

POLYTHÉISME ET « GLOBALISATION »

L'anomalie de la religion grecque antique face au monde contemporain ¹

Le « village global » imaginé par Marshall McLuhan dans les années 60 comme une conséquence de l'accélération imposée par les *media* à la communication, est presque une réalité aujourd'hui, au début du troisième millénaire. De toutes les façons, la globalisation, qui se sert des instruments de la communication, concerne le domaine économique et est soutenue par les multinationales, incarnation des nouveaux pouvoirs. États et Nations, Identité Ethnique, mais aussi Produit Typique constituent pour ces dernières, qu'intéresse une libéralisation toujours plus grande et sans contrôle, quelle que soit la nature du ou des produits commercialisés, un obstacle (au profit, bien entendu) et non une frontière qui délimite les différentes souverainetés et libertés. Et si un profit se mesure exclusivement sur des bases quantitatives, ceci signifie que la globalisation implique aussi, en même temps que la suppression des barrières géographiques, la réduction au minimum, voire l'élimination de toute différence éventuelle dans le cycle de production afin d'éviter une augmentation des coûts qui réduirait, précisément, les profits : il est beaucoup plus avantageux de produire par exemple, un seul type de fromage ou de laitue, de goût neutre, « écoulable » et donc consommable dans le monde entier plutôt que de produire une myriade de produits de types différents, pour satisfaire les innombrables goûts et palais et les multiples traditions et habitudes locales existantes. Les multinationales, de plus en plus agressives, en se faisant les porte-étendards du progrès, imposent sans scrupule des styles et des modèles qui mènent le monde entier. Or, celui-ci est de moins en moins capable de s'opposer même culturellement à cette nouvelle forme de colonialisme qui consiste à homogénéiser sa consommation, conditionné com-

(1) Par ce court essai je lance une réflexion consacrée au sens de l'antique dans et pour le monde contemporain, en espérant pouvoir la poursuivre et l'approfondir. Il me semble que, dans le monde d'aujourd'hui, on peut reconnaître et saisir un nombre non négligeable d'analogies avec le passé et surtout avec des phases critiques de l'antiquité, sans y percevoir ni cycles ni retours historiques ; une Antiquité à parcourir sans rhétorique et à laquelle se confronter pour pouvoir soutenir les défis que le monde contemporain nous impose et pour que la mémoire historique des peuples ne soit pas effacée.

me il l'est par le chantage des modèles médiatiques et par l'artifice de la présence-absence des produits eux-mêmes dans la chaîne de la grande et moyenne distribution. Face à la globalisation des marchés, les produits typiques n'ont pas beaucoup d'alternatives : ou se laisser assimiler et se transformer jusqu'à prendre des formes, des saveurs, des odeurs, des couleurs, des aspects... susceptibles d'être acceptés partout pour pouvoir être consommés sous tous les cieux et à toutes les latitudes, ou disparaître progressivement, relégués dans des niches de plus en plus exiguës, visant parfois des *cibles* très élevées jusqu'à devenir un privilège de classe, presque un haut de gamme qui existera tant que la *upper class* de service s'intéressera à lui.

Il est intéressant de reconnaître en cette accélération récente la face économique d'un phénomène ancien, qui a été jadis politique et religieux et a porté l'étiquette d'universalisme et d'impérialisme. Mais si, dans le passé, la dimension économique s'était unie au politique et au religieux, pour ne pas dire qu'elle était dissimulée derrière eux, aujourd'hui, elle ne répond plus qu'à elle-même. Quand, dans le passé, l'Occident chrétien avait franchi l'océan, lançant l'occupation des nouveaux territoires que l'entreprise de Colomb lui avait révélés, il avait annoncé qu'il allait répandre le message évangélique et la civilisation. Mais l'« autre », qui occupait précédemment ces territoires, dut payer par la renonciation à ses propres biens naturels et économiques, cette étreinte avantageuse avec l'Occident d'où il allait sortir apprivoisé domestiqué et donc civilisé : esclave, certes, mais civilisé. Et aujourd'hui, comme l'a annoncé également George Soros, la globalisation des marchés ne signifie pas automatiquement des avantages égaux pour tous car il n'y est pas associé une redistribution des profits. De la même façon, prévient toujours Soros, la privatisation progressive de l'espace public, lancée partout dans les pays occidentaux, représente une menace à l'encontre de la diversité culturelle, voire de la culture elle-même. On ne peut pas non plus accorder comme alibi à la globalisation une perspective anti-raciste car les préjugés anti-racistes, pour leur part, comme l'a rappelé récemment Claude Lévi-Strauss faisant allusion à un de ses ouvrages, ancien mais pas moins actuel pour autant (*Race et histoire*, Paris, 1952), risquent de produire une uniformité qui efface toute différence, surtout culturelle.

Peut-être existe-t-il aujourd'hui encore quelque alternative, peut-être peut-on se rebeller contre l'uniformité et l'homogénéisation imposées par la globalisation, protester et manifester ; dans le passé il n'y en avait pas : l'« autre » qui ne se serait pas laissé assimiler aurait été anéanti sans scrupules. C'est vers ces formes d'universalisme politico-religieux dont le but était d'assimiler l'« autre », le « différent », que semble orientée toute l'histoire de l'Occident au moins à partir de la fin du IV^e siècle

av. J.-C., c'est-à-dire à partir de l'entreprise d'Alexandre de Macédoine ; il s'agit d'une sorte d'irrépressible pulsion phagique voire carrément anthropophagique qui aspirait à annuler les différences pour reproduire constamment l'image de soi progressivement élaborée par l'Occident, systématiquement légitimée par et dans le religieux, qu'il s'agisse de l'empereur du Saint Empire Romain Germanique qui devait son sacre au Pape de Rome, ou de la souveraineté du roi de France, absolue parce que garantie par Dieu.

La fin du IV^e siècle av. J.-C. représente un tournant décisif dans l'histoire de l'Occident car, à partir de là, les formes culturelles et religieuses des populations de la Méditerranée sont ramenées dans le cadre général d'un modèle répandu. Au II^e siècle après J.-C., Pausanias décrit encore des pratiques culturelles et des traditions religieuses de la Grèce – je pense ici surtout aux cultes arcadiens auxquels est consacré tout le livre VIII de la *Périégèse* – lesquelles apparemment étaient sorties indemnes du processus d'homogénéisation lancé par Alexandre et continué par ses successeurs : ceci ne vaut pas dire que ce processus n'était pas en marche ; celui-ci allait connaître sa consécration officielle la plus complète avec l'édit de 380 après J.-C., *De Fide catholica* (*katholikos*, précisément, c'est-à-dire universel), en vertu duquel le christianisme fut proclamé religion d'État, et avec celui de 392 ap. J.-C., par lequel le prince de Rome décida de mettre fin à tous les cultes païens, prince par la volonté de Dieu comme environ deux siècles auparavant l'avait affirmé Tertullien (*Apologie du christianisme*, 33-35, 1).

Les paroles de Démocharès, le neveu de Démosthène, bien que rapportées par Athénée de Naucratis (VI 62, 253c) plusieurs siècles plus tard, entre la fin du II^e et le début du III^e siècle après J.-C., dénoncent la grave crise idéologico-religieuse traversée par Athènes précisément au début du III^e siècle av. J.-C. : « Quand Démétrios Poliorcète revint de Leucade et de Corcyre à Athènes, les Athéniens lui souhaitèrent la bienvenue non seulement avec de l'encens, des couronnes de fleurs et des libations, mais aussi avec des chœurs et des processions. Des mimes ithyphalliques allaient à sa rencontre en chantant et en dansant... et de leurs chants il ressortait qu'il était le seul dieu véritable, pendant que les autres dormaient ou s'en étaient allés ailleurs ou n'existaient pas. » Cette crise religieuse prend tout son sens si on la met en relation avec la politique dont Alexandre avait usé précédemment à l'égard des populations non grecques qu'il avait conquises et à qui il se présentait comme le continuateur de leurs précédents souverains et comme leur successeur légitime. C'est ainsi qu'en Perse, il adopta les coutumes locales, honora les divinités perses, donna à la monarchie un caractère divin et décida que des honneurs divins devaient être rendus à la personne du roi. En 324 av. J.-C. il proclama son propre caractère divin et décréta

qu'il fallait lui rendre le même culte qu'aux dieux (même si l'authenticité de cet édit est douteuse). Peu de temps avant l'entreprise perse, quand il était descendu en Égypte, où il avait fondé Alexandrie qui devait devenir une des capitales culturelles du monde hellénistique, il avait été déclaré fils d'Amon (le Zeus Ammon de l'*interpretatio graeca*), le dieu inconnu de la théologie de Thèbes, en Égypte. Et ceci devait être les prémisses du culte du roi et de la souveraineté universelle.

Le nouvel univers forgé par l'entreprise d'Alexandre apparaît donc fortement éloigné du monde grec des démocraties et des cités, où les dieux habitaient en qualité de concitoyens.

Le caractère inactuel de ce monde est redéfini dans la première moitié du I^{er} siècle ap. J.-C. par la critique – certes intéressée – qu'adresse au polythéisme Philon d'Alexandrie, juif hellénisé, qui adopta le terme *polytheïa* dans un sens classificatoire et par opposition à l'unicité du dieu d'Israël, dont il voulait affirmer de façon apologétique la supériorité : c'est pourquoi il attribuait à *polytheïa* non seulement le sens de « multiplicité des dieux » mais déjà peut-être précisément la valeur que, aujourd'hui, on attribue à « polythéisme ». De toute façon, pour Philon, le polythéisme n'était rien d'autre qu'une projection céleste des formes politiques de type démocratique, « la pire forme de constitution parmi les pires » (*De Opificio mundi*, 171). Dans un monde désormais gouverné par les seigneurs de Rome, les paroles de Philon sont peut-être inadaptées dans la mesure où elles semblent vouloir trouver une certaine façon d'arranger les tensions entre l'Empire et les Juifs – il semble que Philon se soit rendu en mission à Rome en 37/38 après J.-C. pour défendre la cause de la communauté juive d'Alexandrie devant Caligula. En tout cas, plus qu'inadaptées, les paroles de Philon marquent le caractère inactuel du polythéisme projeté sur fond de démocraties, de ces démocraties qui désormais n'existent plus face à un monde gouverné par un seul et unique seigneur. Et ce n'est pas par hasard que peu de temps après Philon, Flavius Josèphe, un autre juif, qui plus est, pharisien conditionné idéologiquement par l'irénisme des Pharisiens, élabora le concept et la notion de « théocratie » (*Contra Apionem* II 165), « plaçant en Dieu le pouvoir et la force », peut-être pour rassurer les princes de Rome – à ce moment-là, c'étaient les Flaviens – au sujet des Juifs et assurément en harmonie avec leur conception de l'empire.

À cette époque, la hiérarchie sociale avait été revue sous la forme d'une sujétion à un pouvoir unique dont les aspects visibles et invisibles se croisaient dans la figure de l'empereur ; la distance entre les hommes et le monde divin s'était accrue et était née la représentation d'un

monde qui apparaissait, en quelque sorte, voulu par une intelligence suprême seule capable d'en garantir la cohérence et de lui conférer un sens. Mais si ceci est le point d'arrivée du processus lancé par Alexandre, c'est donc que, pour sa part, le jeune roi macédonien avait réuni les deux principales formes de pouvoir royal qui jusqu'alors dominaient dans le monde méditerranéen, l'égyptienne et la persane.

Le seigneur d'Égypte était divin en ce qu'il *était* – pour nous, *incarnait* – Horus, fils d'Osiris, souverain de l'Au-delà auquel s'identifiait – mais peut-être pourrait-on dire aussi « dans lequel se fondait » – le pharaon, à la fin de sa parabole terrestre. Seul médiateur entre le monde divin et le monde humain, le pharaon était le garant de l'existence de ce dernier et celui-ci lui était totalement soumis du fait, justement, qu'il était un dieu-roi. De son côté, à partir du III^e siècle après J.-C., le royaume de Perse, assurément avec les Sassanides, se renouvela par une « restauration » du dualisme zoroastrien. Avant, cependant, entre le VI^e et le IV^e siècle av. J.-C., les Achéménides qui, alors, régnaient sur la Perse, avaient refaçonné leur probable zoroastrisme, en même temps que le prestige et le charisme dont devait jouir dans l'ancien Iran le souverain soutenu par Khvarenah (divinité bénéfique de la « splendeur » et de la « gloire » dans l'ancien Iran), selon les grandes traditions politico-religieuses du Proche-Orient avec qui leur royaume entra en contact au cours de son expansion. La conception persane de la royauté, fortement influencée par la culture babylonienne, qui se fit sentir dans toutes les manifestations culturelles, des arts à l'écriture, de la religion à la politique et aux sciences, et surtout dans les doctrines mathématiques et astronomiques, se traduisit par l'idée d'un roi choisi par la divinité et destiné à guider tous les peuples de la terre. Et à l'époque sumérienne, la divinité choisit le roi pour époux et celui-ci fut considéré précisément comme l'époux de la déesse Inanna, et il devint par la suite « roi des quatre parties du monde » et « roi de l'univers » au moins à partir de Sargon I^{er} d'Akkad. En même temps que le titre ambitieux de « rois de l'univers », les souverains assyriens héritèrent des rois akkadiens l'idée obsessionnelle de « repousser les frontières du pays ». Devant un tel horizon culturel, l'origine de l'homme ne pouvait se codifier qu'en termes de sujétion vis-à-vis d'un pouvoir détenu par des dieux et exercé pour leur compte sur la terre par un roi-époux d'une déesse.

En effet, selon la mythologie sumérienne, l'homme fut créé pour libérer les dieux des fatigues du travail et, plus tard, l'*Enuma elish*, le poème babylonien de la création, confia au dieu Marduk la tâche de « concevoir » l'homme pour le « service » des dieux, l'homme qui, toutefois, avait été modelé par le dieu En-ki. Quand, par la suite, toujours selon le récit mythique, après une première phase d'obéissance, les

hommes, devenus plus nombreux, se rebellèrent et refusèrent de continuer à peiner pour les dieux, ceux-ci réprimèrent la révolte qui se produisit au moins trois fois, au moyen d'épidémies, de sécheresses et de disettes, et contraignirent ainsi le genre humain à l'obéissance. À la quatrième révolte, le dieu du ciel météorique En-lil décida d'exterminer tous les hommes en provoquant un déluge et il en aurait été ainsi si le dieu En-ki n'était pas intervenu pour en sauver au moins un avec sa famille. Plus qu'une préfiguration de l'« humanité pécheresse » de la Bible et de sa punition, les résultats de cette « grève » primordiale telle que la tradition mythique en a transmis le récit sont la marque efficace du caractère inéluctable et du principe même de la sujétion des hommes face au pouvoir royal représenté par la cour divine que domine En-lil, à son tour forme et fondement de la royauté humaine.

C'est une image de ce type qui, depuis l'Orient, obsédait la Grèce du V^e siècle av. J.-C., un Orient que l'on faisait correspondre aux confins de la terre (Thucydide I 69, 5) et d'où les barbares étaient partis pour agresser la terre grecque ; des barbares que l'on confondait avec le royaume de Perse et qui, en même temps, évoquaient le danger le plus redouté, c'est-à-dire la tyrannie. Il n'y avait pas de liberté chez les barbares, où un seul commandait pendant que les autres étaient esclaves (voir Euripide, *Hélène*, 276) et, de la même façon, il n'y avait que des esclaves sous la domination du tyran, prêt à se délecter du sang même de ses proches et à se couvrir d'infamie en étant violent contre ses propres concitoyens afin d'empoigner *seul* le bâton de commandement. De fait, si les barbares n'étaient pas considérés comme des hommes par les Grecs, de la même façon, le tyran était destiné à parcourir le chemin vers la bestialité et à perdre son identité d'homme pour se transformer en un fauve sanguinaire (Platon, *La République* 565d–566 a). Selon l'auteur du traité hippocratique *Des airs, des eaux et des lieux* (§16) les peuples d'Asie étaient dépourvus de hardiesse et peu belliqueux pour des raisons environnementales et climatiques mais aussi parce que « là où ils sont tenus par des formes de gouvernement monarchiques et là où ils ne sont pas maîtres d'eux-mêmes ni autonomes mais gouvernés de façon despotique, les hommes négligent l'entraînement à la guerre ».

Le pouvoir du roi, vis-à-vis duquel les hommes n'étaient que sujets et esclaves, en tant que médiateur envers le monde divin ou en tant que dieu lui-même – en Égypte, par exemple –, ce pouvoir produisait une ouverture qui légitimait l'intervention de la divinité dans l'histoire et en même temps mettait cette dernière à l'abri de l'action humaine.

C'est une ouverture que les Grecs avaient soigneusement essayé de fermer en confinant l'action divine dans le temps du mythe, temps au cours duquel, par étapes successives, s'était formé et modelé le monde

dont les dieux étaient les formes parfaites et les garants, mais dans lequel ils n'intervenaient qu'à la suite d'une transgression humaine. Si, dans le mythe, le sanglier de Calydon tue animaux et hommes et empêche de cultiver la terre parce que Oenée, au moment d'offrir les premiers à tous les dieux, a oublié Artémis (Apollodore, I 8, 2 [66]), dans l'histoire, les habitants de Phigaleia souffrent d'une terrible disette car, comme ensuite l'oracle de Delphes le dirait, ils avaient négligé de rendre les honneurs de rigueur à la déesse Déméter (Pausanias, VIII 42, 6) : et toute action, même le fait banal de cultiver les champs, exigeait que les dieux soient préalablement « apaisés » selon ce qui était demandé par les codes rituels (*bilaskesthai* ; Hésiode, *Op.* 338 ; Xénophon, *Oec.* V 20). Oublier les dieux, transgresser l'obligation habituelle, et donc, ne pas répondre à la grammaire des rites ou en méconnaître la syntaxe aurait ouvert un passage par lequel le temps des dieux et donc, celui des origines, dans lequel ceux-ci avaient agi, aurait glissé dans le temps présent habité par les hommes, réintroduisant le chaos pré-cosmique. C'est l'immobilité des dieux, la fixité de leurs corps immobilisés dans des statues de marbre, qui sont la garantie de l'ordre cosmique, lequel périodiquement doit être renouvelé dans le temps et dans l'espace du culte. C'est ainsi que, dans cette optique, Hésiode interdisait le passage des fleuves à quiconque ne se serait pas d'abord purifié les mains avec de l'eau, sous peine justement de déclencher la colère des dieux (*Op.* 737-41). Entrer dans le fleuve sans s'être d'abord soumis au rite purificateur correspondait à une contamination qui aurait compromis l'équilibre cosmique dans lequel le cours d'eau était inscrit et, toujours dans cette optique se plaçait aussi l'interdiction d'uriner dans les sources car toute contamination – nous dirions aujourd'hui toute pollution – aurait déchaîné les forces qui les habitaient (Hésiode, *Op.* 736a) et qui sont les forces du temps des origines.

Même si le modèle grec est excellent pour définir et décrire tout autre polythéisme, on ne peut exclure le fait que le schéma polythéiste et, avec lui, la notion de divinité, aient dérivé, en Grèce, d'une idée de transcendance des êtres surhumains par rapport et en opposition avec la réalité humaine, conception élaborée dans l'aire mésopotamienne, entre le IV^e et le III^e millénaire av. J.-C. Pourtant, malgré des analogies et de probables ascendances – la plus connue étant la castration d'Anu de la part de Kumarbi dans la mythologie hittite, comparée à plusieurs reprises à celle d'Ouranos de la part de Cronos –, il n'existe aucune tradition mythique grecque qui affirme une quelconque sujétion de l'homme à l'égard des dieux ou d'un de leurs médiateurs. Le monde grec ne connaît pas non plus d'anthropogonie et même quand certaines traditions locales en parlent (par exemple Pausanias, X 4, 4) elle n'a pas pour but le service des dieux mais apparaît tout au plus comme une

opposition à eux (Apollodore, I 7, 1[45]). Les hommes « sont », tout simplement. Même si, comme le chantait Pindare (*Nem.* 6, 1-2), hommes et dieux doivent leur premier souffle à une mère commune et s'ils se séparèrent définitivement à l'époque du sacrifice primordial prévu par Prométhée (Hésiode, *Theog.* 535-58), grâce auquel furent définis les régimes alimentaires respectifs : la fumée des offrandes sacrificielles pour les dieux, immortels et sans vieillesse ; la chair périssable pour les hommes destinés à mourir. Et ce même Prométhée, auteur de la séparation entre les hommes et les dieux, artisan qui, selon une variante récente, les avait modelés avec de l'argile, (Apollodore, I 7, 1 [45] ; Pausanias, X 4, 4]), est aussi celui qui fournit à l'humanité les instruments pour se racheter de sa cruauté et devenir l'artisan de son propre destin (Hésiode, *Theog.* 565-7 ; Eschyle, *Prom.* 109-11, 447-71).

La majeure partie des Grecs de l'époque classique ne se serait sans doute pas reconnue dans la description aride et « laïque » de l'univers divin donnée par Aristote (*Politique* I 1252b, 24-28) : « Quant aux dieux, si tous les hommes affirment que ces derniers sont soumis à des rois, c'est parce que eux-mêmes maintenant et dans le passé furent gouvernés par des rois et, comme ils font les dieux à leur image, ils leur attribuent donc une vie semblable à la leur ». Xénophane de Colophon, auteur d'une féroce critique du polythéisme grec (21 A 30-41 ; B 11-6, 23-6, 32, Diels-Kranz) aurait pu tout à fait s'y reconnaître ; par contre, un grec aurait pu partager les affirmations d'Hérodote (II 52, 1-3 ; 53,2), pour qui les dieux à l'origine n'avaient pas de nom. Ce furent les théologiens, c'est-à-dire les poètes, Homère et Hésiode, – les seuls à pouvoir parler des dieux –, qui leur donnèrent des noms, et définirent leurs fonctions, leurs prérogatives et leur aspect.

Dans cet univers, où action humaine et action divine étaient rigoureusement séparées et ne se croisaient que dans l'« autre » espace et dans le temps suspendu du rituel, la royauté ne descendit pas du ciel comme cela arriva en Mésopotamie où « avant le déluge » la royauté descendit du ciel dans la ville d'Eridu, à l'époque de Sumer, et, par la suite, après que le déluge eut détruit la terre, dans celle de Kish. Au contraire, en terre grecque, ce fut Zeus qui assumait le rôle de roi, à l'invitation des autres dieux et seulement après qu'il eut vaincu d'abord Cronos et les Titans, puis Typhon, organisant enfin le monde (Hésiode, *Theog.* 881-85). Selon la tradition d'Hésiode, ni Ouranos ni Cronos n'exercèrent jamais le pouvoir royal. La royauté d'Ouranos qui « fut le premier seigneur du monde » selon la *Bibliothèque* d'Apollodore (I 1, 1 [1]), se ressent évidemment de l'horizon politico-culturel dans lequel agit le rédacteur qui, s'il ne connut pas les souverains hellénistiques, eut certainement l'expérience des seigneurs de Rome. Et, de la même façon, la cosmologie « orphique », qui attribuait un certain pouvoir royal

primordial à la Nuit et à Ouranos lui-même – c'était déjà le cas pour ce dernier dans le Papyrus de Derveni, que l'on situe au début du IV^e siècle av. J.-C. –, se ressentait probablement des influences des traditions orientales tout en ne reflétant pas la totalité de l'horizon culturel et idéologique grec.

Le pouvoir royal de Zeus connaît en tout cas des limites tout comme toutes les divinités du *pantheon* grec se voient limitées dans leurs actions. Doté d'une personnalité qui lui était propre, chaque dieu était différent des autres : il lui était donc attribué des caractères et des fonctions spécifiques, il était l'objet d'un culte, de rites et avait sa mythologie. De cette façon, l'activité d'un dieu apparaît limitée à sa propre sphère de compétence, de telle sorte que chaque divinité avait ses limites et, en même temps, apparaissait comme une limite à l'action des autres dieux. Ce n'était toutefois pas des sphères fermées mais interactives, nécessairement hiérarchisées pour que le déroulement des fonctions revenant à chaque dieu réponde à l'ordre cosmique. C'est en ce sens que le polythéisme grec traduisait et exprimait la division et la spécialisation des fonctions, les hiérarchies et les articulations de la société grecque, laquelle cependant trouvait dans l'unicité du *pantheon* et dans l'identité des dieux les fondements de sa propre unité et identité et, en même temps, y voyait une façon de donner « forme » et sens au monde et de le regarder selon un schéma donné. Les dieux étaient donc des « formes parfaites » d'un monde représenté et vécu sous une forme anthropomorphique, des formes différenciées, personnelles et fonctionnelles, avec des champs d'action bien délimités, avec une certaine interaction réciproque, qui tendait à limiter leurs sphères de compétence respectives. C'est cette limitation réciproque qui transparait en filigrane, non pas tellement dans les conflits qui opposent parfois les dieux entre eux ou lorsqu'ils décident de la façon dont se dérouleront la guerre de Troie ou les aventures d'Ulysse, mais plutôt dans la présence de plusieurs divinités pour veiller au bon déroulement de faits importants de la vie sociale. C'est par exemple le cas d'Aphrodite, Héra, Artémis et Athéna qui veillent sur l'univers féminin : dans l'*Odyssee* (XX, 66sq.) apparaît la conscience de ce fait. En effet, si Artémis couvre la phase prépubère de la femme et Aphrodite, la sexualité au moment où elle est découverte par les jeunes filles, Héra définit le rôle d'épouse et Athéna l'espace dans lequel se déroulent les activités féminines ; à ces dernières était associée la déesse Déméter qui incarnait la dimension maternelle de l'univers féminin.

Si telle est la royauté des dieux grecs, confinée dans un espace et dans un temps soustrait aux hommes et où il n'y a qu'un seul roi, même si c'est une royauté relative et limitée par l'action des autres dieux, par contre, chez les héros, catégorie typiquement grecque d'êtres sur-

humains, tous sont rois, sans qu'il y en ait un qui soit au-dessus des autres. Héraclès ne l'est pas, lui qui de toute façon n'est jamais roi, même si à la fin de son aventure humaine il devient dieu ; Agamemnon, roi d'Argos, ne l'est pas non plus, lui qui, quand il mène l'armée achéenne contre Troie, est, plus qu'un souverain absolu, un *primus inter pares*, conditionné par la volonté que ses pairs ont exprimée dans les assemblées communes. À son tour, le pouvoir considérable – pas seulement l'autorité – de Nestor, roi de Pylos, venait du prestige dont il jouissait. Sur terre, parmi les héros, le pouvoir royal se brise donc en mille morceaux, au point que le héros attique par excellence, Thésée, qui succède à Aeson sur le trône d'Athènes, émule d'Héraclès et auteur du synoecisme attique, est également, selon une tradition, celui qui introduisit en Attique la démocratie (schol. ad Aristophane, *Plut.* 627). Mais les héros, bien que mortels, habitaient eux aussi la terre du mythe tout en contribuant à donner un sens au présent à travers le codage rituel qui était effectué sur leurs tombes : ainsi la royauté fut-elle définitivement reléguée dans le mythe et exclue de l'histoire.

Parenthèse circonscrite et chronologiquement limitée à quelques siècles, l'aventure culturelle de la Grèce antique et de son polythéisme se présente donc comme une anomalie dans l'histoire de la Méditerranée et, somme toute, de l'Occident ; anomalie qui a laissé des traces, des nostalgies et des montagnes de rhétorique sans toutefois parvenir à arrêter le processus d'homogénéisation que l'universalisme politico-religieux des royaumes orientaux d'abord, d'Alexandre, de ses successeurs, de Rome et du christianisme ensuite, portait inévitablement en lui. Par ailleurs, la Grèce antique, terre de la multiplicité, a connu très vite une critique interne systématique qui s'en est prise à la structure du polythéisme, avec Xénophane de Colophon, et à la notion de vérité, nettement distincte, parce que métahistorique, de la pensée commune, l'opinion (*doxa*), pour l'école éléatique. La vérité était en effet une révélation que Parménide d'Élée reçut de la Déesse pendant son voyage intersidéral : sur un char traîné par des cavales, en suivant un chemin indiqué par des jeunes filles, l'homme qui connaissait la lumière fut conduit par-delà la porte qui menait aux sentiers de la Nuit et du Jour. Diké, la Justice, Grande Punitrice, qui gardait les clés de cette porte, en ouvrit tout grand les battants. Char et cavales furent conduits avec leur passager vers la lumière. C'était une route loin des bruits de pas humains, où cet homme devait être prêt à connaître toute chose, le cœur sans faille de la Vérité toute ronde aussi bien que les opinions des mortels, dans lesquelles il n'y a aucune assurance de vérité (28 B 1, Diels-Kranz).

Ce fut probablement l'une des nombreuses formes d'érosion du principe de multiplicité caractéristique de la pensée mythique qui se

réduisit de façon draconienne au fur et à mesure que progressèrent les rois divins avec leurs mythes, c'est-à-dire au fur et à mesure que le pouvoir s'éloigna davantage de l'homme, en même temps que sa justification et sa légitimation, soustraites à tout contrôle social collectif. C'est ainsi que l'histoire de l'anomalie grecque opposée aux anciens empires universels, et face au processus actuel de globalisation économique, peut apparaître comme l'histoire d'une faillite. Aujourd'hui, entre nous, post-modernes ou sur-modernes (c'est l'expression adoptée par Marc Augé) et l'anomalie du polythéisme grec, se situent, avec leurs hypocrisies, leurs limites et leurs mystifications, les identités ethniques et nationales, la naissance des nations et des états modernes et contemporains, la naissance et la fin du colonialisme, l'ésotérisme avec ses différentes applications, en concurrence et en alternance avec les formes religieuses et de pouvoir dominantes... Si la Grèce antique, rongée de l'intérieur et battue à l'extérieur, n'a pas réussi à résister au choc de la violence unificatrice imposée par Philippe et Alexandre de Macédoine et ensuite par Rome, il faut se demander si aujourd'hui, nous réussirons jamais à nous opposer à la suppression des identités et des spécificités culturelles que la globalisation veut nous imposer.

Paolo Scarpi

(Traduction : F. Reynaud-Lozach'meur)

Bibliographie essentielle

M. Augé, *Le Dieu objet*, Paris, 1988.

P. Briant – P. Lévêque – P. Brulé – R. Descat – M.M. Mactoux, *Le Monde grec aux temps classiques*, I, le V^e siècle, Paris, 1995.

M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, 1985.

L.R. Kurtz, *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*, Thousand Oaks, 1995.

C. Lévi-Strauss, *Un itinéraire*, entretien avec Marcello Massenzio, Tusson, 2002.

J.B. Pritchard (ed. by), *Ancient Near Eastern Texts*, Princeton N.J., 1969³.

D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Roma, 1978.

D. Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa*, Milano 1990, Roma, 2002.

P. Scarpi, *La fuga e il ritorno*, Venezia, 1992.

P. Scarpi, *Las religiones del mundo antiguo: los politeísmos*, in G. Filoramo - M. Massenzio - M. Raveri - P. Scarpi, *Historia de las religiones*, traducción castellana, Barcelona, 2000, pp. 11-129.

P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, I-II, Milano, 2002.

G. Soros, *On Globalization*, New York, 2002.

J.-P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Roma - Bari, 1991.