

Homère, poète théologien

On a coutume de considérer l'avènement de la philosophie grecque avec Thalès comme un miracle, voulant exprimer par là une discontinuité absolue entre la philosophie grecque et tous les efforts antérieurs de pensée. Quand cette philosophie n'est pas présentée comme s'opposant aux poètes théologiens, on laisse entendre qu'elle aurait eu tout au moins une origine, sous tous les rapports, indépendante et tout à fait première. C'est l'avis de la plupart des historiens modernes de la philosophie et des sciences.

Cette séparation de la philosophie d'avec la poésie et la théogonie semble avoir été inventée pour assigner une origine historique très reculée et surtout très hellène à cette conception pseudo-scientifique de la science qui consiste à montrer que les choses «ne sont que ce qu'elles sont». Ainsi, Thalès aurait été le premier de cette génération de penseurs parce que le premier il aurait soutenu que toutes choses, malgré leur immense variété, ne sont en définitive que de l'eau. Si l'on admet cette conception pseudo-scientifique, il faut aussi croire que la grandeur d'une intelligence doit se mesurer à sa capacité de tout ramener à rien.

Nous nous proposons de relever chez Homère, poète théologien que la tradition la plus ancienne a placé parmi les Sages, les points qui ont le plus de rapport à la sagesse et pour lesquels il nous semble avoir mérité cette appellation de sage. Nous essaierons de montrer non seulement l'unité et la continuité des débuts de la philosophie en tant que philosophie, mais aussi le rapport très profond de la poésie théologique à la philosophie qui en est pour ainsi dire la continuation sur un plan nouveau¹. Nous ne

voulons pas soutenir que la philosophie s'est substituée à la poésie tout court. La poésie est un genre irréductible et son mode de connaître atteint des aspects de la réalité auxquels notre pensée strictement scientifique ne peut atteindre. Cela est déjà vrai du sens. Nous voulons seulement dire que dans la poésie théologique des sages grecs se dégage une tendance, une pensée dont la philosophie proprement dite sera l'état de liberté¹.

En quoi Homère aurait-il été comme un précurseur de la philosophie grecque? Il ne semble pas que ce soit en tant que poète, car le sujet et le mode poétiques sont radicalement différents du sujet et du mode philosophiques. Le poète, en effet, produit des imitations délectables qui ont raison de terme comme telles. «Poeta utitur metaphoris propier representationem: representatio enim naturaliter homini delectabilis est»². Bien que l'imitation poétique soit nécessairement l'imitation de quelque original, d'une chose ou d'une action, l'imitation n'est pas comme telle ordonnée à la manifestation de l'original. Au contraire, dans la poésie pure, l'original n'est que moyen. L'imitation doit être meilleure à contempler que l'original. Les hommes de la tragédie doivent être plus remarquables que nous, soit meilleurs, soit pires, et cela est l'œuvre du poète.

Comme la tragédie est l'imitation d'hommes meilleurs que nous, il faut imiter les bons portraitistes; ceux-ci, en effet, pour rendre la forme particulière de l'original, peignent, tout en composant des portraits ressemblants, en plus beau. Ainsi aussi le poète, quand il imite des hommes violents ou lâches ou qui ont l'importance quel autre défaut de ce genre dans leur caractère, doit tels quels en faire des hommes remarquables: tel est, par exemple, Achille dans Agathon et dans Homère³.

Le monde de la poésie doit être meilleur que le monde concret et plus intelligible.

La poésie est plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire, car la poésie raconte plutôt l'universel, l'histoire le singulier. L'universel, c'est-à-dire que telle sorte d'homme dira ou fera telles ou telles choses vraisemblablement ou nécessairement; c'est à cette représentation que vise la poésie, bien qu'elle attribue des noms aux personnages; le singulier, c'est ce qu'a fait Alcibiade ou ce qui lui est arrivé⁴.

Se mouvant entre le singulier et l'universel proprement dit, la représentation poétique séduit la raison en tant que la représentation est imitation naturellement délectable. Nous disons que la poésie séduit la raison: c'est à cause de la délectation liée à l'objet avec lequel elle constitue un terme quasi un par soi. «Poetica scientia est de his que propter delectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur»⁵. La poésie n'est pas illustrative de l'universel proprement dit, ni du singulier comme tel. Elle tire plutôt le singu-

1. C'est la thèse de M. R. K. HACE, *God in Greek Philosophy to the time of Socrates*, Princeton 1931. Toutefois, cet auteur s'est placé d'emblée au point de vue théologique. Mais nous croyons que sa position sera mieux établie et défendue si nous nous plaçons au point de vue formel de la sagesse qui est le principe même de la continuité. Nous étudions la philosophie grecque en ses commencements comme intégrant la tradition religieuse. C'est aussi l'opinion de Zeller: «The religion of the Greeks, like every positive religion, stands to the philosophy of that people in a relation partly of affinity and partly of opposition». — *A History of Greek Philosophy from the earliest period to the time of Socrates*, english translation by S. F. ALLEN, London 1881, vol. I, pp. 51ss. Zeller continue: «Philosophy indeed has itself been at work in the purification of the popular faith, but the religious notion first contained the germs from which the pure conceptions of philosophy were afterwards developed». — *Ibid.*, vol. I, p. 52. Cette continuité est également admise par Jaeger: «We cannot say that scientific thinking began either when rational thinking began or when mythical thinking ended. Even in the philosophy of Plato and Aristotle we can find genuine mythologizing...». — *Paideia*, translated from the second German edition by GERTHER HIGHER, New York 1939, vol. I, p. 149. Le «donné mythologique» fut expliqué rationnellement: «We must interpret the growth of Greek Philosophy as the process by which the original religious conception of the universe, the conception implicit in the myth, was increasingly rationalized». — *Ibid.*, p. 150. Et non seulement il n'y a pas discontinuité, mais le passage de la poésie théologique aux premières tentatives de la pensée formellement philosophique s'opère selon la plus organique unité: «There is no discontinuity between Ionian natural philosophy and the Homeric poems. The history of Greek thought is an organic unity, closed and complete». — *Ibid.*, p. 149.

1. «Ce qui est caractéristique des théogonies, ce n'est pas la matière même des mythes, d'origines diverses, lointaines, peut-être en partie étrangères; ce sont les traits qui témoignent d'une pensée indépendante et déjà préjudant au logos, à l'explication rationnelle; l'idée d'un développement du monde procédant de principes qui sont des principes abstraits, même lorsqu'ils désignent des réalités matérielles comme la Terre et l'Eau». — GERNER, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1932, p. 282.

2. *Ia*, q. 1, a. 9, ad 1 et 2.

3. *Poet.*, c. 15, 1454b8.

4. *Ibid.*, c. 9, 1451b5.

5. *I Sent.*, prol., q. 1, a. 5, ad 3.

lier vers l'universel quant à ce qui, dans le singulier, échappe à l'universel. C'est cela qui est surelevé dans une représentation quasi universelle. C'est pourquoi la poésie est manifestative de ce qui n'est atteint ni dans la connaissance du singulier, ni dans notre connaissance de l'universel. Ce qu'elle exprime ne peut être atteint dans ce qui est toujours et nécessairement, sous ce rapport, son sujet échappe à la science. Il ne peut pas non plus être atteint dans le singulier qu'il dépasse par une certaine universalité intermédiaire¹.

La philosophie, au contraire, porte sur l'universel proprement dit et doit nous dire le pourquoi nécessaire dans ses raisonnements. En tant qu'elle est science, elle porte sur ce qui est (au moins selon l'intelligence) parfaitement séparable du singulier; elle est tournée vers des natures et des pourquoi en soi universels. Son pourquoi contraint par lui-même l'intelligence qui adhère à l'objet, non parce qu'il est délectable d'y adhérer, mais parce qu'il est vrai. La délectation sera pour la vérité elle-même et uniquement. Quand la philosophie emploierait des similitudes, ce ne serait que par accident, soit dans la cogitation préscientifique où l'on chemine vers un objet, soit dans la cogitation entreprise pour dépasser en quelque sorte les limites de son sujet adéquat.

La connaissance poétique n'est pas comme telle une inchoation, même extrinsèque, de la connaissance strictement philosophique, car elle porte sur un autre ordre d'objets où elle est définitive et où, d'une certaine manière et dans son ordre, elle se suffit. Elle diffère par là radicalement de la dialectique qui, par sa nature même, est intrinsèquement ordonnée à la science; elle est *via ad scientiam*. La poésie diffère aussi de la rhétorique qui est entièrement ordonnée à la persuasion de l'action.

L'œuvre d'Homère n'est pas une œuvre inachevée. Il semble bien que la perfection de cette œuvre tant appréciée par Aristote (qui ne l'a jugée qu'au point de vue strictement poétique) devrait rendre oiseuse la question que nous faisons à son sujet. «Homère fait ses personnages supérieurs à la réalité»².

1. Les «species factivæ» constituent cette universalité intermédiaire. «Illæ quidem quæ sunt rerum factivæ, in tantum dicunt in cognitionem rei, in quantum ejus factivæ existunt; unde artifex tradit formam vel dispositionem materiam, per formam artis cognoscit artificiatum quantum ad illud quod in eo causat. Et quia nulla ars hominis causat materiam, sed accipit eam jam præexistentem, quæ est individuationis principium; ideo artifex per formam, puta ædificator, cognoscit domum in universali; non autem hanc domum ut est hæc, nisi in quantum ejus notum accipit per sensum». — *Q. D. de Anima*, q. un., a. 20, c. «L'édouement propre de la poésie est, comme ce dernier mot l'indique, de *faire*. De quelque chose qui était simplement perçu par les sens, l'homme fait quelque chose que la raison peut comprendre et dont la sensibilité peut joindre, d'une chose matérielle il fait un être spirituel. En donnant au mot sa pleine signification pour notre esprit et pour nos sens, la poésie est, comme vous dites en anglais, le pouvoir qui *réalise* pleinement les êtres, qui en fait des réalités. Pour connaître une chose, vous n'avez qu'à comprendre ce qu'elle est, mais pour *faire* une chose, vous avez à comprendre *comment* elle est faite. Et pour comprendre comment elle est faite vous devez comprendre en vue de quoi elle a été faite, et quelle a été l'idée de celui à l'origine qui a tout fait. Vous ne comprenez pas une chose, vous n'avez aucun moyen de vous en servir convenablement, si vous ne comprenez pas ce qu'elle était appelée à signifier et à faire, si vous ne comprenez pas sa position, dans la communauté générale des choses visibles et invisibles, si vous n'avez pas une *idée universelle*, si vous n'avez pas une idée catholique». — *Clarendon, Positions et propositions*, Paris 1943, p. 9.

2. *Poët.*, c. 2, 1448a11.

Homère, parmi les nombreux mérites qui le rendent digne d'éloges, a en particulier celui-ci que, seul d'entre les poètes, il n'ignore pas quelle doit être son intervention personnelle dans le poème. En effet, personnellement le poète ne doit dire que très peu de choses, car ce n'est pas en cela qu'il est imitateur. Or les autres sont en scène eux-mêmes à travers tout le poème et ils imitent peu de choses et peu souvent, tandis qu'Homère, après un court préambule, met aussitôt en scène un homme ou une femme ou quelque autre personnage caractérisé, c'est-à-dire qu'aucun de ses personnages n'est sans caractère, que tous en ont un¹. — Homère... excelle dans le genre élevé (seul en effet il compose des œuvres qui non seulement sont belles mais encore constituent des imitations dramatiques)...²

Or, il est une tradition qui remonte à Xénophane, à Héraclite et à Platon, qui voit dans Homère un éducateur dangereux en matière religieuse et philosophique. Il serait d'autant plus dangereux que son art poétique est plus parfait.

«Homère et Hésiode ont attribué aux dieux toutes les choses qui, chez les hommes, sont opprobre et honte: vols, adultères et tromperies réciproques»³. Héraclite n'est pas moins catégorique: «Homère devrait être banni des concours et être fouetté, et Archiloque pareillement»⁴. Et Platon:

(Les grandes fables) sont celles des deux conteurs Hésiode et Homère et des autres poètes; car ce sont eux qui ont composé ces fables mensongères qu'on a racontées et qu'on raconte encore aux hommes. — Quelles sont ces fables, demanda-t-il, et qu'y blâmes-tu? — Ce qu'il faut blâmer d'abord et avant tout, réponds-je, c'est-à-dire de vilains mensonges. — Que veux-tu dire? — Qu'on représente en ces fictions les dieux et les héros d'une manière erronée, comme lorsqu'un peintre fait des portraits qui n'ont aucune ressemblance aux objets qu'il prétendait représenter⁵.

De nos jours encore, on a voulu représenter Homère comme un réactionnaire contre la religion de son temps. Les dieux de sa poésie seraient des représentations dérisoires des dieux du culte. Homère ne serait alors que l'avant-coureur de l'esprit scientifique qui prendrait pied au niveau des présocratiques⁶.

D'autres rejoignent une tradition que suppose la première et qui voyait dans Homère un homme profondément religieux, un poète théologien, voulant avant tout instruire son peuple sur la divinité et sur les bonnes mœurs.

Plus récemment, R. K. Hack a rejoint la position d'Aristote pour juger Homère en tant que poète. «Upon closer examination, it is possible to discern that these apparently contradictory theories rest upon a common

1. *Poët.*, c. 24, 1460a5.

2. *Ibid.*, c. 4, 1448b35.

3. XÉNOPHANE, fr. 10, dans H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5e édition, Berlin 1934.

4. HÉRACLITE, fr. 119, dans H. DIELS, *op. cit.*

5. PLATON, *La République*, II, 377d, e. (Edition et traduction Chambry, Paris 1932).

6. Au contraire, «Homer then, while accepting the stories and forms of traditional religion, both deepens its religious import and widens its ethical basis. Such a process is the work of rationalism in the best sense, which accepts religious experience and tries to found it on a more solid base than superstition». — C. M. BOWRA, *Tradition and Design in the Iliad*, Oxford 1930, p. 229.

basis. They assume both that Homer set out to tell the truth about the gods, and that poetry can be treated as though it were the work of a professional theologian¹.

Cette position est-elle tout à fait incompatible avec la supposition des premières? Ne reste-t-il pas possible de se demander quelles étaient par exemple les idées religieuses que suppose Homère? Il importe cependant de bien voir que la question à laquelle on répond ainsi est d'un autre ordre.

Si Homère traitait formellement des dieux en tant que pur poète, les dieux devraient figurer dans sa poésie en tant qu'œuvres poétiques, en tant qu'imitations créées par le poète, c'est-à-dire des imitations plus remarquables que les originaux, de même qu'Achille est meilleur que le héros historique.

Or, le seul fait qu'il est question des dieux dans l'œuvre poétique d'Homère n'implique pas que les dieux soient traités de manière poétique. Ils peuvent rester formellement extérieurs au drame. L'intervention de la divinité pour le dénouement de la fable sera considérée par Aristote comme une faute contre l'art dramatique.

Les dénouements de fable doivent résulter de la fable même, et non d'une intervention divine comme c'est le cas dans *Médée*, et dans l'*Illiade* quand il est question de se rembarquer; au contraire, on ne doit recourir à l'intervention divine que pour les événements situés en dehors du drame, pour des événements qui se sont passés avant, événements que l'homme ne peut savoir, ou pour des événements qui se sont passés après et ont besoin d'être prédits et annoncés; car nous reconnaissons aux dieux le don de tout voir².

Toutefois, Aristote se place ici au point de vue de la poésie pure dont nous parlons plus haut. Mais il reste l'hypothèse qu'Homère serait un poète théologien. Dans ce cas, il aurait pour but de faire mieux connaître la divinité: l'imitation poétique serait alors ordonnée à une plus grande manifestation de l'original. La poésie religieuse ne s'achève pas dans la seule imitation, celle-ci n'étant alors que pur moyen. Le poète n'y a point d'empire sur l'original, mais il y est, au contraire, entièrement soumis. Dans cette hypothèse, il faudrait juger Homère avant tout d'après la perfection qu'il attribue à la divinité et à son action dans le monde, et d'après la perfection des similitudes employées dans la manifestation.

Il faut exclure cette hypothèse. L'œuvre elle-même, quelle qu'elle ait été l'intention d'Homère, ne manifeste pas cette ordination. Aristote semble souscrire à l'opinion de Xénophane: «Peut-être n'est-ce ni en mieux que les poètes les [dieux] racontent, ni en vrai, mais, comme le dit Xénophane, conformément à l'opinion générale»³. Quand même ils les raconteraient en mieux, cela encore pourrait fort bien rendre les dieux meilleurs qu'ils ne sont dans l'opinion commune, dans le seul but de faire des imitations plus grandioses par exemple, mais qui auraient d'autant plus raison de terme ultime.

1. HACK, *God in Greek Philosophy*, p. 6.

2. *Poët.*, c. 15, 1454a37-1454b6.

3. *Ibid.*, c. 25, 1461a1.

Si Homère n'est pas strictement poète théologien, il reste qu'il pourra être pour nous la source principale pour connaître les croyances religieuses de son époque. Bien que cette source ne soit pas la meilleure en soi, elle est la meilleure pour nous. La poésie d'Homère se meut dans l'univers tout entier. Elle a une certaine compréhension universelle par les choses qu'elle suppose. Bien qu'elle ne soit pas un exhaussement poétique de l'univers tout entier, les sujets qui y sont traités formellement n'en sont pas moins liés à l'universalité des choses.

La poésie d'Homère présuppose toute une théologie, que ce soit celle d'Homère ou que ce soit celle de l'opinion commune. Nous l'appellerons désormais théologie homérique. Or, quelle est cette théologie? C'est ce que Hack a contribué à mettre en lumière dans son chapitre consacré à ce sujet. Il ne prétend pas avoir montré ce qu'est très exactement la théologie qu'Homère suppose. Nous ne pouvons atteindre cette théologie qu'à travers une œuvre poétique qui la présuppose¹.

On pourrait même parler d'un certain cercle vicieux où fatalement nous nous engageons à vouloir déterminer cette théologie. L'intelligence de la poésie homérique dépend de la connaissance des croyances qu'Homère lui-même présuppose. Or, pour une large part, nous ne pouvons reconstruire ces croyances qu'au moyen d'une œuvre qui à son tour les présuppose, c'est-à-dire une œuvre poétique qui n'a pas pour fin de nous les apprendre.

Néanmoins, Hack nous a montré d'une manière très suffisante que la poésie homérique suppose une conception de la divinité très supérieure à celle que certaine critique moderne avait permise².

Homère suppose l'univers régi par une puissance divine. La puissance est l'attribut de la divinité. Tantôt cette puissance appartient aux dieux pris comme collectivité, tantôt elle est appropriée à une divinité souveraine; cette divinité est parfois nommée: c'est alors soit Moira (Destin), soit Ouranos (Ciel), soit Zeus³, Océanos est la source de tous les êtres. Il est à remarquer que le mot «Theos» signifie souvent l'action de quelque puissance divine anonyme et pour ainsi dire impersonnelle. Ce n'est que plus tard que sera employé le vocatif de «Theos».

Plus on s'élève dans la hiérarchie des dieux, moins ils deviennent personnels au sens anthropomorphique. Les dieux inférieurs s'avouent

1. «The homeric religion is then a combination of different ideas, or rather it is a religion struggling out of traditional forms into a rationalized system. The traditional forms are themselves of a quite sophisticated nature, but the poet uses them for poetry, and reserves his rationalization to get beyond them to an even more simplified arrangement».—BOWRA, *op. cit.*, p. 232.

2. Dans Homère, au lieu d'un amas de croyances inconsistantes et hétérogènes (comme on en trouve avant lui à propos des divinités minoennes et mycéniennes, et après lui dans les rites orphiques et dionysiaques), on trouve une théologie relativement simple dans ses grandes lignes. Une théologie ainsi organisée est ordinairement l'œuvre de penseurs habitués à systématiser le divers. Cf. BOWRA, *Ibid.*, p. 214.

3. *Illiade*, passim, et spécialement: pour Zeus tout puissant, II, 116-117, 350, 403; V, 746-747; VII, 315; VIII, 390-391; IX, 23-25; XI, 727.—pour Zeus, le plus puissant des dieux, I, 580-583; II, 669; IV, 55-56; V, 877-878; VIII, 5-27, 209-211, 450-451; XV, 104-109, 162-167; XVII, 338-339. (Édition et traduction P. AUL MAZOU, Paris 1937).

inférieurs en tant qu'ils sont anthropomorphiques. Les puissances naturelles personnifiées leur sont supérieures. Ce sont les dieux souverains qui sont les plus difficiles à distinguer les uns des autres. C'est surtout à leur sujet qu'on peut se demander s'ils sont vraiment plusieurs.

Homer, dit Hack 1, is regularly treated as a convinced even though occasionally irreverent believer in personal polytheism. And so he is. But it is of the utmost importance, to the understanding of Homer, to note that this description of his religious beliefs is far from being exhaustive or even roughly adequate, and that his religious world overflows the boundaries of personal polytheism. It would be equally true, although the phrase may sound like a contradiction in terms, to assert that Homer believes in impersonal theism 2.

Quelque étonnant que cela puisse paraître à première vue, c'est dans ce caractère impersonnel d'une divinité souveraine qu'on peut trouver la conception la plus élevée de la divinité. Si l'on croyait cette divinité ineffable, innommable, c'est qu'on la concevait tout à fait transcendante 3. Si la notion que l'on se faisait de la personnalité était trop restreinte pour être compatible avec la transcendence absolue de la divinité souveraine, si elle était foncièrement anthropomorphique, il valait mieux juger cette divinité impersonnelle. En d'autres termes, quand même on aurait expressément nié le caractère personnel de la divinité souveraine, l'intention n'eût pas été de lui enlever une perfection, mais, au contraire, d'exclure de cette divinité toute imperfection. Il fallait attendre que la notion de personnalité elle-même fût purifiée avant de l'appliquer à la divinité souveraine.

Il est très remarquable que la théologie homérique voit dans la puissance l'attribut de la divinité. En cela, elle s'accorde parfaitement avec la conception que se faisaient de Dieu les peuples sémitiques 4. La Puissance est le nom divin connu le premier dans l'Ancien Testament. Il est pour ainsi dire le plus connu pour nous 5.

1. HACK, *op. cit.*, p. 7.

2. Cette impersonnalité est assez marquée par la tradition qui attribue à Zeus mille noms, c'est-à-dire aucun nom déterminé. (GERSEY, *op. cit.*, p. 491). Hérodote affirme que les Pélasges (ne donnaient à aucun des dieux ni nom ni surnom, car ils ne les avaient pas encore entendu nommer. Ils les appelaient dieux pour ce motif qu'ils présidaient à l'ordre et à la distribution de toutes choses dans l'univers).—*Histoires*, II, 52.

3. Cette transcendence est souvent marquée dans l'*Iliade*. Cf. pour Zeus considéré comme le dieu le plus lointain, le plus à l'écart, I, 548-549; XI, 80-81; XV, 106-109; XVI, 233; XVIII, 185;—pour Zeus considéré comme suprême majesté, I, 45 et 81.

4. M. HAGAN, S. J., *Lexicon biblicum*, vol. II, a. «Deus». «Quasi vir pugnator, omnipotens nomen ejus».—*Ex.* xv, 3.

5. (Notat S. Hieronymus, epist. 136 ad Marcellam, apud Hebraeos decem esse nomina Dei. Primus est «el», id est fortis, ut veritè agilia).—«Mystice, Deus SADDAL apparet sanctus, quos facit sua sorte, etiam misera esse contentos, quosque sua gratia et donis spiritualibus cumulât, ac praesertim quos facit esse liberales in alios. S. Augustinus, socius S. Francisci, rogatus quis esset beatus, respondit: «Qui amat et desiderat amari: qui servit, et serviri sibi non cupit: qui se bene erga alios gerit, non tamen eo fine, ut se erga illum vicissim bene gerant». Hic enim imitatur Deum SADDAL, de quo ait Psalms, Psalms, xvi, 2: «Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non egess». Deus enim omnibus se suaque communicat, et a nemine quidquam recipit, vel expectat.—CORNELIUS A LAPIDE, *Comm. in Scripturam Sacram*, éd. Crampon, Paris, Vives, t. I, *In Pentateuchum Moysis*, *Ex.* vi, 3, p. 477.

Comme nous disions plus haut, la totalité de la puissance est parfois appropriée à une divinité nommée.

Homer not only feels at liberty to attribute causal power to an unnamed, and therefore more or less impersonal «god» or «daimon»; but he goes much farther, and often represents Destiny as possessing the whole sum of divine power. The idea of Destiny or of Fate is that of an impersonal and unalterable power which governs the succession of events; few altars are raised and few prayers are offered to Destiny 2.

D'autre part, la plénitude de la puissance est parfois attribuée à Ouranos, le dieu le plus puissant que l'on peut invoquer en prêtant serment, car il poursuit de la manière la plus efficace le parjure. Il y a aussi un Zeus père de tous les dieux.

Homer may have used, and did use, the word «Zeus» in several senses. The suggestion may at first seem faintly reprehensible. Our involuntary tendency is to exclaim, with Mr. Farnell, that «when Homer speaks of Zeus he meant Zeus». And it is perfectly true that we habitually think of a proper noun as surrendering its meaning *en bloc*: Zeus would mean Zeus as Smith means Smith. However, mental habits are not secure guides. The suggestion that in dealing with Homer we must ask which Zeus he means, just as we should ask now which Smith was meant, originally comes from Plutarch, who said that Homer often meant Destiny or Fortune when he used the word «Zeus» (*De Aud. Poet.*, 231E). The depersonalized Zeus who is almost identical with Destiny, and Destiny itself, are preeminently divine, and they are also preeminently causal: they are the divine source of all events, and they power that rules the world 3.

Ces dieux souverains sont-ils un même dieu ? La puissance souveraine est-elle divisée entre ces dieux ? Y a-t-il une puissance souveraine dans laquelle les dieux nommés sont les premiers participants ? Sont-ils des aspects d'un même dieu ? On peut se demander si ces questions ne sont pas trop déterminées pour permettre une réponse dans une théologie toujours informe. Le fait que cette théologie nous est livrée très indirectement dans une œuvre poétique ne fait qu'accroître la difficulté.

Le polythéisme suppose une conception très imparfaite de la divinité. Mais il ne faut pas juger de la même manière le polythéisme d'un peuple qui, sans l'appui de la Révélation, chemine peu à peu vers la connaissance de Dieu, et le polythéisme d'un peuple déchue de la connaissance de Dieu. Il est chez les premiers une manière encore très imparfaite de saisir la richesse de la divinité. Il faut que la divinité soit la Puissance même, la Vie même, souverainement intelligente, la Bonté même, la Justice même, et l'Origine première de toutes choses. L'on ne voit pas dès l'abord comment ces perfections peuvent être garanties dans un être parfaitement un.

1. Dans l'usage courant, la distinction entre «daimon» et «theos» n'est rien moins que nette. Chez Homère et même après lui, le premier terme peut s'appliquer à une divinité personnelle du plus haut rang. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il est usité de préférence pour désigner des êtres moins personnalisés que les grands dieux, une collectivité d'êtres indifférenciés comme chez Hésiode et, à plus forte raison, une puissance impersonnelle comme souvent chez Homère).—GERSEY, *op. cit.*, p. 244.

2. HACK, *op. cit.*, p. 9.

3. *Ibid.*, pp. 10, 11.

En fait, l'indétermination dans laquelle est laissée cette question de l'unité et de la multiplicité de la divinité ne permet pas même de la dire déterminément polythéiste¹.

Supposons néanmoins une plurification encore très poussée de la divinité. Cette plurification est normale dans la connaissance primitive de la divinité. En effet, plus une intelligence est inférieure, plus ses moyens de connaître sont multiples. Le proportionnement à l'intelligence inférieure des choses très parfaites se fait par division de lumière. Il est normal que l'intelligence humaine dans ses premiers balbutiements ne distingue pas aussitôt la pluralité en soi des choses de la pluralité due à notre manière de les concevoir. Témoin l'indétermination où cette théologie a laissé les rapports entre la puissance souveraine du Destin et la volonté d'un Zeus personnel. Tantôt le Destin est considéré comme un dieu, tantôt il est comme une puissance impersonnelle et inaltérable qui gouverne la succession des événements. La confusion de cette conception pourrait s'expliquer à la lumière de notre théologie. Le Destin signifierait tantôt la volonté immuable du Tout-Puissant qui n'impose pas de nécessité aux choses malgré l'infailibilité de la prédétermination; tantôt il signifierait le Destin proprement dit: «dispositio rebus mobilibus inherens... quæ cum ab immobilis providentiæ profisciscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est»². Dans la théologie homérique, l'on trouve affirmées à la fois une volonté immuable, la liberté et le Destin. Elle ne nous dit pas comment les concilier. Il était plus raisonnable de maintenir les trois affirmations et de nous laisser dans l'indétermination que de recourir hâtivement à une conciliation simpliste par la négation, soit de la volonté immuable, soit de la liberté, soit du Destin. Néanmoins, les Grecs se rendaient profondément compte de la complexité de ce problème. Et quand Homère identifie le Destin avec ce qui devrait être, l'on peut y voir un pressentiment de la volonté antécédente de Dieu. «The whole speech of Zeus, in book I of the *Odyssey*, should be consulted, and with it we should take into account the numerous passages in which Homer identifies divine Destiny with 'that which ought to be', and so asserts the ultimate goodness of the universe»³.

Comment concilier une haute conception de la divinité avec les caractères et les actions abominables de dieux même très élevés, comme Zeus et Héra? Autre problème. Hack a montré que la divinité homérique, loin d'être universellement conçue à l'image glorifiée de l'homme, est principalement une réalité intelligente et volontaire tout à fait surhumaine

1. «The Greek religion, because of its plastic character, is just one of those which most resists this fusion of definite forms of deity. In Greece, consequently, the idea of divine unity was arrived at less by way of syncretism than of criticism; not by blending the many gods into one, but by combating the principles of polytheism». — ZIEGLER, *op. cit.*, I, p. 65.

2. «Thus we can trace in the *Iliad*, with its comparatively advanced morals and religious beliefs, a struggle to harmonize the ideal of one indivisible and intelligent divine power with the original conception of most of the gods as local and specialized divinities». — JACOBSON, *op. cit.*, I, p. 52.

3. BOÏCE, apud S. TH., *Ia*, q. 116, aa. 2, 3, c.

HACK, *op. cit.*, p. 22.

et qui n'a de caractères anthropomorphiques que dans ses concrétisations inférieures. Elle n'est nullement une projection et une simple idéalisation de ce qu'il y a de meilleur dans l'homme (ce serait le cas si les dieux d'Homère étaient des créations purement poétiques). Au contraire, l'excellence dans l'homme, le caractère héroïque des hommes supérieurs, est dérivée d'une divinité existentiellement séparée de la nature humaine. Les héros doivent leur supériorité à une filiation divine. C'est le contact des dieux avec les hommes à travers la filiation des dieux pères des héros, et par là chefs de familles humaines, qui est à l'origine des défauts et de la dégénérescence de certains dieux. Ce rapprochement des dieux nous les fait concevoir trop humains et nous leur fait attribuer des défauts dont l'homme est au fond l'original. Les dieux, infusant la divinité aux hommes, assument dans cette communication même une certaine souillure. Il y a là comme un retour de l'homme sur les dieux. «The anthropomorphism of these gods is essentially the price that Greek religion paid for hero worship and the consequent attempt to relate certain gods to men»¹.

Mais le plus important, c'est que les dieux souverains ne peuvent pas être pères des héros et par eux chefs de familles humaines.

The gods to him (Homer) represented power. Some of these gods, the greatest among them, were thoroughly unhuman powers; even Zeus, when Zeus means Destiny, is unhuman. Other gods, in accordance with the universal Greek tradition, were the parents, by union with a mortal, of the heroes; and the greatest heroes were singled out to become children, at one or more removers, of the greatest available gods. But only one of the greatest and more or less unhuman gods had a name which was sufficiently vague to render him available; a hero could not be the son of Moira or of Ouranos, but he could be the son of Zeus. Hence a vast burden of paternity was imposed upon Zeus and after him upon those lesser gods whose names were also vague, unmeaning, and personal².

Loïn de souiller les divinités souveraines, les défauts et la méchanceté des autres dieux ne font que ressortir davantage l'excellence des premières divinités. Il y a dans ces autres dieux une négation de divinité, négation qui nous certifie combien ils déchoient de la plénitude de la divinité.

Ce pluralisme véritable est-il un polythéisme? Il l'est, si tout être surhumain est appelé un dieu. Était-ce déroger aux dieux que de reconnaître parmi eux des méchants? Nous aussi nous tenons qu'il y a des êtres surhumains méchants. De ce qu'ils reconnaissent certains dieux méchants, nous ne pouvons pas déduire que, pour cette raison, les Grecs se faisaient de la divinité même une conception indigne d'elle. Ces dieux étaient méchants par leur éloignement de la divinité. «Not Xenophanes, not Plato, was a more severe critic than Homer of the anthropomorphic gods when they did what was evil in the sight of man»³.

Cette conception hiérarchique de l'univers des dieux manifeste le sens grec de la mesure. Elle monte avec proportion vers une divinité souveraine par des intermédiaires en partant de l'homme. Il est convenable que les

1. *God in Greek Philosophy*, p. 19.

2. *Ibid.*, p. 117.

3. *Ibid.*, p. 22.

dieux inférieurs soient un peu humains, et que les hommes supérieurs soient un peu divins. La hiérarchie des dieux semble tendre vers une divinité impersonnelle, ineffable, dont tous les dieux personnels tirent leur divinité. Cette conception hiérarchique se retrouvera chez Platon, Aristote et les néoplatoniciens dont se servira l'Aréopagite. Elle est une incloation de cette échelle de perfections toujours plus grandes, perfections dont la négation nous rapproche de plus en plus de Dieu en tant qu'il est ineffable.

Comment Homère pourra-t-il mériter les reproches de Xénophane, d'Héraclite et de Platon ? Lui sont-ils adressés en tant qu'il est poète ou en tant qu'il raconte les dieux et leur conduite conformément à la conception commune de son temps ? Il semble plutôt que les reproches s'adressent aux deux. «.....Il ne faut pas dire à un jeune auditeur qu'en commettant les plus grands crimes, en ne reculant devant aucune cruauté pour châtier l'injustice d'un père, il ne fait rien d'extraordinaire, et qu'il ne fait que suivre l'exemple des premiers et des plus grands des dieux¹. C'est en somme l'ambiguïté où Homère laisse la divinité de certains dieux qui rend leur présentation dangereuse ; de même quand il accorde au héros des défauts incompatibles avec des caractères que les auditeurs seraient portés à imiter. La conception de la divinité était infiniment plus déterminée et plus pure avec Platon. Pour mériter le blâme, il ne suffit pas qu'Homère ait mis de l'imperfection dans la divinité même ; il suffit qu'il ait laissé une certaine ambiguïté qui prêterait à confusion chez l'auditeur. Il eut mérité le blâme si Dieu n'était que l'ensemble des dieux ; si d'une part le divin était le meilleur et le meilleur à imiter, et si d'autre part ce meilleur avait encore les défauts qu'ont certains de ses dieux. Il ne faut pas que l'on puisse attribuer à Dieu autre chose que le bien. Tant qu'il reste possible d'attribuer à la divinité quelque défaut que ce soit, le récit est dangereux. Or, quand ce récit est bien fait, même quand il raconte seulement des choses admises par les contemporains, il est d'autant plus dangereux.

La conception de la divinité qui est sous-jacente à l'œuvre d'Homère, et qui était relativement parfaite pour son temps, pourrait présenter à une époque postérieure un double danger, en tant même qu'elle était liée à une œuvre de haute envergure poétique et très populaire. Le seul fait de raconter les dieux selon l'opinion commune de son temps en une forme très déterminée et appuyée sur la fable constituait une certaine cristallisation de croyances qui, sans cet appui, n'eussent pas entraîné cette fixation dilatoire, cette perpétuation de croyances désormais périmées. Homère pouvait être par son génie même la cause d'un délai dans la maturation de la pensée religieuse du peuple grec. Platon reconnaît néanmoins les mérites d'Homère comme éducateur de son peuple :

—Ainsi, Glaucou, repris-je, quand tu rencontreras des administrateurs d'Homère disant que ce poète a été l'instituteur de la Grèce, et que pour l'administration et l'éducation des hommes il mérite qu'on le prenne et qu'on l'étudie, et qu'on règle selon ses préceptes toute sa conduite, il faudra les saluer et les baiser comme des gens du plus grand mérite possible, et leur accorder qu'Homère est le plus grand des poètes tragiques, mais se souvenir qu'en fait de poésie il ne faut admettre dans la

1. PLATON, *La République*, II, 378b.

cité que des hymnes aux dieux et des éloges des gens de bien. Si au contraire tu y reçois la muse plaisante, soit épique, soit lyrique, le plaisir et la douleur régneront ensemble dans ton État à la place de la loi et du principe que la communauté reconnaît en toute circonstance pour être le meilleur.

—Rien n'est plus vrai, dit-il.

—Voilà, repris-je, ce que je voulais dire, en revenant à la poésie, pour me justifier d'avoir précédemment banni de notre république un art aussi frivole : la raison nous en faisait un devoir. Disons-lui encore, pour qu'elle ne nous accuse pas de dureté et de rusticité, que ce n'est pas d'aujourd'hui que date la brouille entre la philosophie et la poésie, témoins ces traits : «La chienne glapissante qui aboie contre son maître, l'homme supérieur en sons bavardages, la bande des philosophes qui ont maîtrisé Zeus, ces penseurs qui coupent les idées en quatre, tant ils sont greux», et mille autres qui témoignent de leur vieil antagonisme. Malgré cela, protestons hautement que, si la poésie imitative qui a pour objet le plaisir peut prouver par quelque raison qu'elle doit avoir sa place dans une cité bien ordonnée, nous l'y ramènerons de grand cœur ; car nous avons conscience du charme qu'elle exerce sur nous ; mais il serait impie de trahir ce qu'on regarde comme la vérité. Toi-même, cher ami, ne sens-tu pas le charme de la poésie, surtout quand tu la regardes dans Homère ?

—Je le sens vivement.

—C'est donc justice de la laisser rentrer, quand elle se sera justifiée, soit dans un chant lyrique, soit dans toute autre espèce de mètre¹ ?

D'après ces considérations, le véritable précurseur de la philosophie grecque, ce n'est pas Homère, c'est le peuple grec dont les œuvres poétiques d'Homère reflètent les croyances religieuses. La philosophie grecque ne sera que l'approfondissement de cet univers grandiose que l'œuvre homérique que nous laisse entrevoir.

1. *Op. cit.*, X, 607a, b, c, d.