

LES GRECS, LEURS DIEUX ET CEUX DES AUTRES

Réflexions pour aujourd'hui sur une religion d'hier

« Donner de bonnes raisons de lire les Anciens », tel était l'objectif accompagnant la proposition qui me fut faite de participer à ce numéro d'*Atala*. J'ai accepté. Puis, sacrifiant aux réflexes habituels des premiers moments d'une réflexion, j'ai regardé ce qui s'était fait sur ce thème ces dernières années. J'avais lu Jacques Gaillard, *Beau comme l'Antique*¹, avec jubilation, Jacqueline de Romilly, *Pourquoi la Grèce*² ?, plus conventionnellement. Les participants au Forum « Le Monde Le Mans » sur la question de savoir si l'Antiquité est moderne avaient bien posé un certain nombre de questions-clés³. Dans le domaine francophone, toujours, *La Grèce pour penser l'avenir*⁴, édité par Maria Daraki, livrait aussi, plus récemment, bien des raisons de ne pas perdre les Anciens de vue. Et un bref coup d'œil du côté anglo-saxon m'offrait immédiatement un indice de l'actualité de ces préoccupations sur l'autre rive de l'Atlantique, avec un ouvrage récent au titre évocateur : *Bonfire of the Humanities: Rescuing Classics in an Impoverished Age*⁵. Ce sondage préliminaire, et rapide, livrait un panorama instructif du questionnement d'une discipline sur elle-même. Et l'enjeu essentiel de tels débats, décliné sous des formes diverses, reste encore et toujours celui de la justification de nos études classiques dans un paysage scolaire profondément transformé. Il est aussi beaucoup question d'arrière-plan culturel, du rôle de l'histoire et d'humanisme.

Ceci dit, le problème se pose aujourd'hui en d'autres termes qu'il y a vingt ans et plus. Il touche à la place de ce que l'on appelle à présent le « non-marchand » dans nos sociétés. Or on attend toujours plus de

(1) Actes Sud, 1993.

(2) Paris, éditions de Fallois, 1992.

(3) *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne ?*, textes réunis et présentés par R. P. Droit, Paris, 1991.

(4) Paris, L'Harmattan, 2000.

(5) V.D. Hanson, J. Health, B.S. Thornton, Wilmington, Intercollegiate Studies Institute, 2001.

celui-ci qu'il justifie son existence et sa pertinence. Le débat reste ouvert. C'est sur un tel horizon que se dessine aujourd'hui le problème spécifique de la perte d'intérêt pour les études classiques. En effet, à côté du service aux personnes, dont l'orientation pragmatique rend la justification assez aisée – à défaut de l'obtention d'un financement adéquat –, le secteur de l'enseignement et de la recherche est progressivement qualifié d'anachronique – voire de parasite pour les plus radicaux des critiques – s'il n'est pas en adéquation stricte avec les attentes du marché et donc soumis à ses lois.

Il faudrait nuancer le propos en fonction des domaines, sans doute. Cependant, même dans un secteur comme la médecine – moins suspect que celui des lettres de vivre aux crochets du système... –, la subordination de la recherche fondamentale à l'obtention de résultats immédiatement quantifiables à court ou à moyen terme est un réel danger pour l'avenir. Et, en poussant le constat à son paroxysme, que dire de brevets introduits pour assurer le monopole de quelques sociétés aux bénéfices plantureux sur les médicaments ou sur les espèces vivantes ?

La lutte contre cette vision du monde ne peut pas rester l'apanage de quelques milliers de militants radicaux dont on nous montre avec complaisance et réprobation les manifestations parfois violentes. À notre niveau, celui des enseignants et des chercheurs en « Philosophie et Lettres », la résistance doit se manifester aussi et, dans les circonstances présentes, elle passe notamment par le rappel incessant de la nécessité, de la noblesse et de la dignité d'un secteur dont l'existence ne va plus nécessairement de soi. Il est pourtant essentiel dans la définition même de notre qualité d'être humain, à égale distance entre un passéisme desséchant et une instrumentalisation à court terme. S'interroger sur la place de l'Antiquité dans notre société actuelle s'inscrit donc dans un cadre plus large dont je ne viens d'esquisser que les aspects les plus inquiétants.

Cette interrogation ne se résume cependant pas à la mise en perspective de la seule « utilité » de ce que l'on appelle volontiers, dans les universités, les « sciences de l'Antiquité ». Aligner l'une après l'autre les « bonnes raisons » de lire les Anciens relève d'une logique publicitaire de consommation immédiate. On adhère alors implicitement au modèle que l'on entend combattre. Étudier le latin et le grec relève d'une discipline rigoureuse qu'il serait malhonnête de ramener à une pure partie de plaisir. Les collégiens qui commencent cet apprentissage ont du mal à en identifier le bénéfice à brève échéance et bon nombre de programmes scolaires alternatifs semblent tout faire pour les dissuader de poursuivre dans cette voie. Comment convaincre un jeune d'une

douzaine d'années qu'il faut continuer de choisir quelques heures de latin par semaine quand on lui offre en regard des heures de langue moderne ou d'informatique ? C'est la conviction des parents, plus ou moins forte selon les cas, qui emportera le morceau, non sans argument d'autorité.

C'est donc entre ces deux constats, celui de l'intérêt réel d'un domaine d'étude pourtant en perte de vitesse et celui de son décalage par rapport à une logique de profit immédiat, de préférence facile à obtenir, que se situe, aujourd'hui, la justification d'une réflexion comme celle qui est engagée dans ce volume d'*Atala*. Mon point de vue sera forcément bien plus limité que pourraient le laisser entendre ces réflexions liminaires de portée générale. J'évoquerai quelques aspects de la religion grecque ancienne, puisque c'est mon secteur d'investigation privilégié, pour montrer l'intérêt – à défaut de l'« utilité » – que la réflexion sur un tel sujet du passé peut présenter pour aujourd'hui.

Les « religions » sont assurément un sujet d'actualité, à tel point que la question de l'introduction d'un cours d'histoire des religions à l'école est régulièrement posée, tant en France, au sein même d'un système d'enseignement laïc, qu'en Belgique, où nous connaissons, à côté des cours de morale laïque, des cours de type confessionnel (religions catholique, protestante, musulmane)¹. Ce souci se fonde notamment sur le constat d'une ignorance toujours plus grande des références culturelles d'origine « religieuse » parmi les jeunes générations, indépendamment de toute question de croyance ou de foi. Qu'on le veuille ou non, notre culture, au sens le plus large, est baignée de codes issus de siècles de christianisme et la méconnaissance de ces codes peut aboutir à de véritables contresens. Ces contresens fondés sur l'ignorance guettent aussi, avec des conséquences souvent désastreuses, l'approche d'autres populations, qui ont leur propre culture religieuse. Le souci de type « culturel » se double alors d'un objectif d'ouverture aux autres. C'est un truisme d'affirmer qu'une juste connaissance de l'autre est le fondement le plus solide de la tolérance et de la compréhension mutuelle. Il est pourtant des portes que l'on croyait ouvertes et qu'il reste utile d'enfoncer, encore et encore.

À côté de l'approche des systèmes religieux encore vivants, l'histoire des religions s'attache à l'étude des différentes manifestations du « religieux » dans l'espace et dans le temps. De ce point de vue, les sys-

(1) Cf. F. Boespflug, Fr. Dunand, J.-P. Willaime, *Pour une mémoire des religions*, Paris, 1996.

tèmes religieux classiques offrent un terrain d'investigation très intéressant : nous sommes largement tributaires d'une foule de données issues de l'antiquité gréco-romaine, mais les références religieuses qui sont à l'œuvre dans ces cultures nous sont largement étrangères, une fois mises de côté les images reçues et compassées de la mythologie. Étudier la religion des Grecs et des Romains implique un dépaysement et d'autres systèmes de valeurs que ceux de notre propre culture, en dépit d'une familiarité de surface. Une fois que l'on a « décolonisé » le religieux classique de tous les présupposés anachroniques dont l'historiographie l'avait encombré¹, il reste un système d'une grande cohérence et d'une grande étrangeté, dont la valeur ne tient pas seulement pour nous à la notion floue d'héritage, mais bien à son humanité.

J'ai choisi de montrer quelques problématiques « religieuses », au sens large, à l'œuvre chez deux auteurs grecs, Hésiode et Hérodote. Le choix ne tient pas à un prétendu statut de « chef-d'œuvre » en péril, mais bien au caractère significatif de leur texte pour comprendre une période de l'histoire des hommes.

Hésiode, les Muses et la question de la vérité

Le préambule de la *Théogonie* d'Hésiode est un joyau de poésie et de théologie. Non pas de « théologie » au sens chrétien du terme, comme « exposition rationnelle et organisée des données de la foi », mais comme discours sur le divin et, notamment, sur la possibilité d'une communication entre l'homme et les dieux par le biais de l'inspiration des poètes. Là où la tradition judéo-chrétienne situe historiquement la révélation de Dieu en un temps et un lieu donnés, les Grecs conçoivent l'inspiration divine comme une possibilité de contact permanent, pour peu que l'intermédiaire humain remplisse adéquatement son rôle. Avec Hésiode, cet intermédiaire est avant tout le poète que les Muses intromettent dans son rôle² :

Ainsi parlèrent les filles du grand Zeus, dont les mots tombent juste
et pour bâton, pour sceptre, elles me donnèrent un rameau de laurier florissant
qu'elles avaient cueilli, un rameau admirable, puis elles soufflèrent en moi
la parole
inspirée, pour que je glorifie ce qui sera comme ce qui était...

Le poète est dès lors un prophète et cette image continuera, en retour, de hanter les sanctuaires oraculaires du monde grec. Leurs prophètes ou leurs prophétesses n'auront de cesse de livrer le produit

(1) L'expression est de J. Scheid, *La Religion des Romains*, Paris, 1998.

(2) Hésiode, *Théogonie*, 29-32 (trad. A. Bonnafé, Rivages poche, 1993).

de leur délire divin sous une forme poétique, ne fût-ce que pour les consultations officielles des cités. Même les devins, ces techniciens de la mantique « inductive », qui interprètent les signes extérieurs, appartiennent souvent à des lignées dont l'ancêtre était un prophète inspiré. Dans cette perspective, il a transmis à ses descendants la connaissance des signes insufflée en lui par les dieux. La distinction entre divination inductive et divination inspirée doit donc être nuancée et chaque procédure cherche à rassurer l'homme en lui précisant sa place et son rôle dans le monde.

L'inspiration poétique, dans la présentation hésiodique, permet au poète de « glorifier ce qui sera comme ce qui était ». Or, six vers plus loin, quand Hésiode évoque le chant dont les Muses elles-mêmes font résonner l'Olympe, les déesses disent « ce qui est, ce qui sera comme ce qui était¹ ». Pourquoi cette différence ? Pourquoi, du chant des Muses à celui du poète, le temps présent a-t-il disparu ? Pour nous, modernes, la « divination », sous forme d'horoscopes ou de prédictions aux fondements divers, est avant tout une prospective, une révélation de l'avenir. Pour le poète antique, comme pour le devin, passé, présent et avenir sont susceptibles d'être éclairés de leur art. C'est comme symbole de ces trois dimensions temporelles que l'usage du trépied prophétique était parfois justifié. Mais pourquoi cette réserve sur le présent manifestée par Hésiode ? Une fois écartée l'hypothèse formelle des nécessités de l'hexamètre, peu crédible pour une œuvre aussi structurée, il reste le gouffre qui sépare le savoir divin du savoir humain, mais aussi l'éternité des uns de la caducité des autres. Le présent que chantent les Muses est ici conçu comme celui de l'éternité bienheureuse des dieux « qui toujours sont² ». Le caractère éphémère de l'homme l'installe dans le flot continu d'un temps qui jamais ne s'arrête : le présent humain est une poussière d'instant transférée sans transition de ce qui va advenir à ce qui est advenu. Le chant des Muses olympiennes est ancré dans l'éternité divine. Le chant du poète reste une performance humaine, caractérisée par la temporalité qui est la sienne, en dépit de l'inspiration reçue. Dire que les Muses chantent « ce qui est, ce qui sera comme ce qui était » postule une sorte d'anthropomorphisation du divin, liée aux impératifs du chant poétique, mais la mention du présent à côté du passé et de l'avenir permet de transcender la temporalité humaine. Il s'agit là d'un des nombreux indices de la tension entre l'éternité des dieux et la nécessité poétique de les inscrire dans le temps en les faisant naître.

(1) V. 38 : ... τὰ τ' ἔόντα τὰ τ' ἔσσομένα πρό τ' ἔόντα.

(2) V. 33 : ... μακάρων γένος αἰὲν ἔόντων.

Dans ce prologue, le chant poétique pose donc le problème de la temporalité. Mais il ne pose pas avec moins d'acuité la question de la vérité. En effet, les vers qui précèdent le récit du don d'un rameau florissant au poète sont une invective des Muses à l'égard des bergers dont Hésiode fait encore partie¹ :

Bergers couche dehors, viles hontes vivantes, qui n'êtes rien que panse,
si nous savons dire bien des fictions (ψεῦδεα) qui ont tout l'air d'être des
réalités,
nous savons, quand nous le voulons, faire entendre des vérités (ἀληθεία).

Que l'inspiration divine puisse générer des fictions, des « choses trompeuses », voilà qui a troublé plus d'un interprète de la *Théogonie* ! Une explication tient à la difficulté que le poète rencontre lorsqu'il lui faut traduire en termes humains l'éternité des dieux : Hésiode laisserait entendre à son public que son propos n'est pas à prendre toujours au pied de la lettre. Il y aurait donc une vérité au-delà de la fiction poétique. Avec d'autres, je pense plutôt que le contexte est polémique. Hésiode est conscient de sa mission : ces deux vers permettent de stigmatiser d'autres poètes auxquels les Muses ne distillent qu'un chant « vraisemblable », lui réservant le chant « vrai ». Le poète devient ainsi ce que Marcel Detienne appelait un « maître de vérité² ». Tout imbu de sa mission de prophète, le poète n'est pas un simple porte-voix des dieux à l'intention des hommes. Il propose une réflexion sur les conditions mêmes de la communication entre les sphères, avant de précipiter son auditeur dans le déploiement généalogique de la mise en place du cosmos.

Mais l'intérêt de la juxtaposition de *pseudea* et d'*alethea* va au-delà de l'intention polémique. Elle place les deux notions dans une logique d'ambivalence et non de contradiction. L'ambiguïté est inhérente à cette pensée archaïque et constitue la trame du poème. Les puissances divines concentrent l'ambivalence dans l'énoncé de leurs pouvoirs (par exemple, tendresse et tromperie pour Aphrodite), mais cet état de chose se retrouve dans la définition même de l'humanité. En effet, alors qu'il n'y a nulle trace d'une anthropogonie dans la *Théogonie*, les hommes sont présents dans le monde voulu par Zeus. Quand Prométhée trompe le Père des dieux au cours d'un banquet, c'est le processus de définition de la condition humaine qui est mis en marche : l'homme devra travailler pour se nourrir, s'unir à la femme pour se reproduire et offrir des sacrifices aux dieux désormais bien éloignés de

(1) Hésiode, *Théogonie*, 26-28 (trad. A. Bonnafé, légèrement modifiée).

(2) M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967 [réimpression dans la collection Pocket, Agora, les classiques, en 1994]. Pour lui, le poète qui peut dire l'*aletheia* peut aussi proclamer des *pseudea*.

lui. Hésiode définit explicitement cette condition humaine comme étant « l'alternance du bien et du mal¹ ». L'ambivalence est à la source même de la définition hésiodique de l'humanité, bien plus essentielle pour son propos qu'une improbable Genèse de type biblique.

Problème du temps et de la vérité. Question du rapport entre le savoir des hommes et celui des dieux. La centaine de vers du prologue de la *Théogonie* concentre quelques problématiques essentielles de ce que Louis Gernet appelait « l'anthropologie de la Grèce antique ». Par la mise en évidence, brève, de quelques aspects d'une telle lecture, il ne s'agit nullement d'isoler de prétendues « leçons » pour le présent, mais bien de faire sentir tout l'intérêt qu'il y a à mettre au jour des « mécanismes de la pensée humaine à travers la variabilité des cultures² ».

Hérodote et la « religion » des autres

Avec Hérodote, nous changeons de siècle, de forme littéraire, mais pas totalement de visée. Son enquête entend conserver la mémoire du conflit qui opposa les Grecs et les Perses dans la première moitié du v^e siècle av. J.-C. Les Muses ne sont plus à la source de l'information, mais la démarche de l'auteur est toujours de faire œuvre de mémoire. En parallèle avec les remarques précédentes sur le prologue de la *Théogonie*, c'est la question de la temporalité et celle de la vérité, de même que celle de la connaissance des choses divines que je vais brièvement évoquer.

Chez Hésiode, le temps est essentiellement temps des dieux, dans lequel les humains finissent par s'inscrire à leur tour et que les Muses seules embrassent dans sa totalité. La démarche d'Hérodote change complètement de perspective. Il se place résolument dans une histoire « contemporaine » – le conflit gréco-perses. Pour lui, le « temps des hommes » est celui dont on peut encore prendre connaissance par une enquête auprès d'observateurs des faits ou de leurs proches descendants. Le temps des hommes ne va pas au-delà de quelques générations³. Ainsi, Polycrate de Samos fut, selon Hérodote, « le premier parmi les générations que l'on appelle humaines à aspirer à l'empire des mers » (III, 122). Cela signifie que Minos et sa thalassocratie crétoise faisaient partie du temps des dieux. On pourrait y voir une ligne de démarcation entre le mythe et l'histoire, mais les choses ne sont pas si simples. Le partage ainsi opéré entre le récit invérifiable et le récit

(1) V. 609 : τῷ δέ τ' ἀπ' αἰῶνος κακὸν ἐσθλῶ ἀντιφερίζει.

(2) M. Detienne, *op. cit.*, p. 14.

(3) Je parle ici d'un cadre temporel général et non de chronologie.

faisant l'objet de l'écriture de l'histoire ne coïncide pas véritablement entre ce que *nous* appelons respectivement le mythe et l'histoire. Le temps des dieux, celui des héros et celui des hommes est vu dans une continuité où Minos et Héraclès possèdent une épaisseur historique au même titre que Solon et Crésus. La différence entre eux, pour Hérodote, est plus une différence de degré que de nature : la longueur du temps et la récitation séculaire des poètes ont généré des affabulations qui ont surchargé le récit de la vie des premiers, tandis que la mémoire humaine peut encore atteindre les seconds.

Cette question du temps nous amène de plain-pied sur le terrain de la vérité. Hésiode, diseur des « choses vraies » issues de l'inspiration divine, laisse la place à Hérodote, conteur du vraisemblable fondé sur l'enquête personnelle et sur les récits des informateurs. La distinction entre le savoir vrai hérité des dieux et l'information vraisemblable ancrée dans le temps des hommes est fondamentale et fait passer de l'œuvre poétique archaïque à la prose historique. Les dieux ne sont plus des acteurs, mais sont-ils pour autant absents des *Histoires*? Un passage est particulièrement difficile à comprendre de ce point de vue¹ :

Sur les choses relatives aux dieux (*ta theia*) qui font partie des récits entendus par moi, je ne suis pas disposé à les rapporter, à la seule exception de leur nom, car je pense que tous les hommes ont une égale connaissance ; les mentions qu'il m'arrivera d'en faire, c'est aux nécessités de la narration qu'elles sont dues.

Les « récits entendus » constituent le complément nécessaire de l'observation personnelle de l'auteur. Les « choses relatives au divin » ne sont pas, contrairement à ce que cette affirmation laisserait penser, absentes des *Histoires*. Au contraire : Hérodote évoque des cultes, des sanctuaires, des pratiques religieuses, livrés par son enquête ou par les récits qu'il rapporte. Serait-ce alors un scrupule religieux qui le retient de parler ? Rien ne permet de l'affirmer pour la totalité de l'œuvre et, quand c'est le cas, il le précise. Allons plus loin. La justification qui est donnée d'une telle abstention tient à « l'égle connaissance de tous les hommes » en matière de « choses relatives au divin », hormis les « noms » des dieux qui constituent une exception. Serait-ce l'ignorance insondable des humains en matière divine qui motive une telle réflexion ? On l'a dit, mais j'en doute : Hérodote parle d'une « égale connaissance » et non d'une ignorance équivalente. Connaissance il y a, assurément. Un autre passage du livre II devrait nous permettre d'entrevoir une solution.

(1) Hérodote, II, 3 (trad. C. Sourdille reprise par C. Darbo-Peschanski, *Le Discours du particulier*, Paris, 1983, p. 35).

En effet, Hérodote place en Égypte l'origine des dieux grecs, ou du moins des « noms » (*ounomata*) des dieux grecs. Il faut probablement comprendre *ounoma*, dans ce cas, comme « le fait de donner un nom », comme un « principe d'identification » parmi un ensemble divin encore indifférencié. Chaque population évoquée par Hérodote nomme ses dieux dans un lexique qui lui est propre. Mais tous ces noms divins peuvent être traduits et Hérodote ne s'en prive pas¹ :

Apollon et Artémis, d'après les Égyptiens, seraient enfants de Dionysos et d'Isis; Létô serait leur nourrice et les aurait sauvés ; en langue égyptienne, Apollon s'appelle Horus, Déméter Isis, Artémis Boubastis.

Les implications d'un tel mécanisme de *traduction*, d'*interprétation*, pour la compréhension des conceptions religieuses des Anciens sont particulièrement éclairantes. En effet, le jeu des équivalences entre divinités suppose qu'Hérodote conçoive une permanence du divin par delà les différences ethniques. Les dieux sont conçus comme étant potentiellement présents partout et identifiables. Ce qui change d'un peuple à l'autre, c'est le nombre des dieux identifiés et la forme linguistique de la dénomination. Ce qui passe éventuellement d'un peuple à l'autre, c'est donc la capacité à identifier un dieu déjà potentiellement présent. Dans ce cas, l'identification aboutit surtout à des comportements rituels déterminés et conformes à la tradition, c'est-à-dire, en grec, au *nomos* de ceux qui les accomplissent.

Les nécessités de la narration évoquées par l'historien sont précisément celles que lui impose l'exposé des *nomoi*, des *coutumes*, des *traditions* des peuples qu'il évoque et où les *theia* interviennent. Quant à l'égalité de connaissance que les humains en ont, elle tient à cette conception d'un divin également accessible à chaque peuple, en tout lieu et en tout temps. Les noms constituent l'exception, puisqu'ils sont l'élément flexible du système.

Peut-on dès lors parler d'une conception universaliste du divin et de « tolérance religieuse » ? En fait, les notions de tolérance et d'intolérance sont totalement anachroniques pour comprendre les religions antiques. Moins que la conception du divin comme telle – qui relève d'une croyance ou d'un dogme dans les monothéismes –, c'est la conformité à la tradition qui prime dans l'évaluation d'un comportement religieux. Dès lors, tout en respectant le culte d'un dieu dans son pays d'origine, les Grecs ne l'accueilleront pas dans leurs propres cités sans précaution. Les dieux extérieurs au système religieux de la cité devront souvent être agréés par un oracle et les implications rituelles de leur tradition d'origine approuvées par l'autorité civique.

(1) Hérodote, II, 156 (trad. Ph. E. Legrand).

Temps des hommes plutôt que temps des dieux, règne du vraisemblable et de l'opinion, nous sommes loin du prophète hésiodique et de ses certitudes. Mais le divin reste le domaine devant lequel les hommes se retrouvent égaux, en dépit des différences de noms et de coutumes locales. Et que la condition humaine soit faite de « l'alternance du bien et du mal », Hérodote nous en donne une très belle illustration dans le célèbre épisode de la rencontre entre Solon et Crésus.

L'homme politique athénien avait visité l'Égypte et était arrivé à Sardes. Crésus, qui l'hébergeait, lui posa la question de savoir s'il avait déjà vu un homme qui soit le plus heureux au monde. Le roi pensait que son hôte allait le désigner. Mais non. C'est Tellos l'Athénien que Solon évoqua : il avait vu naître ses enfants et petits-enfants, sans en voir mourir un seul, il avait combattu vaillamment pour sa cité et avait perdu la vie sur le champ de bataille. Énervé, Crésus demanda qui viendrait après Tellos. Solon désigna cette fois Cléobis et Biton. Ces deux jeunes Argiens avaient tiré le char de leur mère, prêtresse d'Héra, jusqu'au temple de la déesse, car les bœufs de l'attelage n'étaient pas rentrés des champs. Et leur mère de prier la déesse de leur accorder ce que l'homme peut obtenir de meilleur. Ce fut la mort. Crésus, n'y tenant plus, fustige alors les choix de Solon en comparant ces simples particuliers à son opulence. Et Solon de répondre¹ :

Crésus, je sais que la divinité est toute jalousie et qu'elle aime à semer le trouble, et tu m'interroges sur des affaires humaines. Dans la longue durée d'une vie, on a l'occasion de voir beaucoup de choses que l'on ne voudrait pas et de pâtir aussi de beaucoup. Je fixe à 70 ans la limite de la vie d'un homme. Ces 70 périodes d'une année donnent 25 200 jours, sans mois intercalaire ; si une sur deux doit être allongée d'un mois, pour que le cycle des saisons coïncide avec l'année et qu'elles arrivent au juste moment, les mois intercalaires, au cours des 70 années, sont au nombre de 35 ; et les jours que donnent ces mois, au nombre de 1 050. Or, de toutes les journées qui forment les 70 ans – il y en a 26 250 –, l'une n'amène rien du tout de pareil à ce qu'amène l'autre. Dans ces conditions, Crésus, l'homme n'est que vicissitude. [...] Mais il faut considérer en toutes choses la fin, et comment elles tourneront ; car il y a eu beaucoup de gens à qui la destinée a laissé voir le bonheur et qu'elle a renversés de fond en comble.

Au terme de ce bref parcours un peu impressionniste, ai-je rempli le contrat de donner envie de lire les Anciens ? Je l'ignore. Mais si j'ai pu montrer que l'interrogation de l'homme sur sa place dans le monde, sur le statut de la vérité et sur sa capacité à l'atteindre, sur la fragilité de la vie, sont des curiosités aussi vieilles que ces vieux textes, je n'aurai pas

(1) Hérodote, I, 32-33 (trad. Ph. E. Legrand).

perdu mon temps. Et si ces interrogations possèdent des résonances pour les hommes d'aujourd'hui, c'est parce qu'elles sont fondamentalement humaines. Ce constat-là vaut bien une lecture.

Vinciane Pirenne-Delforge

Petite bibliographie d'orientation

M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967 [Pocket Agora, 1994].

W. Burkert, "Herodot über die Namen der Götter. Polytheism als historisches Problem", *Museum Helveticum*, 43 (1985), pp. 121-132.

J. Rudhardt, « De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères », *Revue de l'Histoire des Religions*, 209 (1992), pp. 219-238.

M. Chr. Leclerc, *La Parole chez Hésiode*, Paris, 1993.

P. Judet de la Combe, F. Blaise, Ph. Rousseau (éds.), *Le Métier du Mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, 1996.

Th. Harrison, *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, Oxford, 2000.