

Théologia

In: Revue des Études Grecques, tome 63, fascicule 294-298, Janvier-décembre 1950. pp. 20-42.

Citer ce document / Cite this document :

Goldschmidt Victor. Théologia. In: Revue des Études Grecques, tome 63, fascicule 294-298, Janvier-décembre 1950. pp. 20-42.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1950_num_63_294_3197

THÉOLOGIA

L'objet de cette communication (1) est l'explication d'un texte de Platon et, plus simplement, d'un mot de ce texte : *théologia*. Problème de traduction qui, en lui-même, est assez mince, mais qui, à son tour, soulève des questions, comme cela arrive souvent en philologie, dans d'autres domaines, en l'occurrence dans l'histoire de la religion et de la philosophie. Il est évident, en effet, que si l'on voulait écrire l'histoire du mot *θεολόγος* et de ses dérivés, on écrirait, par là même, tout un chapitre de l'histoire des idées. Bien entendu, il ne s'agit pas de tenter ici même l'ébauche de cette histoire. Mais il ne sera pas inutile, avant d'aborder le texte de Platon, de dire quelques mots de l'évolution ultérieure de *théologia*, pour montrer dans quel contexte historique se place notre passage.

Tout n'est pas clair dans l'histoire de ce mot. Mais il est un fait qui la domine jusqu'au bout, c'est que *théologia* a deux sens différents. L'œuvre d'Aristote (qui est la première où *θεολόγος* et ses dérivés se rencontrent couramment) est très significative à cet égard. D'une part, Aristote appelle *θεολόγοι* les poètes anciens, tels qu'Hésiode (2) ou Phérécyde (3), et les oppose généralement aux « physiciens » (4), ou même aux philosophes contemporains (5). Ces « anciens qui se sont

(1) Communication faite à l'Association des Études grecques, le 7 avril 1949.

(2) *Métaph.*, B, 4, 1000 a 9.

(3) *Métaph.*, A, 6, 1071 b 27 (par allusion ; de la même manière sont visés au livre A, 3, 983 b 27 sqq. Homère, Hésiode, Orphée).

(4) *Métaph.*, A 6, 1071 b 27 ; 10, 1075 b 26.

(5) *Métaph.*, N, 4, 1091 a 34 : Speusippe (par allusion).

occupés de théologie » (1) sont donc des mythologues, des poètes qui, aux temps antiques, ont philosophé comme ils ont pu, mais qui ne méritent pas le titre de philosophes. Aristote les cite dans ses « recueils des prémisses », comme par acquit de conscience, et aussi, sans doute, pour se conformer à une tradition que nous saisissons au moins à partir de Platon (2). — D'autre part, Aristote appelle théologie la partie la plus noble de la philosophie *théorique* (3), celle qu'on désignera plus tard par métaphysique. En ce sens, théologie est synonyme de *philosophie première*. Donc : mythologie, d'une part, et, de l'autre, métaphysique. Les deux sens du mot sont nettement définis et coexistent dans l'œuvre d'Aristote, sans s'opposer, parce qu'ils ne se rencontrent jamais (4). Ajoutons cependant que la théologie métaphysique ne s'appelle pas, comme l'autre, *théologia*, mais *θεολογική* (5). Voulant insis-

(1) *Météor.*, B, 1, 353 a 35.

(2) *Théét.*, 152 d-e; 181 b; cf. aussi *Soph.*, 242 d 5-6; le mot *θεολογία* n'y est pas prononcé, mais il manque aussi parfois chez Aristote, ainsi *Métaph.*, A, 4, 984 b 22 sqq.

(3) *Métaph.*, E, 1, 1026 a 19; K, 7, 1064 a 33-b 3.

(4) M. W. Jaeger a proposé d'interpréter *Métaph.*, A, 8, 1074 b 1 sqq. comme une tentative de concilier les deux emplois du terme (*The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, pp. 5-6). Mais ce texte, qui concerne l'antique croyance à la divinité des astres, ne porte ni *θεολόγος* ni un de ses dérivés; les mots *οἱ ἀρχαῖοι καὶ παμπάλαιοι* accompagnent en effet ailleurs la mention des *theologoi* (Jaeger, *loc. cit.*, p. 194, n. 19), mais ils ne sauraient, en tout cas, suffire ici, si l'on veut prêter à ce texte une intention terminologique, et même l'intention de concilier deux emplois d'un seul terme qu'on juge contradictoires, au moins en apparence (p. 5). — En réalité, ce double emploi n'implique aucune contradiction, mais une simple différence, précisée d'ailleurs et justifiée par la différence de formation (*θεολογία* (-λόγοι) — *θεολογική*). Que si l'on veut chercher dans ce texte une conciliation en ce sens qu'Aristote y compare une doctrine philosophique (la sienne, en l'occurrence) avec une tradition, débarrassée de son affabulation mythique, on a certes raison. Mais, à ce compte, bien d'autres passages auraient pu être allégués et, d'une manière générale, le simple fait que le métaphysicien consente à mentionner les mythologues implique évidemment la possibilité d'extraire, de cette mythologie « théologique », un élément rationnel susceptible d'être confronté avec des doctrines philosophiques; sinon, quel intérêt y aurait-il à mentionner ces poètes (cf. p. ex. la comparaison des « anciens » avec Anaxagore : A, 6, 1071 b 27; ou avec Speusippe : N, 4, 1091 a 34) ?

(5) Cette formation, notons-le au passage, semble bien indiquer que le terme *θεολογία* était déjà quelque peu dévalorisé à l'époque d'Aristote.

ter sur le caractère scientifique de cette théologie, Aristote estime sans doute insuffisant le second élément de ce mot ; le voisinage compromettant de μυθολόγος et de ses dérivés risque de tirer λόγος dans le sens de *uerbum*, et Aristote préfère recourir au suffixe -ικος, dont la fortune date de l'époque des sophistes et qui convient bien à exprimer le caractère scientifique et technique (1) de cette théologie métaphysique. Il reste que c'est toujours le même radical, pris dans deux sens tout à fait différents.

Ce double emploi se laisse poursuivre bien après Aristote. D'abord le sens mythologique. Plutarque, évidemment plus favorable qu'Aristote aux traditions et aux mythes, désigne couramment par θεολογία la science « enveloppée » (2) des mythes, que ceux-ci soient d'origine grecque (3) ou égyptienne (4), ou qu'il s'agisse même des mythes de Platon (5). Strabon explique ainsi le « genre théologique » : Toute recherche sur les dieux examine les antiques opinions et mythes (δόξας καὶ μύθους), étant donné que les anciens ont caché (αἰνιττομένων) leurs théories physiques (έννοιᾶς φυσικάς) et ont toujours ajouté la fable aux doctrines (προσστιθέντων ἀεὶ

(1) Voir P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933, §§ 319, 322.

(2) αἰνιγματώδη σοφίαν, de *Is. et Os.*, 9 (cette épithète, appliquée à la « science » des poètes, est courante chez Platon).

(3) *De defectu orac.*, 48, 436 d.

(4) *De Is. et Os.*, 9.

(5) *De fato*, 1, 568 d. — Pour *de def. orac.*, 2, 410 b : συνῆγεν ἱστορίαν οἷον ὕλην φιλοσοφίας, θεολογίαν (ὥσπερ αὐτὸς [= Cléombrote] ἐκάλει) τέλος ἐχούσης, on a le choix entre deux explications : a) constater avec R. Hirzel (*Plutarch*, Leipzig, 1912, p. 11) que Plutarque n'est pas nécessairement solidaire de ce que pense et dit Cléombrote, ce qui est l'évidence même ; dans ce cas, il faut donner ici à θεολογία le sens de mythologie, comme dans les autres textes de Plutarque qui viennent d'être cités ; la θεολογία de Cléombrote, dont il nous fournit dès le début du dialogue un échantillon (410 b-f), représente alors ce que j'ai appelé ailleurs le *platonisme populaire* (*Rev. Ét. Gr.*, t. LXI, 1948, p. 301) et l'on ne saurait la prêter à Plutarque lui-même ; b) ou bien, donner avec M. E. R. Dodds (*Proclus, The Elements of Theology*, Oxford, 1933, p. 187) à θεολογία le sens (aristotélicien) de métaphysique ; dans ce cas, on peut en effet attribuer cette thèse à Plutarque, à charge d'expliquer pourquoi celui-ci a choisi un Cléombrote pour la formuler.

τοῖς λόγοις τὸν μῦθον) (1). — D'autre part, le sens métaphysique (2) se laisse saisir très nettement chez Proclus. Proclus, qui, sur ce point, est tout à fait aristotélicien (3), appelle *théologia* la partie fondamentale de la philosophie, celle qui traite de la réalité suprasensible, et c'est cette *théologia* qui donne leur sens et leur achèvement aux « recherches physiques » (4). Or, Proclus attache une grande importance à la terminologie. Et puisque *théologia*, pour lui, signifie métaphysique, il ne peut consentir à donner le même nom à la mythologie; pour désigner celle-ci, il en forge un autre et parlera, par exemple, de la *théomythia* orphique (5). Il est particulièrement instructif, pour mesurer le chemin parcouru, de comparer un texte de son commentaire sur la *République* (6) avec un passage du *de fato* de Plutarque (7). Les deux textes citent le mythe d'Er, fils d'Arménios, du X^e livre de la *République*. Mais, alors que pour Plutarque, Platon, dans ce mythe, parle θεολογικῶς, il n'y a là, pour Proclus, qu'une θεομυθία.

L'ambiguïté ou, en tout cas, le double sens de θεολογία traverse ainsi toute l'histoire de la philosophie (8). Les anciens, d'ailleurs, avaient clairement conscience de ce double emploi, ainsi que le montre un texte de Varron, très probablement d'inspiration stoïcienne, conservé par saint Augustin (9). Var-

(1) Strabon, X, III, 474.

(2) C'est probablement dans ce sens qu'il faut entendre la théologie dans la division de la philosophie établie par Cléanthe : dialectique, rhétorique, éthique, politique, physique (cf. note 4 : la φυσιολογία subordonnée à la θεολογία), théologie (v. Arnim, *Stoic. vet. fragm.*, I, 482).

(3) Voir aussi E. R. Dodds, *loc. cit.*

(4) *In Tim.*, I, 204, 8 sqq. (Diehl).

(5) *In Remp.*, I, 90, 14 (Kroll); *in Tim.*, III, 223, 16.

(6) *In Remp.*, II, 241, 10; cf. 204, 7.

(7) *De fato*, 1, 568 d.

(8) Rappelons seulement qu'à l'époque impériale nous trouvons des θεολόγοι, fonctionnaires, attachés à certains sanctuaires, ainsi à Éphèse, à Smyrne, à Pergame (voir Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris 1922, pp. 249-250); il est possible que cet emploi du mot soit plus ancien (cf. L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, p. 148, p. 100, n. 7).

(9) *Cité de Dieu*, VI, chap. V (cf. IV, chap. XXVII); cf. Diels, *Dox. gr.*, p. 295.

ron y distingue trois genres de théologie (*tria genera theologiae*) : le genre *mythicon*, le genre *physicon* et le genre *ciuile* (ce dernier comprend les institutions de la religion d'État). Et il commente : « On appelle mythique le genre dont usent principalement les poètes ; physique, celui des philosophes ». L'usage aristotélicien du mot trouve ici sa systématisation.

Et avant Aristote ? Y a-t-il eu une théologie philosophique ? — C'est la thèse soutenue récemment par le Pr. W. Jaeger, dans un ouvrage dont le seul titre est déjà un programme : *The Theology of the Early Greek Philosophers* (1). Dans l'interprétation de la pensée présocratique, il faut se garder, dit M. Jaeger, de deux partis extrêmes : la tendance rationaliste, issue de « l'École positiviste », et qui néglige ou minimise les aspects religieux de la philosophie présocratique ; et la tendance qu'on pourrait qualifier d'irrationaliste, en réaction contre la première, et qui voit partout orphisme et mysticisme. Mais il reste une voie intermédiaire, qui nous permettra de mieux comprendre pourquoi ces philosophes donnaient à l'Univers ou à la substance primordiale les noms de « Dieu » ou de « Divin », et de voir ainsi les rapports étroits qui unissent cosmologie et théologie. Et M. Jaeger définit l'histoire de la théologie philosophique des Grecs comme « l'histoire, dans ses phases successives, de leurs efforts pour approcher rationnellement la nature de la réalité même » (2). — S'il en est ainsi, la pensée présocratique se rattacherait étroitement à la philosophie ultérieure, et la pensée grecque, dès ses origines, pourrait être interprétée comme la recherche d'une théologie philosophique. Recherche qui, sans doute, s'ignore d'abord, mais qui peu à peu prend conscience d'elle-même, chez Platon et chez Aristote, et le signe visible de cette prise de conscience serait la création du mot *theologia*. Car le mot ne se rencontre pas avant Platon ; il se trouve dans un texte de la *République*

(1) Clarendon Press, Oxford, 1947. L'ouvrage reproduit les *Gifford Lectures* prononcées par l'auteur en 1936.

(2) *Ibid.*, p. V.

(II, 379 a), et, ajouterons-nous, ne se trouve, chez Platon, qu'à cet endroit. Selon M. Jaeger, Platon serait donc le créateur de ce terme « et il était évidemment le créateur de l'idée » (1), c'est-à-dire de l'idée d'une théologie rationnelle, philosophique, de celle justement que reprendra Aristote quand il appellera la métaphysique *ἡ θεολογική*. D'où l'on voit l'extrême importance de notre passage pour la philosophie de Platon (2) et le développement de la philosophie grecque, en général. C'est en quelque sorte un texte « historique », au sens où l'on parle d'un « moment historique ». Il vaut la peine de l'examiner de près.

De quoi s'agit-il dans ce passage ? De l'éducation des futurs gardiens, et ce sujet donne lieu, pourrait-on dire, à une double mythologie. D'une part, décrire la formation des citoyens de la République idéale, c'est conter un mythe (3), celui dont le *Critias* aurait dû donner la suite (4). D'autre part, dans la revue des livres scolaires qui serviront à l'éducation des enfants, on rencontre la mythologie traditionnelle ; car, Platon y insiste, le projet d'éducation devra se conformer, sous certaines réserves, à la tradition (5). Or, il se trouve que les poètes, auteurs de ces mythes (Homère, Hésiode (6) et, plus loin, Pindare, Eschyle) (7), mettent en scène des dieux et des héros et leur prêtent des paroles et des gestes sur lesquels les futurs gardiens devront se garder de prendre exemple. De là l'obligation pour les gouvernants de « rejeter » (8) certaines fables, de retrancher (9) certains passages dans d'autres et, d'une manière générale, de veiller à ce que « les premières choses qu'entendent les enfants soient les mythes les mieux

(1) *Loc. cit.*, p. 4.

(2) *Loc. cit.*, p. 194, n. 13.

(3) *Rép.*, II, 376 d.

(4) *Tim.*, 19 c 7.

(5) *Rép.*, II, 376 e.

(6) *Ibid.*, 378 a, d.

(7) 380 a, 331 d, 383 b.

(8) 377 c. 5.

(9) 393 a 7-8 ; III, 387 a 2.

imaginés pour les porter à la vertu » (1). Arrivé à ce point de recherche, Adimante voudra savoir « quels sont ces mythes et quelles en sont les espèces (2) ? » — Et Socrate lui répond : nous ne sommes pas en ce moment des poètes, mais des fondateurs d'État ; or « à des fondateurs, il appartient de connaître les modèles auxquels les poètes devront conformer leurs mythes (τοὺς μὲν τύπους... ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς) et dont on ne leur permettra pas de s'écarter, mais ce n'est pas à nous-mêmes de composer des mythes ». Adimante approuve et demande : « Mais justement, ces modèles de la *théologia* (οἱ τύποι περὶ θεολογίας), quels (3) sont-ils ? » Là-dessus, Socrate établit d'abord cette règle générale : « Il faut toujours représenter (ἀποδοτέον) Dieu tel qu'il est, qu'on l'imite (ἐάν τε... ποιῇ) en vers épiques, lyriques ou tragiques ». Puis, au sujet de « Dieu tel qu'il est », Socrate pose deux *exigences essentielles* (4) : 1) Dieu est bon (5), d'où l'on peut déduire « la première des lois et le premier des modèles, relatifs aux dieux, auxquels devront se conformer prosateurs et poètes : Dieu n'est pas cause de tout, mais seulement des biens » (6). 2) Dieu, « absolument parfait » (7), ne subit ni ne s'impose aucun changement. D'où l'on peut tirer le « deuxième modèle des discours, en prose ou en vers, relatifs aux dieux : ils ne sont pas des enchanteurs qui se métamorphosent et ils ne nous égarent pas par des mensonges, ni en paroles, ni en actes » (8). — Ces deux « modèles » permettent de critiquer plusieurs textes poétiques, après quoi Socrate conclut : « Voilà donc les discours relatifs aux dieux qu'il faut tenir ou ne pas tenir,

(1) II, 378 e.

(2) C'est ici, comme souvent chez Platon, le sens de τίς (voir notre étude sur *Les Dial. de Pl.*, p. 59, n. 10 ; p. 113, n. 5 ; p. 217, n. 11 ; cf. aussi *Rép.*, VII, 532 e 2).

(3) On pourrait, ici encore (cf. note précédente), comprendre : « quelles sont les espèces de ces modèles ? », c.-à-d. les deux que Socrate va préciser.

(4) Cf. *Les Dial. de Pl.*, p. 278.

(5) *Rép.*, II, 379 a fin.

(6) 380 c.

(7) 381 b 4,

(8) 383 a.

dès leur enfance, à des hommes qui devront honorer les dieux » (1).

Par conséquent, à partir de II, 379 a jusqu'au début du livre III, nous avons deux idées (2), qu'il importe beaucoup de ne pas confondre et qui s'expriment, dans notre passage même, par deux mots différents : οἱ τύποι — περὶ θεολογίας. Les τύποι, « modèles », déduits des exigences essentielles, sont des « lois » (3) rédigées à l'adresse et à l'intention des poètes, et interdisent à ceux-ci d'attribuer certains gestes et paroles aux dieux qu'ils représentent ; la θεολογία, qui devra se conformer à ces interdictions, c'est la poésie (4) qui représente les dieux, « que ce soit en vers épiques, lyriques ou tragiques » (5). « Les modèles de la *théologia* » (6) reprennent « les modèles auxquels les poètes devront conformer leur μυθολογεῖν » (7) ; autrement dit, la *théologia* est une partie, une « espèce » (8) de la *mythologia*, celle qui a pour objet la représentation des dieux. — Notons enfin que le correcteur du Marcianus (T) écrit : μυθολογίας. On peut se demander si le lecteur de ce manuscrit, plutôt qu'une correction, n'a pas voulu proposer une glose, et alors une glose tout à fait compréhensive. En tout cas, nous pouvons conclure que *théologia* ne signifie pas dans notre passage : recherche sur la divinité, comme l'affir-

(1) III, 386 a.

(2) Trois, plus exactement, puisque les deux *exigences essentielles* relatives à Dieu ne sont pas identiques aux « modèles » (elles leur servent seulement de fondement), lesquels concernent la représentation poétique *des dieux* (383 a 3).

(3) 380 c 8, 383 c 7.

(4) Et aussi, en principe, la prose (380 c 8, 383 a 3, cf. pour la formule Plutarque, *de E ap. Delph.*, IX, 388 e *fin*) ; mais, de fait, ce sont essentiellement les « discours » qui font partie de la « musique » (378 e), c'est-à-d. les « discours » des poètes, qui sont visés (cf. 379 a 2-3), et les passages censurés à l'aide des deux « modèles » sont tous pris dans la poésie. Les prosateurs auxquels Platon fait allusion sont probablement les commentateurs des poètes (cf. plus loin p. 41, n. 6).

(5) *Rép.*, II, 379 a.

(6) 379 a 5-6.

(7) 379 a 2-3.

(8) Voir p. 30.

ment les dictionnaires (1), mais bien la représentation poétique des dieux, et l'on pourrait traduire, traduction d'ailleurs nullement révolutionnaire (2), par « mythologie ». Du même coup, il semble difficile de maintenir l'interprétation du Pr. Jaeger : si l'on veut chercher dans notre texte une théologie, digne antécédent de la *θεολογική* métaphysique d'Aristote, on ne pourrait la trouver que dans les *exigences essentielles* relatives à Dieu, mais ni dans les *typoi*, mesures législatives concernant la représentation poétique des divinités homériques, ni, à plus forte raison, dans la *théologia* des poètes qui devra s'y conformer. Il est inutile de soulever ici la question de savoir si Platon, dans ces *exigences* dont découlent les *typoi*, a voulu nous livrer une théologie authentique (3); il suffit de constater que, quand même il y aurait, dans notre passage, une théologie, elle n'aurait pas *théologia* pour support verbal (4); et que, par conséquent, le texte n'a aucunement cette importance dogmatique et historique que lui conférerait l'introduction d'une doctrine nouvelle, appuyée sur un terme nouveau, sur un terme spécialement forgé *ad hoc*.

Il faut donc renoncer à intégrer cette *théologia* dans le cou-

(1) H. Estienne : « Sermo aut dissertatio de Deo rebusve divinis »; Ast : « Ratio de deo dicendi vel deum adumbrandi »; Pape : « Untersuchung über Gott u. göttliche Dinge »; Bailly : « Recherche sur la divinité ou les choses divines d'où science de la divinité, théologie »; Liddell-Scott-Jones : « Science of things divine ».

(2) La traduction par « theology » se trouve chez Bosanquet (*A Companion to Pl.'s Republic*, London, 1925, p. 90). Mais p. ex. J. Adam (*Republic of Pl.*, Cambridge, 1902), sans traduire ni commenter le mot, écrit dans son résumé de chapitre (XVIII) : « What then are the moulds in which our legends must be cast » (c'est nous qui soulignons); E. Chambry (coll. G. Budé) traduit : « Modèles qu'il faut suivre pour parler des dieux » (pour introduire, il est vrai, et sans nécessité, le malencontreux « théologie » à la p. 386 a 1). Enfin L. Ziehen (art. *θεολόγος* in Pauly-Wissowa, *RE*, t. V, 2. Reihe, col. 2031) cite notre texte pour montrer que le sens primitif de *θεολογία* se rapprochait de ce que nous appelons mythologie.

(3) Nous nous permettons à ce sujet de renvoyer à notre étude sur *La Religion de Platon*, pp. 42, 138, 148 sq.

(4) Cf. W. Jaeger : « The coining of the word indicates the importance from Plato's point of view of the mental attitude which it tries to express » (*The Theology*, loc. cit., p. 194, n. 13).

rant de la métaphysique. Est-ce à dire que le mot soit ici l'équivalent de la théologie poétique qu'Aristote oppose à la physique et à la philosophie? — Oui, en un sens, puisqu'il s'agit de la *théologia* des poètes, d'une mythologie où se mêlent vérité et mensonge (1); et c'est même uniquement pour changer cette proportion en faveur de la vérité, que Platon entreprend sa critique d'Homère et la législation à laquelle elle donne lieu. Mais il y a cette différence cependant que, chez Aristote, et à partir de lui, *théologia* est un terme philosophique qui désigne la spéculation des anciens poètes; chez Platon, c'est plutôt un terme de critique littéraire qui désigne une espèce tout à fait précise du genre mythologique.

Le mot est-il une création de Platon? — Question insoluble, assurément, de manière certaine. Puisque *théologia* se trouve pour la première fois dans la *République*, tant que nous n'en aurons pas rencontré l'emploi dans des documents antérieurs à Platon, rien n'interdit sans doute de faire confiance au hasard de la transmission des textes et d'affirmer que ce qui est *premier* « selon la tradition » doit l'être également « selon la nature ». Mais l'on pourrait aussi essayer de présenter, sinon des faits, du moins des conjectures qui tendraient à attribuer à *théologia*, ou, en tout cas, à ce qui est signifié par ce mot, une origine antérieure. On se bornera ici à quelques remarques, qui n'ont rien de démonstratif et qui demanderaient à être reprises et complétées.

Observons d'abord que les nombreux néologismes des dialogues dits scolaires (*Théét.*, *Soph.*, *Polit.*) sont toujours proposés par le directeur de la recherche; l'élève, au contraire, accueille ces termes avec une généreuse indifférence (2). Or, *théologia*, ici, est placé dans la bouche, non pas de Socrate, ni même de Glaucon (interlocuteur principal du dialogue, comme Cébès dans le *Phédon*, et à qui seul s'adresse Socrate,

(1) *Rép.*, II, 377 a. Cf. l'expression de « science énigmatique » (p. 22, n. 2) et la définition du « genre théologique » donnée par Strabon (p. 23, n. 1).

(2) *Polit.*, 261 e; *Théét.*, 184 c.

quand la recherche atteint un sommet dialectique). C'est Adimante qui prononce le mot et qui l'emploie comme une expression courante, comme une expression, en tout cas, dont le sens lui est tout à fait familier. Après avoir demandé à Socrate de préciser les « espèces » (1) des mythes, il engage lui-même le commencement de l'enquête, en proposant à Socrate la première espèce, celle qui concerne les dieux (*théologia*). Et quand Socrate aura passé en revue plusieurs autres « espèces » (2), Adimante sait encore qu'il en reste une dernière et qu'elle concerne les hommes (3). Il semble bien que nous soyons ici en présence d'une division traditionnelle, en tout cas courante, de la *mythologie*, division dont la *théologie* constitue la première partie. Toute recherche sur la *théologia* antérieure à Platon (4) devra donc s'attacher à cette division, puisque c'est elle, et elle seule, qui donne, dans notre passage, son cadre et son contexte doctrinal à ce mot.

Cette division comprend les espèces suivantes : dieux, démons, héros, habitants de l'Hadès, hommes (5). Elle se rencontre, parfois avec des modifications, à plusieurs endroits des *Dialogues* (6); « classification... assez rare et plutôt tardive », a-t-on dit : « on ne la trouve pas avant Platon » (7). Mais

(1) *Rép.*, II, 378 e 6 (cf. p. 26, n. 2).

(2) III, 392 a 3 : εἶδος. Cette « dernière espèce » (τί οὖν... ἡμῖν ἐτι λοιπὸν εἶδος...;) est celle qui concerne les hommes (392 a 9 : οὐκοῦν καὶ περὶ ἀνθρώπων τὸ λοιπὸν εἶη ἄν — Δῆλα δὲ), et τί... εἶδος reprend le τίνας de II, 378 e 6 (cf. note précédente); c'est pour n'avoir pas vu cette reprise que J. Adam interprète εἶδος (392 a) comme ἀληθεῖς εἶδος λόγων et renvoie à II, 376 e.

(3) 392 a 3a.

(4) Nous laissons ici de côté le titre de *théologoi* donné par exemple à Orphée (Arist., *Métaph.*, 6, A, 1071 b 26; Eudème, d'après Damascius, I, p. 319, l. 8 éd. Ruelle, parle d'une *Théologia* d'Orphée), à Musée (Serv. Virg. Aen. VI, 667 = Diels, *Vors.*, 67 A 7), à Épiménide (Diodore, V, 80, 4), sans vouloir préjuger la question de savoir jusqu'à quelle époque ces textes permettent de faire remonter l'origine du mot.

(5) *Rép.*, III, 392 a.

(6) *Crat.* 397 c-398 e; *Rép.*, IV, 427 b; *Lois*, IV, 717 b; V, 738 d; VII, 799 a; 801 e, 818 c; X, 910 a.

(7) Gernet-Boulanger, *Le Génie Grec dans la Religion*, Paris, 1932, p. 244.

d'autres textes (1), sur lesquels M. A. Delatte avait attiré l'attention en 1915, attribuent aux Pythagoriciens cette « hiérarchie entre les êtres à qui nous devons de la vénération » (2). Et il est hautement probable que les Pythagoriciens, sur ce point comme sur tant d'autres, avaient précédé Platon (3). M. Delatte ajoutait d'ailleurs : « Il est possible qu'elle [cette hiérarchie] soit d'origine populaire », (4) puisqu'elle apparaît dans des inscriptions. L'hypothèse se concilie parfaitement avec les textes qui rapportent cette division aux Pythagoriciens, si l'on se souvient de la « fidélité » que ceux-ci témoignaient « à la lettre et, dans une certaine mesure, à l'esprit de la tradition » (5). Nous pensons que cette division des êtres divins appartient à la tradition, et à une tradition sans doute très ancienne.

Les inscriptions (6) sur lesquelles apparaît notre division ne sont pas, il est vrai, très nombreuses, et elles ne semblent pas remonter au delà du iv^e siècle (7). Il s'agit de consultations adressées à l'oracle de Dodone. Sur l'une d'elles, un certain Eubandros et sa femme demandent à l'oracle « auquel des dieux ou des héros ou des démons » ils devront adresser leurs prières et leurs sacrifices, afin d'obtenir une plus grande prospérité et pour eux-mêmes et pour leur maison, et maintenant et en tout temps (8). Les héros sont ici placés avant les démons (9); l'ordre habituel est respecté dans d'autres ins-

(1) Jambl., *Vie de Pyth.*, 37, 99; Diog. Laert., VIII, 23; Porph., *Vie de Pyth.*, 38.

(2) A. Delatte, *Études sur la Littérature Pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 48.

(3) Voir notre *Essai sur le « Cratyle »*, Paris, 1940, p. 112 et *passim*; P. Boyancé, *R.E.G.*, t. LIV, 1941, pp. 141-175; *R.E.A.*, t. XLIX, 1947, pp. 182-184.

(4) A. Delatte, *loc. cit.*, n. 1.

(5) Voir P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les Philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 242 (en parlant du « héros » pythagoricien).

(6) Découvertes par C. Carapanos (*Dodone et ses ruines*, 2 vol. Paris, 1878). — Voir aussi A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, t. II, pp. 317-320, Paris, 1880.

(7) Michel R. I. G., n° 845 = Collitz, *Dialektinschriften*, t. II, n° 1582 a.

(8) *Ibid.*

(9) Il en sera de même dans les *Vers dorés* (voir A. Delatte, *loc. cit.* p. 48).

criptions de contenu analogue (1); enfin on rencontre des consultations qui ne mentionnent que les dieux et les héros (2). — S'agissant d'inscriptions d'origine populaire (3), ces flottements n'ont rien de surprenant. Ce n'est d'ailleurs pas pour leur plus ou moins grande rigueur que ces inscriptions sont intéressantes pour nous. C'est parce qu'elles attestent que la hiérarchie des êtres divins est impliquée dans les croyances populaires et qu'elle n'est nullement une invention « des savants et des philosophes ». Car ce sont les croyances qui inspirent les spéculations des philosophes, et non ces spéculations qui suscitent les croyances.

On arrive au même résultat, en examinant certains textes qui, pour être de Platon, ne sont pas nécessairement des textes « platoniciens ». La *République* et les *Lois* (4) sont unanimes à interdire au législateur de rien changer, en matière religieuse, aux antiques traditions ou aux prescriptions établies par les oracles (5). Or les institutions religieuses concernent le culte des dieux, des démons, des héros et des morts (6). Visiblement, cette classification n'est pas présentée comme une doctrine philosophique. — Quand elles interdisent les cultes privés, les *Lois* s'élèvent contre les superstitieux (principalement des femmes, des malades de toute sorte, des gens qui sont en danger ou dans l'embarras) qui, à la moindre occasion, adressent des vœux et des promesses aux dieux, aux démons et aux enfants des dieux (héros) (7). Ce

(1) Collitz, nos 1585 B b, 1566 A (inscriptions en partie restituées).

(2) Michel R. I. G., nos 843; 847 A (=Collitz, 1563; 1587 A); Collitz, 1582 b. Rien n'empêche d'ailleurs de reconnaître ici une autre division, plus sommaire, celle que suppose Pindare, *Ol.* II déb. et qui est « aussi ancienne que le culte même des héros » (P. Mazon, éd. d'*Hésiode, Les Travaux et les Jours*, Paris, 1914, p. 72, note).

(3) Voir plus bas, n. 7.

(4) *Rép.*, IV 427 b; *Lois*, IV, 716 d sqq.; V, 738 b-c.

(5) La *Rép.* cite Delphes, les *Lois* (738 c), Delphes, Dodone (d'où proviennent les inscriptions), Ammon.

(6) *Rép.*, IV, 427 b. Ce texte est plus démonstratif que ceux des *Lois* (cités n. 4), puisqu'il se borne à un rappel de la tradition, sans en entreprendre, comme les *Lois*, une sorte de transposition politico-philosophique.

(7) *Lois* X, 909 e sq.

texte, nous semble-t-il, explique parfaitement l'atmosphère où il faut replacer les inscriptions. Il prouve en tout cas que la division des êtres divins n'est pas d'origine platonicienne, ni même, probablement, philosophique.

Jusqu'où pouvons-nous la faire remonter? — Au ^{vi} siècle, si l'on veut accepter le témoignage d'Athénagoras, qui la rapporte à Thalès (1). Mais l'on pourrait même songer à Hésiode, ainsi que Plutarque l'avait fait (2), sans d'ailleurs trouver créance auprès des critiques. Essayons cependant de reprendre l'indication qu'il nous donne.

Il faut rappeler d'abord, en guise de principe d'explication, les remarques suivantes d'E. Rohde : « Ce poète sérieux n'a rien imaginé dans le domaine de la croyance, du culte, ou même de la basse superstition. L'école poétique de la Béotie à laquelle il appartient... n'invente rien, même dans le domaine du mythe pur ; elle se contente d'ordonner, de combiner ou même seulement d'enregistrer ce qu'elle trouve dans la tradition. A plus forte raison, dans le domaine de la religion, se tient-elle loin de toute invention, mais non pas, il est vrai, d'une libre spéculation à partir de la tradition » (3).

La donnée traditionnelle du mythe des âges (4) « comportait vraisemblablement... une division en quatre âges, et ces âges s'appelaient déjà âges d'or, d'argent, de bronze et de fer, chacun d'eux marquant une étape de la décadence de l'humanité » (5). Entre le troisième et le quatrième terme de cette série, Hésiode a inséré les héros, qui se manifestent clairement comme des intrus : aucun métal n'est prévu pour leur servir d'emblème et, formant un genre « plus juste et

(1) Athénag., *Libellus pro Christianis*, chap. 23, §§ 117-118 (p. 29, l. 15-16 de l'éd. E. Schwartz) : πρῶτος Θαλῆς διαίρει, ὡς οἱ τὰ ἐκείνου διακριβοῦντες μνημονεύουσιν, εἰς θεὸν εἰς δαίμονας εἰς ἥρωας.

(2) Plut., *de def. or.*, 10, 415 b (certains mot du passage ne figurent que dans la tradition indirecte).

(3) E. Rohde, *Psyche* ⁹ et ¹⁰, Tübingen, 1925, t. I, p. 98.

(4) Hésiode, *Tr. et J.*, 109 sqq.

(5) P. Mazon, *Commentaire, loc. cit.*, p. 60.

plus brave » (1) que la race de bronze à laquelle ils succèdent, les héros interrompent la marche de la décadence. Pour expliquer cette insertion, on a allégué que le poète ne pouvait, dans cette préhistoire de l'humanité, passer sous silence les héros dont les poèmes homériques rendaient encore le souvenir tout proche. E. Rohde a déjà insisté sur la faiblesse de cette explication. Il en propose une autre, dont nous voudrions au moins retenir le principe. Selon Rohde, ce qui intéresse surtout Hésiode, c'est la destinée des héros après leur vie terrestre. C'est la description de cette destinée qui serait le « but principal » de la mention des héros ; et c'est encore le récit de la destinée des autres races qui fournirait au moins son « but secondaire » au mythe des âges (2). On peut ne pas accepter cette explication. Mais il faut en retenir au moins cette idée, que le mythe d'Hésiode répond à deux intentions différentes ; peu importe qu'on qualifie l'une de « principale » et l'autre de « secondaire ».

D'une part, il y a le mythe des races humaines (3) qui se sont succédé au cours des âges. Chacune d'elles a pour attribut le nom d'un métal, où s'exprime, comme dans une épithète homérique, son caractère essentiel. D'or est la première race, dont la vie s'écoule dans un bonheur parfait. L'argent, métal moins précieux, convient à la deuxième race, « bien inférieure » (4) à la précédente. Enfin, dans les deux derniers termes de la série, la mention des métaux prend, outre son sens symbolique de valeur décroissante, un sens propre, un sens historique, puisque c'est de bronze, puis de fer que sont faits les instruments des deux dernières races humaines.

D'autre part, à ce mythe remarquablement cohérent, s'ajoute un ensemble d'éléments qui ne semblent pas prévus

(1) Hés., *Tr. et J.*, 158.

(2) E. Rohde, *loc. cit.*, pp. 94 sq.

(3) Voir la mention globale faite au v. 109 (« D'or fut la première race d'hommes périssables »), répétée au v. 143.

(4) *Tr. et J.*, 127.

dans l'économie primitive du récit. A la description de la *vie* de chacune des races à présent éteintes (sauf la dernière), succède le récit de la destinée qui fut, après sa disparition, impartie à chacune d'elles. Or, cette destinée est une transfiguration, plus exactement une *promotion* (1) : ces races « d'hommes périssables » vont être élevées au rang d'êtres divins. Hésiode cherche visiblement à montrer que cette condition divine (ou infernale, pour la troisième race) est appelée et méritée par la vie terrestre qu'avait menée chacune des races. Cela ne va pas sans quelque difficulté pour la race d'argent, ensevelie par Zeus courroucé, parce qu'elle refusait de rendre hommage (τιμάς) aux dieux olympiens; cependant, même les membres de cette race impie sont vénérés, bien que moindrement que ceux de la race d'or, par les mortels (ἀλλ' ἔμπησ τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ) (2). Entre la vie terrestre et la récompense, le rapport, pourrait-on dire, s'il n'est pas, ici, causal, est au moins concessif. — Les héros, on l'a déjà dit, interrompent cette série de races à valeur décroissante; ils ne sont caractérisés, eux, par aucun métal et, de plus, semblent tout à fait déplacés dans cette succession « d'hommes périssables », puisqu'ils sont introduits d'emblée comme la « race divine des héros » (3), et c'est encore ce même titre qu'ils conservent après leur mort (4). Ils n'obtiennent donc, ni ne peuvent obtenir aucune *promotion* comparable à celle qui

(1) C'est ce que Plutarque appelle fort bien μεταβολή (*de def. orac.*, 10, 415 b 4).

(2) Avec M. P. Mazon (*Comment.*, p. 72), nous pensons qu'il faut adopter la conjecture de Peppinüller et écrire : θνητοῖς (v. 141). Le datif donne la réplique à Διὸς μεγάλου διὰ βουλῆς (v. 122). Le poète dégage en quelque sorte sa responsabilité : ne voulant attribuer à Zeus l'institution du culte rendu à ces « génies inférieurs », il se contente de la rapporter à la tradition des « mortels ». De plus (voir la suite de notre texte), s'il ne veut pas préciser davantage le « statut » divin de ces μάρτυρες, il n'a certainement pas voulu, dans ce catalogue des êtres divins, les qualifier de « mortels »; les textes postérieurs cités par E. Rohde, p. 101, n. 2, pour justifier la leçon des mss. (défendue également par Wilamowitz, *Hesiodos Erga*, Berlin, 1928, p. 57) ne semblent pas décisifs.

(3) V. 159.

(4) V. 172.

échoit aux autres races ; héros ils sont, héros ils restent ; sur ce point, la rupture du parallélisme est particulièrement frappante.

Mais le parallélisme se rétablit, et très rigoureux, dans ce qu'on pourrait appeler la titulature finale des êtres divins. Il se présente ainsi :

	Titre	Épithète (1)	Séjour
Race d'or (2)	: δαίμονες	ἑσθλοί	ἐπιχθόνιοι
— d'argent (3)	:	μάκαρες	ὑποχθόνιοι
— de bronze (4)	:	νώνυμοι	Hadès
Héros (5)	: ἥρωες	ὄλβιοι	Iles des Bienheureux.

Que ce récit de la destinée des races, humaines et héroïque, s'appuie sur la tradition (ou même sur le « culte ») (6), un récent commentateur en est encore d'accord avec E. Rohde (7). Mais, en outre, il nous semble difficile de n'être pas frappé par l'effort de *systematisation* que trahit notre texte. En bref, nous croyons qu'Hésiode a réuni, adapté l'une à l'autre (8),

(1) ἑσθλοί, qui n'implique aucune valeur religieuse, marque simplement l'« excellence » de ces démons, issus de la race d'or ; μάκαρες est l'épithète courante dans l'épopée (cf. ici même v. 139) des dieux ; il s'applique aussi aux divinités chtoniennes (Eschyle, *Choeph.*, v. 476), et aux morts, en particulier dans l'expression : îles des bienheureux ; chez Euripide, Alceste est appelée, après sa mort, μάκαιρα δαίμων (*Alc.*, v. 1003) ; ὄλβιος apparaît sur les tablettes de Thourioi : Diels, *Vors.*, 66 B 18, 3 : καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὐχομαι εἶμεν (cf. B 19, 3), 10 : ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ'ἔσθι ἀντὶ βροτοῖο.

(2) v. 122 sqq.

(3) v. 141.

(4) v. 153 sq.

(5) v. 171 sq.

(6) Rohde, *loc. cit.*, p. 107.

(7) O. Reverdin, *La Religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945, p. 131.

(8) Si cette interprétation est exacte, nous aurions déjà chez Hésiode ce procédé que, chez Platon, j'ai appelé celui des *séries correspondantes* (*Le Parad. dans la dial. pl.*, § 26). On en trouvera un autre exemple, plus loin, p. 38, n. 1 et le procédé est courant chez Plutarque (p. ex. *de E. ap. Delph.*, chap. 11 sqq. et, au sujet de la division des êtres vivants, *ibid.*, 13, 390 e, ou des êtres raisonnables, *de def. orac.*, 10, 415 b ; voir aussi le tableau des correspondances dans G. Soury, *La Démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, p. 24). — Ce procédé des séries correspondantes, qui, chez Platon, s'exprime par le verbe προσφέρειν et qui a pu s'appuyer sur le concept pythagoricien de l'analogie, mériterait une enquête étendue à divers domaines (mythologie, arts et techniques, politique, etc.) ; il y a là certainement une *catégorie* fondamentale de la pensée grecque.

deux traditions différentes et, sans doute, primitivement indépendantes l'une de l'autre : le mythe des âges et la division des êtres divins ; celui-là devient ainsi comme un mythe étiologique de celle-ci (1). Dans cette hypothèse, nous aurions ici en quelque sorte une suite de la *Théogonie*, ce qui, d'une part, pourrait expliquer pourquoi les « Immortels, habitants de l'Olympe », apparaissent ici, en dehors ou en tête de la série, comme les « créateurs » des autres races (2) et, d'autre part, pourrait ajouter un argument supplémentaire à l'athétèse de l'*Hérôgonie* (3).

Dans ce cas, il faut donner à δαίμονες un sens précis (4) ; et de fait, dire qu'Hésiode ignore la distinction entre *dieux* et *démons* est une simple pétition de principe, qu'on ne gagne rien à admettre, puisque, de toute manière, ces « démons » de la race d'or ne se confondent pas pour Hésiode avec les dieux olympiens qui les ont créés. — Quant à ceux de la race d'argent, on a l'impression que le poète veut les représenter comme des démons, sans cependant les nommer expressément ainsi (5). Ils correspondent à ce que Platon, dans une autre classification, d'origine pythagoricienne, appelle les « divinités chtoniennes » (6), et l'on peut admettre qu'Hésiode a dédoublé la classe des démons pour assigner ainsi à la race d'argent une place dans le système (c'est ce même procédé qu'applique Platon dans le *Phi-*

(1) On comprend l'importance capitale que présente ce texte d'Hésiode pour l'histoire de la philosophie, si l'on interprète ces deux traditions et leur mise en rapport, à la lumière de l'opposition : *genèse* et *structure*, définie par M. E. Bréhier (*Transformation de la Philosophie française*, Paris, 1950, chap. XI). C'est peut-être ici le plus ancien exemple d'une conciliation tentée entre un mythe génétique et une division structurale.

(2) Zeus est seul à former la race de bronze et les héros.

(3) *Théog.*, 965 sqq. ; cf. P. Mazon, éd. d'Hésiode, p. 17.

(4) Ainsi déjà Reverdin, *loc. cit.*

(5) Μίχαρος, v. 141, donne une indication claire sur la « divinité » de ces génies, inférieurs cependant aux démons de la race d'or ; mais le poète ne veut pas préciser davantage (cf. p. 35, n. 2 et p. 36 n. 1) : E. Rohde parle sans hésitation des démons de la race d'argent (p. 102).

(6) *Lois*, IV, 717 a-b : dieux (= divinités a) olympiennes, b) poliaides, c) chtoniennes), démons, héros.

lèbe pour faire correspondre deux séries différentes) (1). — La race de bronze « descend dans la demeure moisie de l'effrayant Hadès, sans laisser de nom » (2); elle correspond, dans la division de la *République*, aux « habitants de l'Hadès » (3); le philosophe s'élève d'ailleurs contre ceux qui dépeignent en couleurs sombres le séjour auprès du dieu qu'il convient, au contraire, de vénérer comme un « bienfaiteur » (4).

Ajoutons quelques remarques générales à cette interprétation, qui, encore une fois, ne pouvait pas dépasser le stade de la simple vraisemblance. — Le noyau primitif de notre classification est sans doute formé par l'opposition : dieux-hommes (et cette constatation n'est pas indifférente pour le sens primitif de *mythologie*) (5), telle qu'on la trouve par exemple dans l'expression homérique de « Zeus, père des dieux et des hommes ». Puis, le premier terme s'est compliqué peu à peu, s'adjoignant

(1) *Philèbe*, 66 a sqq. (voir A. Diès, *Notice*, pp. LXXXV, sqq.).

(2) V. 153-4 : βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον χρυεροῦ Ἀΐδαο | νόνημι. Cf. Esch. *Perses*, 1002 : βεῖδ' αἶσαν, οἳ, νόνημι, et, pour εὐρώεντα δόμον, *Iliade*, Y, 65, vers cité et censuré dans la suite de notre texte de la *République* (III, 386 d 2).

(3) « Habitants » (ainsi E. Chambry, 392 a) ou « demeures » (386 b 10); on n'insistera pas trop sur cette distinction, puisque les passages homériques critiqués au début du livre III parlent aussi bien du séjour que des habitants. On pourrait traduire : le Monde de l'Hadès.

(4) *Cratyle*, 403 e. — Plutarque (*de def. orac.*, 10, 415 b) qui retrouve ici les quatre espèces d'« êtres raisonnables », (τῶν λογικῶν), dieux, démons, héros, hommes, ne commente que les deux termes intermédiaires, c'est-à-dire il néglige les μάχαις de la race d'argent, doublet des démons de la race d'or, et il passe également sous silence la race de bronze, les habitants de l'Hadès qui ne sont pas compris dans la version primitive (où n'est constante que la hiérarchie : dieux, démons, héros) et qui ne peuvent évidemment figurer dans cette liste des « êtres raisonnables ».

(5) Le mot ne devait, primitivement, avoir aucune valeur religieuse (μυθολογεῖν est dans Homère et signifie simplement : relater, conter par le menu). La mythologie que les philosophes définiront par le mélange de vérité et de mensonge (*Rép.*, II, 377 a) désigne d'abord, sans aucune acception de sujet, des contes, des récits imaginés. Puis, appliqué aux légendes antiques, le mot désigne des récits à contenu préhistorique (*Rép.*, II, 382 d); en ce sens, le III^{me} livre des *Lois* (cf. 677 a 1) est de la mythologie qui relate, comme le mythe des âges chez Hésiode, la préhistoire de l'humanité. Il fallait donc la formation du mot θεολογία pour désigner, à l'intérieur de la mythologie, le genre consacré plus particulièrement aux dieux, autrement dit les récits sacrés. Cela aussi donne un indice en faveur de l'ancienneté du mot θεολογία.

d'abord probablement les héros, puis les démons, enfin les habitants de l'Hadès. Classification artificielle, sans doute, jamais tout à fait fixée, et qui ne permettra jamais de maîtriser la prodigieuse et mobile diversité des divinités grecques. Classification, aussi, où l'esprit de système pouvait trouver son compte ; les philosophes l'ont reprise et perfectionnée sans cesse (1). Mais est-ce pour autant la spéculation « désintéressée » des savants qui a créé cette division ? — Certains textes, tout au contraire, donnent à penser que cette classification devait répondre à un besoin très précis et très urgent : celui de savoir à qui, parmi les êtres divins, il fallait rendre hommage « en premier lieu » (2), et sous quelle forme (comme dieu, démon ou héros) il fallait vénérer telle divinité ; il s'agissait, autrement dit, de régler un problème de préséance et d'état-civil divins (problème capital pour le culte officiel et les pratiques individuelles), et c'est justement sur ce point que les consultants de Dodone, qui ne sont sans doute point des philosophes, sollicitent les lumières de l'oracle. Rien n'empêche par conséquent de faire remonter l'origine de la division au delà de « l'aurore de la philosophie ».

Mais il nous faut revenir à *théologia*, et ce retour nous ramène en effet dans les écoles philosophiques. Bornons-nous ici à quelques indications, nécessairement conjecturales, puisque la carence de la tradition nous oblige à des extrapolations à partir du texte de Platon. Il semble qu'on puisse distinguer deux emplois du mot, dont l'un relève de la critique littéraire, l'autre, de la critique philosophique. Distinction d'ailleurs

(1) Voir les textes de Platon, cités p. 30, n. 6 ; *Epinom.*, 984 d sqq. ; Xénocrate, Diels, *Dox. gr.*, p. 304 ; Plutarque, *de E ap. Delph.*, XIII, 391 e, *de def. orac.*, X, 415 b. Cf. E. Bréhier, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, pp. 126 sqq. ; G. Soury, *La Démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, pp. 19 sqq.

(2) *Lois*, IV, 717 a-b : *πρῶτον μὲν κτλ...* : *μετὰ θεοῦς δὲ τοῦσδε καὶ τοῖς δαίμοσιν ὧς ἔμμερων ὀργιζοῖτ' ἄν, ἥρωσι δὲ μετὰ τούτους* (cf. VII, 801 e). Diog. Laert., VIII, 23 : *θεοῦς μὲν δαιμόνων προτιμᾶν, ἥρωας δὲ ἀνθρώπων*. Cf. *Tr. et J.*, v. 142 : *δεύτεροι* = « inférieurs » (P. Mazon) ; cf. aussi le νόμος qui prescrit de « commencer par Hestia » (*Cratyle*, 401 b 1-2 ; d 2-3 *πρὸ πάντων θεῶν τῇ Ἑστίᾳ πρώτη προθύειν*).

un peu artificielle et de pure commodité, puisque les deux emplois supposent un travail philosophique appliqué à la classification des êtres divins.

Le passage de la *République* montre l'effort pour découvrir et pour isoler, dans les textes poétiques, des mythes concernant les dieux, ainsi que d'autres récits concernant les autres membres de la hiérarchie divine. Effort scolaire et qui n'allait pas sans quelque violence faite aux poèmes homériques (puisque c'est d'eux qu'il s'agit principalement) : il fallait découper dans ces poèmes des textes où se trouvât traitée telle catégorie des êtres divins. Autrement dit, il fallait trouver, pour la hiérarchie des espèces divines, des genres littéraires correspondants. Effort, encore une fois, très artificiel, quand on se bornait à l'exégèse homérique, mais qui prendra une valeur très précise, quand il s'agira, non plus de critique, mais de production littéraire. Ainsi, les *Lois* (1) instituent des fonctionnaires chargés, entre autres, de la censure des poèmes composés en l'honneur des dieux, des démons, des héros et des hommes de bien. Tous ces genres poétiques seront rigoureusement distincts; en particulier, on se gardera de confondre les hymnes et prières consacrés aux êtres divins, avec les hymnes et les éloges composés en l'honneur des hommes de bien (2). La distinction est reprise, d'un point de vue philosophique, dans l'*Éthique à Nicomaque* (3). Et c'est précisément d'avoir célébré un mortel comme un héros, voire comme un dieu, qu'on reprochera à Aristote, au sujet de son hymne à Hermias (4). La définition exacte de la *théologia* intéresse la religion au même chef que la critique littéraire; elle délimite un genre de la littérature sacrée.

(1) *Lois*, VII, 799 a-802 e.

(2) La *République* distingue très nettement les *hymnes* en l'honneur des dieux et les *éloges* (ἐγκώμια) en l'honneur des hommes de bien (X, 607 a 4). Dans le texte des *Lois*, le sens de « hymne » est moins précis (801 e sq.); noter que l'héroïsation du XII^e livre parle très prudemment d'« éloge à la manière d'un hymne » (ὅλον ὕμνον πεποιημένον ἐπικινόν, 947 b fin).

(3) *Eth. Nic.*, A, 12.

(4) Voir P. Boyancé, *Le Culte des Muses*, pp. 299 sqq.

D'autre part, cette *théologia* poétique a donné lieu à un travail d'exégèse et de critique dont il faut sans doute chercher les origines dans l'interprétation du texte d'Homère. Ce mouvement, marqué par des noms comme ceux d'Héraclite, de Théagène de Rhégium, de Métrodore de Lampsaque, atteint son point culminant, avant Platon, à l'époque des sophistes. On élabore et perfectionne alors des méthodes d'exégèse, méthodes allégorique et étymologique (1), par lesquelles on essaie de mettre d'accord la tradition et la raison. Or, c'est sans doute à ce moment que se forment, pour les besoins de l'enseignement, des cadres systématiques où l'on fera entrer également cette critique d'Homère. La deuxième partie du *Cratyle* est tout à fait instructive à cet égard, s'il est vrai, comme nous avons essayé de le montrer, qu'elle correspond, dans ses grandes divisions, à un programme scolaire courant avant Platon : science des choses divines, cosmologie, morale et politique (2). Or la première partie du programme non seulement reproduit et explique la classification des êtres divins (3), mais encore analyse longuement d'abord les noms des héros (4), puis ceux des dieux (5). Cette étude des noms divins nous donne un précieux échantillon de ce qu'a pu être, avant Platon, l'enseignement de la *théologia* (6) et nous montre, en même temps, que la division des êtres divins a fourni aux écoles le cadre de leurs programmes. Parmi les écrits d'Antisthène, dont plusieurs portent sur des héros homériques, il en était un qui traitait « Des habitants de l'Hadès » (7).

(1) Sur ces méthodes, voir P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904 et notre *Essai sur le « Cratyle »*. — Noter la mention de la méthode allégorique dans notre texte (*Rép.*, II, 378 d ; cf. *Phèdre*, 229 c sqq.).

(2) *Essai sur le « Cratyle »*, p. 110.

(3) *Crat.*, 397 c sqq (d 9-10).

(4) *Crat.*, 395 a-e.

(5) *Crat.*, 395 e-396 c, 400 d sqq.

(6) Nous ne savons pas, il est vrai, si ce nom même était employé en ce sens ; mais il est bien vraisemblable que les prosateurs qui, eux aussi, devront se conformer aux τύποι περὶ θεολογίας (cf. p. 27, n. 4) sont précisément les commentateurs.

(7) *Diog. Laert.*, VI, 17 ; voir aussi IX, 55 où un écrit de même titre est attribué à Protagoras.

La θεολογία, dans notre texte, est donc chargée d'une préhistoire. Théologie des poètes et théologie des commentateurs ne correspondent pas exactement, chez Aristote, à la mythologie et à la métaphysique. Mais c'est bien grâce aux efforts de ces commentateurs que la *théologia* des poètes a obtenu d'être mentionnée à côté des doctrines des « physiciens », et que la θεολογική authentique a pu être débarrassée de la mythologie.

Victor GOLDSCHMIDT.
