

# Notes du mont Royal

[www.notesdumontroyal.com](http://www.notesdumontroyal.com)

Cette œuvre est hébergée sur « *Notes du mont Royal* » dans le cadre d'un exposé gratuit sur la littérature.

SOURCE DES IMAGES

Persée

MARIE-MADELEINE MACTOUX

Université de Franche-Comté, Besançon

## PANTHÉON ET DISCOURS MYTHOLOGIQUE LE CAS D'APOLLODORE

*La Bibliothèque du Ps.-Apollodore doit être analysée non comme un ouvrage d'érudition mais comme un ouvrage de vulgarisation transmettant un savoir mythologique. Ce discours polythéiste s'élabore selon des modes divers qui ont pour effet d'intégrer la pluralité divine dans un savoir partagé.*

*Ainsi se crée un espace discursif religieux dans lequel s'affrontent discours polythéiste et autres discours religieux contemporains, celui des aristocraties des cités, du pouvoir impérial, le discours vulgarisateur judéo-chrétien qui relève, à cette époque, du même procédé agglutinant. Ce discours mythologique, en tant que réappropriation du panthéon grec, est une validation du système polythéiste.*

### **Pantheon and Mythological Discourse. The case of Apollodorus**

*Pseudo-Apollodorus' Bibliotheca must be analyzed not as a work of erudition but as a popularizing work transmitting mythological knowledge. The polytheist discourse is developed according to various modes that result in the integration of divine plurality into shared knowledge.*

*A religious discursive space is thus created where a polytheist discourse confronts other contemporary religious discourses, that of the aristocracy of the cities, imperial power, Judeo-Christian popularizing discourse which belong to the same processus of agglutination. The mythological discourse as a reappropriation of the Greek pantheon validates the polytheist system.*

J'aimerais faire quelques brèves remarques destinées à poser le problème des modes d'interaction entre discours polythéiste, quelles qu'en soient les modalités, et panthéon, proposer quelques éléments permettant de penser leur combinatoire. Discours polythéiste conçu comme l'actualisation, à un moment historique précis, d'un système religieux marqué par la pluralité divine mais aussi comme forme de pratique collective donnant une signification historique au panthéon en tant que tel, dans sa dimension plurielle.

Le discours polythéiste proposé à l'examen est celui qui est produit par un texte connu sous le titre de *Bibliothèque* du Ps.-Apollodore<sup>1</sup>. Le désigner sous cette appellation, c'est introduire une dénégation d'identité qui marque nos limites sans les masquer. Pendant longtemps attribué à l'érudit de l'époque hellénistique dit Apollodore d'Athènes, élève d'Aristarque à Alexandrie au II<sup>e</sup> avant notre ère, auteur de *Chroniques* et d'un ouvrage théologique sur les dieux, *Peri theôn*, on s'accorde aujourd'hui à penser que l'ouvrage n'est pas de lui. L'origine de l'usurpation posthume est à chercher du côté d'un des derniers scholiastes d'Homère<sup>2</sup>. Constatant l'existence, dans les *Scholia Minora*, de courts récits attribués à Apollodore d'Athènes analogues à certains passages contenus dans un ouvrage mythologique anonyme dont il disposait, il en inféra que l'auteur en était Apollodore d'Athènes. Il inscrivit son nom sur la copie qu'il possédait. L'érudition allemande du XIX<sup>e</sup> siècle a définitivement tranché<sup>3</sup>. Mais si l'auteur n'est pas Apollodore d'Athènes,

1. Le texte de base est celui qui a été édité par R. Wagner, *Mythographi graeci*, I : *Apollodori Bibliotheca*, Stuttgart, 1926, rééd., 1965.

2. Cf. A. Diller, *The Text History of the Bibliotheca of Pseudo-Apollodorus*, *TAPhA*, 1935, p. 297-300.

3. C. Robert, *De Apollodori Bibliotheca*, Berlin, 1873. La thèse de C. Robert n'a jamais été remise en question.

il demeure inconnu<sup>4</sup>. Et cet anonymat est déjà sensible dans la pratique compilatoire des commentateurs byzantins qui n'oublent jamais de citer le *Peri theôn* d'Apollodore d'Athènes quand ils lui empruntent un passage, mais copient la *Bibliothèque* sans mentionner ni l'auteur ni la source<sup>5</sup>. Leur pratique marque et dévoile la portée de cet anonymat qui n'est pas pure ignorance mais signifiante dans l'établissement du statut textuel. La *Bibliothèque* n'est pas une somme mythologique mais un texte relativement court, même en tenant compte de la perte d'une partie de l'ouvrage<sup>6</sup>. Lorsqu'on le juge du point de vue de l'esthétique littéraire, c'est un ouvrage unanimement considéré comme médiocre, sans réelles qualités narratives<sup>7</sup> et il est généralement noyé dans l'énumération de recueils, abrégés, sommaires contemporains de la seconde sophistique. En effet, si la date n'est pas établie avec certitude, tout laisse à penser qu'il a été rédigé à la fin du I<sup>er</sup> siècle de notre ère ou dans le courant du II<sup>e</sup> siècle. On peut mentionner en faveur de cette période une convergence de faits de langue<sup>8</sup>, mais surtout des formes systématiques

4. Nous l'appellerons pour simplifier Apollodore.

5. Cf. P. Decharme, *Les scholies d'Aristophane et la Bibliothèque d'Apollodore*, *RPh*, VIII, 1884, p. 129, n° 1.

6. Le manuscrit le plus étendu est un manuscrit du xv<sup>e</sup> siècle découvert dans la bibliothèque du prélat italien de la Renaissance, le cardinal Bessarion (Laud-grec. 55, Bodleian Library), aujourd'hui complété par un épitomé parvenu dans deux manuscrits, l'un trouvé au Vatican en 1885 et l'autre au monastère de Saint-Sablas en 1887. Il contient un résumé du livre III mais aussi de la fin perdue avec la poursuite de l'histoire de Thésée, suivie des retours des héros de la guerre de Troie et se terminant sur celui d'Ulysse et son meurtre. C'est sur ce retour que se finissait la *Bibliothèque* d'après le résumé donné par Photius, *Bibliothèque*, 142b, 5-6. L'épitomé montre que la *Bibliothèque* ne pouvait constituer un ouvrage considérable du type de la *Bibliothèque historique* de Diodore ou de la *Bibliothèque* de Photius lui-même. Photius (*Bibliothèque* 142a, 38 et 142b) en parle comme d'un petit ouvrage (*bibliodarion*) et il n'y a aucune raison d'interpréter le terme comme désignant un livre de petit format (cf. J. Arce, in *Apolodoro, Biblioteca*, Madrid, 1985, p. 11).

7. Cf. par exemple le jugement de J.-G. Frazer, *Apollodorus, The Library*, London, 1921, qualifiant la *Bibliothèque* d'« ennuyeuse compilation d'un homme médiocre qui relate sans une ombre d'imagination, sans la moindre étincelle d'enthousiasme la longue série des fables et légendes qui ont inspiré les productions immortelles de la poésie et les créations splendides de l'art grec » (Introduction, p. xxxiii).

8. Van der Valk, qui a repris rapidement le dossier linguistique dans son article *On Apollodori Bibliotheca*, *REG*, 71, 1958, p. 165-167, met en doute le caractère tardif de certains faits linguistiques reconnus comme tels par C. Robert,

d'archaïsme tant dans le projet global que dans les sources affichées. Proposer une collection de mythes grecs les plus anciens est une première façon de ressusciter le passé<sup>9</sup>. Quant aux citations explicites des sources mythographiques, poètes ou mythographes *stricto sensu*, elles renvoient majoritairement aux auteurs les plus anciens.

Hésiode est mentionné 14 fois suivi par Phérécyde nommé 13 fois et Acousilaos, 10 fois. Sur 78 citations attribuées, 58 concernent la période grecque archaïque et le début de la période classique. On a ici un archaïsme actif qui s'inscrit parfaitement dans cette reconquête par les Grecs d'un passé glorieux, marque générale de cette époque. Ce parti pris d'archaïsme n'est ni recherche d'un modèle littéraire dans la Grèce classique, ni expression dérisoire d'une nostalgie mais un fait social en relation avec la situation des Grecs et de la Grèce dans l'Empire romain. Face à l'impérialisme de Rome définitivement établi dans la Méditerranée orientale depuis Actium et l'annexion de l'Égypte ptolémaïque, les Grecs se servent de leur passé comme d'une pratique compensatoire et complémentaire de la domination romaine<sup>10</sup>.

Si la *Bibliothèque* est bien connue des historiens des religions antiques, c'est parce qu'elle est très souvent sollicitée comme un conservatoire de mythes dans lequel on est autorisé à puiser selon les besoins de la reconstitution diachronique de tel ou tel mythe, voire de la reconstitution d'un archétype mythique. L'approche moderne n'est pas fondamentalement différente des scholiastes à Homère, aux Tragiques, à Aristophane, à Platon ou des commentateurs byzantins à Zénobius qui y faisaient des emprunts implicites pour éclairer des énoncés jugés incompréhensibles avec, sous-jacente, l'idée

*op. cit.*, et R. Wagner, *op. cit.*, Préface VI. Cependant certaines formes ne sont réellement attestées que chez des auteurs tardifs, Plutarque, Pausanias ou Diogène Laërce, et c'est l'accumulation qui paraît signifiante dans un texte qui se donne par ailleurs comme archaisant.

9. Cf. sur ce point l'épigramme analysée *infra*.

10. Cf. E.-L. Bowie, *Greeks and their Past in the Second Sophistic, Past and Present*, 46, 1970, p. 31-41.

qu'il existait quelque part une version originale, un mythe clos et fixe. La *Bibliothèque* est devenue, du fait même de son archaïsme, l'ouvrage de référence, le livre mythologique par excellence. La prééminence de ce statut biblique a été renforcée par le développement de la démarche comparatiste en histoire des religions qui a détecté dans la *Bibliothèque* des matériaux irremplaçables. C'est le sens de la démarche de J.-G. Frazer qui a fait suivre son édition commentée<sup>11</sup> d'appendices dans lesquels il analyse des thèmes folkloriques communs aux Grecs anciens et à d'autres peuples historiquement plus proches. Mais il continue à considérer la *Bibliothèque* comme un document fossilisé, un musée dont la valeur tiendrait à l'accumulation de trésors exceptionnellement préservés.

Ce n'est pas dans cette perspective que je voudrais me placer. La *Bibliothèque* considérée dans son parcours discursif, par opposition à une approche morcelée et mutilante<sup>12</sup>, n'est pas un dictionnaire, ni même un dictionnaire historique mais un discours mythographique que je qualifierai de discours de vulgarisation se donnant pour tel. C'est bien ainsi qu'il faut comprendre le titre de *Bibliothèque* désignant l'ouvrage dans la première mention qui en est faite. Elle figure dans l'ouvrage de Photius rédigé vers 843-845<sup>13</sup> communément appelé *Bibliothèque* mais qui a pour titre exact *Enregistrement et énumération des titres lus par nous*. Une *Bibliothèque*, c'est une compilation de plusieurs sources sur un sujet donné et rien ne permet d'affirmer que ce n'était pas là l'objectif d'Apollodore<sup>14</sup>. On verra plus loin que la structure généalogique n'est qu'un des aspects de la construction textuelle. Qu'il s'agit bien d'un discours de vulgarisation, on en a une autre preuve

11. *Op. cit.*

12. *Ibid.*

13. On ne peut suivre le dernier analyste en date, J. Trace, *op. cit.*, qui, estimant que l'ouvrage d'Apollodore n'est pas une *Bibliothèque* mais des généalogies, suggère soit que la *Bibliothèque* lue par Photius n'est pas la même que notre texte, soit que le texte retenu par Photius aurait porté un autre titre, celui de *Généalogies*.

14. Cf. W.-T. Tredgold, *The Nature of Bibliotheca of Photius*, Washington, 1980, p. 103.

dans l'épigramme de l'auteur conservé par Photius. L'authenticité de l'épigramme, absente des manuscrits très mal conservés, ne semble pas devoir être mise en doute<sup>15</sup>. « La succession des siècles (*speirèma*), tu peux la puiser de mon érudition (*paideia*) et tu peux connaître les fables anciennes (*muthoi*). Ne va pas voir dans les pages d'Homère, ni dans l'épigramme, ni chez la Muse tragique, ni dans la poésie mélique et ne cherche pas dans l'œuvre sonore des Cycliques, mais regarde en moi et tu trouveras en moi tout ce que contient le monde. »<sup>16</sup> Elle met en valeur les trois composantes d'un discours de vulgarisation telles que les reconnaît la recherche contemporaine portant sur ce phénomène complexe qu'est l'opération de vulgarisation<sup>17</sup>. Affirmation de sources multiples et savantes, sources essentiellement littéraires, présentées comme les vraies sources des mythes, à l'exclusion des mythographes et des historiens, éliminant donc tout ce qui pourrait apparaître comme une manipulation d'un discours mythique initial valorisé *ipso facto* dans sa pureté de discours-source. Souci du public à la portée duquel ce savoir est mis. Les impératifs négatifs à la deuxième personne sont des injonctions qui substituent clairement le discours vulgarisateur à la connaissance érudite. Nature indifférenciée du lecteur-auditoire, puisque le tu indéfini peut être assimilé à l'agrégat de tous les non-spécialistes, c'est-à-dire à des destinataires d'un discours dont la nature même est de s'adresser à un public divers, incapable d'accéder à un savoir inaccessible, à la portée des seuls érudits, de ceux qui possèdent la *paideia*. La *paideia* est précisément ce savoir culturel qui, pour les Anciens, se manifestait dans les œuvres littéraires. Enfin on peut relever un dernier trait qui inscrit dans l'épigramme l'image naïve du vulgarisateur. En effet,

15. Cf. Van der Valk, *loc. cit.*, p. 167-168.

16. 142b, 8 sq., trad. R. Henry, Photius, *Bibliothèque*, II, Paris, Les Belles-Lettres, 1960.

17. Cf. en particulier la mise au point méthodologique de M.-F. Mortureux, *La formation et le fonctionnement d'un discours de la vulgarisation scientifique au XVIII<sup>e</sup> siècle à travers l'œuvre de Fontenelle*, Lille, 1983, p. 56.

elle renvoie à un narrateur dont la seule fonction est d'être un médiateur, médiateur entre des destinataires et un savoir polythéiste donné comme universel.

C'est donc totalement méconnaître le statut textuel de la *Bibliothèque* que d'en faire un ouvrage d'érudition. C'est aussi le méconnaître que de la considérer comme un ouvrage de vulgarisation s'adressant à un public ciblé, un manuel offrant une version édulcorée de la mythologie destinée aux enfants<sup>18</sup> ou, plus précisément encore, aux enfants non grecs de l'Empire romain qui ne pouvaient avoir accès aux grandes œuvres de la littérature grecque<sup>19</sup>. Dans cette perspective la *Bibliothèque* s'inscrirait dans le processus global d'hellénisation qui commence avec Alexandre le Grand. Si elle a pu jouer un tel rôle, elle est d'abord autre chose. Rien, ni dans l'épigramme ni dans le texte, ne permet d'affirmer que le public a été circonscrit. C'est même le contraire qui est affirmé. Je m'en tiendrai donc à la définition suivante : la *Bibliothèque* est un ouvrage de vulgarisation en langue grecque, vulgarisation dans le domaine des mythes qui rendent compte de la structure et du fonctionnement de l'univers dans sa genèse même et sa dimension spatio-temporelle. L'état du monde, du *cosmos*, est le point d'aboutissement de l'épigramme et il est indissolublement lié à la succession des siècles, analogue aux anneaux d'un serpent (*speirèma*), métaphore de la succession chronologique des différentes périodes signalées par des traces visibles et indélébiles. La structure cosmique garde les signes de sa construction.

Les travaux les plus récents sur la vulgarisation<sup>20</sup>, en particulier la vulgarisation des travaux scientifiques dont l'objectif est aussi de rendre compte du monde, ont bien

18. Cf. Van der Valk, *loc. cit.*, p. 101-102, qui relève des cas d'altération mythique dans le sens d'une plus grande décence. Mais si dans certains cas le viol n'est pas mentionné à la différence d'autres versions, il figure dans d'autres épisodes. On a 9 occurrences du verbe violer.

19. M. Simpson, *Gods and Heroes of the Greeks, The Library of Apollodorus*, University of Massachusetts Press, 1976, Introduction, p. 1-2.

20. Cf. D. Jacobi, *Diffusion et vulgarisation. Itinéraires du texte scientifique*, Paris, 1986.

montré la naïveté de l'interprétation la plus commune qui rejoint le dernier trait de l'épigramme. Le vulgarisateur ne se contente pas de transposer un savoir savant en un savoir vulgaire mis à la portée de tous. Il est beaucoup plus qu'un médiateur, un troisième homme pour reprendre l'expression souvent proposée dans la problématique d'une théorie de la communication, insuffisante pour expliquer les pratiques discursives<sup>21</sup>. Le discours de vulgarisation produit un nouveau discours qui ne se substitue pas aux autres mais s'inscrit dans un certain champ du savoir. Ici c'est le champ du religieux dans lequel entrent en compétition, non les inventeurs de théories nouvelles comme dans le champ scientifique, mais différents discours religieux produits par les divers groupes sociaux. Dans le cas de la *Bibliothèque* on a un discours polythéiste qui, au moment où il a été produit, a une valeur sociale qui n'est pas simple fonction de commodité pour ceux qui chercheraient une érudition expéditive<sup>22</sup>. La transmission de ce savoir mythologique n'est pas uniquement une reformulation condensée et amputée, un résumé schématique mais une transformation mythologique dont il faut analyser les modalités. J'en retiendrai trois principales qui qualifient prioritairement ce discours<sup>23</sup>.

### 1 / Une structure généalogique légitimante

La forme généalogique de la *Bibliothèque* qui commence par une cosmogonie avec Ouranos et Gè, le Ciel et la Terre, le couple primordial et leurs descendants, inscrit la *Bibliothèque* dans une tradition culturelle très ancienne qui est celle de la *Théogonie* d'Hésiode et perdure chez de nombreux mythographes. Mais ce qui pouvait apparaître au VIII<sup>e</sup>-

21. Cf. A.-A. Moles et J.-M. Oulef, *Le troisième homme, vulgarisation scientifique et radio, Diogène*, 58, 1967.

22. Expression de M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, V, Paris, 1928, p. 689-690.

23. Elles sont le résultat d'une analyse statistique globale.

VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère comme une forme de rationalisation du monde polythéiste apparaît plutôt dix siècles plus tard comme un refus de hiérarchisation, de classification qui serait autre qu'une classification naturelle. La multiplication des personnages surnaturels, dieux, héros, nymphes, manifeste un monde complexe dans lequel les personnages n'ont pas de statut différencié sinon par leur place généalogique. Si l'on a 70 occurrences du mot *theos*, dieu, et 32 occurrences du nom *nymphè*, nymphe, on a une seule occurrence d'*herós*, héros, alors que des êtres héroïques tiennent une place importante dans le récit. Ainsi Héraclès qui, avec 113 occurrences, vient immédiatement après Zeus dans l'index hiérarchique (156), ou encore Jason (24) ou Persée (21). Les êtres surnaturels ne sont pas qualifiés dans leur statut mythique ; la diversité des dénominations tient lieu de référence. On a donc parallèlement une double stratégie : un processus unitaire qui relie ce discours mythologique à d'autres très connus, émanant de mythographes célèbres, ceux précisément qui sont le plus souvent cités par Apollodore, Hésiode (14 occ.), Phérécyde (13 occ.), Acousilaos (10 occ.)<sup>24</sup> ; et un procédé qui fonde la vraisemblance sur la procréation comme forme de naturalisation du monde divin.

En même temps ces séries généalogiques sont marquées par un champ lexical de l'union-procréation extrêmement diversifié. On a 24 syntagmes verbaux décrivant l'union : épouser, aimer, s'unir, coucher avec, prendre pour femme, etc., et 11 verbes exprimant la procréation auxquels il faut ajouter la préposition *ek*, de, qui indique l'origine et peut être employé sans verbe exprimé<sup>25</sup>. Si chacun des deux champs sémantiques est dominé par deux verbes qui ont chacun plus de 100 occurrences, *gameô*, épouser (116), et *gennaô*, engendrer (114), leur co-occurrence ne constitue pas un schème paradigmatique.

24. Acousilaos d'Argos, le plus ancien après Hésiode, écrivit des *Généalogies* autour de 500. Phérécyde, qui est le continuateur d'Acousilaos, écrivit, vers le milieu du v<sup>e</sup> siècle, une *Théogonie* en dix livres.

25. Ainsi en I, 16 pour la descendance de Zeus.

Une analyse factorielle faite à partir des 8 lemmes les plus fréquents<sup>26</sup> montre que *gameô* et *gennaô* ne sont pas dans la même zone, c'est-à-dire qu'ils ne caractérisent pas les mêmes livres pris comme unité de découpage. *Gameô* caractérise plus le livre III et *gennaô* le livre I par opposition aux deux autres livres. Par rapport aux fréquences relatives le profil lexical de l'union-procréation est différent dans chacun des livres. Cette différenciation lexicale, tant quantitative que qualitative, et l'inégale répartition diversifient le schème généalogique qui s'ouvre vers l'extérieur. Le vocabulaire modalise ce discours généalogique avec l'emploi de termes qui sont intrinsèquement axiologiques et diversement employés. *Phteirô*, séduire, est à l'opposé d'*eraô-eramai*, aimer, et proche du livre II par rapport au livre III, différenciant de ce point de vue les livres. Ainsi la séquence conjugale avec *gameô*, épouser, n'ordonne pas la structure globale. Il n'y a pas de relation étroite entre les dieux dominants par la fréquence des occurrences et le mariage. Le verbe *gameô* sert très rarement à construire une généalogie. Si Ouranos, le dieu fondateur de la théologie au début du livre I, se marie, la seconde lignée généalogique dans ce livre I, celle de Prométhée, n'est pas inaugurée par un mariage ni par aucune forme d'union : « De Prométhée naquit un fils Deucalion »<sup>27</sup>. Naître est ici dénoté par le verbe *gignomai*, devenir, fortement polysémique dans le texte lui-même<sup>28</sup>. Plus que le schème, ce qui compte est la répétition du schème procréateur, c'est l'actualisation de séries qui se concrétisent dans l'instant.

Mais il y a plus. Cet habillage généalogique ne correspond pas à une construction linéaire, pas davantage à une construction étoilée mais à une construction sérielle réitérative. Les deux interventions du narrateur, au début du livre II et au début du livre III « parlons toute suite des descendants de »,

26. Soit six verbes d'union et deux de procréation *stricto sensu*, *gennaô* et *technô*, engendrer, pour une fréquence supérieure à 10.

27. I, 45.

28. Il signifie naître dans moins de la moitié des occurrences.

correspond à un retour en arrière. Le livre II à ses débuts revient pratiquement au commencement du monde divin avec la descendance d'Inachos, fils d'Oceanos et de Thétis, enfants du couple primordial, Ouranos et Gè, le Ciel et la Terre. De même le début du livre III, par l'intermédiaire d'une formule identique, revient presque au commencement de la série généalogique traitée au livre II, puisque la généalogie annoncée, celle d'Agénor, est celle du frère jumeau de Bélos, les deux apparaissant très vite dans la descendance d'Inachos. A nouveau à l'intérieur du livre III<sup>29</sup> se manifeste une autre articulation avec le verbe *epanagó*, revenir en arrière, qui, pour être un hapax, exprime parfaitement la structure généalogique globale. On a un empilement de strates emboîtées renforçant le contrôle du temps mythique qui se déroule de façon concomitante. La durée, présumée par le processus généalogique, a tendance à être évacuée. On a une présentification de la réalité mythique qui est plus décrite que narrée, figurée comme un ensemble d'aires généalogiques juxtaposées. Il y a bien là quelque chose de ces *aïônes*, de ces cycles dont parle l'épigramme, qualifiés par la reconduction d'un schème identique, qui est moins celui de l'union-procréation que de l'engendrement.

## 2 / Un schème narratif agglutinant

La *Bibliothèque* ne se réduit pas à l'empilement généalogique mais intègre de nombreuses séquences narratives d'inégale importance. Ce sont des unités autonomes qui se structurent à la manière de contes. On peut tenter d'appréhender leur répartition à travers la distribution des grandes catégories syntaxiques. Une analyse factorielle<sup>30</sup> portant cette fois sur la nature syntaxique du vocabulaire montre une opposition entre le livre II et les deux autres livres. Le

29. 96.

30. Sur cette analyse, cf. *Pratique de l'analyse des données*, 3, Linguistique et lexicologie, Paris, 1981.

livre II est caractérisé par des valeurs syntaxiques telles que le verbe, l'adverbe, l'adjectif qualificatif, tandis que les livres I et II sont marqués par la prédominance des noms, des pronoms, des particules, mots de liaison très lâche. Mais cette opposition entre une fonction verbale qui correspond à une mise en place des actions, et une fonction nominale proposant une vision plus descriptive du monde divin n'introduit pas une différence réellement pertinente quant à la construction narrative globale. En effet, ce qui opère la discrimination est, dans le livre II, une séquence narrative très spécifique qui est le récit des travaux d'Héraclès. Si l'on procède à une deuxième analyse<sup>31</sup> en modifiant les unités de découpage c'est-à-dire en faisant éclater le livre II, en livre II début et fin, et séquence d'Héraclès, la structure du plan factoriel 1/2 se modifie. L'ensemble des livres de la *Bibliothèque*, livre I, livre II, début et fin, livre III sont regroupés dans le plan factoriel 1/2 à l'opposé des verbes et adjectifs qualificatifs proches de l'épisode d'Héraclès. Le poids de cette séquence crée une rupture dans l'économie narrative générale et accentue l'effet d'éclatement de ces moments narratifs distincts qui ne se justifient que par leur référence à une même figure mythique.

La construction textuelle se fait en l'absence du narrateur qui n'intervient que très rarement<sup>32</sup> et, sauf une exception, toujours avec le nous<sup>33</sup>. Ce nous inclusif englobe non seulement locuteur et récepteurs mais le texte lui-même sur le mode de la formule de l'épigramme « tu trouveras en moi ». En effet le verbe qui est employé avec ce nous est essentiellement *legô*, dire ; « dont nous parlerons à propos de », « parlons tout de suite de » avec deux occurrences d'un verbe signifiant rendre clair<sup>34</sup>. L'objectif déclaré est de dire, d'exposer le

31. Toujours en appliquant l'analyse factorielle des correspondances.

32. On a seulement douze verbes correspondant à dix passages : I, 10, 18, 45, 46, 87 ; II, 1, 3 ; III, 12, 21, 147.

33. Cf. les deux expressions identiques dire au passif avec comme complément d'agent soit je (I, 45), soit nous (III, 21).

34. I, 46 ; 87.

matériau mythique et non de marquer les connexions internes, les rapports, de procéder à une reconstruction ordonnée et hiérarchisée. On a ici un mécanisme de dévoilement, de parcours par la parole, *diexerchomai*, fait de rappel, d'annonce ou de report selon la formule initiale du livre II : « Puisque j'ai parcouru par la parole la descendance de Deucalion, parlons tout de suite de celle d'Inachos. » Par ses modalités la construction narrative renvoie à la forme prise par le schème généalogique.

### 3 / Une hétérogénéité consensuelle

Cette notion d'hétérogénéité discursive empruntée aux développements contemporains de l'analyse du discours<sup>35</sup> nous servira à analyser les rapports que le discours entretient avec d'autres sources énonciatives, les formes de transmutation d'un discours monodique en un discours pluriel.

Par son statut même de discours de vulgarisation, ce discours mythologique est traversé par une très forte hétérogénéité discursive, une hétérogénéité constitutive. Il se présente comme un immense discours rapporté, le vulgarisateur anonyme disant ce qui a été dit ailleurs et peut être connu par ailleurs. On se rappelle les pratiques anonymes des scholiastes renvoyant à la présentation anonyme que l'auteur faisait de lui-même dans l'épigramme. L'intertextualité annoncée dans l'épigramme devient une intertextualité explicite, montrée par des mécanismes repérables. Elle s'inscrit tout au long du discours et va en s'amplifiant. Le dernier livre, le livre III, contient à la fois le plus grand nombre de citations anonymes et le plus grand nombre d'auteurs nommés. Les multiples inclusions de discours rapportés se fait sous la double forme de discours rapportés de manière

35. Cf. en particulier J. Authier-Revuz, Hétérogénéité(s) énonciative(s), *Langages*, 73, 1984, p. 98-110, et D. Maingueneau, *Nouvelles tendances en analyse de discours*, Paris, 1987, p. 53-93.

anonyme ou rattachés à des sources explicites. Dans le premier cas les marqueurs sont les deux verbes dire, *legô* et *phèmi*, qui ont dans cet emploi 75 et 33 occurrences auxquelles il faut rajouter d'autres modalités, *kata tinas* selon d'autres ou *ôs de enioi*, selon d'autres. Aucune hiérarchisation n'est introduite, ni par l'unanimité ni par la majorité. On a un seul emploi de *pleiones*<sup>36</sup>, la plupart disent. Dans le deuxième cas les discours rapportés sont donnés sous la forme de discours indirects sauf une exception<sup>37</sup>. Les citations, dans leur ensemble, ne sont pas des moyens d'authentification par argument d'autorité, des citations-preuves qui auraient pour fonction de fonder la légitimité de la version préservée ou d'en réfuter une autre. Il y a entassement de versions diverses sans classement, juxtaposition d'énoncés secondaires par rapport à l'énoncé principal. Par exemple à propos du mythe de Déméter, de sa venue à Eleusis et de ses rapports avec Triptolème, fils du roi d'Eleusis, le texte, après avoir narré les comportements de Déméter avec Triptolème, contient le passage suivant : « Panyasis dit que Triptolème était fils d'Eleusis et que ce fut celui-ci qui reçut Déméter ; Phérécyde dit qu'il était fils d'Océan et de Terre. »<sup>38</sup> Il y a accumulation des énoncés portant sur l'identité parentale sans organisation. Ici la continuité syntaxique est rompue par le discours indirect, mais souvent le connecteur de citation n'apparaît qu'après l'énoncé rapporté : « Voilà donc ce qui est dit au sujet de. » Ce quasi-effacement du marquage a tendance à réduire le réemploi de l'autre à une assimilation, renforçant la stratégie de production du texte qui est de l'ordre de l'agglutination. Sauf quatre exceptions, les textes de références sont tus et les œuvres citées sont plutôt un moyen de dénommer des auteurs restant inconnus : l'auteur de l'*Alcméonide*, l'auteur des *Naupactiques*, l'auteur des *Retours*, l'auteur de la *Thébaïde*. Les œuvres ne sont pas mentionnées pour elles-mêmes mais

36. III, 30.

37. II, 37.

38. I, 32.

comme déterminants. L'on a parfois des noms collectifs qui renvoient à une multiplicité anonyme, les *Tragiques*, les *Orphiques*. Lorsque plusieurs auteurs cohabitent dans un même lieu citant, aucun ordre préférentiel n'est décelable, ni chronologique, ni basé sur la crédibilité mythologique qui reposerait sur la reconnaissance d'une autorité incontestable. Ainsi les discours rapportés finissent par devenir de simples signes phatiques, signes de l'existence de discours mythographiques multiples coexistants et constituant une mémoire collective s'inscrivant dans la longue durée, depuis Homère, la plus ancienne source citée sans être la source prédominante, jusqu'à Castor de Rhodes, contemporain de Pompée dans le deuxième quart du 1<sup>er</sup> siècle avant notre ère. Mémoire collective très anciennement constituée puisque, comme on a déjà eu l'occasion de le noter, il y a une prédominance de mythographes de l'époque archaïque. Ainsi l'appel aux sources érudites n'est pas un procédé de légitimation qui aurait pour résultat d'instaurer un discours cohérent, chargé d'une valeur dogmatique, valeur qu'il tirerait de la mention du mythographe comme producteur de discours-sources. On a plutôt un discours mythologique pluriel qui s'autonomise dans sa pluralité même. Les citations jouent le rôle de reliques qui manifestent l'appartenance de ce discours mythologique à une continuité discursive plurielle. La polyphonie mythologique trouve son modèle dans la forme même du polythéisme, postule l'existence d'une correspondance entre pratiques discursives et diversité du panthéon.

Mais cette hétérogénéité énonciative revêt une autre forme en intervenant dans ce lieu clef du polythéisme qu'est la dénomination. Cet extraordinaire catalogue de noms propres qui ressortissent à un double domaine, celui de la sphère mythique des êtres divins ou surnaturels, et celui de la sphère humaine avec les noms de pays et d'habitants, fait l'objet d'un traitement discursif spécifique. On a en effet toute une série de procédures dénominatives qui débordent la présupposition banale d'existence. Existence d'un référent extra-

discursif à laquelle les noms propres ne feraient que renvoyer.

D'abord les citations-sources interviennent essentiellement dans le domaine des noms : noms des parents, père et mère ou père seul, nom des enfants, de l'initiateur dans un schéma causal, auteur d'une mort, d'une cécité, un état de folie, noms de victimes. Ainsi à titre d'exemple : « D'Argos et d'Ismène, fille d'Asope, naquit Iasos, qui, dit-on, engendra Io. Castor, dans son *Traité des erreurs chronologiques*, et la plupart des poètes tragiques disent qu'elle était fille d'Inachos. Hésiode et Acousilaos disent qu'elle était fille de Piren. »<sup>39</sup> Cette interrogation sur l'identité par les noms n'aboutit pas à un choix mais à une accumulation qui est, à l'instar des noms des mythographes eux-mêmes, signe de validation d'un discours dénominatif pluriel.

Il est caractérisé par d'autres procédés discursifs repérables à travers une importante mobilisation de verbes d'appellation ou à usage appellatif = *kaleô*, avec 65 occurrences, 68 si l'on tient compte des emplois sous-entendus ; *prosagoreuô*, 16, *légô* au participe passé (*légomenos*) 13 ; *onomazô*, 11. On a d'abord une dénomination montrée, soulignée par un geste métalinguistique du type : « Zeus pourchassa Typhon jusqu'au mont appelé (*légomenos*) Nysa. »<sup>40</sup> L'appellation devient le lieu d'une suspension de prise en charge par le locuteur, non pour aboutir à un rejet mais pour la désigner comme une dénomination préconstruite, la proposer aux destinataires comme appartenant à d'autres discours connus, s'identifiant à la totalité des discours possibles, à un savoir partagé. Ce signe métalinguistique porte essentiellement sur des données spatiales ou des noms collectifs : les Aloades, les Titanides, les Titans, les Pléiades, plus largement connus que les dénominations des éléments constitutifs du groupe, plus indépendants des discours spécifiques et concurrentiels.

On a ensuite une dénomination motivée, relationnelle,

39. II, 5.

40. I, 43.

qui consiste à établir un rapport direct entre deux types d'appellations. Entrent dans une première catégorie la relation théonymes-toponymes du type « Médos, après avoir vaincu beaucoup de peuples barbares, appela Médie tout le territoire qu'il avait conquis »<sup>41</sup> et la relation théonyme-ethnique « Aelos, régna sur la Thessalie et les pays circonvoisins, appela Aeoliens les peuples qui les habitaient »<sup>42</sup>. Le narrateur n'est jamais l'agent du procès dénomiatif qui est objectivé, rattaché à un énonciateur anonyme et collectif, puisque l'acte de nommer est un acte divin.

Dans une deuxième catégorie peuvent être rangées les appellations plus strictement étymologiques qui se font, soit en l'absence du narrateur, soit sur son intervention. Mais il se contente d'explicitier la relation étymologique. Ainsi les deux exemples suivants : « Comme l'île leur était apparue (aux Argonautes) hors de toute attente, ils la nommèrent Anaphè (l'île de l'apparition) »<sup>43</sup> ; « Argos surnommé Panoptes. Il avait en effet des yeux sur tout le corps. »<sup>44</sup> Dans tous ces cas on assiste à la genèse de néologismes. Ces procédés de néologie dénomiatif, cette série d'actes de baptême sont saisies de la réalité physique ou divine, maîtrise partagée de l'espace surnaturel et naturel à travers les dénominations. Les destinataires sont associés à ces procédures dénomiatives qui ne sont pas assertion de la part du narrateur qui les garantirait comme vraies par leur assertion même. Ils participent, à travers l'hétérogénéité énonciative, au discours dénomiatif comme mise en correspondance entre monde surnaturel et monde humain, monde mythique et monde réel. Les procédures appellatives instaurent un ordre commun par la médiation des interlocuteurs. Les lecteurs-destinataires sont assimilés aux différentes catégories de locuteurs, locuteur principal, ce narrateur anonyme absent du récit où il n'intervient

41. I, 147.

42. I, 50.

43. I, 139.

44. II, 6.

qu'avec une fonction minimale de régie, et les locuteurs secondaires, inscrits dans le texte sous des formes multiples. A la limite le narrateur se pose comme un narrateur universel rendant compte d'un polythéisme universel. L'épigramme ne soulignait-il pas que l'ouvrage contenait tout ce que contenait le monde ?

La pluralité divine du panthéon que l'on a vu naturalisé par la forme généalogique, dévoilé par la construction textuelle qui est essentiellement agglutinante, est ainsi intégré dans un savoir commun au niveau des dénominations. Il est recréé avec la participation des destinataires qui sont les grands bénéficiaires de l'hétérogénéité. Cet extérieur du discours se confond avec les schèmes culturels ressuscités par les pratiques discursives et donnés comme préexistants, partagés par la communauté. On peut considérer ce discours comme un opérateur qui construit l'identité globale du savoir mythologique. En tant que discours de vulgarisation il homogénéise le discours religieux qui n'est plus le monopole d'un petit nombre qui aurait seul accès à la connaissance mythique et à une connaissance morcelée. Il réduit le clivage entre ceux qui ont une connaissance érudite du panthéon et tous les autres. Il les intègre dans la culture dominante qui est celle du polythéisme, ou plus exactement d'un héritage polythéiste. L'homogénéisation ne passe pas, en effet, par une modalité didactique, mais par un dévoilement de ce qui est donné comme appartenant à une mémoire collective qui s'est forgée dans un passé très lointain.

Cette mise en liste généalogique, cette manifestation des dénominations dans leur variété, cette articulation rationnelle entre les divers segments du monde saisi dans sa totalité engendre un contrôle collectif sur la formation religieuse polythéiste qui est aussi la religion dominante de l'Empire romain. Cette production et monstration de la pluralité dénominative à l'intérieur du discours ne peuvent être interprétées comme la survivance d'une pensée archaïque qui tournerait autour d'un objet afin de le regarder de différents

points de vue. On peut peut-être expliquer ainsi la *Théogonie* d'Hésiode mais non la *Bibliothèque*.

Mais ce contrôle discursif du matériau mythique revêt des formes spécifiques. Ce discours rédigé en langue grecque, portant sur des faits mythologiques exclusivement grecs, citant seulement des mythographes grecs, se donne à comprendre comme une pratique d'identité dans la partie orientale du bassin méditerranéen dominé par l'impérialisme romain. Les marges non grecques les mieux dessinées sont celles de l'Orient avec la Scythie au nord, l'Arabie à l'est, l'Égypte et l'Éthiopie au sud. L'Occident est surtout mentionné en relation avec le retour des héros grecs de la guerre de Troie, à la fin du livre III conservé par l'épitomé. En revanche il n'apparaît que très faiblement dans les noyaux durs des récits mythiques. La Sicile en tant que telle n'a que trois occurrences<sup>45</sup>, la Tyrrhénie, Etrurie, deux<sup>46</sup> et la Sardaigne, une ou deux avec la mer de Sardaigne<sup>47</sup>. L'Extrême Occident n'est mentionné que par deux noms de ville<sup>48</sup>, et jamais dans son identité globale<sup>49</sup>. Rome, jamais citée, et l'Italie comme unité spatiale sont renvoyées dans un indéterminé mythique dissocié des gestes héroïques. Le polythéisme grec apparaît ainsi comme la source du polythéisme antique, fondateur de la nature plurielle de la formation religieuse qui est celle de l'Empire.

#### 4 / Un espace discursif vulgarisateur

Parallèlement, ce discours religieux polythéiste s'inscrit dans l'espace religieux contemporain, c'est-à-dire dans un ensemble de discours religieux produits de façon concomitante

45. I, 37, 44 ; II, 110.

46. I, 134 ; II, 109.

47. II, 149 ; I, 134.

48. Gades (II, 106) et Tartessos (II, 107, 109).

49. L'Italie n'est mentionnée que dans l'*Épitomé* (6, 15-15c).

et entretenant entre eux des relations privilégiées au sein d'un affrontement idéologique.

Un premier axe de cet espace discursif est à chercher du côté du discours religieux qui prend forme dans le champ du pouvoir. D'abord celui des couches dominantes des cités grecques qui légitiment leur puissance par l'établissement de généalogies divines auxquelles elles se rattachent. Elles ne font que ressusciter cette idéologie aristocratique qui a toujours fondé l'existence des aristocrates par leur insertion dans une geste héroïque. On a ainsi toute une série de décrets contemporains tels ceux de Spartiates<sup>50</sup> qui construisent leur identité sociale par la place occupée dans la descendance des Dioscures et d'Héraclès. Mais l'aristocratie des cités grecques n'est pas la seule à mythifier. La préoccupation dynastique devient la règle avec les Antonins. Ainsi se dessine un autre pôle qui est celui du discours religieux lié au pouvoir impérial.

Je soulignerai de ce point de vue la spécificité de la geste d'Héraclès dans la *Bibliothèque*. Les liens d'Héraclès avec l'idéologie du pouvoir ne sont pas récents. Déjà dans l'Athènes classique, avant même Alexandre, Isocrate proposait Héraclès comme modèle au roi Philippe de Macédoine<sup>51</sup>. La lutte d'Héraclès contre Laomédon devenait le modèle de toute lutte des Grecs contre les Barbares d'Asie et Héraclès était l'image mythique du réconciliateur des États et des hommes. Or, dans la *Bibliothèque*, non seulement la geste héracléenne est remodelée dans un sens plus particulièrement grec, mais le vocabulaire qui individualise cette séquence porte les traces de cette modélisation. On a bien montré le caractère oriental des travaux d'Héraclès qui intègrent l'épisode du baudrier d'Hypolyte, la reine des Amazones vivant auprès

50. Cf. IG V, 1, pour des inscriptions datables de 115 à 180 ; n. 971, 36° descendant des Dioscures ; n. 61, 46° descendant d'Héraclès ; n. 1174, 41° descendant d'Héraclès et 35° des Dioscures ; n. 573, 42° descendant des Dioscures ; n. 525 et 530, 48° descendant d'Héraclès et 44° des Dioscures.

51. *Philippe*, 109-111.

du Thermodon<sup>52</sup>. Mais il y a plus. La spécificité de la séquence héracléenne par rapport au reste de la *Bibliothèque*, lisible dans le plan 1/2 obtenu en comparant les trois livres décrits par leurs divers lemmes, est très nette. On avait déjà souligné comment l'épisode se différenciait du reste de l'ouvrage du point de vue syntaxique. Cette différenciation syntaxique s'appuie sur une différenciation sémantique intéressante à analyser. Les travaux sont qualifiés par des modalités totalisantes dans l'espace et dans le temps. Les lieux sont situés les uns par rapport aux autres avec le suremploi de *plèsion*, proche ; les moments sont rattachés les uns aux autres avec le suremploi d'*etos*, année. Les lieux sont parcourus, traversés (*dierchomai*), les êtres, rassemblés (*sunathroizô-sullambanô*), sauvés (*boetheô*). Cette procédure<sup>53</sup> de recension des travaux qui s'accumulent et cette forme de maîtrise des lieux et des êtres est une pratique de récupération d'un mythe politique ; elle me paraît être aussi en prise directe sur le discours religieux impérial qui, à partir de Trajan, associe très étroitement une certaine image d'Héraclès à l'empereur<sup>54</sup>. Association qui aboutit, avec Commode Hercule, à une assimilation pure et simple. Assimilation à un Hercule double, l'Hercule combattant et victorieux de Trajan qui en avait fait un de ses dieux favoris, auxiliaire des conquêtes, représenté sur les monnaies, et l'Hercule d'Hadrien, fondateur de Rome et gage du retour à l'âge d'Or. Cette coïncidence ne peut être un hasard, mais il resterait à analyser les diverses articulations interdiscursives. A-t-on une forme de vulgarisation d'une certaine idéologie du pouvoir impérial qui inscrirait dans le non-dit la présence de Rome et des Romains totalement absente au niveau de l'explicite comme on l'a souvent remarqué ? Ou plus probablement une captation-subversion

52. Cf. C. Jourdain-Annequin, *Héraclès en Occident, Mythe et Histoire*, thèse sous presse dans les Annales littéraires de la Faculté des Lettres de Besançon.

53. Ces résultats ont été obtenus en éliminant les noms propres.

54. Cf. J.-P. Martin, *Providentia deorum. Aspects religieux du pouvoir romain*, Paris, Masson, 1982, p. 361 sq.

par la célébration d'un Héraclès plus spécifiquement grec, tourné vers un espace gréco-oriental et qui déploie ses travaux selon des modalités puisées dans l'héritage grec ? N'oublions pas que si Enée est connu de la *Bibliothèque* où il est le fils d'Anchise et d'Aphrodite<sup>55</sup>, il n'est nulle part le héros fondateur de Rome. Héraclès, dans son usage narratif, devient l'anti-Enée occulté dans sa dimension fondatrice. L'image négative de Rome s'inscrit en creux dans le non-dit mythique.

Un deuxième axe est à chercher du côté du discours religieux chrétien. La langue grecque de la *Bibliothèque* l'inscrit clairement dans l'espace discursif du judéo-christianisme qui s'exprime en grec depuis plusieurs siècles. Le premier maillon de cette longue série est évidemment la traduction-adaptation de la Bible hébraïque ou plus précisément du Pentateuque, la Septante *stricto sensu*, traduite en grec à Alexandrie aux environs de 285 avant notre ère, sous Ptolémée Philadelphe<sup>56</sup>. C'est encore en grec que l'Ancien Testament est connu dans le monde romain des deux premiers siècles de notre ère. C'est toujours en grec que le message chrétien est diffusé dans les communautés hellénophones, tant en Orient qu'à Rome. Cet usage du grec ne s'explique pas uniquement par les besoins de communautés parlant grec. Il est une marque de différenciation qui fonctionne aussi comme modalité symbolique de contrôle, après avoir été un moyen direct de contrôle politique. On estime aujourd'hui que la traduction du Pentateuque par la communauté juive d'Alexandrie ne peut être expliquée uniquement en termes de pratique religieuse. La traduction ne correspond pas seulement aux besoins liturgiques de la communauté mais elle est un instrument du pouvoir royal dont les modalités exigeaient le contrôle des communautés juives du royaume par la connaissance de la loi hébraïque<sup>57</sup>.

55. III, 141.

56. Cf. P. Lamarche, *La Septante*, in *Le monde grec ancien et la Bible, Bible de tous les temps*, I, Paris, 1984, p. 24.

57. D. Barthélémy, *Etudes d'histoire biblique*, Paris, 1978, p. 328 sq.

C'est au cœur de cette pratique linguistique que s'articulent les deux pôles discursifs religieux, le monothéisme chrétien et le polythéisme antique. Il serait évidemment absurde d'affirmer que le discours chrétien prend une forme unique même quand il cherche à populariser le message christologique. La prédication chrétienne telle qu'on la lit dans les *Actes des Apôtres* est un ensemble complexe qui se modifie et s'adapte aux besoins idéologiques des auditoires. L'exemple patent est celui du *Discours sur l'Aréopage* de Luc qui s'adresse aux groupes aristocratiques dominants de l'intelligentsia hellénique et reconstruit subtilement la quête du Dieu des chrétiens dans le prolongement des aspirations religieuses du paganisme<sup>58</sup>.

Mais il est une autre modalité du discours chrétien dont certains traits perdurent. Un discours dont les deux caractères principaux sont d'être produits par et pour les communautés dans leur ensemble et de se présenter sous un mode agglutinant. Cette pratique agglutinante prend d'abord la forme de listes de paroles ou d'actes, créés dans les communautés chrétiennes de l'âge apostolique, paroles non écrites qui seront ensuite progressivement fixées par écrit. On note un exemple de ce procédé dans l'*Évangile selon Thomas*<sup>59</sup>, ouvrage pseudépigraphique écrit en copte au III<sup>e</sup> siècle mais qui suppose un modèle grec. On découvre encore ce même modèle discursif dans de nombreux documents, aussi bien les *Actes des Apôtres* que les anciens manuscrits des *Évangiles* ou les textes des Pères de l'Église. Ces listes de *logia* « Jésus a dit »<sup>60</sup> s'opposent dans leur pratique discursive et leur visée pragmatique aux récits élaborés porteurs de dogmes qui deviendront les *Actes des Apôtres* ou les quatre

58. Cf. R. Nouailhat, L'hellénisation du christianisme, *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité*, éd. F. Dunand et P. Lévêque, Leiden, 1975, p. 217-220.

59. Cf. H.-C. Puech, *En quête de la gnose*, II : *Sur l'Évangile selon saint Thomas*, Paris, 1978, p. 34.

60. Sur les sources des *agrapha*, cf. J. Jérémias, *Les paroles inconnues de Jésus*, Paris, 1970, p. 18 sq.

*Evangelies*. D'une manière générale le discours vulgarisateur chrétien qui s'élabore dans les premières communautés relève à l'origine d'une pratique anonyme et fragmentaire. On a des citations éparses de l'*Ancien* et du *Nouveau Testament*, des florilèges servant de *testimonia*, des preuves scripturaires. Avant d'aboutir à l'élaboration des rédacteurs, c'est-à-dire des *Evangelistes*, on a des unités isolées qui prennent forme dans les communautés et dont on retrouve des traces dans le texte même des *Evangelies*. Le texte même de Marc, le premier à avoir organisé la matière traditionnelle, est exemplaire. Il insère plusieurs séries de genres divers : miracles, controverses, paraboles<sup>61</sup>. Cette pratique discursive discontinue perdure au cours des 1<sup>er</sup> et 11<sup>e</sup> siècles, y compris lorsque la nécessité de la diffusion du message engendre des traductions latines. Ces premières traductions concernent aussi bien les passages du *Nouveau Testament*, *Epîtres* et *Evangelies*, que les péripécies bibliques<sup>62</sup> lus et commentés dans les assemblées liturgiques avant d'aboutir à la constitution de ces *Veteres latinae*, traductions anonymes qui fixent d'abord par écrit le *Nouveau Testament*, *Epîtres* et *Evangelies* avant les livres de l'*Ancien Testament* et qui surgissent dans l'histoire au milieu du 11<sup>e</sup> siècle<sup>63</sup> tant à Rome qu'en Afrique. Avant d'en arriver à une traduction exhaustive le livre sacré est seulement diffusé par fragments qui se manifestent dans l'anonymat comme élément d'un discours religieux plus vaste. Les fragments signifient le message chrétien dans sa totalité essentielle, l'alliance d'un dieu unique et de son peuple.

Le discours vulgarisateur monothéiste comme le discours vulgarisateur polythéiste relèvent du même procédé agglutinant, engendrant un schème commun qui inclut une diversité

61. J. Guillet, *La Bible à la naissance de l'Eglise*, in *Le monde grec ancien et la Bible, Bible de tous les temps*, I, Paris, 1984, p. 59.

62. Cf. J. Gribomont, *Les plus anciennes traductions latines*, in *Le monde latin antique et la Bible, Bible de tous les temps*, II, Paris, 1985, p. 43-65.

63. Cf. Ch. Mohrmann qui a établi l'existence à Rome d'une version latine des livres saints, *Etude sur la lecture des chrétiens*, III, Rome, 1965, p. 78-106.

de fait et s'ouvre sur une diversité potentielle. En même temps ces listes, quel que soit leur contenu, rassemblent et contrôlent la diversité, celle par laquelle se manifeste le panthéon ou la personne de Jésus. Elle est transmise par des témoins privilégiés qui jouent le rôle de vulgarisateurs s'adressant à la totalité des hommes conviés à prendre le relais. On a vu comment, dans la *Bibliothèque*, les destinataires étaient associés à la pluralité du panthéon et participaient à sa légitimation. Comme le discours chrétien fragmentaire, le discours mythologique de la *Bibliothèque* porte témoignage, par son hétérogénéité constitutive, sur la totalité du discours mythique polythéiste. La variété des formes textuelles est un trait commun à ces deux discours qui ne se préoccupent pas, à l'origine, d'établir un texte orthodoxe, un noyau pur et originel. On a souvent noté la très grande variété des citations chrétiennes, y compris celles de l'*Ancien Testament*, qui engendrent un discours multiple sans doute hérité des traditions juives paraphrasant le texte biblique<sup>64</sup>. L'authenticité n'est pas le produit du même, de l'identique, mais de l'altérité foisonnante, comme si ces discours vulgarisateurs fonctionnaient sur le mode de l'analogie. Cette conjonction d'un double discours vulgarisateur susceptible d'entrer en concurrence à travers des contenus antithétiques engendre un phénomène dialectique de captation-subversion homologue à celui qui est à l'œuvre dans l'espace discursif religieux, polythéiste et impérial. Ainsi le rôle social de la *Bibliothèque* n'est pas de fournir une érudition expéditive aux nouveaux sophistes. Il ne consiste pas uniquement à diffuser dans les couches dominées et ignorantes un discours mythique propre aux couches dominantes renforcées par la totalisation d'un savoir mythologique et le retour au passé, traits communs à la production de la seconde sophistique. Totalisation et archaïsme qui se sont institués à cette époque comme contre-

64. Cf. W. Rordorf, *La Bible dans l'enseignement de la liturgie des premières communautés chrétiennes*, in *Le monde grec ancien et la Bible*, p. 70.

poids à l'inégalité fondamentale des provinces orientales dans le partage du pouvoir au sein de l'Empire. Cette réappropriation du panthéon grec est aussi validation du système polythéiste face à d'autres discours religieux fonctionnant selon des modalités identiques. Ce discours mythologique participe à la construction d'un espace religieux multipolaire, agi par des acteurs sociaux qui recourent à diverses formes du divin à travers un discours de vulgarisation analogue. La *Bibliothèque* construit son panthéon dans une interaction discursive et se situe à l'intersection de multiples discours religieux constituant une formation discursive. Un des traits majeurs en est le recours au genre vulgarisateur, instituant une légitimation du religieux, quel qu'en soit le contenu.