu suggérer que Métrodore réhabilitait ainsi Anaxagore, exilé d'Athènes pour impiété et athéisme au nom de ses idées². Enfin, nous pouvons considérer, ce qui appuie notre thèse de la réécriture philosophique de la mythologie développée précédemment, qu'une telle interprétation allégorique correspond à une étape intermédiaire et transitoire entre un compte-rendu mythologique et un compte-rendu philosophique du monde. C'est la thèse principale de M. Domaradzki qui veut démontrer le rôle de Métrodore dans ce qu'il nomme une transformation du *muthos* en *logos*³. En revalorisant l'importance de Métrodore dans le développement de l'interprétation allégorique du point de vue de son rôle appropriatif, M. Domaradzki affaiblit implicitement la thèse de F. Buffière qui privilégie l'interprétation apologétique. L'absence de « succès » des interprétations de Métrodore dans la postérité nous amène également à considérer qu'il ne faut sans doute pas démesurément chercher dans la pratique de l'allégorie par de nombreux auteurs une visée commune et en particulier un projet apologétique général comme semble le faire F. Buffière.

Le caractère appropriatif de l'allégorèse de Métrodore de Lampsaque se confirme dans les parallèles que l'on peut établir entre lui et un autre disciple d'Anaxagore, Diogène d'Apollonie.

Διογένης ἐπαινεῖ τὸν Ὅμηρον ὡς οὐ μυθικῶς ἀλλ' ἀληθῶς ὑπὲρ τοῦ θεοῦ διειλεγμένον. Τὸν ἀέρα γὰρ αὐτὸν Δία νομίζειν φησίν, ἐπειδὴ πᾶν εἰδέναι τὸν Δία λέγει.

« Diogène loue Homère parce qu'il a parlé des dieux non pas selon le mythe mais selon la vérité. En effet, il affirme qu'il pensait que l'air est Zeus puisqu'il dit que Zeus sait tout »⁴.

Ce témoignage de Philodème rapporte une activité allégorique de la part de Diogène en ce qu'il aurait opposé un sens littéral (ou mythologique - μυθικῶς) et un sens allégorique (ou véritable -

¹ Tate, « On the History of Allegorism ».

² Cette hypothèse lui est suggérée par la proximité entre les deux hommes : Anaxagore étant mort à Lampsaque, Métrodore a pu être celui qui a accommodé son exil. Voir Domaradzki, « Allegoresis in the Fifth Century BC », p. 238. La note 14 précise que Naddaf, *Allegory and the Origins of Philosophy*, est allé jusqu'à suggérer qu'Anaxagore ait pu chercher à se défendre lui-même via l'interprétation allégorique.

³ Domaradzki, « Allegoresis in the Fifth Century BC », p. 241.

⁴ Fr. 64 A 8 DK.

ἀληθῶς) voulu par Homère au sujet de Zeus. L'interprétation allégorique de Zeus par Diogène d'Apollonie renvoie en réalité à deux arrière-plans philosophiques : celui d'Anaxagore, qui fait de l'intelligence (νοῦς) un Principe suprême, assimilable par les allégoristes à Zeus, et celui d'Anaximène qui donne ce rôle à l'air (ἀήρ). Le point de contact entre ces deux éléments est évidemment le rôle divin attribué à l'intelligence ou à l'air. Diogène n'a eu qu'un pas à faire pour relier les deux philosophes et leur principe dans la personne de Zeus¹. Plus encore que Métrodore, l'exemple de Diogène est celui d'une véritable symbiose de la philosophie et de l'interprétation allégorique et constitue un argument supplémentaire à la thèse de M. Domaradzki sur le rôle de l'allégorèse dans la transformation du discours mythologique en discours philosophique. Le chercheur polonais aurait également pu citer le Papyrus de Derveni comme exemple dans la mesure où, comme nous le verrons, l'auteur de ce commentaire rattache la théogonie orphique aux théories d'Anaxagore.

Quoi qu'il en soit, il est intéressant de constater que l'allégorèse de Métrodore de Lampsaque s'affranchit d'une motivation apologétique. En retrouvant la physique anaxagoréenne derrière les héros plutôt que les dieux, Métrodore pave la voie pour une réappropriation philosophique de la mythologie grâce à l'allégorie telle que l'empruntera Diogène d'Apollonie. Surtout, à libérer le commentaire allégorique du commentaire théologique, Métrodore de Lampsaque contribue au développement d'une pratique de l'*interprétation*² qui ne se limite pas à l'allégorèse.

1.3. L'interprétation d'Antisthène est-elle allégorique ?

À partir du moment où l'objet du commentaire change, la nature du commentaire peut changer également. S'il ne s'agit plus de défendre les dieux homériques des attaques philosophiques ou d'y voir les prémisses d'une physique nouvelle à ancrer dans la tradition pour la légitimer, s'agit-il toujours d'allégorie ? Il était important de commencer par définir précisément l'interprétation allégorique car les hésitations autour de la définition l'allégorèse sont précisément à la source d'une controverse toujours d'actualité sur le statut d'allégoriste d'un auteur comme

¹ Pour un exposé plus complet sur l'association des deux philosophes dans la pensée de Diogène, voir Domaradzki, « Allegoresis in the Fifth Century BC », p. 243-45.

² Domaradzki, « Allegoresis in the Fifth Century BC », p. 242. Le mot est en italique dans le texte.

Antisthène. Celui qui est un pilier du développement de l'interprétation allégorique au Vème siècle av. J.-C. pour J. Pépin, n'a au contraire rien à voir avec l'allégorie pour J. Tate¹.

Qu'Antisthène se soit consacré à Homère, cela ne fait aucun doute si l'on en croit les titres de ses ouvrages rapportés par Diogène Laërce² qui évoquent nombre de ses personnages. Il reste toutefois à déterminer dans quelle mesure l'intérêt d'Antisthène pour le poète était de nature allégorique. Si l'empereur Julien rapporte que son « écriture se mêle aux mythes » (ἡ τῶν μύθων ἐγκαταμείμικται γραφή) chaque fois qu'il traite « des sujets de morale » (ἠθικὰς τινας) et qu'il s'est parfois exprimé à l'aide du mythe (διὰ τῶν μύθων)³, il ne faut pas conclure trop vite à une allégorie de la part du philosophe qui n'aura pas été le premier à se réapproprier la mythologie pour servir ses vues philosophiques. Le mythe homérique peut tout à fait servir d'illustration sans chercher à donner lieu à une interprétation.

Quant aux témoignages de l'allégorèse d'Antisthène, la plus récente étude de M. Domaradzki examine soigneusement chacun d'entre eux pour les rejeter un par un⁴. Nous nous contenterons d'évoquer le seul exemple d'interprétation qu'il reconnaît comme allégorique et qui sert le plus à notre propos, celle de deux vers de l'*Iliade* au sujet de la coupe de Nestor :

Ἄλλος μὲν μογέων ἀποκινήσασκε τραπέζης
πλεῖτον ἐόν, Νέστωρ δ' ὁ γέρων ἀμογητὶ ἄειρεν.

« Un autre la soulevait de la table avec effort, comme elle était pleine, mais Nestor, le vieillard, la leva sans fatiguer »⁵.

De cette apparente contradiction – un vieil homme comme Nestor aurait-il plus de force qu'un jeune guerrier ? – une scholie de Porphyre nous rapporte l'explication d'Antisthène :

Οὐ περὶ τῆς κατὰ χεῖρα βαρύτητος λέγει, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐμεθύσκετο σημαίνει· ἀλλ' ἔφερε ῥαδίως τὸν οἶνον.

¹ Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 104-11 ; Tate, « Antisthenes was not an allegorist » ; Pour un relevé complet des positions divergentes, voir Domaradzki, « Antisthenes and Allegoresis », p. 361 et en particulier les notes 5 et 6.

² Diogène Laërce, *Vie des philosophes illustres*, VI, 1, 15-18. Ce catalogue n'est pas exempt de critique d'après Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 105 note 2.

³ Fr. 8 A et 8 B DC.

⁴ Domaradzki, « Antisthenes and Allegoresis ».

⁵ Homère, *Iliade*, v. 636-637.

« [Homère] ne parle pas du poids dans la main, mais il veut dire qu'il ne s'enivrait pas. Ainsi, il supportait facilement le vin »¹.

À en croire Porphyre, nous serions bien face à une interprétation allégorique telle que la définit M. Domaradzki : Antisthène distingue un sens littéral qu'il rejette (οὐ λέγει) et un sens caché qu'il dévoile (ἀλλὰ σημαίνει) tout en attribuant cette expression à Homère (le sujet des verbes). En outre, il joue sur la synonymie entre les verbes αἴρω (porter) et φέρω (porter, supporter) pour exploiter le second sens, psychologique, de ce dernier. Or, l'ambiguïté, ici en jeu dans le sens des verbes, est au cœur du concept de l'allégorie car c'est là le pont entre le sens littéral et le sens allégorique².

Le caractère allégorique de cette interprétation a toutefois pu être rejeté sur la base de deux critères supplémentaires que nous avons évoqués plus haut. D'abord l'absence du caractère abstrait du sens allégorique, déploré par J. Tate et R. Goulet qui rapprochent alors l'explication d'Antisthène d'une métonymie³. Ensuite, la préservation du sens littéral qui est seulement explicité par le commentaire d'Antisthène. Face à ce scepticisme, M. Domaradzki rappelle, à juste raison, que la distinction entre la métonymie et l'allégorie n'est pas aisée et que les deux procédés se confondent souvent. Ce faisant, il réduit toutefois l'allégorie à sa perspective rhétorique, de la même façon que les grammairiens latins éprouvent de la difficulté à distinguer l'allégorie de la métaphore. Or notre propos est d'en étudier, à l'instar de J. Tate, l'enjeu philosophique de l'allégorie qui est ici absent. L'exemple de la coupe de Nestor ne soulève pas un problème d'ordre philosophique mais rhétorico-grammatical. Il n'y a rien d'immoral dans l'attitude du héros homérique, c'est une contradiction, une ἀπορία, dont il est question. Dès lors, la solution (λύσις) proposée par Antisthène relèverait plutôt d'une tradition grammaticale du commentaire, celle des Ὀμηρικὰ προβλήματα. L'explication philologique est satisfaisante mais elle paraît peu allégorique si loin des spéculations philosophiques de Théagène ou de Métrodore.

2. Aux côtés de l'allégorie : interprétation et réappropriation

L'exemple d'Antisthène montre toute l'ambiguïté qui peut entourer la nature d'un commentaire sur Homère. Toutefois, à bien définir l'interprétation allégorique, il est possible de la

¹ Fr. 55 DC.

² Domaradzki, « Antisthenes and Allegoresis », p. 371.

³ Tate, « Antisthenes was not an allegorist », p. 18 ; Goulet, « La méthode allégorique chez les stoïciens », p. 97 ; J. Pépin est « tenté » seulement de faire de cette interprétation un exemple d'allégorèse dans « Aspects de la littérature antisthénienne d'Homère », (1993), p. 7.

distinguer des autres sortes d'interprétations qui participent de ce mouvement de réappropriation de la mythologie par les auteurs du Vème siècle av. J.-C., des atomistes aux sophistes.

2.1. L'interprétation rationnelle de Démocrite l'atomiste

J. Pépin¹ compte Démocrite l'atomiste au rang des auteurs allégoristes à avoir défendu la poésie d'Homère. Celui qui reconnaît au poète une nature divine (φύσεως λαχὼν θεαζούσης)² semble répondre aux accusations d'immoralité en affirmant la chose suivante :

Ποιητῆς δὲ ἄσσα μὲν ἂν γράφῃ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστίν.

« Tout ce qu'un poète écrit sous l'effet de l'inspiration et d'un souffle sacré, est assurément beau »³.

Ainsi, c'est l'inspiration divine du poète qui le garde de toute errance théologique puisque son discours provient des dieux eux-mêmes. L'argument est repris par Héraclite l'allégoriste : la théologie d'Homère est pieuse puisqu'il est lui-même divin (ἐπεὶ καὶ τοῦ ἐστὶ θεῖος)⁴. Toutefois, les remarques de Démocrite correspondent surtout à un intérêt poussé pour la qualité littéraire et esthétique d'Homère, c'est-à-dire pour ce que l'on pourrait appeler la « critique littéraire et musicale »⁵. Or qualifier la forme n'est pas commenter le fond. Qu'un vers soit beau (καλός) ne le rend pas vrai (ἀληθής) ou bien Démocrite aurait pu employer le bon mot, à l'instar de Diogène d'Apollonie duquel il est rapproché⁶. La référence au κόσμος poétique d'Homère (« le monde » mais avant tout « l'ordre », fr. 27 D 217) renvoie également à l'esthétique des vers. Dans la plupart des commentaires de Démocrite conservés dans les scholies ou le *Commentaire à l'Odyssée* d'Eustathe, M. Domaradzki estime qu'il n'y a rien d'allégorique⁷. Seuls deux exemples peuvent véritablement faire penser à des interprétations allégoriques.

¹ Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 101 et plus récemment Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, p. 54.

² Fr. 27 D 221 LM (= 68 B 21 DK).

³ Fr. 27 D 217 LM (= 68 B 18 DK).

⁴ Héraclite, *Allégories d'Homère*, §3, 1.

⁵ Domaradzki, « Democritus and allegoresis », (2019), p. 548. En témoigne la teneur littéraire des ouvrages de Démocrite d'après leurs titres (*Sur la beauté des vers ; Sur les rythmes et l'harmonie ; Sur la poésie ; Sur Homère ou Sur la diction et la langue* etc.).

⁶ Diogène d'Apollonie aurait explicitement opposé μυθικῶς et ἀληθῶς dans l'écriture d'Homère. Voir *supra* et Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, p. 54.

⁷ Fr. 27 D 222, D 223 et D 224 LM (= 68 B 23, 24 et 25 DK). Le fr. D 223 qui fait de Pauvreté la mère d'Eumée n'est pas allégorique mais une suggestion propre à Démocrite. Voir Domaradzki, « Democritus and allegoresis », p. 553.

Le premier est un commentaire qui associe l'air et la pensée à Zeus, ce qui n'est pas sans rappeler l'allégorie de Diogène d'Apollonie :

Τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγους ἀνατείναντας τὰς χεῖρας ἐνταῦθα, ὃν νῦν ἡέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες· ἄπαντα, < εἰπεῖν >, πάντα Ζεὺς ἐνθυμέεται καὶ πάνθ' οὗτος οἶδε καὶ διδοῖ καὶ ἀφαιρέεται καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων.

« Un petit nombre d'hommes sages, élevant les mains à l'endroit que nous les Grecs, appelons maintenant air, < dirent > : Zeus médite toutes les choses, et il sait tout, donne tout, retire tout, et il est le roi de toutes les choses »¹.

Le lien avec Diogène est évidemment l'association de Zeus à l'air. Toutefois, et la remarque vaut pour les deux auteurs, la mention de Zeus ne suffit pas à désigner le roi des dieux chez Homère. Plus encore que chez Diogène, on remarque une absence complète de référence directe au poète et par conséquent, M. Domaradzki refuse à ce commentaire le titre d'interprétation allégorique. Pour être fonctionnelle, nous avons vu que l'allégorie suppose que le poète a voulu un sens caché dans son texte, une expression allégorique, que les commentateurs peuvent alors s'attacher à découvrir par l'interprétation. Dans le cas contraire, une interprétation d'ordre physique comme c'est le cas ici s'apparente à une simple rationalisation, c'est-à-dire une réduction du mythe ou du dieu de la tradition à un fait naturel et le poète n'est plus en cause. Un tel procédé se retrouve chez le critique du poète par excellence, Xénophane de Colophon qui donne une explication rationnelle de la déesse Iris sans que personne n'aille y voir une allégorie :

Ἦν τ' Ἴριν καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε,
πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ἰδέσθαι.

« Celle qu'on appelle Iris, c'est surtout par nature un nuage pourpre, rouge et verdâtre à la vue »².

Démocrite contraste deux appellations d'un même élément (Zeus ou l'air) avec le même verbe que Xénophane (καλεῖν) qui contraste, lui, les appellations d'Iris et de nuage. Les deux auteurs proposent une traduction scientifique à la désignation traditionnelle d'une réalité physique sous le nom d'une divinité. Le fragment conservé de Démocrite ne s'avance pas à donner d'explication

¹ Fr. 27 D2 10 LM (= 68 B 30 DK). Traduction Laks et Most, p. 1035. Le texte est difficile et présente de nombreuses variantes selon les éditeurs mais le sens global n'est pas remis en question.

² Fr. 8 D 39 LM (= 21 B 32 DK). P. Steinmetz soulignait par ailleurs que voir dans cet exemple une allégorie demanderait de voir en Thucydide et Evhémère des allégoristes à leur tour pour avoir réduit des dieux à des personnages historiques. Voir Domaradzki, « Democritus and allegoresis », p. 549.

sur les attributs de Zeus énoncés par ceux qui s'adressent à lui. Diogène d'Apollonie, dans son opposition entre μυθικῶς/ἀληθῶς supposait explicitement un sens allégorique voulu par le poète¹. On peut se rendre compte de la différence entre l'interprétation rationnelle de Démocrite et l'interprétation allégorique de Zeus en air avec l'exemple du Papyrus de Derveni. Ce commentaire de la théogonie d'Orphée de nature éminemment allégorique sur lequel nous aurons à revenir associe trois fois Zeus à l'air à travers le texte conservé². L'auteur inconnu fait régulièrement mention du caractère « énigmatique » de l'expression d'Orphée³. Il suppose explicitement que le poète a voulu s'exprimer d'une façon voilée et joue le rôle de l'interprète chargé de découvrir ce sens caché. C'est une démarche tout à fait différente de celle de Démocrite.

Enfin, Démocrite est reconnu pour avoir proposé une explication de l'épithète d'Athéna Tritogeneia, souvent citée comme un exemple d'allégorie⁴ :

Δημόκριτος δὲ ἐτυμολογῶν τὸ ὄνομα [sc. Τριτογένεια] φησιν, ὅτι ἀπὸ τῆς φρονήσεως τρία ταῦτα συμβαίνει· τὸ εὖ λογίζεσθαι, τὸ εὖ λέγειν καὶ τὸ πράττειν ἃ δεῖ.

« Démocrite, en donnant l'étymologie du nom [de Tritogeneia], dit que ces trois choses proviennent de la prudence : bien raisonner, bien parler et faire ce qu'il faut »⁵.

Quand bien même Eustathe en conclut que « Tritogeneia signifie allégoriquement (ἀλληγορικῶς) la raison »⁶, le mot n'est évidemment pas de Démocrite. Cette interprétation avant tout étymologique ne fait pas plus référence que celle de Zeus à l'intention des poètes épiques qui employaient l'épithète. Si l'étymologie joue assurément un rôle pour l'interprétation allégorique, elle ne s'y confond pas. Suivant la définition précise que nous avons donnée de l'interprétation allégorique, Démocrite n'est pas l'allégoriste que l'on a fait de lui. Ses commentaires, aussi éclairants soient-ils sur la réception des mythes et de la tradition, ne répondent pas à une critique théologique envers Homère et n'y prétendent pas. Ils participent plutôt d'une volonté de

¹ Domaradzki, « Democritus and allegoresis », p. 550.

² Col. 17,1-9 ; 19, 1-4 et 23,3, éd. Jourdan.

³ ἀίνυγματώδης, col. 7,5 pour ne citer qu'un exemple.

⁴ Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 101 ; Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, p. 54 ; Pour d'autres références voir Domaradzki, « Democritus and allegoresis », p. 554 note 46.

⁵ Fr. 27 27 D 293 a-b LM (= 68 B 2 DK).

⁶ Eustathe, *Commentarii ad Homeri Iliadem*, (1960), au chant VIII, v. 39, p. 186.

comprendre et d'expliquer la tradition et la culture grecque et d'en rationaliser les aspects mythologiques presque à la manière d'un ethnographe.

2.2. Interprétation et réappropriation chez les sophistes

Une dimension rationnelle similaire à celle de Démocrite peut être retrouvée chez le sophiste Prodicos de Céos.

Προδίκος δὲ ὁ Κεῖος ἥλιον, φησί, καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφέλειαν, καθάπερ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον', καὶ διὰ τοῦτο τὸν μὲν ἄρτον Διμήτραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα, τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον καὶ ἤδη τῶν εὐχρηστούντων ἕκαστον.

« Prodicos de Céos dit : "le soleil, la lune, les fleuves, les sources, et en général tout ce qui est utile à notre vie, les Anciens les considérèrent dieux, du fait de leur utilité, comme les Egyptiens <l'ont fait> avec le Nil" ; et c'est pour cette raison que l'on pense que le pain est Déméter, le vin Dionysos, l'eau Poséidon, le feu Héphestos et de même pour chaque chose utile »¹.

Cette interprétation qui fait des dieux des allégories du pain, du vin, de l'eau et de toutes choses utiles à la vie conduit J. Pépin à classer le sophiste parmi les allégoristes². M. Domaradzki est plus réservé. À l'instar de l'interprétation de Démocrite, le poète manque à l'appel. Les anciens (οἱ παλαιοὶ) dont il est question est une manière générique de désigner les ancêtres ou la tradition elle-même. Les témoignages qui nous indiqueraient une prise de position de la part de Prodicos au sujet de la valeur des mythes des poètes manquent. L'interprétation des dieux-objets ressemblent autrement fort à l'explication rationnelle de Démocrite ou de Xénophane. Elle semble plutôt faire recours au procédé de la personnalisation que de l'allégorie et son caractère prosaïque incite certains à la qualifier d'« ethnographique »³. Une telle interprétation préfigure les explications historiques d'Évhémère qui avance l'idée de personnages historiques divinisés pour leurs actes ou importance sociale.

En revanche, les dieux-objets ne constituent pas le seul témoignage que nous avons d'une possible allégorie de Prodicos. Dans ses *Mémorables*, Xénophon nous rapporte en une longue

¹ Fr. 84 B 5 DK. Traduction révisée de Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 103.

² *Ibid.* p. 103-4.

³ Domaradzki, « The Sophists and allegoresis », p. 254 ; Une remarque similaire avait été faite par A. Long qui n'hésite pas à remettre en question « l'allégorie » des Stoïciens, au profit d'interprétations étymologiques ou ethnographiques, « Stoic readings of Homer », (2001).

paraphrase le mythe d'Héraclès au carrefour du Vice et de la Vertu¹ qui proviendrait du sophiste. J. Pépin y voit une interprétation quand il s'agit en réalité d'un mythe proposé par Prodicos lui-même, autrement dit, d'une expression allégorique². Le sophiste élabore une description de deux femmes, Κακία et Ἀρετή qui se présentent à Héraclès au moment même où celui-ci est dit devoir choisir son chemin entre le vice et la vertu (εἴτε τὴν δι' ἀρετῆς ὁδὸν εἴτε τὴν διὰ κακίας)³. L'expression allégorique consiste à déguiser sous la forme des femmes et des chemins proposés les tenants et aboutissants de la facilité du vice et de l'austérité de la vertu. La vertu est aussi modeste que belle et noble mais le chemin qu'elle propose pénible tandis que le vice, lourdement fardé pour plaire flatte et loue la jouissance sans effort des plaisirs matériels. Dans ce nouveau mythe, Prodicos reprend un thème esquissé par Hésiode⁴ et semble le développer à la manière d'un poète. Héros, procédés de personnification et didactisme sont repris à la mythologie traditionnelle pour fournir une leçon de morale de la même manière qu'elle aurait fourni des leçons de physique chez les poètes. Cette réappropriation de la mythologie traditionnelle et du mythe caractérise plus justement la relation des sophistes à l'allégorie : elle n'est que l'outil de cette réappropriation. L'interprétation allégorique, quant à elle, est déjà rendue explicite par le discours des femmes qui défendent leur voie.

Un tel usage de la mythologie comme de l'outil allégorique se retrouve également dans la bouche du Protagoras de Platon qui, pour expliquer pourquoi la vertu est en chacun, propose à Socrate un mythe qui emprunte à la mythologie traditionnelle la figure des deux frères Épiméthée et Prométhée. Les deux Titans interviennent dans un mythe remodelé qui, bien qu'il reprenne le motif du larcin de Prométhée et son don aux hommes, s'écarte du récit originel d'Hésiode sans pour autant l'oublier. Tandis que dans la *Théogonie*, c'est Prométhée qui partage inégalement les parts d'un bœuf avec les dieux, à la grande surprise de Zeus⁵, chez Protagoras, c'est son frère qui a mal réparti les qualités et défauts entre les animaux et les hommes. C'est pour compenser cet

¹ Xénophon, *Mémorables*, II, 1, 21-24.

² Certes, juste avant la paraphrase, Xénophon rapporte quelques vers d'Hésiode qui sont sûrement à la base de la distinction entre deux routes vers le Vice et la Vertu mais le poète ne fait aucune mention d'Héraclès à cet endroit (*Les Travaux et les Jours*, v. 285 et suivants).

³ Xénophon, *Mémorables*, II, 1, 21.

⁴ Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 287 et suivants.

⁵ Hésiode, *Théogonie*, v. 543-544.

oubli que Prométhée effectue le larcin quand il s'agit de compenser la punition de Zeus chez Hésiode.

Enfin, dans la même veine que Prodicos, Protagoras joue sur l'association du discours mythique et du discours argumentatif. Face à Socrate qui lui demande de démontrer que la vertu peut s'enseigner, Protagoras a deux choix : il peut y répondre par un mythe ou un discours argumentatif (μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξιθῶν)¹. Le mythe est finalement choisi pour son caractère agréable (χαριέστερον), c'est-à-dire didactique, et Protagoras endosse volontiers le rôle du grand-père qui raconte une histoire à des enfants (ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις). Platon reprendra à son compte cette conception du mythe comme récit de vieillard. Protagoras aurait pu s'arrêter là et se contenter de son mythe pour persuader l'auditeur de son charme. Cependant, le sophiste souhaite apporter une preuve (τεκμήριον) supplémentaire à son propos et enchaîne avec un discours argumentatif par lequel il souhaite, cette fois, convaincre en tentant une démonstration (πειράσομαι ἀποδείξει)². Ce λόγος explicite et complète le mythe précédent. Il contribue à en faire apparaître la dimension allégorique qui fait du mythe un nouvel outil argumentatif pour le sophiste. Ainsi, l'expression allégorique couplée avec la démonstration rhétorique transforme la mythologie et le mythe en outil d'exposition du savoir.

En somme, les sophistes sont loin d'avoir ignoré l'outil allégorique. Il importe finalement peu que l'interprétation des dieux-objets de Prodicos semble être plus proche d'une rationalisation ethnographique que d'une interprétation allégorique à proprement parler, car les deux derniers exemples ont montré comment les sophistes ont su employer l'allégorie à des fins nouvelles. Chez Prodicos comme Protagoras, l'allégorie aussi bien expressive qu'interprétative n'est que le corollaire de leur réappropriation d'une tradition mythologique, ses personnages et ses thèmes, et d'une forme discursive particulièrement didactique, le mythe. Lorsque Protagoras affirme que les poètes pratiquaient l'art ancien de la sophistique (τὴν σοφιστικὴν τέχνην παλαιάν) en le cachant sous de la poésie³ par peur des critiques, il est loin de les défendre en exposant chez eux, grâce à l'allégorie, des doctrines qui en auraient fait des proto-sophistes. L'occasion est assez belle pour vanter l'ancienneté de la sophistique mais ce qui importe est de se distinguer des poètes d'un point

¹ Platon, *Protagoras*, 320c. Pour la distinction entre mythos et logos, voir Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, p. 39.

² Platon, *Protagoras*, 322d-324d.

³ Platon, *Protagoras*, 316d-e.

de vue éducatif. Voiler leurs mots n'a pas permis aux Anciens de se protéger des critiques, C'est-à-dire qu'ils ont échoué à transmettre leurs vues, à éduquer leur public. Contrairement à eux, le Protagoras de Platon est fier de dire « ouvertement » qu'il est un « sophiste et un éducateur » (σοφιστής εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους)¹. L'expression allégorique des sophistes n'est pas celle des poètes. Elle ne cherche pas à voiler une doctrine comme celle d'Orphée dans le cas du Papyrus de Derveni mais au contraire à la rendre plus évidente, plus ouverte encore à l'esprit de celui que le sophiste éduque. C'est tout l'intérêt du mythe didactique d'Héraclès au carrefour dans le cas de Prodicos ou des histoires de grand-père dans le cas de Protagoras. Dans cette perspective, l'allégorie ne sert pas à déchiffrer la mythologie et le mythe mais à mieux les exploiter.

2.3. L'allégorie comme outil de réappropriation de la mythologie et du mythe

Les sophistes du Vème siècle ne sont pas les seuls à s'être réapproprié une matière mythologique. Il faut mentionner les poètes tragiques qui se nourrissent particulièrement de ce terreau et recréent parfois des formes de mythe.

E. Bouchard a pu observer dans les *Euménides* d'Eschyle la présence de tous les éléments constitutifs des hymnes homériques. Les *Hymnes* se caractérisent par des éléments narratifs aussi bien que philosophico-théologiques. Parmi les premiers, on peut concevoir l'*Hymne* comme une épiphanie, soit la manifestation d'une divinité et l'exercice de son pouvoir sur le monde. C'est Aphrodite qui descend de l'Olympe s'unir à Anchise de même que ce sont les Erinyes qui parcourent la pièce d'Eschyle. Cette épiphanie est solidaire d'une forme de conflit, la déesse d'or se sent bafouée par Zeus pour être tombée amoureuse d'un mortel tandis que les Erinyes se dressent face à Apollon et Athéna à la fois. Une résolution est pourtant présente dans les deux cas, tandis qu'Aphrodite se satisfait de son union et de sa menace envers Anchise pour ne pas la révéler, les Erinyes acceptent de devenir les nouvelles Euménides d'Athènes. Enfin, les personnages humains ne jouent qu'un rôle marginal ou accessoire, qu'il s'agisse d'Anchise trompé puis menacé par la déesse ou d'Oreste pourchassé puis spectateur de son propre procès. Le sort des deux hommes demeure entre les mains des dieux et ainsi les *Hymnes* comme la pièce d'Eschyle interrogent les rapports des deux entités. Du point de vue philosophico-théologique, les *Hymnes* constituent une description des sphères d'influences des divinités, en témoigne l'exposition de la puissance d'Aphrodite et ses limites au début de son hymne éponyme : aucun mortel ou dieu ne lui résiste, à

¹ Platon, *Protagoras*, 327b.

l'exception notable d'Athéna, Artémis et Hestia. Il va sans dire que la pièce des *Euménides* dépeint le rôle des Érinyes et le réinvente même. Elle offre une version étiologique du mythe racontant une origine au tribunal athénien ainsi qu'aux nouvelles déesses, de la même façon que l'*Hymne à Aphrodite* raconte la conception d'Enée, jusqu'à rendre l'étymologie de son nom. Ces nombreux parallèles thématiques amènent à une relecture de la pièce d'Eschyle comme un nouvel hymne aux Érinyes¹. Tandis que la généralisation de l'écrit avait contribué à figer les mythes, susceptibles d'évolution et d'adaptation lors de la transmission orale, et donc à les soumettre à la critique, cette entreprise littéraire et mythologique qu'est la tragédie est une persistance de la liberté du mythe². Aux côtés de l'allégorie, L. Brisson compte la tragédie parmi les freins à la critique des mythes en ce qu'elle les « réinterpréta en fonction des valeurs de la cité »³. Le théâtre grec n'est-il pas le lieu de la performance orale par excellence dans la Grèce classique ?

L'enjeu pour les poètes tragiques n'est cependant pas uniquement de récupérer un terreau mythologique et une tradition narrative mais aussi et surtout le discours sur les dieux qui était « le privilège exclusif et indiscuté des poètes »⁴. Ainsi une critique des dieux traditionnels se retrouve chez Euripide lorsqu'il écrit :

Ἐγὼ δὲ τοὺς θεοὺς οὐτε λέκτρ' ἂ μὴ θέμις
 στέργειν νομίζω, δεσμά τ' ἐξάπτειν χεροῖν
 οὔτ' ἠξίωσα πώποτ' οὔτε πείσομαι,
 οὐδ' ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι.
 δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός,
 οὐδενός ἀοιδῶν οἶδε δύστηνοι λόγοι.

« La pensée que les dieux s'adonnent à des amours coupables ne peut pas être la mienne, pas plus que je n'ai jamais admis et je ne croirai jamais qu'ils se chargent mutuellement leurs bras de chaînes, ni que l'un commande en maître à l'autre. Un dieu, s'il est réellement dieu, ne connaît aucun besoin ; les récits contraires sont de misérables inventions de poètes »⁵.

¹ Elsa Bouchard, « "L'hymne des Érinyes" : mythe et cosmologie dans les *Euménides* d'Eschyle », conférence donnée pour l'AECECUM au Centre d'études classiques de l'Université de Montréal le 26 février 2021 (Montréal).

² Cette persistance était déjà présente chez Pindare mais l'étendue du corpus tragique nous permet mieux de le constater.

³ Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, p. 19.

⁴ Burkert, *La religion grecque*, p. 402.

⁵ Euripide, *Héraclès furieux* v. 1341-46. Traduction de Burkert, *La religion grecque*, p. 417.

Cette critique reprend exactement celle de Xénophane sur les vices des dieux et en la plaçant dans la bouche d'Héraclès lui-même, Euripide opère la plus radicale des remises en question de la mythologie traditionnelle.

D'objet de rejet ou de réhabilitation, la mythologie devient un objet de réflexion lorsque les sophistes y voient un discours à se réapproprier à des fins argumentatives et les poètes le matériau par excellence de leurs tragédies. Dans cette entreprise, les mythes renouent avec leur capacité évolutive et font en effet apparaître les nouvelles exigences du siècle en devenant le support des démonstrations sophistiques grâce au modèle théorique de l'expression allégorique (car on ne peut que supposer que les poètes épiques la pratiquaient) et le lieu des interrogations théologiques. L'interprétation allégorique quant à elle ne joue finalement qu'un rôle secondaire ou indirect et de toute façon bien loin du souci de défendre Homère. Le Vème siècle av. J.-C., s'il est celui d'un regain d'intérêt pour les mythes et de l'essor de l'interprétation qui n'est pas seulement allégorique, en pose aussi les limites. Elles sont en particulier soulevées par Platon.

3. La réaction platonicienne

Tous ceux à s'être penchés sur l'histoire de l'allégorie, du mythe ou des traditions religieuses voire de la poésie, se sont arrêtés sur Platon. C'est dire à quel point le philosophe est incontournable lorsque l'on s'intéresse de près ou de loin à Homère et aux poètes. Son rôle dans notre étude des rapports de la philosophie à la mythologie aurait été celui d'un critique inégalé dont « la condamnation solennelle d'Homère a longuement retenti dans l'âme grecque et ému jusqu'aux derniers représentants de l'hellénisme »¹. Héraclite l'allégoriste ne le présente-t-il pas comme le détracteur par excellence d'Homère, celui contre qui il dirige toute la verve rhétorique de son traité pour défendre le poète ?

Le disciple de Socrate n'a pas hésité à chasser Homère de sa cité en dénonçant l'immoralité de ses mythes² et c'est la raison pour laquelle il apparaît comme le plus grand ennemi du poète. D'un même coup, il ne manque pas de disqualifier l'interprétation allégorique. Au dixième livre de la *République*, il s'en prend à la valeur de la poésie elle-même, revenant sur sa première critique pour mieux la justifier³. Plusieurs objets sont en jeu : Homère et les poètes, les mythes, l'allégorie,

¹ Buffière, *Les Mythes d'Homère*, p. 9.

² Platon, *République*, II, 377d-378e.

³ Platon, *République*, X, 605c-607b.

la poésie. Pour comprendre la critique de Platon, sa réaction face aux mythes d'Homère et au foisonnement de ses interprétations comme le prétend J. Pépin, on aurait tort de les confondre trop vite. La critique platonicienne n'a effectivement rien de simple : chaque chercheur s'est retrouvé confronté à l'étonnant paradoxe de la position du philosophe face au mythe. Quand bien même il les dénonce sévèrement dans sa critique du poète, Platon n'hésite pas à employer le mythe lui-même pour exprimer ses vues philosophiques. Que ferions-nous du mythe d'Er le Pamphylien, de l'attelage ailé ou de la caverne, elle-même parfois décrite comme une allégorie, si nous nous contentions d'affirmer que Platon rejette le mythe autant que le poète ? Les mythes de Platon ne suggèrent-ils pas une allégorie philosophique ?

Pour mieux comprendre cette antinomie, nous nous essayerons à ne négliger aucun de ces aspects de la critique et surtout, à bien les différencier pour en saisir des nuances qui ne nous semblent pas avoir été suffisamment relevées. Nous distinguerons en particulier la critique de l'interprétation homérique – qui ne se limite pas à l'interprétation allégorique –, de la critique de la poésie et enfin du traitement que Platon réserve au mythe. La clé de l'antinomie platonicienne repose en réalité sur la distinction que le philosophe fait lui-même entre ces objets lorsqu'ils s'appliquent ou non aux poètes tel qu'Homère.

3.1. L'utilité de l'interprétation allégorique

Il est évident que Platon a eu son mot à dire sur la pratique de l'interprétation allégorique. Le passage clé de sa critique des mythes épiques qui se trouve au livre II de la *République* (377d3-378e4) ne manque pas de mentionner l'ὑπόνοια des textes homériques. Le cadre de la critique, nous y reviendrons plus en détail lorsque nous aborderons la position de Platon sur les mythes eux-mêmes, est celui de l'éducation et donc de la moralité des mythes qui, pour le philosophe, y jouent le rôle d'exemples. Nous avons vu que le reproche d'immoralité fait aux mythes est traditionnel. Il remonte à Xénophane de Colophon. Ce contexte est tout à fait celui de l'allégorie défensive et il semble que ce soit à ce titre que Platon la rejette en quelques mots seulement. Après avoir listé les mythes les plus problématiques chez Hésiode puis Homère, il conclut ainsi :

Οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν.
ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μή, ἀλλ' ἂν τηλικούτος ὢν
λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι.

« On ne peut admettre [les mythes] dans notre cité, qu'ils aient été composés dans un sens allégorique ou non ; car un enfant n'est pas capable de discerner ce qui est

allégorique de ce qui ne l'est pas, et les impressions qu'il reçoit à cet âge sont d'ordinaire ineffaçables et inébranlables »¹.

Étant donné le rôle clé de l'allégorie dans la réhabilitation des mythes et des poètes face à cette critique ainsi que le développement conséquent de sa pratique, expressive comme interprétative, au V^{ème} siècle, nous aurions pu nous attendre, de la part de Platon, à une critique plus élaborée de l'allégorie. Plus précisément, le philosophe aurait pu remettre en question l'existence d'un sens allégorique et discuter de la pratique elle-même. Or, ce n'est pas le cas ici, comme le remarque J. Tate². Il balaie au contraire, d'un revers de la main, la pertinence d'un tel sens car l'enfant, qui est chez Platon le principal récepteur du mythe, n'est pas en mesure de le saisir. En somme, que l'expression allégorique soit avérée ou non, elle rate sa cible. L'interprétation allégorique, qui par principe intervient dans un second temps et qui permettrait, une fois l'âge adulte atteint, de corriger notre lecture des mythes, n'est pas d'une plus grande aide si l'on admet que les premières impressions sont les plus marquantes et que le mal est déjà fait. Du point de vue de l'allégorie, tout semble dit : elle est inutile à la défense des poètes, qu'elle existe ou non et Platon n'évoquera plus l'ὑπόνοια en dehors de ce passage. Que la brièveté de cette critique ne trompe pas : pour rejeter les mythes et les poètes, il est plus efficace pour le philosophe de retirer à l'allégorie tout pouvoir de les défendre que de tenter d'en prouver l'inexistence. Ainsi privée de son utilité, l'allégorie n'est en rien un frein à la critique platonicienne des mythes et des poètes.

Si ce passage de la *République* est le seul qui évoque explicitement l'ὑπόνοια, d'autres types d'interprétation et de commentaire des mythes et d'Homère sont présents à travers le corpus des dialogues platoniciens. C'est en particulier au début du *Phèdre*, un dialogue qui fait la part belle au mythe philosophique, que l'on retrouve une réflexion de la part de Socrate sur l'interprétation d'un mythe populaire. À l'occasion d'une rencontre et d'une promenade avec Socrate, Phèdre évoque l'enlèvement d'Orithye par Borée sur les bords de l'Ilissos et lui demande s'il croit en cette légende (μυθολόγημα). Il convient avant tout d'observer que le contexte de la réponse est très différent de celui de la *République*. Il n'est pas ici question des poètes et de leurs fables (μῦθοι, *République*,

¹ Platon, *République*, II, 378d2-e2. Traduction révisée d'Émile Chambry.

² « In Republic 378d Plato offers no opinion whatever on the question whether the myths of Homer and Hesiod do or do not contain allegorical meaning ». Tate, « Plato and Allegorical Interpretation », (1929), p. 146.

378e) mais plutôt d'un mythe populaire, une histoire de vieillard comme dirait Protagoras ou de nourrice et de mère¹, sans auteur ni critique sur lesquels rebondir.

Ἄλλ' εἰ ἀπιστοῖην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἶην, εἴτα σοφιζόμενος φαίην αὐτὴν πνεῦμα Βορέου κατὰ τῶν πλησίον πετρῶν σὺν Φαρμακεΐα παίζουσαν ὄσαι, καὶ οὕτω δὴ τελευτήσασαν λεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Βορέου ἀνάρπαστον γεγρονέαι.

« Si je n'y croyais pas, comme le font les savants, je ne serai pas quelqu'un d'étrange. Le cas échéant, en faisant le savant, je dirais qu'un souffle de Borée l'a poussée en bas des rochers tout près d'ici, alors qu'elle jouait avec Pharmacée, et qu'après sa mort, survenue dans ses conditions, on a dit qu'elle avait été enlevée par Borée »².

Dans cette réponse de Socrate, deux attitudes sont possibles face au mythe : celle du savant (σοφός) et celle de l'homme étrange ou atypique (ἄτοπος), en réalité le philosophe tel que l'incarne Socrate. Le savant dont il est question est le sophiste. Quand bien même Socrate s'en distingue d'emblée, il se laisse prendre au jeu de la question de Phèdre, élève assidu de l'école sophistique d'un Lysias dont il lira un discours par la suite, et lui présente l'explication sophistique qu'il attendait sûrement à l'interroger ainsi. Non sans ironie, le ton est induit par le participe de σοφίζειν qui redouble οἱ σοφοί, Socrate donne une interprétation tout à fait rationnelle³ de l'enlèvement d'Orithye. Que l'interprétation ait véritablement circulé à Athènes ou qu'il s'agisse d'une invention de Socrate, elle constitue un exemple qui correspond tout à fait aux interprétations rationnelles, voire ethnographiques, des sophistes et autres savants dont nous avons parlées plus haut. Contrairement à Phèdre et ceux qui sont friands de ce genre d'interprétation, Socrate ne manque pas de dénoncer le caractère vain de ce qu'il qualifie d'« amusements » (χαρίεντα, 229d3) et ce pour deux raisons. D'abord à cause de l'ampleur de la tâche de celui qui souhaite ainsi « faire le savant » :

Αὐτῷ ἀνάγκη μετὰ τοῦτο τὸ τῶν Ἴπποκενταύρων εἶδος ἐπανορθοῦσθαι, καὶ αὖθις τὸ τῆς Χιμαίρας, καὶ ἐπιρρεῖ δὲ ὄχλος τοιούτων Γοργόνων καὶ Πηγάσων καὶ ἄλλων ἀμηγάνων πλήθη τε καὶ ἀτοπία τερατολόγων τινῶν φύσεων·

« Pour un tel homme, après cela, il est nécessaire de redresser la forme des hippocentaures et ensuite celle de la Chimère et le voilà submergé par une foule

¹ Platon, *Protagoras*, 320c. Voir précédemment. Cette similitude n'est pas anodine, nous le verrons rapidement ; Platon, *République*, II, 377c.

² Platon, *Phèdre*, 229c6-d.

³ Plutôt qu'allégorique : il est difficile d'attribuer au « dit-on » d'un mythe populaire la même intention d'un sens caché qu'à un auteur comme Homère. Cette intentionnalité est pourtant un critère essentiel à la définition de l'allégorie que nous avons vue avec Domaradzki. En revanche, elle correspond tout à fait à la rationalisation d'un mythe.

d'êtres semblables, Gorgones, Pégases... et par une masse de certaines créatures impossibles, aussi nombreuses que bizarres »¹.

La pluralité et la confusion des noms et adjectifs de ce passage illustrent la difficulté dont il est question et le ridicule qui s'en dégage. L'emploi, rare, au sens propre du verbe ἐπανορθοῦσθαι, contribue à cet effet comique de sorte que le propos de Socrate est clair : vouloir rationaliser la mythologie n'est pas sensé, aussi paradoxal que cela puisse paraître. Pourquoi ? Car cela nécessite un temps libre que Socrate prétend ne pas avoir (ἐμοὶ δὲ πρὸς αὐτὰ οὐδαμῶς ἐστὶ σχολή, 229e4) pour la simple et bonne raison que la seule activité sensée, à ses yeux, lui prend déjà tout son temps :

Οὐ δύναμαί πω κατὰ τὸ Δελφικὸν γράμμα γνῶναι ἑμαυτόν· γελοῖον δὴ μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν.

« Je ne peux encore, selon l'inscription de Delphes, me connaître moi-même. Il me semble risible, tandis que j'ignore cela, d'examiner autre chose »².

Au passe-temps de la rationalisation des mythes, Socrate oppose l'injonction du temple de Delphes à se connaître soi-même (γνῶθι σεαυτόν) qui fonde sa pratique philosophique. Tout effort intellectuel doit se tourner vers l'accomplissement de cette maxime. De ce point de vue, l'interprétation rationnelle des mythes apparaît bien « risible » (γελοῖος). Tout comme l'interprétation allégorique, elle n'aboutit à rien d'utile : tandis que l'une ne permet pas, au final, de défendre les poètes, l'autre, en plus de ne jamais parvenir à sauver l'intégralité de la mythologie, détourne le philosophe de son véritable but. Évidemment, la critique de l'interprétation rationnelle touche tout autant l'interprétation allégorique qui n'aurait pas pour but de défendre Homère. De ce point de vue, donc, Platon ne laisse aucune échappatoire à l'exégèse, peu importe son style, peu importe son contexte : inutile à l'éducation de l'enfant qui ne peut la comprendre, elle n'aide pas plus l'adulte éduqué qui y perdrait son temps. S'il faut vraiment se prononcer sur un mythe, l'attitude la plus sage reste encore de se fier à la croyance populaire (τῷ νομιζομένῳ, 230a2) plutôt que de perdre son temps à en rechercher une explication sophistiquée.

¹ Platon, *Phèdre*, 229d5-e2.

² Platon, *Phèdre*, 229e5-230a1.

3.2. Interprétation, poésie et savoir

Socrate est aussi un homme étrange (ἄτοπος) en ce qu'il prétend ne rien savoir. Face à l'oracle de la Pythie qui énonce que nul n'est plus savant que lui, il s'étonne :

Τί ποτε λέγει ὁ θεός, καὶ τί ποτε αἰνίττεται; ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν σύνοιδα ἐμαυτῷ σοφὸς ὄν.

« Que veut dire le dieu ? que dit-il en termes voilés ? Car moi j'ai conscience de n'être ni de peu ni de beaucoup savant »¹.

Pourtant la quête de savoir est au cœur de l'entreprise philosophique de Socrate. Cet oracle l'aurait justement poussé à entamer ses interrogatoires auprès des citoyens d'Athènes et de tous ceux que l'on juge savants. La réponse socratique face aux paroles énigmatiques n'a pas été la recherche de son sens par l'interprétation ou le commentaire desdites paroles mais par l'activité philosophique, conformément, par ailleurs, aux maximes delphiques. Le philosophe ne nous paraît plus si étrange si l'on comprend ses réserves vis-à-vis de la capacité de toute spéculation qui ne serait pas proprement philosophique à mener à la connaissance.

C'est pourquoi il s'en prend, dans *Ion*, aux rhapsodes, ces récitateurs mais aussi commentateurs d'Homère. Le rhapsode a pour rôle d'être « l'interprète de la pensée du poète » (τὸν γὰρ ῥαψῳδὸν ἐρμηνέα τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας, 530d3-4) et en cela, il se rapproche des auteurs allégoristes. Dès le début du dialogue, Socrate loue, non sans ironie, l'« art » (τέχνη) des rhapsodes et leur proximité avec la pensée du poète qu'ils sont supposés maîtriser aussi bien que les vers. En fait d'art, il s'agit surtout d'une maîtrise des apparences dont parle Socrate :

Τὸ γὰρ ἅμα μὲν τὸ σῶμα κεκοσμηθῆσθαι ἀεὶ πρέπον ὑμῶν εἶναι τῇ τέχνῃ καὶ ὡς καλλίστοις φαίνεσθαι.

« En effet, du fait de votre art, il vous convient d'être toujours bien parés quant au corps et de vous montrer les plus beaux possibles »².

La première caractéristique du métier de rhapsode est purement ornementale voire spectaculaire. L'ironie est palpable et se confirme dans l'association que Socrate fait, à deux reprises, entre le rhapsode et l'acteur (ῥαψῳδοὶ καὶ ὑποκριταί, 532d7 et 536a1). Le portrait qui est brossé du rhapsode est celui d'un homme paré d'un costume aux vives couleurs et de couronnes d'or

¹ Platon, *Apologie de Socrate*, 21b3-5.

² Platon, *Ion*, 530b6-7.

(κεκοσμημένος ἐσθῆτι ποικίλῃ καὶ χρυσοῖσι στεφάνοις, 535d), qui, depuis une estrade (βῆμα), fait rire ou pleurer des spectateurs (θῶν θεατῶν, 535e). N'oublions pas que les rhapsodes se produisaient lors de fêtes et de concours, à l'exemple d'Ion qui revient justement vainqueur des fêtes en l'honneur d'Asclépios et s'en va concourir aux Grandes Panathénées. En outre, il reprend à son compte le vocabulaire de Socrate, sûrement sans en percevoir l'ironie, lorsqu'après avoir insisté sur la beauté de ses commentaires (κάλας), il se vante d'avoir « bien paré Homère » (εὖ κεκόσμηκα τὸν Ὅμηρον, 530d6-7). C'est précisément cette prouesse, et pas une autre, qui lui vaut, selon lui, une couronne d'or. Conséquemment, l'art du rhapsode est un art du spectacle et le commentaire d'Homère une forme de mise en scène du poète. Platon joue sur le double sens du mot « interprète » : si le rhapsode possède un « art » c'est celui de l'acteur et non du commentateur. Commenter Homère ne relève « ni d'un art ni d'une science » (τέχνη καὶ ἐπιστήμη, 532c6), c'est pourquoi Ion est incapable de commenter un autre poète que lui. Pour achever de convaincre Ion, il l'entraîne dans une dialectique qui lui fait constater que pour chaque métier que l'on retrouve dans les poèmes épiques, qui tantôt évoquent l'art du cocher, tantôt celui du médecin, tantôt du général, un représentant de cet art serait plus à même que le rhapsode de commenter le passage (536e-539e). Le rhapsode se retrouve finalement dépouillé de toute connaissance puisqu'il ne commente pas selon un art ni sur son art propre, qui n'existe pas.

Pour rendre compte de la pratique d'Ion, Socrate est forcé de recourir à ce qui n'est pas un art mais une « force divine » (θεία δὲ δύναμις, 533d) et qui se rattache au « don divin » (θεία μοίρα, 534c) des poètes. À l'aide d'une comparaison de cette inspiration divine avec une pierre magnétique, Socrate fait du rhapsode un maillon de la chaîne qui relie le poète aux Muses. En conclusion, le rhapsode est un « interprète d'interprète » (ἐρμηνέων ἐρμηνῆς, 535a9). Si l'on peut rattacher aux Muses, ou à la divinité à l'origine de l'inspiration, une véritable connaissance, l'expression a le mérite de faire apparaître le risque que celle-ci se perde à mesure que les maillons et les interprétations s'enchaînent. Il n'est donc pas surprenant que le commentaire rhapsodique ne soit pour Socrate qu'une coquille vide dont le seul intérêt réside dans la mise en scène de son contenu.

De même qu'en *République*, II, 378, il n'est pas nécessaire de s'attarder sur le contenu des commentaires homériques pour leur retirer toute utilité : ce qui n'est pas art ne saurait produire une connaissance. Quant à admettre la chaîne de l'inspiration divine, nous avons vu qu'elle ne sauve

pas non plus le commentaire. Cette chaîne interprétative n'est pas sans faire écho à la chaîne imitative que l'on retrouve au dixième livre de la *République*. Ainsi l'interprétation homérique subit, par miroir, la même critique que la poésie, elle qui est décrite comme l'imitation des objets du monde sensible, eux-mêmes déjà l'imitation des objets du monde intelligible. Le poète est assimilé au peintre et comme lui, il est toujours éloigné de trois degrés de la vérité¹. Si l'étude des vers homériques ne conduit Ion à aucune connaissance, ces vers en contiennent-ils vraiment ? Les conclusions du livre X de la *République* sont sans appel, le poète est un ignorant : son savoir n'est qu'une apparence, une image. Il est un « fabricant de fantôme » (ὁ τοῦ εἰδώλου ποιητής, 600b). Le jeu sur la sémantique de ποιητής est frappant. Pire encore, de même que l'interprétation à tout va nuit au philosophe en le détournant de l'examen de soi, de même la poésie, qui « s'adresse à ce qu'il y a en nous de plus éloigné de la sagesse, de moins sain et de moins vrai »², du fait de son caractère imitatif, trompe l'individu et lui nuit. Comment l'interprétation, allégorique ou rationnelle, ou le commentaire rhapsodique de cette poésie pourraient-ils aboutir à une connaissance si la source elle-même en est dénuée ? Voilà ce sur quoi se fonde la critique platonicienne, y compris celle des mythes épiques, nous aurons bientôt l'occasion de le montrer : la poésie n'est ontologiquement pas une science.

Quid de l'inspiration poétique ? pourrait-on nous rétorquer. Cette dernière, que Platon reconnaît aux poètes dans toute son œuvre³, s'oppose certes à la science (ἐπιστήμη) mais s'apparente, dans le *Ménon*, à l'opinion vraie (εὐδοξία, 99b). Grâce à elle, les poètes font office de prophètes ou de devins et le vrai leur étant ainsi accessible, il est possible pour Platon de citer de temps à autres Homère pour illustrer son point ou lancer une discussion⁴. Cependant, l'inspiration poétique ne garantit pas que tout soit vrai chez les poètes : elle reste un délire (μανία) dans lequel le poète abandonne sa raison et peut même se retrouver en contradiction avec lui-même⁵. Les Muses d'Hésiode avouent parfois « conter de nombreux mensonges semblables aux choses réelles »⁶.

¹ Platon, *République*, X, 599a et 599d.

² Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 117.

³ Platon, *Apologie de Socrate* 22a-c ; *Phèdre*, 245a ; *Lois*, IV, 719c.

⁴ Tate, « Plato and Allegorical Interpretation », p. 147.

⁵ Platon, *Lois*, IV, 719c.

⁶ ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, Hésiode, *Théogonie*, v. 27-28.

Pour démêler le vrai du faux, l'interprète des poètes lui-même doit être inspiré¹ et la chaîne pourrait se poursuivre jusqu'au lecteur. À ce compte, il vaut mieux, comme le fait Socrate dans le *Phèdre*, défendre l'inspiration poétique elle-même comme moyen d'accès à la connaissance plutôt que de passer par l'interprétation poétique et la poésie qui sont autant de maillons que d'obstacles. Faire appel aux poètes comme source d'autorité sur une connaissance, par le biais de l'interprétation allégorique par exemple, c'est au pire leur octroyer une science qu'ils ne possèdent pas et au mieux prendre le risque de se fonder sur ce qui n'est qu'un fantôme. Ainsi Platon s'inscrit dans la critique épistémologique d'Héraclite d'Éphèse qui critiquait l'habitude de citer les poètes à tort et à travers pour appuyer toute sorte de connaissance.

3.3. Le mythe : entre égarement théologique et valeur discursive

Enfin, s'il faut chasser les poètes et leur poésie de la cité, c'est parce qu'ils produisent des mythes impies. La critique de Platon à la fin du deuxième livre de la *République* vise ces mythes qu'elle condamne sans ambages. Cependant, il convient d'accepter les poètes et leurs mythes à la condition que ceux-ci respectent des modèles (τύποι) qui doivent encadrer le discours sur les dieux, c'est-à-dire la théologie. Autrement dit, les mythes ne sont pas rédhitoires et comme nous l'avons déjà évoqué, Platon n'hésite pas employer lui-même cette forme de discours dans d'autres dialogues comme le *Phèdre*.

La critique morale et sociale

Dans son projet d'une cité idéale, la *République*, Platon en vient rapidement à s'interroger sur l'éducation à donner aux citoyens, en commençant par les fameux gardiens de la cité (376e et suivants). Le problème est celui-ci : l'éducation commence dès l'enfance par les mythes (πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν) et ceux-ci sont mensongers (ψεῦδος). Les deux interlocuteurs du dialogue s'accordent à dire qu'une première impression est toujours la plus importante. En somme, s'il l'on souhaite former de bons gardiens, il faut prendre gare à ce que les impressions de l'enfance soient compatibles avec les opinions qu'ils doivent avoir une fois adulte pour remplir leur rôle. Par conséquent,

Πρῶτον δὴ ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς, καὶ ὄν μὲν ἂν καλὸν ποιήσωσιν, ἐγκριτέον, ὄν δ' ἂν μὴ, ἀποκριτέον. τοὺς δ' ἐγκριθέντας πείσομεν τὰς τροφούς τε καὶ μητέρας λέγειν τοῖς παισίν, καὶ πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς

¹ Tate, « Plato and Allegorical Interpretation », p. 150.

μύθοις πολὺ μᾶλλον ἢ τὰ σώματα ταῖς χερσίν. ὧν δὲ νῦν λέγουσι τοὺς πολλοὺς ἐκβλητέον.

« Il nous faut d'abord, à ce qu'il semble, surveiller les faiseurs de mythes et ce qu'ils produiraient de beau, l'accepter, ce qui ne le serait pas, le rejeter. Et, les mythes que nous aurons choisis, nous engagerons des nourrices et des mères pour les raconter aux enfants, et façonner grâce à eux leurs âmes mieux que les corps grâce aux mains. Et il faut rejeter bon nombre de ceux que l'on raconte aujourd'hui »¹.

Ces quelques lignes contiennent en substance, tout ce que Platon aurait à dire sur les mythes. D'abord leur statut : les mythes sont un produit comme un autre, ils sont créés par des spécialistes (les « faiseurs de mythe ») et dispensés par d'autres (les mères et les nourrices). À cet égard, ils peuvent être bons comme mauvais : ce détail anticipe l'existence de critères pour écrire un « bon mythe ». Ensuite leur rôle est clairement celui d'éduquer l'esprit (l'âme) en opposition à la gymnastique qui éduque le corps. Ce rôle justifie le tri sévère qu'entend opérer Platon, à commencer par ceux qui existent déjà.

En tant que poètes, Homère et Hésiode ont assurément composé de ces mythes mensongers (μύθους ψευδεῖς) que l'on enseigne aux enfants. Cependant, Platon redouble son blâme et les condamne non seulement d'avoir produit des mensonges mais surtout de « vilains » (μὴ καλῶς) mensonges. Il y a donc deux niveaux d'erreur dans les mythes des poètes. Les poètes ont mal (κακῶς) représenté les dieux et les héros dans leurs récits, comme des peintres qui recopieraient mal leur sujet. Cette comparaison n'a évidemment rien d'anodin car, comme Platon le développera plus tard au livre X, la poésie s'apparente bel et bien à la peinture en ce qu'elle est aussi un art imitatif, éloigné de la vérité de trois degrés. Du point de vue de la vérité les mythes ne peuvent être que mensongers : il faudrait rencontrer un dieu en personne, c'est-à-dire contempler le monde intelligible directement, pour créer un mythe qui soit vrai². Le second niveau d'erreur se situe du point de vue moral : les mythes sont de vilains mensonges car ils nuisent à la morale de l'individu en leur présentant des exemples d'inimitié entre des membres d'une même famille ou entre des semblables.

¹ Platon, *République*, II, 377c.

² Tate identifie ce premier niveau de mensonge du mythe dans « Plato and Allegorical Interpretation », p. 145-46 ; Brisson préfère définir le mythe comme un discours « invérifiable » plutôt que nécessairement faux, *Introduction à la philosophie du mythe*, p. 36.

Τὰ δὲ δὴ τοῦ Κρόνου ἔργα καὶ πάθη ὑπὸ τοῦ υἱοῦ, οὐδ' ἂν εἰ ἦν ἀληθῆ ὄμην δεῖν ῥαδίως οὕτω λέγεσθαι πρὸς ἄφρονάς τε καὶ νέους.

« Les actions de Cronos et la peine que lui apporta son fils, même si elles étaient vraies, il serait mon avis de ne pas les raconter à la légère ainsi qu'on le fait pour des personnes sans raison ou des jeunes gens »¹.

Si Platon admet que le mythe puisse être vrai, c'est qu'il distingue bien deux niveaux possibles d'erreurs² et dans le cas présent, la vérité du récit ne l'empêche pas d'être mauvais sur le plan moral et de nuire à celui qui s'y fie. Un exemple précis se trouve dans l'*Euthyphron* où le personnage éponyme justifie auprès de Socrate de poursuivre son père en justice en prenant comme modèle Zeus enchaînant son père pour avoir dévoré ses enfants³. Cette justification n'est évidemment pas acceptable pour Socrate. Dans la *République*, Platon nous en montre la raison en opposant ce modèle à celui qu'il souhaite pour ses citoyens :

Ἄλλ' εἴ πως μέλλομεν πείσειν ὡς οὐδεὶς πώποτε πολίτης ἕτερος ἑτέρῳ ἀπήχθετο οὐδ' ἐστὶν τοῦτο ὅσιον, τοιαῦτα μᾶλλον λεκτέα πρὸς τὰ παιδιά εὐθὺς καὶ γέρουσι καὶ γραυσί, καὶ πρεσβυτέροις γιγνομένοις καὶ τοὺς ποιητὰς ἐγγὺς τούτων ἀναγκαστέον λογοποιεῖν.

« Mais si nous devons persuader de quelque manière qu'aucun citoyen n'en a jamais haï un autre et qu'il n'est même pas permis de le faire, il faut plutôt raconter des récits de la sorte aux enfants au plus tôt par les vieux comme les vieilles et pour ceux qui sont devenus vieux, il faut aussi obliger les poètes à produire des discours de la sorte »⁴.

L'objectif moral et social de Platon qui souhaite la concorde dans sa cité, entre en conflit avec la discorde divine que présentent les poèmes épiques. Ces considérations sont du même ordre que celles à la source de la critique de Xénophane de Colophon qui « réclamait déjà l'épuration de la mythologie homérico-hésiodique au nom d'un critère utilitaire ou social, autant que pour des raisons morales »⁵. Les « vilains mensonges » des poètes, nuisibles à l'éducation du futur citoyen sont le pendant platonicien des « fabulations des anciens »⁶ nuisibles à l'éducation des aristocrates du banquet de Xénophane. La critique de l'anthropomorphisme des dieux de Xénophane se

¹ Platon, *République*, II, 378a.

² Brisson a donc raison de définir le mythe comme un « discours invérifiable » et non pas nécessairement faux.

³ Platon, *Euthyphron*, 5e-6a.

⁴ Platon, *République*, II, 378c-d.

⁵ Babut, *La Religion des philosophes grecs*, p. 82.

⁶ πλάσματα τῶν προτέρων, fr. 8 D 59 LM (= 21 B 1 DK ; 1 West). Voir plus haut.

retrouvait déjà en arrière-plan discret de l'*Euthyphron* : si Euthyphron et Socrate ne parviennent pas à établir une définition convenable de la piété en se basant sur les dieux, c'est parce que dans leur réflexion, ils prennent les dieux pour des hommes. Ainsi, après avoir admis que les sujets de dispute chez les hommes sont « le juste et l'injuste, le beau et le laid, le bien et le mal » (τό τε δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον καὶ καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν, 7c), il est convenu que les dieux se disputent pour les mêmes raisons (δι' αὐτὰ ταῦτα διαφέρονται, 7d). La conversation n'aboutissant pas à une définition satisfaisante, Euthyphron s'enfuit et Socrate demeure démuni sur la question de la piété. Cette aporie est la conséquence de l'anthropomorphisme des dieux.

La critique théologique

La critique morale et sociale des mythes se double d'une véritable critique théologique. Contrairement à Xénophane dont la « théologie » se limite à quelques fragments dont la teneur théologique a été discutée¹, Platon propose une conception entièrement nouvelle de la théologie.

Les extraits vus jusqu'alors laissaient entendre qu'il était possible d'admettre certains mythes, qu'il en existait des « bons ». Il leur suffit de correspondre à ce que Platon appelle des « modèles (τοὺς μὲν τύπους) selon lesquels les poètes doivent composer leurs mythes (ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν, 379a) ». Puisque le danger éducatif du mythe provient de sa représentation mensongère de la divinité, c'est bien cette représentation qui doit être guidée par les modèles. Immédiatement, Adimante demande à Socrate quels sont ces « modèles pour parler des dieux » (οἱ τύποι περὶ θεολογίας, 379a). Socrate affirme en effet qu'« il faut toujours représenter la divinité telle qu'elle est » (οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὧν, ἀεὶ δήπου ἀποδοτέον, 379a). Or la divinité est bonne (ἀγαθὸς ὃ γε θεὸς, 379b) d'où le premier modèle, la divinité n'est la cause que des biens. Ensuite, la divinité et tout ce qui s'y rapporte est parfaite (ὁ θεὸς γε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντα ἄριστα ἔχει, 381b), d'où le second modèle, les dieux ne mentent pas, ni par leur apparence, ni par leurs mots, ni par leurs actes. Voilà établis les critères qui permettent de rejeter les mythes qui montrent les dieux à la source de maux et de tromperies et en retour de guider la composition de mythes adéquats. Ce passage distingue des lois théoriques (les τύποι) du discours en pratique (la θεολογία) qui doit s'y conformer. L'originalité de Platon aurait été d'opérer une réduction du mythe à la

¹ Voir à ce sujet Babut, *La Religion des philosophes grecs*, p. 23-26.

théologie¹. V. Goldschmidt est ainsi tenté de traduire θεολογία par « mythologie » au sens moderne de « représentation poétique des dieux².

Toutefois, il ne nous semble pas que cette première attestation conservée du mot θεολογία relève d'une coïncidence, ni que ce glissement de la mythologie à la théologie par Platon se contente de ce premier niveau de lecture. Le discours sur les dieux de Platon est plus exigeant qu'il n'y paraît. Puisqu'il s'agit de toujours parler de la divinité « telle qu'elle est », il implique bien une recherche sur la divinité, autrement, comment pourrait-on la représenter adéquatement ? La θεολογία selon Platon fait de l'acte de « parler de la divinité » l'équivalent de celui de « penser la divinité ». L'apparition du terme coïncide alors avec celle de la définition moderne de la théologie. Cette recherche sur la divinité se retrouve dans l'exposé de Socrate qui, dans ses constats essentiels, propose déjà un « "discours sur Dieu" qui correspond à la vraie nature de l'Être divin »³. En somme, dans ce passage de la *République*, Platon opère un saut théologique d'un ordre nouveau. Avec cette exigence qui relie l'expression à la réflexion, il applique à la nature du divin ce que W. Burkert remarquait : « la philosophie naît avec le propos tout simple de dire, à propos « de tout », ce qui est juste »⁴. La force de la critique de Platon se situe dans cette nouveauté.

Cette critique théologique n'est pas seulement spéculative, elle sert pleinement l'objectif moral et social de Platon. Ainsi le développement se conclut-il à l'ouverture du livre III :

Τὰ μὲν δὴ περὶ θεοῦς, ἧν δ' ἐγὼ, τοιαῦτ' ἄττα, ὡς ἔοικεν, ἀκουστέον τε καὶ οὐκ ἀκουστέον εὐθὺς ἐκ παίδων τοῖς θεοῦς τε τιμήσουσιν καὶ γονέας τὴν τε ἀλλήλων φιλίαν μὴ περὶ σμικροῦ ποιησομένοις.

« Voici de quelle sorte sont les discours au sujet des dieux, à ce qu'il semble, qui doivent être entendus ou non dès l'enfance par ceux qui honoreront les dieux et feront grand cas de leurs parents et de l'amitié mutuelle ».

Honorer les dieux et tirer le bon exemple d'eux, nous l'avons vu avec l'*Euthyphron* et la *République*, II, est essentiel au bon citoyen de la cité.

¹ Le parallèle est visible entre τύπους ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν et τύποι περὶ θεολογίας (379a).

² Goldschmidt, « Théologia », p. 27-28. Le manuscrit Marcianus (T) corrige θεολογία par μυθολογίας.

³ A. Solignac, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (1991), s.v. « Théologie. I Le mot et sa signification » Comme chez Goldschmidt, nous regrettons les traductions de ὁ θεὸς par « Dieu » et l'orthographe « Être divin » du fait de leur connotation monothéiste.

⁴ Burkert, *La religion grecque*, p. 403.

Réhabiliter le mythe : La valeur herméneutique du mythe philosophique

La critique théologique des mythes laisse entrevoir la possibilité d'un mythe à la fois vrai envers la divinité, pour peu qu'il respecte les modèles platoniciens, et utile à la société. Si Platon range les mythes dans la catégorie des discours mensongers (ψεῦδος, 376e), tous ne sont pas nuisibles. C'est seulement au sujet des dieux que les poètes sont dits avoir produit de « vilains mensonges » (μὴ καλῶς ψεύδεται, 377d). Pour comprendre la position de Platon face au mythe en général, il faut sortir du carcan de cette critique sévère des représentations des dieux chez les poètes. Comme nous l'avons dit, tous les mythes ne sont pas nuisibles. Que le mythe soit un mensonge ne suffit pas à le discréditer, au contraire, car il y a des objets qui nous sont par nature inaccessibles : les Idées. Pour atteindre ces objets, la raison trouve ses limites et c'est au mythe qu'on est amené à faire appel pour décrire une réalité intelligible que nul ne peut percevoir par les sens. C'est pourquoi, dans le *Phèdre*, l'âme est décrite au travers du mythe de l'attelage ailé. Pour comprendre dans quelle mesure un mythe « mensonger » peut par ailleurs constituer un discours vrai, il faut comprendre sur quel critère de vérité Platon juge le mythe.

Rappelons qu'avant Platon, μῦθος et λόγος désignent tous deux le récit ou le discours. Or, dans le *Sophiste* (259d-264b), Platon propose une définition du discours qui aboutit à caractériser le λόγος comme un discours vérifiable. Est alors vrai un discours qui décrit adéquatement ce dont il parle et faux un discours qui ne le fait pas¹. Platon distingue ainsi le sophiste dont le discours porte sur « autre chose ce que qu'il énonce et qui donne de la réalité qu'il prétend dépeindre une image non ressemblante »², du philosophe caractérisé par le discours vrai. Le mythe répond *mutatis mutandis* aux mêmes critères du discours, il peut donc lui aussi être vrai ou faux. Platon le rappelle dans la *République*, dans le préambule de sa critique des mythes homérico-hésiodiques :

Λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον;

« N'y a-t-il pas deux formes de discours, l'un vrai et l'autre mensonger ? »³.

Il n'est toutefois pas possible de vérifier la teneur du μῦθος comme on le peut du λόγος, « car son référent se situe soit à un autre niveau de réalité, inaccessible aussi bien à l'intellect

¹ Pour un développement plus précis sur le raisonnement du *Sophiste*, dont seules les conclusions nous intéressent ici, voir Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, p. 32-33.

² Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, p. 33.

³ Platon, *République*, 376e.

qu'aux sens, soit au niveau des choses sensibles, mais dans un passé dont celui qui tient ce discours ne peut faire l'expérience directement ou indirectement »¹. C'est pourquoi, au sujet des successions divines, Platon admet que le mythe puisse être vrai. S'il rejette les mythes, ce ne peut être au regard d'un tel critère de vérité. Il lui faut alors changer de perspective. La vérité ou l'erreur du mythe ne dépend alors plus de l'adéquation de son propos avec son objet mais avec un autre discours, érigé au rang de norme, le discours philosophique, évidemment platonicien. Ce n'est plus le référent du mythe mais le λόγος philosophique qui devient le critère de vérité.

« La vérité d'un mythe dépend donc en dernière analyse de sa conformité avec le discours du philosophe sur les formes intelligibles dont participent les entités individuelles qui sont les sujets du mythe, et cela aussi bien dans le domaine religieux, éthique et politique »².

C'est exactement ce qui se retrouve dans la démonstration du livre II de la *République* : le second niveau de mensonge du mythe que nous avons distingué, qui fonde son rejet par Platon, correspond à cette inadéquation entre le discours théologique du poète et le discours théologique platonicien dont découlent les τύποι. Dès lors que le mythe s'adapte au discours philosophique, dans cet exemple, dès lors que les poètes auront suivi les modèles théologiques de Platon, il est tout à fait acceptable. Il est « vrai ». C'est pourquoi il n'y a aucune contradiction à ce que Platon emploie lui-même le mythe puisque le mythe de l'attelage ailé ou celui de la caverne seront bien évidemment en adéquation avec le discours philosophique qui en détermine la vérité.

Inutile d'invoquer avec J. Pépin la *Lettre II à Denys* dont l'authenticité est plus que douteuse pour résoudre ce paradoxe platonicien³ : si l'on admet que c'est son adéquation avec la philosophie qui assure la validité du mythe, Platon est tout à fait à même de l'employer. L'allégorie y trouve du même coup une possible réhabilitation. Rappelons-nous que son rejet se fondait sur une absence de savoir, autre que poétique, dans le poème, ce qui invalide à la fois l'expression allégorique d'un savoir par le poète et sa recherche à l'aide de l'interprétation allégorique par le récepteur de son poème. Le savoir, clé de la validité de l'allégorie, ne peut que découler du λόγος philosophique, clé de la validité du mythe. La boucle est bouclée et l'interprétation allégorique des mythes de

¹ Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, 36.

² Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, p. 38.

³ Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 120-21.

Platon, qui permet de retrouver l'âme derrière l'image de l'attelage ailé, est possible car le philosophe a effectivement voulu que son mythe corresponde à une vérité philosophique. Il lui était même impossible de faire autrement. Platon avait d'autant plus intérêt à employer lui-même le mythe car c'est le constat de son efficacité auprès du public qui est en partie responsable de son rejet dans la *République* lorsqu'il est mauvais. Voilà donc le mythe réhabilité.

Les raisons de l'importance de Platon et de l'intérêt qui lui a été porté nous apparaissent avec clarté. Sa critique n'a de fait épargné ni l'interprétation, ni la poésie, ni le mythe, allant parfois jusqu'à remettre en question leur valeur. Aussi globale et impressionnante soit-elle, la critique platonicienne est pourtant très précise : ce sont les prémisses de l'interprétation allégorique qui sont remises en question, en lien avec la définition des limites ontologiques de la poésie. La position de Platon sur ces deux sujets est finalement assez simple. L'interprétation (allégorique ou autre) est inutile car ses objectifs sont irréalisés ou irréalistes car son fondement est erroné : la poésie ne peut être le support d'un savoir puisqu'elle n'est qu'imitation. Concernant les mythes, cette position se complique si l'on se laisse impressionner par le rejet magistral de certains mythes des poètes au livre II de la *République*. Cependant, si l'on ne manque pas de voir qu'elle repose sur des considérations épistémologiques, il devient plus aisé de comprendre que la validité du mythe aux yeux de Platon dépend de son adéquation avec le discours philosophique. En conséquence, il n'y a pas d'antinomie platonicienne dans la différence de traitement qu'il accorde, d'un part aux mythes des poètes, d'autre part aux mythes philosophiques. Platon ne se contente pas d'une réflexion sur la mythologie, épique ou populaire, il prend en compte le mythe lui-même et tire les conclusions et l'utilité nécessaire de ses qualités discursives.

Suite aux critiques des premiers philosophes, la parole au sujet des poètes et du contenu de leurs œuvres semble s'être libérée et épanouie durant tout le Vème av. J.-C. Nombreux sont ceux à y avoir vu un essor de l'interprétation allégorique, qu'elle soit apologétique ou non. L'attestation d'un « sens caché » (ὕπόνοια) à cette époque a alimenté une telle lecture des commentaires homériques mais y voir une interprétation allégorique à tout-va conduit à réunir sous une étrange bannière, somme toute flottante, des auteurs d'une diversité problématique. Contrairement à ce qu'affirme J. Pépin, il est difficile de faire de l'apologie des poètes le fil directeur et le liant entre tant d'écoles différentes. Si l'on s'attache, comme le fait M. Domaradzki, à définir précisément

l'interprétation allégorique, ou allégorèse, c'est-à-dire une pratique qui dépasse la simple analyse littéraire d'un trope grammatical, tel que le définit Héraclite l'allégoriste, et qui confronte la mythologie et la poésie à la philosophie, tel que le fait ce même auteur, on comprend que le Vème siècle av. J.-C. a été celui d'un essor de l'*interprétation* qui n'est pas toujours allégorique. Aux côtés des commentaires visant à résoudre des apories de sens chez Homère comme le fait Antisthène – une voie que poursuivront les grammairiens par la suite¹, on retrouve des interprétations moins ambitieuses que les allégories physiques de Métrodore de Lampsaque ou Diogène d'Apollonie et qui se contentent de rationaliser le mythe. Une telle attitude « savante » face au mythe sort du champ de la philosophie pour trouver sa place auprès des sophistes, Prodicos de Céos en donne un bon exemple, et elle fera naturellement l'objet de la critique platonicienne au début du *Phèdre*.

Est-ce à dire qu'il n'y a rien à tirer de ce foisonnement de l'interprétation des mythes et des vers d'Homère ? Au contraire. Si la piste d'une apologie du poète s'estompe rapidement c'est parce qu'elle laisse place à une réappropriation plus générale de la mythologie traditionnelle et du mythe qui se conçoit de plus en plus comme une forme de discours à confronter au discours rationnel ou philosophique. Tout auteur versé dans la σοφία s'est prêté à ce jeu réflexif qui aboutit à un réemploi du mythe par le discours philosophique. Il ne s'agit plus seulement de dresser un pont entre une théogonie hésiodique et une cosmologie physique, soit de contribuer à la transformation du *muthos* en *logos* comme le théorise M. Domaradzki avec l'exemple de Métrodore, mais d'incorporer le mythe lui-même au discours philosophique, comme le réalise Platon. Le disciple de Socrate n'a aucun intérêt à défendre les poètes et se soucie peu de réhabiliter les mythes traditionnels. Seule la forme discursive du mythe trouve une raison d'être à travers ses écrits. Les raisons qui motivent une telle position, dont l'ambiguïté a souvent gêné la compréhension de la critique platonicienne, doivent être ailleurs et nous tenterons désormais de les retrouver.

¹ Buffière distingue de la critique philosophique d'Homère la critique grammaticale d'un Zoïle "cinglant Homère" (Ομηρομάστιξ) et autres grammairiens d'Alexandrie après lui, *Les Mythes d'Homère*, p. 22-25.

TROISIÈME PARTIE

L'allégorie et langage dans la pensée grecque

On aurait pu s'attendre, après une telle réaction de la part de Platon, à ce que le chapitre de l'interprétation allégorique grecque soit clos. Homère et Hésiode, leurs mythes et la poésie ont été tour à tour attaqués et défendus par la philosophie qui, depuis sa naissance, n'a eu de cesse de s'affirmer face au discours qui la précédait. Chez Métrodore de Lampsaque déjà, la défense de la théologie des poètes ne justifiait plus le recours à l'interprétation allégorique. D'adversaires, la mythologie et le mythe sont devenus des alliés, des ancêtres et même des enfants de la philosophie platonicienne qui fait entrer le *muthos* dans le giron du *logos*.

En conséquence, à l'époque de Zénon et des premiers stoïciens, les principales raisons qui ont pu pousser les auteurs à pratiquer l'interprétation allégorique n'ont plus lieu. Pourquoi alors cette école semble-t-elle avoir remis l'allégorie au goût du jour dès sa fondation sous la plume de Zénon et au moins jusqu'au premier siècle ap. J.-C. sous celle de Cornutus ? Il est désormais évident que l'allégorie grecque ne peut dépendre uniquement d'un contexte polémique, qu'il s'agisse de défendre le poète, la poésie ou le mythe, quand bien même la polémique sera le fondement de l'allégorie chrétienne par la suite. Si J. Tate et M. Domaradzki ont eu raison d'insister sur une allégorie « positive » ou « appropriative », aucun n'explique complètement quelle aurait pu être sa motivation¹. Notre objectif est de revenir au contexte initial de l'allégorie grecque pour cette fois non pas isoler le phénomène mais le replacer dans une attitude plus générale de la pensée grecque à l'origine, celle de la mystification du savoir. Dans son rapport au savoir, à la connaissance du vrai, la pensée grecque se caractérise par une tension entre la restriction et la diffusion, entre l'obscurité et l'éclaircissement de la parole des dieux, des poètes mais aussi des philosophes. De cette tension, l'allégorie et toutes ses ambiguïtés n'est que le reflet et l'une des expressions logiques. Elle s'inscrit en particulier dans une dimension spécifique du rapport de la pensée grecque au savoir, soit son attention particulière au langage.

1. L'énigme du savoir

Si l'on se penche sur le vocabulaire associé à l'allégorie pour remonter à ses origines, il est un champ lexical qui s'avère bien plus fructueux et utile à notre compréhension du phénomène que

¹ Tate avance bien l'argument d'une « compétition professionnelle » entre les tenants du discours traditionnel, les poètes, et ceux du discours nouveau de la philosophie mais cette hypothèse est loin d'être suffisante, « On the History of Allegorism » p. 105.

les occurrences d'ὑπόνοια. Il s'agit de celui d'αἰνίσσομαι, « parler en termes voilés, en énigmes » et de son dérivé αἰνιγμα, que l'on rattache au terme αἶνος, « la fable ».

1.1. Du sens caché au sens voilé

La première attestation du verbe αἰνίσσομαι se trouve dans les élégies du poète archaïque Théognis de Mégare, contemporain de Théagène de Rhégium.

Ταῦτά μοι ἠνίχθω κεκρυμμένα τοῖς ἄγαθοῖσιν·
γινώσκει δ' ἄν τις καὶ κακόν, ἄν σοφὸς ᾖ.

« Que ces mots cachés par mon expression voilée parviennent aux gens de qualité,
On peut reconnaître le malheur, si l'on est savant »¹.

Ces vers concluent une métaphore qui ressemble fortement à une allégorie de la part du poète et dans laquelle la dérive d'un État corrompu est décrite à l'image de celle d'un bateau. Αἰνίσσομαι renvoie bien à une forme d'expression voilée, les mots voulus par le poète sont « cachés » (κεκρυμμένα), et qui correspond à l'expression allégorique telle qu'Héraclite l'allégoriste la définit. D'ailleurs, pour illustrer son propos, l'auteur du traité des *Allégories d'Homère* cite les vers sur une tempête du poète Alcée, sous prétexte qu'il aurait exprimé en termes voilés (αἰνιττόμενος) la tyrannie sur la ville de Mytilène². Le mot apparaît au total quatre fois chez ce fervent défenseur d'Homère, dont deux fois (§39, 6 ; §60, 1) pour qualifier l'expression du poète épique³.

« Voiler ses mots » c'est le propre d'Orphée d'après l'auteur inconnu du papyrus de Derveni. Les quelques fragments déchiffrés et édités de ce rouleau retrouvé carbonisé près d'une tombe au nord-ouest de Salonique en 1962 apportent un éclairage précieux sur la conception et la pratique de l'allégorie grecque, et ce d'autant plus qu'un consensus relatif date les idées qu'il contient avant 400 av. J.-C.⁴. Ce commentaire allégorique d'un poème théogonique orphique constitue donc notre témoignage direct et conséquent le plus ancien sur le sujet. Dans les colonnes qui nous sont accessibles du papyrus la méthode du commentaire est claire : elle repose sur une attention

¹ Théognis de Mégare, *Poèmes élégiaques*, v. 681-82.

² Héraclite, *Allégories d'Homère*, 5-6.

³ Héraclite, *Allégories d'Homère*, 39,6 et 60,1. La dernière occurrence (72, 7) s'applique aux tailleurs de pierres qui « représentent » Hermès avec pour « symbole » des ailes sur le front (αἰνιττόμενοι). Il faut donc comprendre que le « voile » dont il est question dans l'αἰνιγμα est aussi un symbole au sens d'indice : il s'agit de voiler le sens véritable et de l'indiquer tout à la fois. L'exemple du papyrus de Derveni aide à mieux le comprendre.

⁴ Peter T. Struck, *Birth of the symbol*, p. 30 ; Pour des considérations détaillées sur la datation, nous renvoyons à l'introduction de l'édition du texte par Fabienne Jourdan ainsi qu'aux ouvrages de sa bibliographie sélective : *Le papyrus de Derveni*, (2003). Il faut toutefois garder à l'esprit que seule une partie du papyrus a été éditée à ce jour.

particulière à l'expression du poète. La colonne VII en particulier révèle dans quelle mesure « l'exégèse est un travail qui porte avant tout sur le langage »¹.

... (.)]οσε[.....

..ῶ]μνον [ύγ].ιῆ καὶ θεμ[ι]τὰ λεγο[ντα· ἱερουργεῖ]το γὰρ
τ]ῆι ποήσει. [κ]αὶ εἰπεῖν οὐχ οἶόν τ[ε τὴν τῶν ὀ]νομάτων
λύ]σιγ καὶ τ[ὰ] ῥήθεντα. ἔστι δὲ ξ[ένη τις ἠ] πόησις
κ]αὶ ἀνθρώ[ποις] αἰνι[γμ]ατώδης. [ὁ δ]ὲ [Ὀρφέυ]ς αὐτ[ῆι]
ἐ]ρίστ' αἰν[ίγμα]τα οὐκ ἠθελε λέγειν, [ἐν αἰν]ιγμασ[ι]ν δὲ
με]γάλα. ἱερ[ολογ]εῖται μὲν οὖν καὶ ἀ[πὸ το]ῦ πρώτου
ἀεὶ] μέχρι <τ>ο[ῦ [τελε]υταίου ῥήματος. ὡ[σ δηλοῖ] καὶ ἐν τῶι
εὐκ]ρινήτω[ι ἔπει· θ]ύρας γὰρ ἐπιθέ[σθαι κελ]εύσας τοῖς
[ὡσι]ν αὐτ[οὺς οὐ τι νομο]θετεῖμ φη[σι τοῖς] πολλοῖς,
ἀλλὰ διδάσκειν τοὺς τῆ]ν ἀκοὴν [ἀγνεύ]οντας, κατ[ὰ
.....]σειτ[...].
.....]ωι τ[...].εγ[...]. .[...].
.....] ἐν δὲ τῶι ἐχομ[ένωι λέγει·
.....] .τ. .ειγ. [...

« ...

... un hymne aux paroles salutaires et permises par les dieux ; le poème, en effet, servait à l'accomplissement du service sacré. Et il n'est pas possible de démêler le sens des mots et de dire ce qui a été prononcé. C'est que le poème est en quelque sorte étranger, et pour les hommes, formulé en termes voilés. Orphée cependant n'a pas souhaité par là employer des formules voilées propres à susciter la dispute, mais, dans des formules voilées, dire de grandes choses. Cela étant, il tient un discours sacré et ce tout le long, depuis le premier mot jusqu'au dernier, comme il veut le montrer aussi dans un vers facile à interpréter : en effet, après leur avoir ordonné de placer des portes devant leurs oreilles, il dit qu'en aucun cas il n'institue des lois pour le grand nombre <mais qu'il enseigne> à ceux dont l'ouïe est pure d'après...

...

...

... dans le vers suivant <il dit> :

« ... »

... »².

¹ Jourdan, *Le papyrus de Derveni*, Introduction p. xix.

² Colonne VII, texte et traduction de Jourdan, p. 7.

La première remarque qui se dégage de ce qui reste du texte concerne le sens du poème, dont le sens des mots serait difficile à comprendre. L'œuvre est ainsi qualifiée d'« étrangère » (ξένη). Nous y voyons une façon de caractériser la langue du poème comme étant *autre* que celle, commune, des hommes, à qui seules des énigmes s'adressent. Cette langue est-elle celle des divinités qui l'autorisent ou d'un poète qui agirait en réalité en tant que prophète ? Il faut en retenir le caractère inaccessible ou du moins difficile d'accès. Ainsi lorsque l'auteur du papyrus écrit « on pense habituellement » (νομίζεται), il souligne ce décalage entre la compréhension commune des mots de la théogonie orphique et la compréhension de ceux « dont l'ouïe est pure »¹. Le caractère « étranger » de la langue d'Orphée se fonde alors plutôt sur ce décalage qui est aussi celui d'une différence entre ce qu'il dit et ce qu'il veut montrer. Il s'agit d'un caractère fondamentalement allégorique qui correspond tout à fait à ce que décrit M. Domaradzki puisque la volonté du poète derrière cette expression est réaffirmée tout au long du texte. Le commentaire allégorique est ainsi doublement justifié : d'une part puisque le caractère étranger de la langue d'Orphée appelle un « dénouement » (λύσις) et d'autre part puisque le poète a voulu ce sens à dénouer.

Ce décalage constitue par ailleurs le voile qui est celui de l'écriture αινιγματώδης² d'Orphée. L'auteur du papyrus de Derveni insiste sur la volonté du poète à l'œuvre. De la même façon que Théognis a pu cacher ses mots derrière une métaphore maritime, Orphée a voilé (αινίζεται)³ les siens avec le mythe. Les parallèles avec l'allégorie selon Héraclite sont nombreux. Tout d'abord, l'auteur du papyrus propose une alternative qui ressemble fortement à celle invoquée par l'allégoriste au début de son traité. L'écriture allégorique d'Homère le dédouane des mythes sacrilèges (ιερόσυλοι δὲ μῦθοι) qui justifieraient son procès (ἀγών) ; l'écriture voilée d'Orphée ne cherche pas les querelles (ἐρίστα) mais exprime au contraire un discours sacré (ιερολόγος). Les deux commentateurs vont puiser chez leur source un exemple qui justifie leur propos. Il s'agit d'un « vers facile à interpréter » pour Orphée et d'une allégorie reconnue de l'*Iliade* pour Homère⁴, soit

¹ Jourdan, *Le papyrus de Derveni*, note 10 p. 48.

² Jourdan avertit sur la traduction du terme par « énigmatique ». En français, l'adjectif renvoie à un mode d'expression dépourvu de sens propre (que l'on pense aux énigmes du Chapelier Fou de Lewis Carroll dont les corbeaux ressemblent à des bureaux). L'énigme orphique ne frustre pas de cette façon l'esprit, elle ne cherche pas à « susciter la dispute » mais l'interprétation, c'est pourquoi elle n'est que "voile" ou "obscurcissement". Voir Jourdan, note 8 p. 41-42.

³ Col. IX, 10 ; XIII, 6 ; XVII, 13. Il s'agit d'une variante d'αίνισσεται.

⁴ Le vers orphique – qui n'est d'ailleurs pas cité mais seulement paraphrasé pour respecter le secret qui l'entoure – était connu de l'Antiquité (éd. Jourdan, note 13 p. 44) tandis que l'allégorie de la guerre/moisson (*Iliade*, XIX, v. 222 et suivants) citée par Héraclite (5, 15) avait déjà été de nombreuses fois commentée (éd. Buffière, note 3 de la page 6 p. 92) avant lui. C'est notamment le même exemple qui est utilisé par Tryphon le grammairien (voir *supra*).

deux passages voilés ou allégoriques qui suscitent rapidement la compréhension du lecteur – tandis que le reste des textes est supposé plus difficile à comprendre, d'où l'intervention du commentateur.

Cela suppose deux conséquences. La première est que l'écriture αἰνιγματώδης conserve quelque chose de l'ordre de l'indice. Rappelons qu'elle n'est qu'un voile et non une énigme au sens moderne : l'obscurcissement du sens n'est pas complet non seulement parce que le texte, si problématique, reste sensé mais aussi, et de ce fait, parce qu'il laisse entrevoir le sens caché ou du moins le moyen de l'atteindre. Nous avons vu précédemment comment une contradiction du sens propre pouvait être l'indice d'un sens allégorique à découvrir sous la lettre du texte. De fait, Orphée a laissé les indices (σημαίνει)¹ dans sa théogonie d'un sens caché que le commentateur ne fait qu'explicitier pour le lecteur. En de nombreux endroits le poète ne veut (ἤθελε) pas seulement « dire » (λέγειν) mais il « montre » (εδήλωσεν, col. XI, 11). Ce « vouloir dire » qui devient un « signaler » à travers le papyrus rapproche la parole d'Orphée de celle des oracles. La parole oraculaire s'apparente elle aussi à une αἰνίγμα et incite celui qui la reçoit à l'interpréter². Déjà chez Homère les Troyens ne savent à quel dieu se fier et que tirer du vol des oiseaux (*Iliade*, XII, 211-250) tandis que seul Thémistocle sut correctement interpréter la parole de la Pythie que nous rapporte Hérodote³. Héraclite d'Éphèse n'a pas manqué de souligner la subtilité de cet oracle :

Ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

« Le maître dont l'oracle est à Delphes ne dit ni ne cache mais indique »⁴.

Lorsque l'auteur du papyrus défend la parole divinatoire (col. XI) de la théogonie orphique, il ne fait qu'appliquer aux oracles les mêmes exigences et méthodes d'interprétation qu'il applique lui-même au poème. On pourrait même considérer que l'idée d'une expression qui appelle l'interprétation vient de cette tradition oraculaire. Orphée en est d'autant plus assimilé aux oracles dont il imiterait l'expression voilée⁵. Une telle construction du poète-prophète se retrouve dans le

¹ Col. 15, 12.

² Le livre quatorze de l'Anthologie Palatine met sur le même plan des problèmes mathématiques, des oracles et des αἰνίγματα. Voir Simone Beta. « Oracles and riddles « ambo fratres »: cultural (and family) relations between « oracula » and « aenigmata » », (2013), p. 199-206.

³ Hérodote, *Histoires*, VII, 141.

⁴ Fr. D41 LM (= 22 B 93 DK). Traduction de Laks et Most, *Les débuts de la philosophie*, p. 273.

⁵ Jourdan, *Le papyrus de Derveni*, note 4 p. 57.

commentaire des *Allégories d'Homère* qui conclut sur le rôle d'Homère comme « grand hiérophante du ciel et des dieux » (ὁ μέγας οὐρανοῦ καὶ θεῶν ἱεροφάντης Ὅμηρος, 76, 1).

1.2. Du lecteur savant au lecteur initié

La deuxième conséquence d'un discours voilé concerne son accessibilité. Le poète a beau indiquer et guider vers le vrai sens de ses paroles derrière le voile de ses mots, il requiert tout de même l'intervention d'un interprète pour en dévoiler toute la portée. L'écriture voilée distingue de plus deux types d'auditeurs¹ : celui qui est capable d'entendre le sens caché du poème du fait de son ouïe pure et celui qui y demeure sourd. Dans les deux commentaires allégoriques, l'attitude réservée à la deuxième catégorie d'auditeur est semblable. Tandis qu'Orphée les exclut de sa démonstration en leur demandant de se couvrir les oreilles, Héraclite l'allégoriste, plus véhément car ils se confondent avec les détracteurs d'Homère, condamne leur double ignorance (ἀμαθῶς ἀγνοοῦσιν)² et les prie de dégager le chemin (οὔτοι μὲν ἐρρέτωσαν, §3, 2). L'expression voilée ou allégorique exige en quelque sorte un public averti (σοφός disait Théognis) auquel elle réserve le sens véritable de son propos. Elle reproduit ainsi la tradition orphique puis pythagoricienne de la secte philosophico-ésotérique qui emploie volontiers le symbole et l'expression obscure afin que son enseignement ne sorte pas de la catégorie des initiés³. La distinction de catégories d'auditeurs suggérée par l'expression voilée ou allégorique devient donc une distinction entre ceux qui « savent » (γινώσκων) et ceux qui ne savent pas (οὐ γινώσκοντες, col. IX, respectivement 5 et 2). L'allégorie, ou l'expression voilée, semble fondamentalement paradoxale. En même temps que le commentateur prétend dévoiler le sens caché, c'est-à-dire en permettre la saisie, il refuse la possibilité de cette saisie à toute une catégorie d'auditeurs. L'accès au savoir oscille entre son ouverture et sa restriction⁴. Pour comprendre cette antinomie, il faut se référer à nouveau à un modèle religieux, celui des Mystères. Le sens caché du poème, à l'image du secret mystérique, est accessible à *tous ceux qui* prennent la peine de s'initier. La démarche est suggérée dans le commentaire du papyrus de Derveni mais explicitement revendiquée par Héraclite l'allégoriste :

¹ Bien qu'il s'agisse de textes, l'auteur du papyrus de Derveni, comme celui des *Allégories d'Homère*, reprend le vocabulaire de l'audition et de l'entente (ἀκούω et ses dérivés principalement), renouant à la fois avec la tradition orale des poèmes et celle des oracles.

² Double car ils ignorent ou refusent de reconnaître à la fois le sens caché du poème et l'allégorie qui permet d'y accéder.

³ Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 95-96.

⁴ Le symbole (σύμβολον), autre élément de ce jeu d'expression voilée, sert justement, à la manière du mot de passe, à « révéler au petit nombre tout en gardant le secret pour le grand nombre », Struck, *Birth of the symbol*, p. 81.

Ἡμεῖς δ' οἱ τῶν ἀβεβήλων ἐντὸς περιρραντηρίων ἡγνίσμεθα, σεμνὴν ὑπὸ νόμῳ τῶν ποιημάτων τὴν ἀλήθειαν ἰχνεύομεν.

« Pour nous, qui nous sommes purifiés au sein d'ablutions saintes, suivons, sous la loi des poèmes, leur vérité qui est auguste »¹.

Dans la rhétorique défensive d'Héraclite, la distinction entre les auditeurs et l'exigence d'une initiation à l'allégorie, seule véritable lecture du mythe, permettent avant tout le renversement des critiques contre Homère. Les philosophes qui condamnent l'impiété du poète deviennent non seulement ignorants de la vérité des mystères homériques mais impies et souillés eux-mêmes de ne pas s'être prêtés au jeu initiatique. Une telle rhétorique pourrait être à l'œuvre dans le commentaire du papyrus de Derveni mais nous manquons encore d'extraits du texte pour l'affirmer avec certitude.

Autre fait intéressant, les commentateurs allégoriques ne sont pas les seuls à avoir fait appel au modèle des Mystères, soit du secret et de l'initiation au sujet des mythes. Le parallèle est dressé par Platon lui-même qui au cœur de sa critique, reconnaît que certains récits des poètes pourraient être vrais (εἰ ἦν ἀληθῆ, 378a) bien que compromettants. Mais alors que faire si le poète a eu raison au sujet de la violence qui entoure la succession de Cronos à Ouranos et de Zeus à Cronos ? Le recours au cercle d'initiés est la solution choisie par le philosophe.

Εἰ δὲ ἀνάγκη τις ἦν λέγειν, δι' ἀπορρήτων ἀκούειν ὡς ὀλιγίστους, θυσαμένους οὐ χοῖρον ἀλλὰ τι μέγα καὶ ἄπορον θῦμα, ὅπως ὅτι ἐλαχίστοις συνέβη ἀκοῦσαι.

« S'il est nécessaire d'en parler, qu'un plus petit nombre possible l'entende dans le secret, après avoir sacrifié, non pas un porc mais quelque grande et difficile victime, de sorte qu'il arrive au plus petit nombre de l'écouter »².

Faire des mythes compromettants un secret digne des mystères et réservé à une caste d'initiés, c'est une façon de protéger la population qui pourrait mal comprendre le mythe ou se laisser influencer par lui. Platon insiste sur la dimension restreinte de l'audience et de l'accès au secret avec deux expressions au superlatif dont l'une renforcée par ὡς (ὀλιγίστους et ἐλαχίστοις) pour indiquer une audience réduite et surtout l'exigence d'un sacrifice préalable difficile à réaliser qui aurait force de dissuasion. C'est une façon de préserver le mythe en le réservant à une forme d'élite intellectuelle et peut-être philosophique, la seule capable de prétendre à la vérité du mythe. Pour la foule des

¹ Héraclite, *Allégories d'Homère*, 3, 3.

² Platon, *République*, II, 378a.

citoyens, la priorité reste les mythes qui correspondent au cadre méthodologique établi en *République*, II, 379a-d.

1.3. La fable et le politique

Enfin, les études linguistiques sur le terme font remonter αἰνίσσομαι à la forme littéraire de l'αἴνος¹ qui désigne la « fable » en tant que « récit fictif » à l'époque archaïque. Le mot se retrouve dans un tel sens chez Homère :

“ὦ γέρον, αἴνος μὲν τοι ἀμύμων, ὃν κατέλεξας,
οὐδέ τί πω παρὰ μοῖραν ἔπος νηκερδὲς ἔειπες·

« Vieillard, elle t'est irréprochable, la fable que tu as racontée,
Tu n'as pas encore dit de mot nuisible à ton destin »².

C'est le berger Eumée qui parle à Ulysse³, méconnaissable derrière le voile de sa tunique sale et de ses mots. Cette mise en abyme homérique nous dit quelque chose du rôle de la fable dont le récit n'a rien d'anodin. Chez Hésiode, l'αἴνος désigne plus particulièrement la fable animale.

Νῦν δ' αἴνον βασιλεῦσιν ἐρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς
ᾧ δ' ἴρηξ προσέειπεν ἀηδόνα ποικιλόδειρον
ἕψι μάλ' ἐν νεφέεσσι φέρων ὀνύχεσσι μεμαρπώς·

« Maintenant, aux rois et à ceux qui sont sages, je raconterai une fable : l'épervier parla ainsi au rossignol au col tacheté en l'emportant tout là-haut dans les nuées après l'avoir saisi de ses serres »⁴.

La fable animale se retrouve également chez Archiloque⁵. Ces exemples montrent que Jean de La Fontaine n'a pas été le premier à voir dans cette forme littéraire le moyen de faire passer un message politique subliminal. Au contraire, A. Ford insiste sur le contexte socio-politique qui entoure l'utilisation du discours de l'αἴνος. Hésiode s'adresse aux rois avec une fable qui met justement en scène un rapport de pouvoir tandis qu'Ulysse privilégie une apparence voilée pour

¹ Gert-Jan Van Dijk, *Αἴνοι, λόγοι, μῦθοι: fables in archaic, classical, and Hellenistic Greek literature: with a study of the theory and terminology of the genre*, (1997), p. 80.

² Homère, *Odyssée*, XIV, v. 508-9. Dans l'*Illiade*, le mot signifie plutôt « éloge » (XXIII, v. 652 et 795), l'idée de « récit » reste sous-jacente.

³ ὦ πολὺαν' Ὀδυσσεῦ est l'autre épithète du héros aux mille ruses (πολύτροπος). Voir *Illiade*, IX, v. 673 ; X, v. 544 ; XII, v. 430 ; *Odyssée*, XII, v. 184.

⁴ Hésiode, *Les travaux et les jours*, v. 202-3.

⁵ Fr. 174 et 185 West.

son physique autant que son discours par prudence envers le pouvoir de ses hôtes¹. En retour, l'αἴτιος distingue lui aussi une catégorie d'auditeurs en mesure de comprendre son message : la fable est composée par et pour un groupe social identifié, celui des puissants qui sont aussi des sages selon l'espoir du poète Théognis. Enfin, si la poésie épique donne des exemples de fables, elle ne se définit par elle-même comme un αἴτιος. La lecture allégorique, en réutilisant à son propre compte les codes de l'αἴτιος, opère un repositionnement du texte épique pour en faire une énigme à son tour. Toutefois, une telle manipulation du texte et de sa lecture contribue à une réappropriation politico-sociale du texte pour en faire un discours accessible à l'élite seulement².

Ainsi le discours politique de la fable et le discours religieux de l'oracle forment une double tradition qui offrent à l'allégorie les outils et les exemples pour poursuivre et développer une interprétation des textes. On pourrait même ajouter à cette double tradition le discours philosophique, s'il faut le distinguer en cette époque présocratique. Héraclite d'Éphèse, familier du caractère énigmatique des oracles de Delphes ne manque pas d'user lui-même de formulations oxymoriques et d'un langage oblique, ce qui lui valut le surnom d' « obscur »³. Il contribue alors à faire passer le discours voilé ou ainétique dans le domaine du savoir, celui-là même dont se réclame les allégoristes dans leur commentaire. Le papyrus de Derveni évoque Héraclite tantôt de façon explicite, tantôt en creux dans le propos. La colonne XX en particulier reprend à la fois sa critique de la ritualité des hommes et l'expression antithétique qui caractérise le philosophe⁴.

2. Le sens des mots

L'écriture obscure d'un Héraclite d'Éphèse est avant tout symptomatique d'une conception grecque du langage comme porteur de sens et plus particulièrement d'un sens « vrai ». L'étymologie telle qu'elle est conçue dans l'antiquité est le reflet et la conséquence de cette conception du langage.

¹ Ford, *The Origins of Criticism*, p. 76-77.

² *Ibid.* p. 80.

³ Σκοτεινός, *Souda*, η 472.

⁴ Jourdan, *Le papyrus de Derveni*, p. 84-85. Voir aussi la note 8 p. 64 ; David Sider explore en détail l'influence d'Héraclite sur le propos philosophique et la logique du commentaire du papyrus de Derveni, « Heraclitus in the Derveni Papyrus », (1997), p. 129-48.

2.1. Qu'est-ce que l'étymologie ?

Il convient ici de distinguer entre ce que nous, modernes, considérons être l'étymologie et ce que les Anciens entendaient par ce mot. Le Robert nous donne la définition moderne suivante du nom féminin « étymologie » :

« Science de l'origine des mots, reconstitution de leur évolution en remontant à l'état le plus anciennement accessible » ou encore « origine ou filiation (d'un mot) »¹.

Cette définition nous montre que la conception moderne de l'étymologie est fondamentalement diachronique. L'histoire d'un mot est retracée à l'aide d'observations puis de règles linguistiques et le chemin parcouru autant que le point d'arrivée (ou d'origine) constituent l'objectif de la pratique. Ainsi l'étude comparée de mot français, italiens ou allemands permet de reconstituer un radical proto-indo-européen commun et d'étudier les évolutions linguistiques qui ont conduit aux dérivés modernes. Enfin, l'étymologie moderne admet autant une évolution linguistique que sémantique des mots. Cette dernière, toutefois, n'a pas pour but de remettre en question le sens ni l'emploi actuel d'un mot. La connaissance d'une origine latine par exemple permet tout au plus de jouer sur la richesse d'un mot dans un contexte littéraire ou philosophique.

La conception antique de l'étymologie est au contraire tournée toute entière vers une quête sémantique. L'ἔτυμον ne désigne pas l'origine d'un mot mais son « sens véritable » ou « vrai » et c'est bien ce dernier qui est au cœur de la préoccupation qui conduit à l'examen, historique ou non, du mot. La perspective antique n'est pas diachronique mais synchronique, c'est-à-dire que l'étymologie est avant tout définitoire. En témoigne la définition du mot ἀλληγορία que nous avons vue. L'étymologie du mot ne sert pas à Héraclite l'allégoriste à dire *d'où* il vient mais ce qu'il *est* au moment de son discours et en vue de son propos. Ce qu'il faut surtout retenir de l'étymologie antique, c'est sa valeur argumentative. Loin d'être indicative comme la science moderne, elle est avant tout un outil servant à confirmer le sens qu'un auteur veut attribuer à un mot pour les besoins de sa démonstration².

¹ Le Robert, (2020), s.v. « Étymologie ».

² L'étymologie antique fonctionne donc à rebours et par manipulation du mot à partir d'un sens voulu et non « retrouvé ». Voir Ineke Sluiter, « Ancient Etymology: a Tool for Thinking », (2015), p. 903-4.

Le « sens vrai » d'un mot que l'étymologie révèle correspond-il au « sens caché » d'un texte allégorique ? Autrement dit, l'étymologie se confond-elle avec l'allégorie ? La question se pose car, rappelons-nous l'explication de l'épithète d'Athéna *Tritogénéia* par Démocrite l'atomiste, l'explication étymologique a souvent été prise pour une interprétation allégorique. Il est évident que la définition étymologique d'ἀλληγορία contribue à rapprocher les deux figures. N'oublions toutefois pas deux nuances d'importance. D'abord, une différence quantitative : l'étymologie caractérise un mot tandis que l'allégorie permet l'interprétation d'un ensemble sémantique, d'un vers à un poème entier. L'étymologie se suffit à elle-même tandis que l'interprétation allégorique met au jour un réseau de sens et de correspondances pour se justifier. L'explication étymologique peut nourrir ce réseau. Ainsi, lorsqu'Héraclite l'allégoriste déroule les explications étymologiques des épithètes d'Apollon afin de démontrer que le dieu est assimilable au soleil¹, il ne s'agit que de la première étape d'une démonstration plus globale comme il le rappelle lui-même :

Καὶ τί πειρώμενος κατασκευάζειν; αἱ λοιμικαὶ νόσοι τὴν μεγίστην ἔχουσι τῆς φθορᾶς πρόφασιν τὸν ἥλιον.

« Mais qu'étions-nous en train d'essayer de démontrer ? < Que > les maladies pestilentielles ont pour cause principale de la corruption le soleil »².

L'interprétation allégorique ne s'arrête donc pas à l'explication étymologique. Tout au plus cette dernière apparaît-elle comme un outil, un argument supplémentaire, dans la démonstration de la première³. L'étymologie peut en effet servir à faire le pont entre le sens littéral et le sens allégorique d'un mot. Cependant, les deux notions se distinguent du point de vue qualitatif et d'une façon qui amène même à les opposer. Si l'allégorie consiste à « dire quelque chose en voulant dire autre chose », l'étymologie qui s'attache au « sens vrai », l'ἔτυμον, consiste bien au contraire à « dire réellement (ἐτύμως) ce qu'il faut dire ». La définition étymologique de l'allégorie que nous rapporte Héraclite ne dit pas autre chose : le sens du mot n'est pas « caché », il serait presque trop

¹ Héraclite, *Allégories d'Homère*, 7, 4-14.

² Héraclite, *Allégories d'Homère*, 8, 1.

³ Cette différence quantitative a bien été notée par Burkert qui ne résiste toutefois pas à entrelacer les deux notions en écrivant « l'allégorie étymologise le contexte d'une narration, l'étymologie allégorise le mot individuel », « La genèse des choses et des mots : Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle », (1970), p. 450 ; La métaphore et l'allégorie se distingue également par la dimension narrative de la seconde qui en devient une « métaphore étendue ». Voir David Dawson, « Allegorical readers and cultural revision in ancient Alexandria », (1992), p. 5-6.

évident pour avoir besoin d'être expliqué¹. Du point de vue de l'expression, étymologie et allégorique s'opposent donc. Du point de vue de l'interprétation, l'étymologie peut servir l'allégorie en ce qu'elle permet de retrouver ou d'éclaircir le sens des mots. L'étymologie a pour souci une clarté du langage et du monde qu'il décrit qui, sans être inutile à l'interprétation allégorique, ne s'y confond pas.

2.2. L'étymologie chez les poètes

On peut comprendre la pratique ancienne de l'étymologie au regard d'un objectif commun partagé avec la mythologie et la généalogie. Selon I. Sluiter, ces trois pratiques permettent de s'« ancrer » dans le monde, passé et surtout présent. Tandis que la mythologie offre un « cadre de référence commun » à travers une construction narrative d'événements passés fondateurs pour le présent, la généalogie aboutit finalement à ancrer un *status quo* présent dans une continuité passée. Ainsi nous aurions deux formes de discours spécifiques, au service d'une « mémoire culturelle » et sans doute plus intéressés par le présent que le passé malgré les apparences. Il en va de même pour l'étymologie².

Il n'est d'ailleurs pas rare de retrouver les trois pratiques mêlées. Les exemples d'étymologies que l'on retrouve chez les poètes épiques concernent les noms des dieux, créatures divines et héros. Les noms chez Homère et dans la mythologie grecque sont significatifs et cette onomastique a une évidente dimension généalogique³. M. Sulzberger remarque chez le poète une tendance générale à l'explication d'un mot par le fait de lui adjoindre un synonyme. Partant de cette hypothèse, il relève dans son étude de nombreux exemples de noms assortis d'une explication étymologique. Il pense ainsi retrouver dans les textes homériques ou affiliés une coutume grecque qui consiste à nommer un enfant d'après un événement de la vie de son père, parfois de sa mère ou d'un aïeul⁴. Un exemple frappant peut-être trouvé dans l'*Hymne à Aphrodite* :

¹ Rappelons les mots d'Héraclite : σχεδὸν γὰρ αὐτὸ τοῦνομα καὶ λίαν ἐτύμως εἰρημένον ἐλέγχει τὴν δύναμιν αὐτῆς. Ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται. « C'est tout juste si le mot lui-même, tant il est dit au sens vrai, ne trahit pas sa signification. Car le trope consistant à parler [ἀγορεύων] d'autres choses [ἄλλα] tout en désignant des choses autres que ce qu'on dit s'appelle à juste titre allégorie [ἀλληγορία] » (*Allégories d'Homère*, 5, 1-2). ἐτύμως et ἐπωνύμως indiquent par deux fois la correspondance entre le mot et ce qu'il signifie. On est aux antipodes du décalage propre à la figure allégorique.

² Sluiter, « Ancient Etymology: a Tool for Thinking », p. 900.

³ Max Sulzberger, « Ὄνομα ἐπώνυμον. Les noms propres chez Homère et dans la mythologie grecque », (1926), p. 381-447.

⁴ *Ibid.* p. 401.

Τῷ δὲ καὶ Αἰνεΐας ὄνομ' ἔσσεται οὐνεκά μ' αἰνὸν
ἔσχεν ἄχος ἔνεκα βροτοῦ ἀνέροϋ ἔμπεσον εὐνή·

« Il portera le nom d'Énée, parce que je souffre d'une douleur terrible du fait d'être entrée dans la couche d'un homme mortel »¹.

Le poète fait le lien entre Αἰνεΐας et αἰνός, « terrible ». Le nom est ainsi révélateur de l'aventure à double-tranchant d'Anchise et d'Aphrodite. Quant à l'*Odyssée*, elle s'ouvre presque sur l'explication du nom de son héros lorsqu'Athéna demande à Zeus les raisons de sa colère contre Ulysse². L'origine du nom dans le verbe ὀδύσσομαι, « être courroucé ou irrité contre » est confirmée par le grand-père d'Ulysse lui-même, Autolycos, qui affirme l'avoir ainsi appelé pour rendre compte de sa propre colère³. De tels jeux étymologiques se retrouvent aussi chez Hésiode. L'origine qu'il donne au nom d'Aphrodite dans la *Théogonie* est bien connue :

Τὴν δ' Ἀφροδίτην
ἀφρογενέα τε θεὰν καὶ εὐστέφανον Κυθήρειαν
κικλήσκουσι θεοὶ τε καὶ ἄνδρες, οὐνεκ' ἐν ἀφρῶ
θρέφθη· ἀτὰρ Κυθήρειαν, ὅτι προσέκυρσε Κυθήροισ·
Κυπρογενέα δ', ὅτι γέντο περικλύστῳ ἐνὶ Κύπρῳ·
ἠδὲ φιλομμειδέα, ὅτι μηδέων ἐξεφαάνθη.

« Il s'agit d'Aphrodite, déesse née de l'écume et que les dieux et les hommes appellent Cythérée à la belle couronne, parce qu'elle prit forme au sein de l'écume. Ils l'appellent également Cythérée parce qu'elle atteignit Cythère et née de Chypre car elle naquit à Chypre battue par les flots et encore « amie des bourses » car c'est des bourses qu'elle vint au monde »⁴.

Platon relève l'origine d'ἀφρός dans le *Cratyle*⁵ mais le passage étymologise chaque surnom de la déesse, y compris l'épithète φιλομμειδέα (« la souriante ») parfois écrite φιλομμηδέα (« amie des bourses »), c'est-à-dire celles d'Ouranos dont elle issue. D. Arnould relève que les éditions modernes de la *Théogonie* émendent souvent ces passages étymologiques, considérant qu'il s'agit d'interpolations car ils sont souvent l'occasion de jeux de mots ou de répétitions jugées superflues. Le jeu de mot que propose Hésiode au sujet d'Aphrodite dans le passage cité est pourtant bien plus

¹ *Hymne homérique à Aphrodite*, v. 198-199.

² τί νύ οἱ τόσον ὠδύσσαο, Ζεῦ; « pourquoi être si en colère, Zeus ? », *Odyssée*, I, v. 62.

³ Homère, *Odyssée*, v. 406-409.

⁴ Hésiode, *Théogonie*, v. 196-200. Au sujet des étymologies hésiodiques, voir Dominique Arnould, « Les noms des dieux dans la *Théogonie* d'Hésiode : étymologies et jeux de mots », (2009).

⁵ Platon, *Cratyle*, 406d.

complexe qu'il n'y paraît. Une récente étude d'E. Bouchard révèle les différentes couches de sens derrière « φιλομμυδέα » qui réussit le tour de force de synthétiser toute l'ambiguïté des attributs de la déesse érotique et séductrice mais aussi rusée et trompeuse¹. Le suffixe -μυδέα ne met pas seulement l'accent sur la dimension charnelle de la naissance et des attributs de la déesse. En tant que parfait homonyme de μήδεα, « stratagème », il évoque la connivence de Cronos et de Gaïa dans la castration d'Ouranos mais aussi les futures ruses de la déesse elle-même – pour séduire Anchise par exemple. L'épithète s'insère alors dans un double réseau de sens que la chercheuse québécoise met brillamment au jour, déroulant à la fois le fil des références entourant les termes φιλεῖν et μυδέα, et permet à Hésiode de référer en réalité à toute la dimension trompeuse de l'éros grec. Sous ses apparences graveleuses, le jeu de mot du poète révèle alors une compréhension fine d'un concept poétique et philosophique fondamental de la pensée grecque.

2.3. L'étymologie chez les philosophes

Les explications étymologiques proposées par les poètes ont soulevé une question qui sera reprise par les philosophes, celle de l'adéquation entre le nom et la nature des choses nommées. L'étymologie sort alors du cadre du jeu de mot poétique pour servir la réflexion philosophique sur le langage et la connaissance comme nous le rapporte le *Cratyle* de Platon. Dans ce dialogue, Socrate intervient dans un débat entre Cratyle et Hermogène, à la demande de ce dernier, afin de trancher entre les deux positions suivantes : les objets ont-ils reçu une dénomination juste par nature comme le prétend Cratyle ou au contraire la justesse des noms n'est-elle qu'une histoire de convention et d'accord ?² Une telle discussion conduit bien évidemment à l'examen des noms eux-mêmes, c'est-à-dire à la pratique de l'étymologie qui s'inscrit avant tout dans la lignée des poètes. Homère ne distingue-t-il pas en plusieurs endroits entre un nom divin et un nom humain donné aux choses ?³ Pour Socrate, cette distinction montre qu'il existe un nom plus juste pour chaque chose, sinon le poète ne se serait pas donné la peine de distinguer les appellations. Il prend ensuite l'exemple du fils d'Hector, Astyanax aussi appelé moins justement Scamandrios⁴. L'explication

¹ Elsa Bouchard. « Aphrodite "philommédès" in the « Theogony » », (2015), p. 8-18.

² Platon, *Cratyle*, 383a-384d.

³ Un même fleuve est appelé Xanthe ou Scamandre et le même oiseau χαλκίς ou κύμινδις, *Illiade*, XX, v. 74 et XXIV, v. 291.

⁴ Selon la thèse de Socrate, les noms justes sont donnés par les êtres les plus sensés. Dans le cas du nom du fleuve ou de l'oiseau, c'est le nom divin qui l'emporte. Dans le cas d'Astyanax, Socrate distingue entre le nom donné par les hommes troyens et celui donné par les femmes, qui ont alors tort selon l'esprit de l'époque. Or cette distinction fautive car le texte d'Homère indique que c'est Hector lui-même qui appelle son fils Scamandrios (*Illiade* VI, 402-403).

est évidemment d'ordre généalogique, Astyanax est nommé ainsi d'après son père Hector, « car seul il défendait leur ville » (οἷος γὰρ σφιν ἔρυτο πόλιν, 392e)¹. Ici Socrate fait le lien entre ἄστυ et πόλις. Il complète son explication en faisant d'ἄναξ, « chef », et ἔκτωρ des synonymes sous prétexte que le maître est par définition celui qui possède (ἔχει)².

La suite du dialogue est un long exposé de la part de Socrate d'étymologies diverses et plus ou moins fantaisistes. Quelle que soit la teneur du propos sur laquelle on s'est beaucoup interrogé – le recours abondant à l'étymologie par Socrate se veut-il approbateur ou ironique ? –, le dialogue ne manque pas de broser le portrait étendu d'une pratique bien établie. La démonstration étymologique autour des noms donnés à Apollon en particulier permet de comprendre les caractéristiques discursives et techniques de l'étymologie antique³. Dans ce passage (405a-406a), Socrate prétend qu'il n'y a pas de nom plus juste qu'« Apollon » pour faire état des quatre attributions du dieu, à savoir la musique, la divination, la médecine et l'archerie. Il en propose donc quatre étymologies qui se veulent « simultanément vraies »⁴ en ce que, toutes ensemble, elles permettent de comprendre les quatre facettes d'Apollon. L'allégorie fonctionne sur un principe similaire. Deux explications du même mythe ou intervention divine ne sont pas forcément contradictoires, tout au plus fonctionnent-elles séparément. C'est pourquoi les allégoristes sont peu embarrassés par les explications qui les ont précédés et encore moins par la diversité de leurs propres explications. L'auteur des *Allégories d'Homère* emprunte bien plus souvent au fond d'interprétations qui le précède sans se soucier de se contredire lui-même au fil de son commentaire des poèmes⁵. I. Sluiter remarque ensuite que l'ensemble des étymologies proposées au sujet du nom d'Apollon conduisent à la formation d'une narration au sujet du dieu. Cette narration renforce l'efficacité argumentative du passage, ce qui est précisément à l'œuvre dans une explication allégorique. Le traité de théologie grecque de Cornutus s'appuie plus que n'importe quelle autre

¹ Le texte homérique dit pourtant ἔρυσσος πύλας.

² Le rapprochement du nom d'Hector au verbe ἔχω est juste. Voir Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots* (1999), s.v. « ἔχω » p. 392-93.

³ Nous nous contenterons d'évoquer les conclusions les plus utiles à notre propos de la démonstration rigoureuse de Sluiter à laquelle nous renvoyons volontiers : « Ancient Etymology: a Tool for Thinking », p. 909-17.

⁴ *Ibid.* p. 912.

⁵ Cratès de Malos, grammairien de Pergame, est le seule auteur allégoriste mentionné par Héraclite qui juge « incroyable » son interprétation d'un mythe concernant Héphaïstos (27, 2). Aphrodite représente tantôt la passion amoureuse (28), tantôt la déraison des Barbares (30). Athéna est le plus souvent associée à la sagesse, sauf dans l'explication de la révolte des dieux contre Zeus où elle est associée à la terre (25), tandis qu'Héra passe de l'air en tant qu'élément physique aux « brumes de l'ignorance » (34).

source conservée sur des étymologies pour construire une narration allégorique. On pourrait aller jusqu'à considérer que, sans le vouloir, Socrate propose une allégorie du nom divin à force de construire une narration à l'aide des étymologies possibles. Enfin, ces éléments rendent possible la dimension polémique de l'étymologie que l'on relève dans la dernière remarque de Socrate. Celui-ci affirme que certains associent à tort le nom d'Apollon au verbe ἀπόλλυμι, « détruire », association qui est pourtant attestée chez Eschyle¹. En somme, ces trois caractéristiques principales de l'étymologie ancienne forment une base solide pour l'interprétation allégorique. L'exercice étymologique sur Apollon sera par ailleurs repris par Héraclite l'allégoriste pour sa première démonstration allégorique bien qu'il décrive les épithètes plutôt que les diverses étymologies possibles du nom « Apollon » comme Socrate le fait.

Le philosophe, s'il en est un, Phérécyde de Syros alimentait déjà sa réflexion théologique par des jeux étymologiques et onomastiques, suivant la croyance rapportée par le *Cratyle* selon laquelle l'étymologie révèle la véritable nature des objets nommés². L'orthographe Χρόνος plutôt que Κρόνος pourrait être comprise comme une tentative de rapprocher le dieu de sa véritable nature. Nous avons déjà évoqué le reproche possible de Phérécyde aux poètes épiques qui auraient corrompu les noms divins. L'exemple de Χθονίη/Γῆ est le plus révélateur de la réflexion de Phérécyde. Chez Hésiode, χθόνιος signifie « sous terre »³, le nom préfigure ainsi la transformation de la déesse en Γῆ tout en insistant sur son rôle, en tant que déesse primitive, de fondation ou fondatrice du monde visible⁴.

Enfin, une importante réflexion étymologique se retrouve dans un texte dans lequel W. Burkert voit une « connexion étroite de la philosophie et de la philologie »⁵, le papyrus de Derveni, qui se penche précisément sur le problème de « l'interprétation juste du monde par le médium de la langue »⁶. L'auteur du papyrus constate l'existence d'un double langage : le langage d'Orphée et le langage parlé. Or, le langage orphique est révélateur de la nature des choses et le langage parlé une sorte de détérioration de ce premier langage mais qui en garde la trace. L'objectif du

¹ Eschyle, *Agamemnon*, v. 1080-1090.

² Granger, « The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy », p. 144. La note renvoie à Jaeger, *À la naissance de la théologie*.

³ Hésiode, *Théogonie*, v. 767.

⁴ Granger, « The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy », p. 145.

⁵ Burkert, « La genèse des choses et des mots », p. 143.

⁶ *Ibid.* p. 144.

commentateur du papyrus est de rendre compte de ce lien et de retrouver le sens des mots du poète et la réalité de l'être qu'ils décrivent. Son interprétation des noms employés par Orphée dans ses mythes les fait correspondre aux éléments et principes de la cosmogonie d'Anaxagore. L'interprétation étymologique met « en congruence la cosmologie anaxagoréenne avec la théogonie orphique »¹. C'est la connexion philosophique du papyrus. Quant à la connexion philologique, elle est la conséquence de ce possible rapprochement par l'étymologie. Si le sens des mots, qu'Orphée maîtrise et que les hommes suivent encore d'une certaine façon et inconsciemment, renvoie aux éléments originels de la cosmogonie anaxagoréenne, c'est-à-dire à la création du monde, ils découlent également de cette création. C'est l'hypothèse que reprendra Cratyle dans le dialogue éponyme de Platon lorsqu'il prétend que les premiers noms ont été attribués par une entité supérieure². En fin de compte, dans les théogonies mythiques (y compris celle d'Hésiode et de Phérécyde), « la cosmogonie est à la fois onomatogonie »³.

En reliant la réflexion sur l'origine des noms à la tradition cosmogonique anaxagoréenne, le papyrus de Derveni témoigne de l'utilisation de l'étymologie par l'allégorie physique. L'étymologie fournie à l'allégorie non seulement toute une série d'outils techniques pour relier les mots, les sens et les conceptions auxquels ils renvoient entre eux, servant ainsi de pont entre le sens littéral et le sens allégorique, mais surtout le fondement de sa pratique : l'idée que le langage est, dans son essence, significatif.

3. L'outil didactique : comprendre et transmettre la pensée grecque

Nous évoquions plus haut la reprise d'une interprétation allégorique par l'école stoïcienne suite à la critique de Platon et nous nous questionnions sur ses motivations. Il n'est pas anodin que la caractéristique majeure de l'allégorie stoïcienne – ou de son interprétation des mythes et de la poésie – soit l'étymologie. Dès la naissance de la Stoa on retrouve la tendance des commentateurs des poètes et des philosophes à puiser dans les conceptions et traditions que nous venons de développer, soit celles d'un langage voilé mais significatif et de l'étymologie comme clé pour en retrouver le sens véritable. Qu'ils aient été ou non de véritables allégoristes, nous esquisserons les

¹ Burkert, « La genèse des choses et des mots », p. 447.

² Platon, *Cratyle*, 438c ; Burkert, « La genèse des choses et des mots », p. 448.

³ *Ibid.* p. 150.

grandes lignes de ce débat encore d'actualité, la contribution des Stoïciens à l'interprétation allégorique aura de plus été de raffermir ces éléments.

3.1. Étymologie et allégorie chez les stoïciens

Quel fut le rôle des Stoïciens dans l'histoire de l'interprétation allégorique ? Pour certains, il fut majeur. J. Pépin affirme que ce sont eux qui lui ont donné l'« impulsion définitive » qui lui fit connaître un développement ininterrompu jusqu'au Moyen-Âge¹. Plus récemment, A. Long a radicalement remis en question cette lecture des interprétations et commentaires stoïciens des poètes, allant jusqu'à leur refuser toute dimension allégorique au profit d'une simple pratique de l'étymologie². Quelques distinctions s'imposent tout d'abord.

Premièrement, de quoi ou plutôt de qui parle-t-on ? car le stoïcisme ne se limite pas à un philosophe ni une époque. L'école de la Stoa est certes fondée à la fin du IV^e siècle par Zénon à Athènes mais cinq cent ans plus tard, on tient encore l'empereur romain Marc-Aurèle pour un stoïcien. Concernant l'histoire de l'allégorie, le traité de Cornutus est considéré comme un témoignage de la pratique stoïcienne mais il date déjà du premier siècle de notre ère. Il convient donc de revenir d'abord aux écrits des premiers philosophes de la Stoa, soit principalement Zénon, Cléanthe et Chrysippe. Une deuxième raison à cela, qui est aussi notre seconde remarque, est l'extension de la philosophie stoïcienne qui devient majoritaire dans le monde grecque et romain au point qu'il devient difficile, dès l'époque romaine, de faire le départ entre le stoïcisme lui-même et ses influences. Ainsi plusieurs auteurs, y compris encore récemment, font d'Héraclite l'allégoriste un auteur stoïcien quand bien même les preuves sont peu convaincantes³.

Partant du même constat, A. Long examine les exemples de commentaires et d'interprétations des trois représentants du stoïcisme ancien et en conclut qu'aucun ne saurait réellement être qualifié d'allégorie. Bien qu'il prouve un incontestable intérêt des anciens stoïciens pour les mythes et la poésie⁴, il accorde à leurs commentaires un caractère philologique plus

¹ Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 124 ; Pfeiffer affirmait non seulement que les Stoïciens étaient « nécessairement allégoristes dans leurs interprétations de la poésie » mais surtout qu'ils popularisèrent la pratique, *History of classical scholarship from the beginnings to the end of the Hellenistic age*, (1968), p. 237.

² Long, « Stoic Readings of Homer » ; l'étude a été reprise comme chapitre III dans *Stoic studies*, (1996), p. 58-84 du même auteur.

³ Ilaria L. E. Ramelli, « Stoic Homeric Allegoresis », (2021), p. 229-58 ; Pour un état du débat sur le caractère stoïcien ou non d'Héraclite, voir Goulet, « La méthode allégorique chez les stoïciens », note 1 p. 10 et Pépin, « Héraclite » dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, (2000). Le consensus semblait avoir été atteint.

⁴ Long, « Stoic Readings of Homer », p. 50-53.

qu'allégorique. En effet, à en croire le témoignage de Dion Chrysostome, Zénon chercha à prémunir Homère de ses contradictions internes¹. Le souci de Zénon porta sur la *cohérence* du texte plutôt que sa *convenance*, ce qui est une préoccupation proprement philologique et non allégorique. L'argument avancé par le philosophe, qui remonte à Antisthène, affirme qu'Homère aurait écrit tantôt « selon l'opinion (δόξα) » tantôt « selon la vérité (ἀλήθεια) »². Cette distinction n'est toutefois pas représentative de la pratique de l'allégorie qui ne suppose pas l'alternance entre le sens littéral et le sens caché mais bien le sens caché *sous* (ὑπό-voia) le sens littéral. Cette formule tend plutôt à faire croire qu'Homère aurait rapporté aussi bien les opinions fausses des hommes que leurs opinions vraies. Elle ne fait donc pas du poète l'auteur d'allégories ou d'une sagesse cachée mais le simple témoin de son temps.

Dans ses commentaires d'Hésiode, Zénon adopte la méthode de l'étymologie, que reprendra son disciple Cléanthe. Ces étymologies concernent les noms des dieux et créatures divines de la *Théogonie*. Ainsi le fondateur de la Stoa fait dériver χάος, l'eau primitive, de χύσις ou χέεσθαι, « verser », par exemple. Son successeur interroge les épithètes divines et rapproche notamment l'invocation de Zeus, « maître de Dodone » (ἄνα Δωδωναῖε) du verbe ἀναδίδωμι, « jaillir », pour la faire correspondre à la doctrine stoïcienne de l'air s'évaporant de la terre³. Chrysippe est connu pour avoir interprété les noms des Moires dans le sens de la doctrine stoïcienne du destin⁴. En somme, les explications stoïciennes se caractérisent par l'étymologie des noms divins mais ce type d'explication, bien qu'il permette aux stoïciens de retrouver leur philosophie derrière les mots des poètes, n'est pas allégorique en soi. A. Long lui-même manque un argument en faveur de sa thèse. Selon lui, le poème hésiodique, plus que les poèmes homériques, se prêtait à l'explication étymologique du fait de son caractère « scientifique ». Nous avons vu précédemment que les Anciens reconnaissaient facilement à la *Théogonie* des allures de cosmogonies bien qu'encore exprimées en termes mythologiques. Entre des catalogues de divinités qui ne sont rien de plus que des personnifications d'éléments physiques et une dimension narrative simplifiée par rapport à celle, entièrement dramatique, d'une *Odyssee*, A. Long n'y voit qu'une des raisons pour

¹ Long, « Stoic Readings of Homer », p. 59-62.

² Dion Chrysostome, LVIII, 5, 5-9. Tate contestait déjà que cette formule exprime une interprétation allégorique. Tate, « Plato and Allegorical Interpretation (continued) », (1930), p. 7-8. Nous avons vu qu'Antisthène n'est pas un témoin incontestable de l'allégorie grecque.

³ SVF 1, 103-104 ; SVF 1, 535. Long, « Stoic Readings of Homer », p. 62-63.

⁴ SVF 2, 913. Pépin, *Mythe et allégorie*, p. 131.

lesquelles Zénon n'aurait pas cherché à produire des étymologies chez Homère mais, comme nous l'avons montré, la dimension narrative est un élément clé de la distinction entre l'explication étymologique et l'explication allégorique.

Cela suffit-il pour prétendre que les Stoïciens n'ont absolument pas pratiqué l'interprétation allégorique ? R. Goulet a raison de nuancer la thèse radicale d'A. Long car la frontière entre les différents types d'interprétation demeure parfois floue, d'autant plus que nos sources sur les anciens stoïciens demeurent fragmentaires¹. Contre A. Long, J.-B. Gourinat défend à son tour l'interprétation allégorique de Chrysippe au sujet de la naissance d'Athéna, symbole que l'intelligence est située dans la tête. Il fait notamment remarquer que malgré le lien évident entre la déesse Μῆτις et l'intelligence (μητις), l'explication du philosophe ne s'y arrête pas et fait intervenir une série de symboles et autres procédés littéraires tout au long de la narration du mythe. Ce réseau de signification qui donne sa cohérence au récit constitue une différence de taille qui fait basculer l'interprétation dans l'allégorie². Plus récemment, I. Ramelli a réaffirmé la valeur allégorique de l'interprétation des stoïciens et en particulier Chrysippe. La chercheuse s'appuie notamment sur la tripartition théologique de Chrysippe qui affirme que le Logos aurait été transmis à la fois sous une forme physique (πρῶτον μὲν τοῦ φυσικοῦ) par les philosophes, une forme mythique (δεύτερον δὲ τοῦ μυθικοῦ) par les poètes et une forme normative par les lois et coutumes des cités³. Elle en conclut que « la poésie, y compris la poésie homérique, qui narre des mythes religieux, doit être interprétée allégoriquement »⁴. La conclusion est peut-être un peu rapidement tirée, I. Ramelli prend ailleurs pour des exemples d'allégories ce qui semble n'avoir qu'une utilisation illustrative des vers d'Homère⁵ or le principe de l'illustration est bien de se fier au sens littéral du vers cité, mais cette théologie tripartite confirme l'attitude stoïcienne selon laquelle les mythes seraient porteurs d'une sagesse ancienne. Enfin, l'opinion selon laquelle ce Stoïcien aurait cherché à interpréter les poètes s'appuie sur une citation de Cicéron.

¹ Goulet, « La méthode allégorique chez les stoïciens », p. 105 et 113 ; J. Pépin préfère parler d'un « excès d'étymologies » caractéristique de l'allégorie stoïcienne, *Mythe et allégorie*, 131.

² Jean-Baptiste Gourinat, « « Explicatio fabularum » : la place de l'allégorie dans l'interprétation stoïcienne de la mythologie », (2005), p. 16-21.

³ SVF 2, 1009.

⁴ Ramelli, « Stoic Homeric Allegoresis », p. 234.

⁵ Ceci est montré par Long, « Stoic Readings of Homer », p. 49 ; Ramelli y voit de façon exagérée des interprétations allégoriques, « Stoic Homeric Allegoresis », p. 236-37.

Autem volt Orphei, Musaei, Hesiodi Homerique fabellas accommodare ad ea, quae ipse primo libro de deis immortalibus dixerit, ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur.

« De plus il veut accorder les mythes d'Orphée, Musée, Homère et Hésiode à ses théories, dont il a parlé dans son premier livre au sujet des dieux immortels, de sorte que ces antiques poètes, qui eux-mêmes ne connaissaient rien de ces théories, paraissent avoir été des Stoïciens »¹.

Ce témoignage correspond à ce que l'on connaît de l'allégorie telle que la pratiquent Métrodore de Lampsaque ou l'auteur du Papyrus de Derveni lorsqu'ils retrouvent chez les anciens poètes les théories philosophiques d'Anaxagore. Cicéron rapporte même la critique adressée à l'allégorie de faire des poètes des philosophes malgré eux. A. Long balance toutefois cette citation avec sa source, Philodème, et pointe du doigt une nuance de taille. Chrysippe n'aurait pas cherché à accorder les mythes des poètes avec ses théories mais des « choses chez Homère (...) » avec les doctrines stoïciennes². Autrement dit, et c'est la thèse d'A. Long, les Stoïciens n'ont pas pris les poètes pour des proto-stoïciens mais pour les transmetteurs d'une sagesse plus ancienne qu'eux et surtout dont la forme d'expression n'est pas un discours voilé par le mythe mais le mythe *lui-même*³. Ce n'est que dans un deuxième temps que les Stoïciens accordent cette rationalité originelle du mythe avec leurs doctrines. Sur ce point, R. Goulet rejoint A. Long et souligne de plus que cette idée se retrouve chez Aristote⁴.

Qu'ils aient été ou non les auteurs d'interprétations allégoriques à proprement parler ou de simples étymologies, l'importance des Stoïciens n'est pas négligeable pour la suite. Elle tient principalement à deux faits. Tout d'abord, l'emploi décomplexé et assumé de l'étymologie pour faire correspondre les noms divins aux théories stoïciennes lui donne la force nécessaire pour qu'un auteur comme Cornutus puisse fonder sur cet outil ses interprétations allégoriques. Ensuite, et en

¹ Cicéron, *De natura deorum*, 1, 41.

² Philodème, *De la piété*, col. VI ; voir Long, « Stoic Readings of Homer », note 17 p. 49.

³ « The ancient sages are not crypto-Stoics. They are not deliberately concealing truths about nature in misleading myths. Myth, in the theory I am offering, is the early people's mode of interpreting the world », Long, « Stoic Readings of Homer », p. 65.

⁴ « Une tradition transmise de l'Antiquité la plus reculée, et laissée, sous forme de mythe, aux âges suivants, nous apprend que les premières substances sont des dieux, et que le divin embrasse la nature toute entière (...). Ces opinions sont, pour ainsi dire, des reliques de la sagesse antique, conversée jusqu'à notre temps ». Aristote, *Métaphysique*, 12, 1074b 1-14 (trad. Pépin) cité par Goulet, « La méthode allégorique chez les stoïciens », p. 112 ; Voir également George R. Boys-Stones, « The Stoics' two types of allegory », (2003), en particulier p. 190-193 ; Sur l'interprétation du mythe par Aristote voir Jean Bollack, *La Grèce de personne : les mots sous le mythe*, (1997), p. 137-62.

lien avec les théories sur l'étymologie¹, les Stoïciens ont contribué à faire accepter que les poètes puissent-être les véhicules ou les représentants d'une sagesse antique qu'il vaut la peine de retrouver *et* de faire concorder avec les doctrines actuelles à l'aide de l'interprétation allégorique. Des auteurs d'inspiration stoïcienne plus ou moins évidente comme Cratès de Malos ou Héraclite l'allégoriste déformeront cette vision pour avancer à nouveau l'idée qu'Homère un est « polymathe » chez qui toutes les théories philosophiques étaient déjà contenues².

3.2. L'évolution de l'interprétation stoïcienne des mythes chez Cornutus

Lucius Annaeus Cornutus est un philosophe, rhéteur et grammairien stoïcien du Ier siècle de notre ère, maître de Lucain et de Perse, dont il fut l'éditeur posthume, à Rome. Sa biographie nous est principalement connue grâce à la *Vita Persi* qui le décrit comme un « grammairien de l'époque du Portique de ce temps-là qui laissa des ouvrages de philosophie »³. Il est notamment connu pour son *Abrégé de théologie grecque*⁴, un traité de théologie qui consiste en un exposé systématique des dieux du panthéon grec et de leur interprétation allégorique pour en proposer une lecture stoïcienne. Les témoignages anciens s'accordent donc à dire que Cornutus était stoïcien mais dans quelle mesure ce traité reflète-t-il le traitement stoïcien des mythes ? J. Tate pensait au contraire que l'auteur se détachait du stoïcisme ancien en prétendant retrouver chez Homère et Hésiode les traces d'une sagesse plus ancienne qu'eux qu'ils auraient reprise et corrompue dans leurs mythes⁵. Il attribuait ainsi à une lecture toute aristotélicienne du mythe le commentaire suivant :

Δεῖ δὲ μὴ συγγεῖν τοὺς μύθους μηδ' ἐξ ἑτέρου τὰ ὀνόματα ἐφ' ἕτερον μεταφέρειν μηδ' εἴ τι προσεπλάσθη ταῖς παραδεδομέναις κατ' αὐτοὺς γενεαλογίαις ὑπὸ τῶν μὴ

¹ Ces théories sont déjà présentes dans le *Cratyle* : les noms sont le reflet de la vision du monde de celui qui a nommé les choses (390 d-e). Pour assurer que les noms primitifs soient justes, Cratyle va jusqu'à faire l'hypothèse qu'ils aient été donnés par une puissance surhumaine (438c). Gourinat rapporte les théories proprement stoïciennes qui font également états de noms primitifs imitant la nature des choses, « « Explicatio fabularum » », p. 21-24 et p. 31-32.

² Ramelli, « Stoic Homeric Allegoresis », p. 41-45.

³ *Vita Persi*, 5 : Nam Cornutus illo tempore grammaticus fuit sectae porticus qui libros philosophiae reliquit. Traduction de Gourinat (2008). Pour un état sur la vie et le rôle de Cornutus, voir Pedro P. Fuentes González, « Cornutus », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, (1994) à compléter avec Jean-Baptiste Gourinat, « Cornutus : grammairien, philosophe et rhéteur stoïcien », (2008), p. 54 et Lucius Annaeus Cornutus, *Greek theology, fragments, and testimonia*, éd. George R. Boys-Stones, (2018), Introduction p. 2-7, qui est aussi notre édition de référence du texte.

⁴ Le titre date de l'édition de K. Lang, Lucius Annaeus Cornutus, *Theologiae graecae compendium*, (1881). Le titre original complet est 'Επιδρομή τῶν κατὰ τὴν ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων, "Parcours des traditions de la théologie grecque" d'après Ilaria L. E. Ramelli, « Annaeus Cornutus and the Stoic Allegorical Tradition: Meaning, Sources, and Impact », (2018), §7.

⁵ Cornutus, *Abrégé de théologie grecque*, 17, 31, 15 ; Jonathan Tate, « Cornutus and the Poets », (1929), p. 41-45.

συνιέντων ἃ αἰνίττονται, κεκρημένων δ' αὐτοῖς ὡς καὶ τοῖς πλάσμασιν, ἀλόγως τίθεσθαι.

« Il ne faut pas confondre les mythes ni appliquer les noms des uns aux autres ni prendre pour acquis sans réfléchir quelque chose qui aurait été ajouté artificiellement aux généalogies transmises selon eux [les anciens] par ceux qui [les poètes], ne comprenant pas ce qu'ils [les anciens] ont exprimé en termes voilés, les utilisent comme des fabulations »¹.

La réflexion fait certes écho à celle que mène Aristote dans la *Métaphysique* (12, 1074b 1-14) mais les études postérieures à J. Tate que nous venons de voir ont montré que Chrysippe la partageait avant Cornutus. Ce dernier va cependant plus loin que ce que les fragments de ses prédécesseurs laissent entrevoir de la recherche stoïcienne d'une antique sagesse dans les mots des poètes. Cette fois, la rupture entre les poètes et la sagesse antique est consommée. Pour Cornutus, la mythologie a été transmise aux peuples en de nombreuses formes parmi lesquelles les poèmes homériques et hésiodiques². En témoignent les mythes des Magoi, des Phrygiens, des Égyptiens, des Celtes et des Libyens³. Or, non seulement les poètes n'ont transmis que des fragments de ces anciens mythes (μύθου παλαιοῦ παραφέρειν ἀπόσπασμα, 17, 26, 15), preuve qu'ils n'en sont pas à l'origine, mais il leur arrive de ne pas même les comprendre. Le sémantisme du verbe παραφέρειν, « porter auprès de » mais aussi « porter de côté » soit « détourner », est à cet égard significatif⁴. Dans le meilleur des cas, les poètes relatent (ἱστορεῖ, 17, 28, 1) comme des témoins le mythe antique. Dans le pire, l'erreur est double. Tout d'abord, ils n'ont pas toujours su passer outre le voile des mots des Anciens. Cornutus n'hésite pas à employer le verbe αἰνίσσομαι dont nous avons vu les implications auparavant. Cette confusion d'une mythologie savante avec des « fabulations » (τοῖς πλάσμασιν) amène les poètes à leur seconde erreur, celle de la corruption de cette sagesse. C'est en ajoutant pour son propre compte (ἀφ' αὐτοῦ προσθέντος) des mythes purement poétiques (τὰ δὲ μυθικώτερον) qu'Hésiode corrompt l'ancienne théologie (τῆς παλαιᾶς θεολογίας διεφθάρη, 17, 31, 15). L'attitude des poètes s'oppose ainsi fondamentalement à celle des Anciens qui voulurent rendre une philosophie au moyen du symbole et de l'énigme (διὰ συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων φιλοσοφῆσαι 35, 76, 1). Si la compréhension du monde des Anciens les conduisit à voiler leurs

¹ Cornutus, *Abrégé de théologie grecque*, 17, 27, 20.

² Dawson, « Allegorical readers and cultural revision in ancient Alexandria », p. 24-25.

³ Cornutus, *Abrégé de théologie grecque*, 17, 26, 18.

⁴ Platon l'emploie pour désigner l'égarement (*Philèbe*, 60d) et Plutarque une mauvaise interprétation (*De recta ratione audiendi*, 41d, 8).

mots pour la transmettre, c'est l'incompréhension des poètes qui les amène à les obscurcir encore plus en les confondant avec leurs propres inventions. Quant à l'*Abrégé*, il peut se lire comme un avertissement à ne pas reproduire cette confusion et une tentative de recréer un pont entre les Anciens (οἱ ἀρχαῖοι) et les Modernes (οἱ νεώτεροι), c'est-à-dire Cornutus et son public¹. Ce pont est évidemment celui de l'étymologie car c'est la première à permettre de revenir au sens voulu par les Anciens, au-delà des fictions des poètes.

La question est à nouveau de savoir si la pratique de l'étymologie de Cornutus correspond à celle de ses prédécesseurs stoïciens. On trouve ci et là des critiques des étymologies des premiers stoïciens. Le chapitre vingt au sujet d'Athéna évoque sans le nommer l'interprétation de Chrysippe qui voyait dans la naissance de la déesse le fait que la raison soit placée dans la tête de l'homme. Cornutus semble rejeter ces explications en affirmant que l'« étymologie du nom d'Athéna est difficile (δυσετυμολόγητον) du fait de son ancienneté ». Plus loin, il tient à distance l'explication des Douze Travaux d'Hercule par Cléanthe en concluant qu'« il ne faut pas toujours préférer le bon mot (εὐρεσίλογον πρεσβεύειν) »². S'agit-il, toutefois, de s'éloigner de la doctrine des anciens ou au contraire de la maîtriser à la perfection au point d'en venir à peaufiner leur propos ? Il semblerait que nul autre que Cornutus ait autant fait usage de l'étymologie, y compris dans une perspective stoïcienne. A. Long y voyait l'exemple le plus représentatif et éloquent de la dimension étymologique de l'interprétation stoïcienne des mythes. Voyons comment Cornutus s'appuie plutôt sur une tradition qu'il approfondit pour lui donner un sens nouveau.

L'étymologie a sans aucune doute une place importante dans le traité de Cornutus. C'est une explication du nom d'Ouranos qui ouvre un bal de plus de cent cinquante étymologies pour un traité de trente-cinq chapitres³ et en donne les caractéristiques principales. D'abord, les étymologies de Cornutus, comme celles de Zénon, Cléanthe et Chrysippe avant lui, concernent avant toute chose des noms de dieux. De plus, cette étymologie divine est principalement physique, réduisant les dieux à des phénomènes physiques⁴. L'étymologie est ensuite plurielle, Cornutus n'hésitant à

¹ Dawson, « Allegorical readers and cultural revision in ancient Alexandria », p. 26.

² Cornutus, *Abrégé de théologie grecque*, 31, 64, 15.

³ Décompte réalisé par Guillaume Rocca-Serra, « L'Abrégé de Cornutus, introduction, traduction, commentaire » (1988), p. 189. Nous regrettons ne pas avoir eu accès à cette thèse.

⁴ L'épicurien Velléius ne manque pas de le reprocher aux Stoïciens (Cicéron, *De natura deorum*, I, 39-41). Pourtant, une telle interprétation physique des dieux est on-ne-peut-plus traditionnelle puisqu'elle remonte à Théagène de Rhégium.

superposer les différentes explications des uns (ἔνιοι δέ) et des autres (ἄλλοι δέ). Enfin et surtout, l'étymologie, contrairement à ce qu'affirme A. Long, n'est qu'un outil dans le cadre d'une interprétation allégorique. Dès le début du traité, Cornutus encadre le vocabulaire de l'allégorie (αἰνιττόμενοι, 1, 2, 9) avec celui de l'étymologie (ἐτυμολογοῦσι, 1, 2, 4 ; διὰ τῆς ἐτυμολογίας, 1, 2, 10). La perspective étymologique de Cornutus a cela d'original qu'il fait glisser la pratique d'une recherche du sens vrai (l'ἔτυμος) à celle du sens voilé, confondant ainsi son objectif avec celui de l'interprétation allégorique. Or, non seulement Cornutus a affirmé avec plus de force que ses prédécesseurs la présence d'une sagesse antique dans les mythes homériques et hésiodiques mais il prétend que les véritables dépositaires de cette sagesse l'ont volontairement encryptée sous une forme voilée (διὰ συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων, 35, 76, 1). Seule l'allégorie, à l'aide de l'outil étymologique, peut la retrouver. L'attribution aux anciens d'une volonté d'encrypter leur sagesse dans le mythe est une vraie nouveauté par rapport à la doctrine stoïcienne classique¹ et justifie l'interprétation allégorique.

D'après Porphyre, l'auteur du texte allégorique l'*Antre des Nymphes*, Cornutus eut une influence décisive sur Origène qui apprit chez lui « la figure métaleptique des Mystères chez les Grecs, qu'il appliqua aux Écritures Juives » (τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἑλλήσιν μυστηρίων τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσῆψεν γραφαῖς)². On aurait donc tort de nier la dimension proprement allégorique du traité ainsi que son originalité. Certes, l'étymologie est l'outil principal de Cornutus mais cela ne l'empêche pas d'accorder une attention particulière à la dimension narrative des mythes – dimension narrative qui, rappelons-le, distingue les deux figures. D'une part, le traité comporte plusieurs allusions au « récit » (μυθοῦμαι apparaît seize fois et μῦθος neuf fois sans compter leurs dérivés³), d'autre part l'analyse qu'il donne de la succession des règnes d'Ouranos à Zeus chez Hésiode s'applique à en conserver la narration. La cohérence de l'interprétation de la généalogie des dieux en cosmologie se fonde sur la cohérence même du mythe, ce qui est le propre d'une interprétation allégorique⁴. Enfin, l'allégorie de Cornutus présente une originalité de taille

¹ Boys-Stones, « The Stoics' two types of allegory », 205 ; Gourinat, « Cornutus : grammairien, philosophe et rhéteur stoïcien », p. 68 ; Jordi Pià Comella, « Théologie stoïcienne et allégorie dans l'« Abrégé » de Cornutus : une rationalisation totale du mythe ? », (2018), §11-13.

² Porphyre, *Contre les chrétiens*, fr. 39 éd. Von Harnack. Sous le nom de « figure métaleptique » se cache l'interprétation allégorique. Nous avons vu les liens entre l'allégorie et les Mystères plus haut, pour le rôle de la métalepse dans l'interprétation allégorique, voir l'excellent article au sujet d'Héraclite l'allégoriste de Pierre Chiron, « Aspects rhétoriques et grammaticaux de l'interprétation allégorique d'Homère », (2005), p. 50-51.

³ Gourinat, « Cornutus : grammairien, philosophe et rhéteur stoïcien », note 4 p. 63.

⁴ Pià Comella, « Théologie stoïcienne et allégorie dans l'« Abrégé » de Cornutus », §26-28.

par rapport à la tradition avant lui. Malgré son caractère étymologique très marqué, elle dépasse le cadre de la philologie pour intégrer les attributs et rituels des dieux à son analyse. Le chapitre seize qui concerne le dieu Hermès est un remarquable exemple de la capacité de l'auteur à interpréter globalement la figure divine¹. Le chapitre commence par une analyse du nom du dieu puis de sa généalogie à l'aide de l'étymologie avant d'aborder la symbolique de sa statuaire puis des coutumes associées à la divinité comme les diverses occasions de l'invoquer et enfin l'étymologie à nouveau pour étudier ses domaines de compétences. Cette extraordinaire capacité à mobiliser et analyser les différentes dimensions de la figure divine est unique en son genre et, à notre avis, due à la dimension didactique propre au traité de Cornutus.

3.3. L'allégorie didactique

Cornutus était résolument un professeur, reconnaissent celles et ceux dont nous venons de donner les références. Plusieurs ont souligné le caractère didactique d'un traité qui est avant tout un manuel destiné à un jeune étudiant de l'aristocratie romaine (en témoigne l'adresse ὃ παιδίον en ouverture). L'exigence didactique d'un tel format explique sûrement le ton régulier et parfois monotone de ce qui s'apparente à un catalogue de divinités et d'interprétations. On est loin des envolées dramatiques d'Héraclite l'allégoriste. La structure du traité n'est pas non plus simple. Puisqu'il ne s'agit pas de commenter Homère ou Hésiode mais les traditions grecques en générale – et c'est pourquoi Cornutus ne peut faire l'impasse sur les statuares ou attributions divines – le format du commentaire suivi comme chez Héraclite, ou de la citation puis de l'analyse ne lui sont pas possibles. L'ensemble n'est pourtant pas dénué de logique. G. R. Boys-Stones et J.-B. Gourinat remarquent tous les deux un parallélisme certain entre l'exposé de la généalogie divine et de la genèse physique du monde². En revanche, les études précédemment évoquées font assez peu le lien entre la dimension didactique du manuel et l'interprétation allégorique. Il est en effet possible de lire l'*Abrégé de théologie grecque* comme un exposé de la mythologie grecque à la lumière des doctrines stoïciennes. Renversons un instant la perspective et interrogeons-nous sur le texte en tant qu'exposé des doctrines stoïciennes sous la forme du mythe et nous comprenons alors la force de

¹ Gourinat, « Cornutus : grammairien, philosophe et rhéteur stoïcien », p. 65. L'auteur remarque par ailleurs l'importance accordée à la dimension plastique de la représentation des divinités, aux côtés d'une dimension littéraire, notamment par la présence du champ lexical de πλάσμα et πλάσσω.

² Gourinat, p. 59-62 ; Lucius Annaeus Cornutus, *Greek theology, fragments, and testimonia*, éd. Boys-Stones, introduction p. 43-44.

l'interprétation allégorique pour produire un discours « à mi-chemin entre le concept et l'image »¹. Ce que nous voudrions souligner ici, c'est l'efficacité proprement didactique de l'interprétation allégorique. En réalité, il ne s'agit que du corollaire de la valeur discursive du mythe dont nous avons déjà parlé avec Platon. Il est des objets, dont l'objet théologique, qui échappent à une « conquête rationnelle » qui est celle de la philosophie, qu'elle soit platonicienne ou stoïcienne². Face à ce constat, l'interprétation allégorique est le meilleur outil pour associer la force expressive du mythe à l'exigence rationnelle de la philosophie.

¹ Pià Comella, « Théologie stoïcienne et allégorie dans l'« Abrégé » de Cornutus », §59.

² Carlos Lévy, « Sur l'allégorèse dans l'Ancien Portique », (2004), p. 232-33.

Conclusion

Le miracle grec ne fut pas l'avènement d'un logos qui perça le voile du muthos dans la pensée grecque. Du mythe hésiodique il est encore question en creux des cosmogonies milésiennes, du discours mythologique Platon ne peut se passer et c'est encore à l'aide des figures traditionnelles des mythes que Cornutus choisit d'enseigner sa philosophie stoïcienne. Le muthos n'a jamais cessé d'accompagner le logos et tout au long de cette histoire, l'allégorie a eu un rôle à jouer. À l'issue de notre parcours historique, nous estimons devoir reconnaître trois types de rapports entre le muthos et le logos et pour chacun desquels une fonction précise de l'allégorie intervient.

Il n'est pas possible d'ignorer la confrontation qui eut effectivement lieu entre la philosophie et le mythe. La critique de Xénophane est univoque, le rejet des poètes par Platon l'est aussi. La philosophie qui naît au VI^{ème} siècle puis s'affirme à nouveau au V^{ème} siècle ne peut ignorer la prégnance du mythe ni le rôle éducateur d'Homère pour tout jeune Grec. Elle dénonce en lui l'archaïsme d'une société qui ne correspond plus aux valeurs politiques et sociales qu'elle tente de mettre de l'avant. Ce ne sont plus aux poètes d'éduquer la Grèce, la vision du monde qu'ils offrent est par ailleurs rendue désuète par la physique naissante. Contre ce reproche d'immoralité, l'interprétation allégorique de Théagène de Rhégium permet effectivement de défendre et de réhabiliter les mythes présents chez Homère. Héraclite l'allégoriste se plaît à construire le procès du poète par les philosophes et à ériger l'allégorie comme le mode de défense par excellence de ses mythes. Il invente une nouvelle éducation, celle de la philosophie à l'expression mythologique qui serait forcément allégorique. Le drame construit par Héraclite est efficace et il serait tentant de s'arrêter à cette conception profondément antinomique du mythe et de la philosophie dans laquelle l'allégorie n'est qu'une façon de renverser la vapeur.

Toutefois, à pousser l'exercice jusqu'au bout, et c'est l'impression qui ressort aisément de la lecture des interprétations d'Héraclite, le mythe finit par disparaître complètement face à l'explication physique ou morale. Que reste-t-il du mythe d'Apollon punissant les Grecs après qu'Héraclite en ait décortiqué tous les aspects pour faire apparaître une épidémie de peste en plein été ? L'effet est encore plus remarquable dans un traité à l'expression autrement plus sobre comme celui de Cornutus. Le mécanisme étymologique à l'aide duquel il interprète chaque nom divin est à ce point efficace qu'il ne reste des dieux que des notions de physique ou de morale à l'issue de la leçon. L'interprétation allégorique ne se contente plus de renverser le rôle du poète et du

philosophe, elle transforme radicalement l'un en l'autre. Le pont que Cornutus dresse entre la sagesse des mots anciens et celle des stoïciens est telle qu'il semble réécrire la tradition. Métrodore de Lampsaque et Diogène d'Apollonie ne font rien d'autre que confirmer l'évolution des théogonies mythiques en cosmogonies philosophiques par la proposition d'une symbiose entre les mythes et la philosophie d'Anaxagore. La transition du muthos en logos semble aboutir chez un sophiste comme Protagoras qui emploie le mythe comme une introduction plus qu'une alternative à l'exposé rationnel.

Enfin, Platon incarne le troisième rapport possible entre la philosophie et le mythe. Débarrassé du mythe problématique, celui qui corrompt la jeunesse et contrevient à la nature de la divinité, le philosophe propose une autre valeur au muthos qui permet de le placer sur le même plan que le logos en tant que discours rationnel. En admettant les limites des capacités discursives de la philosophie, Platon reconnaît celles du mythe et fait de l'allégorie cette image qui vaut mieux qu'un long discours. La différence avec l'emploi du mythe par les sophistes est bien d'ordre épistémologique. Chez Prodicos, le muthos accompagne le logos en tant qu'outil didactique. La description des deux femmes, allégories de la vertu et du vice, prépare le lecteur au logos qu'elles exposent à Héraclès. Chez Platon au contraire le mythe est autonome. L'allégorie du char ailé dans le *Phèdre* n'est pas explicitée par un discours rationnel qui la suivrait. Elle ne fait pas non plus office de discours rationnel. Elle est pleinement un mythe car seul le mythe peut exprimer cette réalité inaccessible aux sens qu'est l'aspect de l'âme.

En somme, l'allégorie est une figure surprenante de plasticité. On s'est parfois même étonné sur son efficacité. Plus elle est utilisée, plus elle semble ridicule d'inventions et de contorsions interprétative et plus elle semble dénaturer le mythe qu'elle prétend expliquer ou révéler. Comment saisir cette protéenne figure de style qu'il est parfois même difficile de distinguer ? Quelle explication lui donner ? Pour comprendre la motivation des auteurs ou du moins leur penchant à employer une telle figure dans leurs tentatives de prendre en considération le mythe et la mythologie à l'heure du développement de la philosophie en tant que discours rationnel, nous nous sommes penchés sur les mots eux-mêmes. Ainsi, revenons pour une dernière fois au nom ἀλλ·ηγορέω, « dire autre chose » et rappelons-nous l'importance du « dire » dans cette société qui n'eut de cesse de proclamer la valeur du discours.

Issu d'une tradition orale, le discours dans la pensée grecque n'a rien d'une parole en l'air ; il incarne le savoir qu'il transmet. Ce que nous apprennent les poèmes d'Homère et Hésiode, c'est que si les mots sont des hommes, le savoir qu'ils véhiculent est celui des dieux. L'aède chante ce qui fut sous l'inspiration de la Muse, l'oracle rend ce qui sera sous la possession du dieu. Il n'est pas anodin que la philosophie platonicienne s'appuie encore sur l'inspiration et le délire divin dans sa quête de vérité. Ce discours divin en dit toujours plus qu'il n'y paraît. Il est par essence allégorique. Peut-être perdrait-il de son sacré autrement. Le miracle grec, s'il en fut un, n'est pas celui de la naissance du logos mais d'une sophia des hommes. Le philosophe ne récite pas un savoir divin comme le poète, il propose le sien. La complexité du « dire » des dieux se transpose naturellement dans le discours des hommes. La proximité qu'une des premières écoles de sagesse qu'est le pythagorisme conserve avec le fonctionnement des Mystères religieux et le voile dont elle aime parer ses mots à l'instar de ceux des oracles illustre cette continuité. L'interprétation du discours divin pave la voie à l'interprétation du discours humain. Si « la philosophie naît avec le propos tout simple de dire, à propos « de tout », ce qui est juste »¹ pour reprendre les mots de W. Burkert, elle n'a pour autant pas pour mission de simplifier la complexité du « dire » dans la pensée grecque. L'allégorie n'est en définitive que le reflet de cette problématisation du langage au cœur des liens entre la philosophie et le mythe.

À la lumière de ces perspectives anciennes et nouvelles sur ces liens et la figure allégorique, nous espérons avoir donné au lecteur un tableau synoptique mais aussi réflexif dont l'évolution l'aura convaincu de la nécessité de poursuivre l'étude. Il y a encore fort à faire et, à notre avis, deux directions sont possibles. L'une d'elle nous semble avoir été empruntée par S. Morlet de la Sorbonne Université, à savoir celle de l'étude de la concorde des textes anciens durant l'Antiquité tardive. Notre mémoire s'est arrêté à Héraclite l'allégoriste mais il est évident que la pratique se poursuit après lui – nous avons déjà évoqué Porphyre. Le néoplatonisme en particulier offre matière à réfléchir et apporte un souffle nouveau à une pratique déjà presque millénaire. L'enjeu est d'élever Platon au rang d'Homère ou Homère à celui de Platon. Aussi bien faut-il concilier les deux auteurs qu'interpréter le maître philosophe lui-même dont la tradition d'enseignement oral disparu au profit de l'interprétation des textes. L'exégèse des textes devient alors dominante dans la pratique de la philosophie à la même époque où les auteurs judéo-chrétiens se cherchent dans

¹ Burkert, *La religion grecque*, p. 403.

l'interprétation des écrits bibliques. Nul doute que le travail critique que nous avons réalisé sur la première partie de l'ouvrage de J. Pépin, *Mythes et allégories*, pourrait être poursuivi sur le reste. Une deuxième approche possible de l'allégorie, l'approche « linguistique », en ce qu'elle place la conception du langage et du sens des mots au cœur de sa réflexion, et que nous avons explorée en troisième partie est celle d'E. Bouchard de l'Université de Montréal, entre autres. En consacrant ses récents travaux à l'étymologie des noms divins, la chercheuse québécoise contribue à ce travail de redéfinition de la figure allégorique et son inscription dans une compréhension plus vaste des réseaux de sens à l'œuvre dans la littérature grecque.

Il n'aura peut-être pas échappé au lecteur que les deux pistes que nous proposons correspondent aux deux directeurs avec lesquels nous avons eu le privilège de travailler. Nous souhaiterions alors conclure en les remerciant pour la richesse qu'un parcours de la Sorbonne Université à l'Université de Montréal a pu apporter à notre expérience personnelle et surtout notre recherche. Que ce mémoire puisse en être le reflet.

Bibliographie

Éditions de références des auteurs anciens cités :

- Antisthenes. *Antisthenis fragmenta*. Texte établi et traduit par Fernanda Decleva Caizzi. Milano : Instituto editoriale cisalpino, 1966.
- Aristote. *Aristotle's Metaphysics. Vol. I*. Texte établi et traduit par W. D. Ross. Oxford : Clarendon Press, 1924.
- Aristote. *Métaphysique*. Traduit par J. Tricot. Paris : Vrin, 1991.
- Chrysippe. *Stoicorum veterum fragmenta, Volume II Chrysippi fragmenta logica et physica*. Texte établi et traduit par Hans Von Arnim. Leipzig : Teubner, 2010.
- Cicéron. *De l'Orateur. Tome III : Livre III*. Texte établi et traduit par Henri Bornecque. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1930.
- . *De Natura Deorum*. Texte établi et traduit par H. Rackham. (Loeb), Cambridge ; London : Harvard University Press, 1933.
- Diogène Laërce. *Vitae philosophorum*. Texte établi et traduit par Miroslav Marcovich. Stutgardiae : Teubner, 1999.
- Dion Chrysostome. *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*. Texte établi et traduit par J. von Arnim. Berlin : Weidmann, 1893.
- Eschyle. *Tragédies. Tome II : Agamemnon - Les Choéphores - Les Euménides*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1925.
- Euripide. *Tragédies. Tome III : Héraclès - Les Suppliantes - Ion - Euripide*. Texte établi et traduit par Léon Parmentier. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1923.
- Eustathe. *Commentarii ad Homeri Iliadem*. Texte établi et traduit par J. G Stallbaum. 2^e éd. Vol. 3. Cambridge : Cambridge University Press, 1960.
- . *Commentarii ad Homeri Iliadem*. Texte établi et traduit par J. G Stallbaum. 2^e éd. Vol. 2. vol. Cambridge : Cambridge University Press, 2010.
- Hécateé de Milet. *Die Fragmente der griechischen Historiker (FGrH) #1*. Texte établi et traduit par F. Jacoby. Leiden : Brill, 1923.
- Héraclite. *Allégories d'Homère*. Texte établi et traduit par Félix Buffière. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1962.
- . *Heraclitus: Homeric problems*. Texte établi et traduit par Donald Andrew Russel et David Konstan. Leiden ; Boston : Brill, 2005.
- . *Questioni omeriche: sulle allegorie di Omero in merito agli dèi*. Texte établi et traduit par Filippomaria Pontani. Pisa : ETS, 2005.
- Hérodote. *Histoires. Tome II, Livre II : Euterpe*. Texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 2002.
- Hésiode. *Théogonie - Les Travaux et les Jours - Bouclier*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 2014.
- Homère. *Hymnes*. Texte établi et traduit par Jean Humbert. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 2018.
- . *Iliade (chants I-IV)*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Vol. 1. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1955.

- . *Iliade (chants VII-XII)*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Vol. 2. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1956.
- . *Iliade (chants XIII-XVIII)*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Vol. 3. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1956.
- . *Iliade (chants XIX-XXIV)*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Vol. 4. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1957.
- . *L'Odyssée « poésie homérique » (chants I-VII)*. Texte établi et traduit par Victor Bérard. 5^e éd. Vol. 1. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1955.
- . *L'Odyssée « poésie homérique » (chants VIII-XV)*. Texte établi et traduit par Victor Bérard. 6^e éd. Vol. 2. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1959.
- . *L'Odyssée « poésie homérique » (chants XVI-XXIV)*. Texte établi et traduit par Victor Bérard. 5^e éd. Vol. 3. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1956.
- Jourdan, Fabienne, éd. *Le papyrus de Derveni*. Paris : Belles lettres, 2003.
- Laks, André, et Glenn W. Most. *Les débuts de la philosophie : des premiers penseurs grecs à Socrate*. Paris : Fayard, 2016.
- Lucius Annaeus Cornutus. *Greek theology, fragments, and testimonia*. Texte établi et traduit par George R. Boys-Stones. Atlanta : SBL Press, 2018.
- Macrobe. *Commentaire au songe de Scipion. Tome I : Livre I - Macrobe*. Texte établi et traduit par Mireille Armisen-Marchetti. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 2011.
- Philodème. *Philodemus on piety: critical text with commentary*. Texte établi par Dirk. Obbink. Oxford : Clarendon Press, 1996.
- Platon. *Œuvres complètes. Tome I : Introduction. Hippias mineur - Alcibiade - Apologie de Socrate - Euthyphron - Criton*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 2002.
- . *Œuvres complètes. Tome III, Ire partie : Protagoras*. Texte établi et traduit par Alfred Croiset. 5^e éd. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1995.
- . *Œuvres complètes. Tome IV, 3e partie : Phèdre*. Texte établi par Claudio Moreschini. Et traduit par Paul Vicaire. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 2018.
- . *Œuvres complètes. Tome IX, 2e partie : Philèbe*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1941.
- . *Œuvres complètes. Tome V, Ire partie : Ion - Ménexène - Euthydème*. Texte établi et traduit par Louis Méridier. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1949.
- . *Œuvres complètes. Tome V, 2e partie : Cratyle*. Texte établi et traduit par Louis Méridier. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1950.
- . *Œuvres complètes. Tome VI : La République, Livres I-III*. Texte établi et traduit par Émile Chambry. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1932.
- . *Œuvres complètes. Tome VII, 2e partie : La République, Livres VIII - X*. Texte établi et traduit par Émile Chambry. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1934.
- . *Œuvres complètes. Tome VIII, 3e partie : Le Sophiste - Platon*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 2011.

- . *Œuvres complètes. Tome XII, 1re partie : Les Lois, Livres VII-X*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 2003.
- Plutarque. *Œuvres morales, Tome 1, 1ère partie : Traités 1-2*. Texte établi et traduit par André Philippon et Jean Sirinelli. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1987.
- . *Œuvres morales, Tome I, 2e partie. Traités 3-9*. Texte établi et traduit par André Philippon et Jean Sirinelli. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1989.
- . *Œuvres morales, Tome VI : Dialogues pythiques*. Texte établi et traduit par Robert Flacelière. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1974.
- Porphyre. *Gegen die Christen*. Texte établi et traduit par de A von Harnack, Berlin : 1916
- Quintilien. *Institution oratoire. Tome V : Livres VIII et IX*. Texte établi et traduit par Jean Cousin. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1978.
- Théognis de Mégare. *Poèmes élégiaques*. Texte établi et traduit par Jean Carrière. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 1975.
- Tryphon. *Rhetores Graeci*. Texte établi par L. Spengel. Vol. 3. Leipzig : Teubner, 1856.
- Xénophon. *Le Banquet*. Texte établi et traduit par François Ollier. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 2018.
- . *Mémorables. Tome II, 1re partie : Livres II-III*. Texte établi Michèle Bandini et traduit par Louis-André Dorion. (Budé), Paris : Les Belles Lettres, 2019.
- Zénon. *Stoicorum veterum fragmenta, Volume 1 Zeno et Zenonis discipuli*. Texte établi par Hans Von Arnim. Leipzig : Teubner, 2010.

Auteurs modernes :

- Arnould, Dominique. « Les noms des dieux dans la *Théogonie* d'Hésiode : étymologies et jeux de mots ». *Revue des Études Grecques* 122, n° 1 (2009) : p. 1-14.
- Babut, Daniel. *La Religion des philosophes grecs : De Thalès aux Stoïciens*. Paris : Presses universitaires de France, 1974.
- Beta, Simone. « Oracles and riddles « ambo fratres » : cultural (and family) relations between « oracula » and « aenigmata » ». Dans *Poetic language and religion in Greece and Rome*, sous la direction de J. Virgilio García et Ángel Ruiz, p. 199-206. Newcastle : Cambridge Scholars Publishers, 2013.
- Bollack, Jean. *La Grèce de personne : les mots sous le mythe*. L'Ordre philosophique, 0768-102X. Paris : Éditions du Seuil, 1997.
- Bouchard, Elsa. « Aphrodite « philommédès » in the « Theogony » ». *The Journal of Hellenic Studies* 135 (2015) : p. 8-18.
- Boys-Stones, George R. « The Stoics' two types of allegory ». Dans *Metaphor, allegory, and the classical tradition: ancient thought and modern revisions.*, sous la direction de George R. Boys-Stones, p. 189-216. Oxford ; New York : Oxford University Press, 2003.
- Brisson, Luc. *Introduction à la philosophie du mythe. Tome 1 : Sauver les mythes*. Édition revue et augmentée (1996). Paris : Vrin, 2005.
- . « L'"allégorie" comme interprétation des mythes, de l'Antiquité à la Renaissance ». Dans *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, sous la direction de Brigitte Pérez-Jean et Patricia Eichel-Lojkine, p. 23-40. Paris : Honoré Champion, 2004.
- Buffière, Félix. *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*. 3ème tirage (1956). Paris : Les Belles Lettres, 2010.
- Burkert, Walter. « La genèse des choses et des mots : Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle ». *Les Études philosophiques*, n° 4 (1970) : p. 443-55.
- . *La religion grecque : à l'époque archaïque et classique*. Traduit par Pierre Bonnechere. Paris : Picard, 2011.
- Chiron, Pierre. « Allégorie et langue, allégorie et style, allégorie et persuasion : le témoignage des traités de rhétorique ». Dans *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, sous la direction de Brigitte Pérez-Jean et Patricia Eichel-Lojkine, p. 41-74. Paris : Honoré Champion, 2004.
- . « Aspects rhétoriques et grammaticaux de l'interprétation allégorique d'Homère ». Dans *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes : études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme : table ronde internationale de l'Institut des traditions textuelles (Fédération de recherche 33 du CNRS)*, sous la direction de Gilbert Dahan et Richard Goulet, p. 35-58. Paris : Vrin, 2005.
- Cornford, Francis Macdonald. *Principium sapientiae. The origins of Greek philosophical thought*. Sous la direction de W. K. C Guthrie. Cambridge : Cambridge University Press, 1952.
- Csapo, Eric. *Theories of mythology*. Malden : Blackwell Publishers, 2005.
- Dawson, David. « Allegorical readers and cultural revision in ancient Alexandria ». Berkeley : University of California Press, 1992.

- Decharme, Paul. *La critique des traditions religieuses chez les Grecs : des origines au temps de Plutarque*. Réimpression (Paris :1904). Bruxelles : Culture et Civilisation, 1966.
- Domaradzki, Mikolaj. « Allegoresis in the Fifth Century BC ». *Eos. Commentarii Societatis Philologae Polonorum* 97 (2010) : p. 233-48.
- . « Theagenes of Rhegium and the rise of allegorical interpretation ». *Elenchos: Journal of Studies on Ancient Thought* 32, n° 2 (2011) : p. 205-28.
- . « The Sophists and allegoresis ». *Ancient Philosophy* 35, n° 2 (2015) : p. 247-58.
- . « The beginnings of Greek allegoresis ». *Classical World: A Quarterly Journal on Antiquity* 110, n° 3 (2017) : p. 299-321.
- . « Democritus and allegoresis ». *Classical Quarterly* 69, n° 2 (2019) : p. 545-56.
- . « Antisthenes and Allegoresis ». Dans *Early Greek Ethics*, sous la direction de David Conan Wolfsdorf, p. 361-79. Oxford : Oxford University Press, 2020.
- Ford, Andrew. *The Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*. Princeton : Princeton University Press, 2002.
- Fuentes González, Pedro P. « Cornutus ». Dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, sous la direction de Richard Goulet, vol. II : p. 460-473. Paris : CNRS, 1994
- . « Métrodore de Lampsaque ». Dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, sous la direction de Richard Goulet, vol. IV : p. 108-14. Paris : CNRS, 2005.
- Goldschmidt, Victor. « Théologia ». *Revue des Études Grecques*, 1950 : p. 20-42.
- Goulet, Richard. « La méthode allégorique chez les stoïciens ». Dans *Les stoïciens*, sous la direction de G. Romeyer Dherbey et J. B. Gourinat, p. 93-119. Paris, 2005.
- Gourinat, Jean-Baptiste. « « Explicatio fabularum » : la place de l'allégorie dans l'interprétation stoïcienne de la mythologie ». Dans *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes : études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme : table ronde internationale de l'Institut des traditions textuelles (Fédération de recherche 33 du CNRS)*, sous la direction de Gilbert Dahan et Richard Goulet, p. 9-34. Paris : Vrin, 2005.
- . « Cornutus : grammairien, philosophe et rhéteur stoïcien ». Dans *Grammairiens et philosophes dans l'Antiquité gréco-romaine*, sous la direction de B. Perez et M. Griffe, p. 53-92. Montpellier : Presses universitaires de la Méditerranée, 2008.
- Granger, Herbert. « The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy ». *Harvard Studies in Classical Philology* 103 (2007) : p. 135-63.
- Henrichs, Albert. « Die Kritik der stoischen Theologie im PHerc. 1428 ». *Cronache Ercolanesi* IV (1974) : p. 5-32.
- Jaeger, Werner Wilhelm. *À la naissance de la théologie : essai sur les présocratiques*. Paris : Éditions du Cerf, 1966.
- Kirk, G. S. *Myth, its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*. Cambridge University Press and University of California Press, 1970.
- Lévy, Carlos. « Sur l'allégorèse dans l'Ancien Portique ». Dans *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, sous la direction de Brigitte Pérez-Jean et Patricia Eichel-Lojkine, p. 221-34. Paris : Honoré Champion, 2004.

- Long, Anthony. « Stoic Readings of Homer ». Dans *Homer's ancient readers: the hermeneutics of Greek epic's earliest exegetes*, sous la direction de Robert Lamberton, p. 41-66. Princeton : Princeton University Press, 1992.
- Long, Anthony A., *Stoic studies*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 1996.
- Morlet, Sébastien. *Christianisme et philosophie : les premières confrontations (Ier-VIe siècle)*. Paris : Le livre de poche, 2015.
- . *Symphonia : la concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène*. Paris : Les Belles Lettres, 2019.
- Naddaf, Gérard. « Allegory and the Origins of Philosophy ». Dans *Logos and Muthos: Philosophical Essays in Greek Literature*, sous la direction de William Wians, p. 99-132. Albany : State University of New York, 2009.
- Pépin, Jean. *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. 3ème édition (1958). Paris : Études Augustiniennes, 1976.
- . « Aspects de la littérature antisthénienne d'Homère ». Dans *Le cynisme ancien et ses prolongements*, sous la direction de Goulet-Cazé Marie-Odile et Richard Goulet, p. 1-13 Paris : Presses Universitaires de France, 1993.
- . « Héraclite ». Dans *Dictionnaire des philosophes antiques. Tome III : d'Eccélos à Juvénal*, sous la direction de Richard Goulet. Paris : CNRS. 2000.
- Pérez-Jean, Brigitte, et Patricia Eichel-Lojkine. *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris : Honoré Champion, 2004.
- Pfeiffer, Rudolf. *History of classical scholarship from the beginnings to the end of the Hellenistic age*. Oxford : Clarendon Press, 1968.
- Pià Comella, Jordi. « Théologie stoïcienne et allégorie dans l'« Abrégé » de Cornutus : une rationalisation totale du mythe ? » *Aitia : Regards sur la Culture Hellénistique au XXI Siècle* 8, n° 2 (2018).
- Pirenne-Delforge, Vinciane. Review of *Review of Theories of Mythology; Introduction to Mythology; Contemporary Approaches to Classical and World Myths*, par Eric Csapo, Eva M. Thury, et Margaret K. Deviney. *L'Antiquité Classique* 76 (2007) : p. 404-6.
- Ramelli, Ilaria L. E. « Annaeus Cornutus and the Stoic Allegorical Tradition: Meaning, Sources, and Impact ». *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXIe siècle*, n° 8.2 (31 décembre 2018).
- . « Stoic Homeric Allegoresis ». dans *Brill's Companion to the Reception of Homer from the Hellenistic Age to Late Antiquity*, sous la direction de Christina-Panagiota Manolea, p. 229-58. Leiden ; Boston : Brill, 2021.
- Rocca-Serra, Guillaume. « L'Abrégé de Cornutus, introduction, traduction, commentaire ». Thèse de doctorat, Paris IV-Sorbonne, 1988.
- Saïd, Suzanne. *Approches de la mythologie grecque*. Paris : Nathan, 2001.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Introduction à la philosophie de la mythologie*. Traduit par S. Jankélévitch. Vol. 2. Paris : Aubier, 1945.
- Sider, David. « Heraclitus in the Derveni Papyrus ». Dans *Studies on the Derveni Papyrus*, sous la direction de André Laks et Glenn W. Most, p. 129-48. Oxford : Clarendon Press, 1997.

- Sluiter, Ineke. « Ancient Etymology: a Tool for Thinking ». Dans *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship. Volume Two*, sous la direction de Franco Montanari, Stephanos Matthaios, et Antonios Rengakos, p. 896-922. Leiden ; Boston : Brill, 2015.
- Solignac, A. « Théologie. I Le mot et sa signification ». Dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* vol. 15 : p. 464-72. Paris : Beauchesne, 1991.
- Struck, Peter T. *Birth of the symbol: ancient readers at the limits of their texts*. Princeton : Princeton University Press, 2004.
- Sulzberger, Max. « Ὀνόμα ἐπώνυμον. Les noms propres chez Homère et dans la mythologie grecque ». *Revue des Études Grecques* 39, n° 183 (1926) : p. 381-447.
- Tate, J. « Cornutus and the Poets ». *The Classical Quarterly* 23, n° 1 (1929) : p. 41-45.
- . « Plato and Allegorical Interpretation ». *The Classical Quarterly* 23, n° 3/4 (1929) : p. 142-54.
- . « Plato and Allegorical Interpretation (continued) ». *The Classical Quarterly* 24, n° 1 (1930) : p. 1-10.
- . « The Beginnings of Greek Allegory ». *The Classical Review* 41, n° 6 (1927) : p. 214-15.
- . « On the History of Allegorism ». *The Classical Quarterly* 28, n° 2 (1934) : p. 105-14.
- . « Antisthenes was not an allegorist ». *Eranos: Acta Philologica Suecana* 51 (1953) : p. 14-22.
- Thomas, Jean-François. « Le mot latin allegoria ». Dans *L'allégorie de l'Antiquité à la Renaissance*, sous la direction de Brigitte Pérez-Jean et Patricia Eichel-Lojkine, p. 75-92. Paris : Honoré Champion, 2004.
- Van Dijk, Gert-Jan. *Αἴνιοι, λόγοι, μῦθοι: fables in archaic, classical, and Hellenistic Greek literature: with a study of the theory and terminology of the genre*. Leiden : Brill, 1997.
- Vernant, Jean-Pierre. « Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque ». *Annales* 12, n° 2 (1957) : p. 183-206.
- West, M. L. « Three Presocratic Cosmologies ». *The Classical Quarterly* 13, n° 2 (1963) : p. 154-76.
- Wians, William R., dir. *Logos and muthos: Philosophical Essays in Greek literature*. Albany : State University of New York Press, 2009.

Outils de travail :

- Chantraine, Pierre, (dir). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*. Paris : Klincksieck, 1999.
- Derville, André, (dir). *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire, vol. XV : Thiers -- Tyskiewicz*. Paris : Beauchesne, 1991.
- Goulet, Richard (dir). *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris : CNRS, 2016.
- Le Robert, *Le Robert illustré*, Paris : Dictionnaires le Robert-Sejer, 2020
- Liddell, Henry George, Robert Scott, et Henry Stuart Jones. *A Greek-English lexicon*. Oxford ; Toronto : Clarendon press, 1996.
- Perseus Collection: Greek and Roman Materials*, Sous la direction de Gregory R. Crane, Tufts University, www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus:collection:Greco-Roman
- Thesaurus Linguae Graecae ®, A digital Library of Greek Literature, sous la direction de Maria Pantelia, University of California, <http://stephanus.tlg.uci.edu/>
- The Stoa Consortium: *Suda On Line: Byzantine Lexicography*, 2000, <http://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-html/index.html>