Variations évhéméristes

Euhemeristic variations

Philippe Borgeaud

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8823>

DOI : 10.4000/rhr.8823

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017

Pagination : 593-612

ISBN : 978-2-200-93128-5

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Philippe Borgeaud, « Variations évhéméristes », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2017, mis en ligne le 31 décembre 2019, consulté le 15 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8823> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.8823>

PHILIPPE BORGEAUD

Université de Genève

Variations évhéméristes

Dans l'ensemble de ce qu'on peut appeler évhémérisme grec (avant Évhémère) il existait des dieux anciens, les dieux cosmiques, et des dieux plus récents, les dieux terrestres dont se préoccupent les mythes et les pratiques citoyennes. Cette distinction est reprise par Évhémère, dans une perspective critique vis-à-vis du pouvoir ptolémaïque et du culte des souverains. La reprise chrétienne de ce « système » oubliera les dieux cosmiques et tendra à faire d'Évhémère un athée.

Euhemeristic variations

According to what may be called Greek euhemerism (before Euhemerus) there were ancient gods, the cosmic gods, and newer, earthly, mythological gods worshipped in the practice of the citizenry. This distinction is echoed by Euhemerus, from a critical perspective regarding the Ptolemaic power and the cult of sovereigns. The Christian recovery of this "system" forgets the cosmic gods, and tends to make Euhemerus into an atheist.

Rappelons d'abord quelques faits¹. Pour parler d'Évhémère dont il nous dit qu'il est originaire de Messine (en Sicile, à moins qu'il ne s'agisse de Messène dans le Péloponnèse)², Lactance, fidèle à la tradition cicéronienne, se réfère à Ennius (auteur d'une traduction d'Évhémère intitulée *Sacra historia*). Il en cite quelques lignes :

Un vénérable écrivain, Évhémère, qui était originaire de *Messene* (Messine ou Messène), a rassemblé les exploits de Jupiter et de tous ceux que l'on prend pour des dieux, et il a constitué la trame de son *Histoire* à partir des dédicaces et des inscriptions sacrées conservées dans les temples les plus anciens, et essentiellement dans le temple de Jupiter triphylien : une colonne d'or y avait été dressée par Jupiter lui-même, si l'on en croit l'inscription : sur cette colonne ce dernier a fait inscrire en détail ses hauts faits, pour qu'elle rappelle à la postérité le souvenir de ses actions. C'est cette *Histoire* qu'Ennius a reprise et suivie. Et voici ses propres termes : « Au moment où Jupiter donne à Neptune l'empire de la mer, et le pouvoir de régner également sur toutes les îles et tous les pays qui bordent la mer. » [...] « À cette époque Jupiter passait la plus grande partie de sa vie sur le mont Olympe³ : c'est là qu'on venait le trouver pour qu'il rendît la justice,

1. Évhémère a eu la chance de rencontrer son spécialiste, Marek Winiarczyk, à qui l'on doit l'édition de ses fragments et de très riches commentaires : *Euhemerii Messenii reliquiae*, ed. Marcus Winiarczyk, Stuttgart, Teubner (« Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana »), 1991 ; *Euhemerios von Messene : Leben, Werk und Nachwirkung*, München, Saur (« Beiträge zur Altertumskunde », 157), 2002 ; *Die hellenistischen Utopien*, Berlin, De Gruyter, 2011 ; *The "Sacred history" of Euhemerus of Messene*, Berlin, De Gruyter, 2013. Les travaux de M. Winiarczyk s'inscrivent au départ dans un programme orienté en vue d'explorer l'athéisme antique dans une perspective marxiste. Ce point de vue, apparemment encouragé par la critique de Cicéron contre l'athéisme d'Évhémère et sa reprise chrétienne faisant de l'évhémérisme un aveu de l' inanité des dieux des Hellènes, se voit nuancé par la suite, chez Winiarczyk lui-même. Sur la géographie d'Évhémère et son rapport à la fiction cf. Sébastien Montanari, « Évhémère géographe », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1, 1, 2010, p. 132-155. Je remercie Gilles Dorival qui m'informe que S. Montanari a soutenu en décembre 2013 une thèse intitulée « Évhémère ou la mythologie retrouvée. Enquête sur l'inscription sacrée », à Tours, sous la direction de Bernard Poudéron. Je n'ai malheureusement pas pu tenir compte ici de ce nouvel apport. Pour le livre de Nickolas Roubekas, *An Ancient Theory of Religion. Euhemerism from Antiquity to the Present*, New York and London, Routledge, 2017, paru après la rédaction de cet article, je renvoie à ma recension dans *Asdiwal* 12, 2017 (non encore éditée).

2. Le contexte sicilien paraît le plus probable : voir Franco De Angelis, Benjamin Garstad, « Euhemerus in Context », *Classical Antiquity*, 25, 2006, p. 211-242.

3. Il faut comprendre l'Olympe triphylien, la montagne sacrée de l'île de Panchaia.

si quelque affaire était en discussion : de même, si quelqu'un avait fait une découverte qui pût être utile à l'humanité, c'est également là qu'il venait, et la présentait à Jupiter »⁴.

Du côté latin, tout passe par Ennius, puis par Cicéron. Du côté grec, à part un témoignage direct de Callimaque, sur lequel je reviendrai, on a la chance d'avoir Diodore de Sicile qui apprécie Évhémère et s'en inspire, et qui nous apprend que l'auteur de l'*Histoire sacrée* fut un « ami » (un proche) de Cassandre roi de Macédoine (environ 305-297). De Callimaque et Diodore on peut déduire qu'Évhémère rédigea son récit aux alentours de 280 avant notre ère, peut-être avant qu'il ne vienne s'établir à Alexandrie. Ennius devait traduire ce récit 70 ou 80 ans plus tard.

Que racontait ce récit intitulé *Histoire sacrée* (*Hiera Anagraphè*), dont seuls des fragments nous sont restés ? En reprenant les données recueillies par Marek Winiarczyk, on peut en reconstituer la trame de la manière suivante. Le narrateur du roman (Évhémère) disait qu'à la demande du roi Cassandre, il avait entrepris des voyages qui finirent par le conduire au-delà de l'Arabie heureuse, dans des îles dont l'une, appelée Panchaia, est peuplée d'un mélange d'autochtones, d'Océanites, d'Indiens, de Scythes et de Crétois. La cité principale de cette île, Panara, est habitée par des « suppliants de Zeus triphylien ». Eux seuls, sur cette île, n'ont pas de roi. Mais ils nomment des magistrats annuels, qui règlent toutes les affaires légales sans user de la peine de mort.

À soixante stades de Panara s'élève un temple magnifique dédié à Zeus triphylien, au milieu de sources jaillissantes à l'ombre des arbres, dans un espace empli du chant des oiseaux. Un enclos est construit autour du temple, dont l'accès est interdit à quiconque

4. Lactance, *Institutiones divines*, I, 11 (trad. Pierre Monat, légèrement modifiée) : *Antiquus auctor Euhemerus, qui fuit ex ciuitate Messene, res gestas Iouis, et caeterorum qui dii putantur, collegit, historiamque contexuit ex titulis, et inscriptionibus sacris, quae in antiquissimis templis habebantur, maximeque in fano Iouis Triphyliae ; ubi auream columnam positam esse ab ipso Ioue titulus indicabat, in qua columna gesta sua perscripsit, ut monumentum esset posteris rerum suarum. Hanc historiam et interpretatus est Ennius, et secutus ; cuius haec uerba sunt : « Ubi Iupiter Neptuno imperium dat maris, ut in insulis omnibus et quae secundum mare loca essent, omnibus regnaret » [...]. « Ea tempestate Iupiter in monte Olympo maximam partem uitae colebat, et eo ad eum in ius ueniebant, si quae res in controuersia erant. Item, si quis quid noui inuenerat, quod ad uitam humanam utile esset, eo ueniebat, atque Ioui ostendebat ».* Cf. Lactance, *Institutiones divines*, *Épitomé*, XIX, 4, pour une version réduite du même passage.

sauf aux prêtres. Au-delà, une haute montagne se dresse, consacrée aux dieux et nommée siège d'Ouranos. On dit qu'autrefois Ouranos régnait sur le monde, depuis cette montagne d'où il observait le ciel et les étoiles. Plus tard cette montagne fut appelée Olympe triphylien, à cause de trois peuples (les trois tribus, « phylai ») qui vivaient là autrefois. Évhémère décrivait alors le régime politique de Panchaia et son sacerdoce, constitué de prêtres d'origine crétoise, introduits à Panchaia par Zeus en personne (qui était né en Crète). La partie la plus importante du récit d'Évhémère décrivait le sanctuaire de Zeus triphylien, qui abritait une stèle en or recouverte d'une écriture hiéroglyphique transcrivant, dans une langue proche de celle des Crétois, les hauts faits d'Ouranos, de Cronos et de Zeus. Les exploits d'Artémis et d'Apollon furent plus tard ajoutés sur cette stèle, par Hermès. L'inscription raconte comment Ouranos fut le premier roi, bienfaiteur de l'humanité, grand astronome, le premier à adresser des sacrifices aux dieux célestes. Il fut divinisé pour cela. Sa femme lui donna des enfants : Titan, Cronos, Rhéa et Déméter. Cronos succéda à son père et épousa Rhéa, dont il eut Zeus, Héra et Poséidon. Zeus hérita du trône et engendra les Courètes, Perséphone et Athéna. Zeus fut un grand conquérant, qui parcouru le monde entier ou presque, et fut partout reconnu comme un dieu. Retournant à Panchaia il éleva un autel à Ouranos. Il combattit les Titans et fut le premier à établir des lois pour les humains, mettant fin au cannibalisme. Il fut surtout un juge, recevant à sa cour quiconque avait inventé quelque chose d'utile. Il ordonna qu'on lui rendît un culte, partout. Il fut finalement enterré à Cnossos, en Crète.

La doctrine d'Évhémère est directement abordée par Diodore de Sicile au livre v de sa *Bibliothèque*, à propos de l'île de Panchaia, et plus explicitement encore au livre vi, le dernier du parcours mythologique, avec un compte-rendu du système d'Évhémère que nous a conservé l'historien ecclésiastique Eusèbe de Césarée⁵. Mais c'est au livre iv, consacré aux héros et demi-dieux⁶, que Diodore dévoile au mieux le caractère politique de cette doctrine. Ce caractère était déjà exprimé en filigrane dans les livres précédents, consacrés

5. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, II, 52-55. Eusèbe transmet la version grecque d'Évhémère, via Diodore ; tandis qu'à la même époque Lactance transmet la version latine, celle d'Ennius, via Cicéron.

6. « Des héros et des demi-dieux » : telle est l'expression utilisée par Diodore (IV, 85, 7) pour définir, rétrospectivement, le livre IV.

aux mythologies barbares, et plus précisément aux conquêtes de souverains divins diffusant la culture dans le monde, comme Osiris, Sémiramis ou Dionysos⁷.

Ce qui préoccupe Diodore au livre IV, ce n'est plus l'Orient ancien des expéditions d'Osiris et de Dionysos, mais bien l'Occident le plus contemporain, auquel l'introduisent les travaux d'Héraclès, ce qui l'entraîne tout naturellement à évoquer Jules César. De la Gaule transalpine et de la Ligurie, Héraclès était passé à Rome, puis en Italie du Sud et enfin en Sicile, où les habitants d'Agyrion, la cité de Diodore, auraient été les premiers à l'honorer (de son vivant !) d'un culte divin : « Il y consentit alors pour la première fois, parce qu'une entité divine lui donnait par avance des signes de son immortalité (*tou daimoniou tèn athanasian autôi prosêmainontos*) »⁸.

Héraclès avait fondé Alésia (IV, 19, 1-2), « foyer et métropole de toute la Gaule », et Diodore ne manque pas de souligner que cette ville, jusqu'alors inexpugnable, fut prise par César, digne émule du héros, qui, comme lui, sera appelé à devenir « dieu », en raison de la grandeur de ses actions⁹. Un lien explicite est donc établi par Diodore entre l'idéologie impériale et la doctrine d'Évhémère.

Il n'en va pas de même dans le *De natura deorum* de Cicéron, une œuvre de très peu antérieure à Diodore. Le pontife Cotta y est mis en scène, face à un épicurien et à un stoïcien. Dans une tirade ironique sur l'impiété épicurienne, incompatible avec la pratique politique des dieux, Cotta remet en place Velleius, en rappelant

7. Cf. Iris Sulimani, *Diodorus' Mythistory and the Pagan Mission : Historiography and Culture-heroes in the First Pentad of the Bibliothēke*, Leiden-Boston, Brill (« Mnemosyne Supplements. Monographs on Greek and Latin language and literature », 331), 2011.

8. En effet, non loin de la ville, les bœufs d'Héraclès ont laissé leur empreinte sur un chemin de pierres, comme s'ils avaient marché sur de la cire (IV, 24,2). Diodore mentionne avec fierté plusieurs coutumes locales observées de son temps, qui rappellent le souvenir de ce passage à Agyrion, et en particulier le culte d'Iolaos compagnon d'Héraclès (IV, 24,1-6). Voir Vincenzo Cammarata, « I culti di Agyrion in Diodoro e nella monetazione agirinense », *Mito, Storia, Tradizione. Diodoro Sicolo e la storiografia classica*, éd. Emilio Galvagno, Concetta Molè Ventura, Catane, Prisma, 1991, p. 227-253.

9. Cf. Jacques Harmand, « Diodore IV, 19 ; V, 24 : Héraclès, Alesia, César le Dieu », *Latomus*, 26, 1967, p. 956-986 ; Anna Maria Prestiani Giallombardo, « Diodoro, Filippo II e Cesare », *Mito, Storia, Tradizione*, éd. E. Galvagno, C. Molè Ventura, p. 33-52. On relèvera que les livres « historiques » de la *Bibliothèque* sont répartis en deux ensembles, dont le premier conduit à Alexandre, le second à César. Par rapport aux livres « mythologiques », on peut dire qu'Alexandre est à Osiris-Dionysos, ce que César est à Héraclès.

que le respect des dieux est plus important que leur exégèse. Ceux qui ont voulu se débarrasser de la superstition (comme Épicure, comme Lucrèce aussi qui n'est pas cité mais auquel Cicéron pense certainement)¹⁰ n'ont en rien renforcé la piété bien au contraire. Cotta mentionne alors, après avoir évoqué les athées Diagoras et Théodore, et le sceptique Protagoras, deux exégètes ayant prétendu déchiffrer la nature des dieux : Prodicos et Évhémère.

Et Prodicos de Céos, qui a dit que toutes les choses utiles à la vie des hommes avaient été mises au nombre des dieux, quelles traces de respect des dieux a-t-il laissé ? Et les auteurs qui rapportent que des hommes braves ou célèbres ou puissants ont été divinisés après leur mort, et que ce sont ceux-là mêmes que nous avons coutume d'honorer, de prier, de vénérer, ne sont-ils pas dépourvus de tout respect religieux ? Cette théorie a été surtout exposée par Évhémère que notre Ennius a traduit et a suivi plus que tout autre : or Évhémère nous fait connaître les morts et les tombeaux des dieux. Croirons-nous qu'il a consolidé les fondements du culte ou qu'il les a radicalement sapés ?¹¹

La position de Cotta (considéré à tort ou à raison comme porte-parole de Cicéron) sera reprise par les penseurs chrétiens, pour dire que les dieux de l'Empire ne sont que des cadavres, et les temples des tombeaux¹². C'est cet usage chrétien qui est devenu la vulgate, concernant Évhémère.

Aucune critique de ce type n'est présente chez Diodore. Bien au contraire, Diodore ne dit rien qui autoriserait à rapprocher son discours inspiré d'Évhémère d'un quelconque discours critique, voire athée. Il s'agit, pour Diodore, de mettre en évidence la possibilité de la divinisation d'un mortel. Cette manière d'accéder au statut de dieu accompagne toutefois l'affirmation selon laquelle

10. Comme le relève Clara Auvray-Assayas dans l'introduction de sa traduction de Cicéron, *La nature des dieux*, Paris, Les Belles Lettres (« La Roue à livres »), 2002, p. XIX-XX.

11. Cicéron, *La nature des dieux*, I, 42, 118-119, trad. C. Auvray-Assayas : Quid Prodicus Cius, qui ea quae prodessent hominum vitae deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit ? Quid qui aut fortis aut claros aut potentis viros tradunt post mortem ad deos pervenisse, eosque esse ipsos quos nos colere precari venerarique soleamus, nonne expertes sunt religionum omnium ? Quae ratio maxime tractata ab Euhemero est, quem noster et interpretatus est et secutus praeter ceteros Ennius ; ab Euhemero autem et mortes et sepulturae demonstrantur deorum ; utrum igitur hic confirmasse videtur religionem an penitus totam sustulisse ?

12. Cette image donnée par le critique païen des dieux et des tombeaux mériterait qu'on en fasse une étude systématique, incluant l'Asclépios hermétique revu par Augustin.

il existait des dieux plus anciens, les dieux cosmiques (ceux qu'Ouranos nous a fait connaître), auxquels viennent s'ajouter par la suite des dieux d'une autre nature, des dieux terrestres.

Cette distinction était présente chez Évhémère, ou plutôt dans l'ensemble de ce qu'il faut appeler évhémérisme ancien, ou évhémérisme grec¹³. Chez Cicéron Cotta ne parle pas des dieux cosmiques, et il adopte une attitude critique, voire hostile, qui contraste avec celle de Diodore. Sa mordante ironie pourrait bien remonter, via Ennius, à Évhémère lui-même.

Pour mieux comprendre cela, il faut d'abord considérer l'horizon historique et philosophique sur lequel Évhémère et son récit se détachent. Comme l'a remarqué voici bientôt soixante ans un bon historien de l'époque hellénistique, « on peut dire, en un sens, que l'évhémérisme n'a pas attendu Évhémère. Les éléments de la doctrine d'Évhémère étaient présents avant qu'il n'écrive. Ce qui lui revient, c'est une combinaison originale de vieilles idées, et cela n'aurait pas pu avoir lieu avant que les exploits d'Alexandre ne suggèrent une partie du système »¹⁴.

La combinatoire évhémériste présupposait en effet une idéologie royale elle-même marquée par des éléments grecs ou macédoniens relatifs au culte des souverains, mais aussi bien sûr, par une donnée égyptienne qui considère comme allant de soi que des humains puissent être divinisés¹⁵. Alexandre, qui aspirait sans doute lui-même à la divinisation, se trouve très vite comblé (à titre posthume)

13. Certains hypercritiques ont toutefois voulu attribuer cette distinction à Diodore, et non à sa source : voir Aude Cohen-Skalli, « Une *theologia dipertita* chez Évhémère de Messène ? Observations sur le fr. VI, 1 de Diodore (Euhem. T 25 W.) », *Ktema*, 36, 2011, p. 349-368.

14. Truesdell S. Brown, « Euhemerus and the historians », *Harvard Theological Review*, 39, 1946, p. 259-74 : « In a sense Euhemerism did not begin with Euhemerus, because the elements of his theory were present before he wrote. Nevertheless, the combination of old ideas was new, and could not have been made before the deeds of Alexander suggested a part of the pattern ».

15. Cf. Alexandra von Lieven, *Deified Humans* (Abstract), UCLA Encyclopedia of Egyptology, 2010 : « In ancient Egypt, humans were occasionally the recipients of cult as saints or even deities after their death. Such deified humans could be private persons as well as royalty, men as well as women. The cults were usually of local significance but in certain cases, they rose to national prominence. The phenomenon of human deification is well attested in ancient Egypt and appears to have become more prominent and diversified over time. There existed a hierarchy within the group of deified humans. Local patrons and "wise" scribes seem to have been favored objects of deification. Nevertheless, it remains virtually impossible in most cases to determine why one individual was deified and another was not ».

par ses historiens. C'est ainsi que Clitarque, source importante de l'histoire d'Alexandre, ne retrace pas l'histoire d'un roi, mais bien celle d'un héros dans le contexte de l'évergétisme, comme le soulignait Goukowsky¹⁶.

On ne doit pas sous-estimer l'importance, avant Alexandre, du lien philanthropie-divinisation, très présent dans la geste d'Héraclès, mais aussi attesté par les sanctuaires et les sacrifices adressés à des mortels comme Lysandre et Platon. Alexandre a été précédé par une série d'individus qui, sans être exactement des prédécesseurs, préparèrent, ne serait-ce qu'à travers une rumeur persistante, le terrain idéologique sur lequel sa légende allait naître ; on pense tout d'abord au roi de Sparte, Lysandre, que Plutarque décrit en ces termes (*Lys.*, XVIII, 5) : « Il fut, en effet, à ce que rapporte Douris, le premier Grec à qui les villes dressèrent des autels et offrirent des sacrifices comme à un dieu, le premier aussi en l'honneur de qui on chanta des péans [...] »¹⁷. On doit aussi mentionner Cléarque tyran d'Héraclée Pontique, et le médecin fou de Syracuse, le fameux Ménécratès. Les anecdotes sur Ménécratès remontent au moins au II^e siècle avant notre ère. Saisi de folie mégalomane, il se serait pris pour le roi des dieux en personne. Le roi Philippe de Macédoine l'invita à un banquet et ordonna qu'on lui prépare un lit à part, comme à un dieu que l'on recevrait dans une de ces fêtes religieuses appelées théoxénies. Il fit placer devant lui un brûle-parfum et ordonna qu'on l'encense, pendant que tous les autres se régalaient du festin. Le banquet était splendide. Mais la faim finissant par le gagner, Ménécratès quitta la salle, vexé et ridicule¹⁸.

Lysandre ne put jouir d'un culte qu'après sa mort. Le roi Denys I de Syracuse, lui, voulut se servir de son homonymie divine (Dionysos) pour mettre en place un culte du souverain.

Quand Philippe II de Macédoine ordonna qu'une statue à son effigie soit placée dans une procession des douze statues des

16. Paul Goukowsky, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre* : 336-270 av. J.-C., Nancy, Université de Nancy II, 1978, p. 139.

17. Texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 195. Cf. Lionel J. Sanders, « Dionysius I of Syracuse and the origins of the ruler cult in the Greek world », *Historia*, 40, 3, 1991, p. 275-287.

18. Élien, *Histoire Variée*, XII, 51, trad. Alessandra Lukinovich et Anne-France Morand, Paris, Les Belles Lettres (« La Roue à Livres »), 1991 ; cf. Athénée VII, 289c-f. Les anecdotes sur Ménécratès remontent au moins au II^e siècle avant notre ère.

Olympiens (durant l'automne 336, en l'honneur du mariage de sa fille)¹⁹, il aurait, peut-être, été influencé par Denys I de Syracuse²⁰.

Que ces affaires soient véridiques ou non, il est évident que certains épisodes de la vie de Philippe (sa statue dans le temple d'Artémis à Éphèse, la procession des douze statues, le culte adressé à Zeus Philippos à Lesbos) peuvent être compris comme les prémisses d'un culte royal²¹.

Après Alexandre, un tel culte devient fréquent. À l'arrière-plan du roman d'Évhémère, on ne peut pas ne pas mentionner la dernière visite de Démétrios Poliorcète à Athènes, où il est reçu comme un dieu en 290, soit une dizaine d'années avant le roman de Panchaia. Cette affaire n'est pas un mythe même si la chose demande une analyse circonstanciée²².

19. Ce fait est narré par Diodore XVI, 92, 5 : τέλος δὲ τοῦ πότου διαλυθέντος καὶ τῶν ἀγόνων κατὰ τὴν ὑστεραίαν τὴν ἀρχὴν λαμβανόντων τὸ μὲν πλῆθος ἐτι νυκτὸς οὔσης συνέτρεχεν εἰς τὸ θέατρον, ἅμα δ' ἡμέρα τῆς πομπῆς γινομένης σὺν ταῖς ἄλλαις ταῖς μεγαλοπρεπέσι κατασκευαῖς εἶδωλα τῶν δώδεκα θεῶν ἐπόμπευε ταῖς τε δημιουργίαις περιττῶς εἰργασμένα καὶ τῇ λαμπρότητι τοῦ πλοῦτου θαυμαστῶς κεκοσμημένα· σὺν δὲ τούτοις αὐτοῦ τοῦ Φιλίππου τρισκαίδεκατον ἐπόμπευε θεοπρεπὲς εἶδωλον, σύνθρονον ἑαυτὸν ἀποδεικνύντος τοῦ βασιλέως τοῖς δώδεκα θεοῖς. τοῦ δὲ θεάτρου πληρωθέντος αὐτὸς ὁ Φίλιππος ἦει λευκὸν ἔχων ἱμάτιον καὶ προστεταχὼς τοὺς δορυφόρους μακρὰν ἀφεστῶτας ἀφ' ἑαυτοῦ συνακολουθεῖν· ἐνεδείκνυτο γὰρ πᾶσιν ὅτι τηρούμενος τῇ κοινῇ τῶν Ἑλλήνων εὐνοίᾳ τῆς τῶν δορυφώρων φυλακῆς οὐκ ἔχει χρεῖαν.

20. L. J. Sanders, « Dionysius I of Syracuse », p. 283 : « Authoritative figures of Fritz Taeger and Ernst Badian maintain that Alexander's assumption of divinity marked a complete break with tradition, before which occurrence, the chasm between man and god was manifestly unbreachable. To these scholars and even, to Christian Habicht in his fundamental study, *Gottmenschentum und Griechische Stadte*, the pre-Alexander evidence for the assumption by human beings of divine status is not only too sporadic and peripheral but also of dubious veracity, chronologically late in derivation and subject often to unsound interpretation by modern scholars ».

21. Ernst Badian, « Alexander the Great between two thrones and heaven : variations on an old theme », *Alexander the Great : a Reader*, éd. Ian Worthington, Londres, Routledge, 2003, p. 246. Clément d'Alexandrie mentionne Philippe II, quand il énumère les païens ayant reçu des cultes divins (*Protréptique*, IV, 54, 5) ; cf. Henk Versnel, *Coping with the Gods*, Leiden, Brill (« Religions in the Graeco-Roman World », 173), 2001, p. 439-492.

22. Cf. H. Versnel, *Coping with the Gods*, p. 444-460 avec bibliographie. P. 462, en note, H. Versnel renvoie à Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1951, en ce qui concerne la croyance en une telle divinisation : « Half a century ago Dodds 1951, 242, wrote : "That Hellenistic ruler-worship was *always* insincere [...] no one, I think, will believe who has observed in our own day the steadily growing mass adulation of dictators, kings, and in default of either, athletes" ». D'une manière générale

ÉVHÉMÈRE TEL QU'EN LUI-MÊME

Une des plus anciennes étapes, sur la route qui conduit aux dieux terrestres d'Évhémère, est sans doute Prodicos de Céos qui, comme Cicéron le fait remarquer (*La nature des dieux*, I, 42 = 118), « disait que les choses utiles à l'homme ont été mises au nombre des dieux »²³. Sextus Empiricus (*Contre les professeurs*, IX, 18) précise que selon Prodicos les premiers hommes ont appelé dieux tout ce qui était utile à l'homme, comme le soleil, la lune, les fleuves, les sources. Ils appelèrent le pain Déméter, le vin Dionysos, l'eau Poséidon, le feu Héphaistos, et ainsi de suite. Selon le même Sextus Empiricus, Prodicos fait partie de ceux que l'on qualifie d'athées, comme Diagoras et Théodore, auxquels il associe Évhémère, qu'il présente en reprenant les termes de Callimaque : « vieillard balbutiant, griffonnant des livres impies »²⁴. Comme le dit fort bien Albert Henrichs,

je ne vois pas de différence entre le concept de « hypo critical belief » proposé par H. Versnel dans sa très intéressante analyse, et la « suspension of disbelief » de Coleridge (Samuel Taylor Coleridge), *Biographia Literaria*, 1817. C'est, une fois de plus, une question d'image. En l'occurrence, de culte de l'image. À propos de l'hymne ithyphallique pour Démétrios, voir, en complément de H. Versnel, l'article d'Angelos Chaniotis, « The Ithyphallic Hymn for Demetrios Poliorketes and Hellenistic Religious Mentality », *More than Men, Less than Gods, Studies on Royal Cult and Imperial Worship*, éd. Panagiotis P. Iossif, Andrzej S. Chankowski, Catharine C. Lorber, Leuven, Peeters, 2011, p. 157-196.

23. *Prodicus Cius, qui ea quae prodessent hominum vitae deorum in numero habita esse dixit*. Cf. *PHerc* 1428 fr. 19 (N 1428 fr. 19 = HV2 II, 60 ; O 1224) avec la synthèse d'A. Henrichs, « Two Doxographical Notes : Democritus and Prodicus on Religion », *Harvard Studies in Classical Philology*, 79, 1975, p. 93-123 ; *ibidem*, 88, 1984, p. 140-152 : « In the beginning, there was nature and there was man. Soon primitive man came to realize that in order for him to survive he had to depend on nature. Therefore he stood in awe of those things on which he was most dependent, such as sun and moon, rivers and fruits of the earth, and what else he deemed vital for his continued existence. When the time had come for mankind to give everything its proper name, they agreed to refer to the various benefactions of nature which they admired as "gods", and began to worship them. Gradually, as human wit entered into competition with nature and human individuals distinguished themselves as inventors of new means of survival and as benefactors of mankind, this nomenclature was extended to include them too, so that they were likewise called "gods", with their personal names like Demeter and Dionysos retained for individual identification, and they were worshipped as such. The preceding summary is Henrich's reconstruction of Prodicus' theory about the origin of institutionalized religion. For Prodicos, just as for his close contemporary Critias, there had been a time when there was man but no gods yet ».

24. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicus*, IX, 52 : οἱ ἐπικληθέντες ἄθεοι, καθάπερ Εὐήμερος, γέρων ἀλαζών, ἄδικα βιβλία ψήγων, καὶ Διαγόρας ὁ Μήλιος καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ Θεόδωρος καὶ ἄλλοι παμπληθεῖς ὧν Εὐήμερος μὲν

le fait que des bienfaiteurs humains déifiés en tant qu'évergètes et inventeurs soient devenus une catégorie normale de la spéculation théologique hellénistique (et pour différentes raisons de la pratique religieuse) s'explique au mieux par la théorie de Prodicos, excepté sur un point important : sous l'influence des actions héroïques d'Alexandre, qui lui valurent d'être comparé à Héraclès, aux Dioscures et à Dionysos, et sous l'influence aussi du concept ptolémaïque de royauté divine et de roi bienfaiteur, l'accent a glissé de l'inventeur divin à l'évergète royal²⁵.

Le motif du souverain divinisé, étroitement solidaire de l'évergétisme et du motif du *protos heuretès*, est au cœur du roman d'Évhémère, de même qu'il était devenu le modèle de référence d'un scénario largement repris dans la littérature hellénistique, gréco-phénicienne (Bérose, vers 290), grecque (Denys Skytobrachion, environ 270-220)²⁶ et aussi juive (Artapan, vers 180)²⁷. Qu'il y ait un lien entre la fiction d'Évhémère et l'idéologie royale de son temps ne fait donc aucun doute²⁸. Il reste à comprendre quelle est la nature exacte de ce lien : ironique ou positive ?

ἔλεγε τοὺς νομιζομένους θεοὺς δυνατοὺς τινας γεγονέναι ἀνθρώπους καὶ διὰ τοῦτο ὑπὸ τῶν ἄλλων θεοποιηθέντας δόξαι θεούς, Πρόδικος δὲ τὸ ὠφελοῦν τὸν βίον ὑπελιῆφθαι θεόν, ὥς ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ λίμνας καὶ λειμῶνας καὶ καρποὺς καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτῶδες.

25. A. Henrichs, « Two Doxographical Notes », p. 110 : « The fact that deified human benefactors, qua εὐεργέται and εὐρεταί, became a regular category in Hellenistic theological speculation (and, for different reasons, in religious practice) is best explained as due to Prodicus' theory, except for one important modification : under the influence of Alexander's heroic deeds, which earned him comparison with Heracles, the Dioscuri and Dionysus, and of the Ptolemaic concept of divine kingship and the king as benefactor, emphasis shifted from the divine εὐρετής to the royal εὐεργέτης ». A. Henrichs renvoie à Lowell Edmunds, « The religiosity of Alexander », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 12, 1971, p. 363-391, ici p. 381 suiv.

26. Cf. Jeffrey S. Rusten, *Dionysius Scytobrachion*, Opladen, Westdeutscher, 1982.

27. Artapan, clairement, applique à son Moïse un traitement évhémériste. Les Égyptiens, en mémoire de ses inventions, dit-il, l'auraient considéré comme un dieu, Hermès-Thot. Cf. *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce, Rome*, éd. Philippe Borgeaud, Thomas Römer, Youri Volokhine, Leiden, Brill (« Jerusalem Studies in Culture and Religion »), 2010, p. 32.

28. Cf. M. Winiarczyk, *The « Sacred history »*, ch. IV et VII. H. Versnel, *Coping with the Gods*, p. 443, renvoie à ce propos aux positions très claires de Herbert Jennings Rose, Simon Hornblower, « Euhemerus », *Oxford Classical Dictionary*, éd. Simon Hornblower, Antony Spawforth, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 547 ; Massimo Fusillo, « Euhemerus », *Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, 4, 1998, p. 325-236 : « Ausser Zweifel steht ein direkter Bezug zur hell. Praxis der Vergöttlichung von Herrschern » et enfin Roland J. Müller, « Überlegungen zur Ίερ ἃ ἀναγραφὴ des Euhemerus von Messene », *Hermes*, 121, 1993, p. 276-300.

Avant d'essayer de trancher, il faut revenir sur un point essentiel, qu'on oublie trop souvent. À la base de la théorie évhémériste, on trouve la distinction, explicitement établie par Diodore, entre :

a) les dieux cosmiques, à la fois éternels et incorruptibles, tels le soleil, la lune, et tous les astres du ciel, auxquels il faut ajouter les vents et tous les autres qui sont de semblable nature ; ces dieux sont éternels quant à leur naissance et à leur persistance ;

b) les dieux terrestres, qui ont obtenu leur culte et leur gloire à cause de leurs bienfaits envers les hommes, tels Héraclès, Dionysos, Aristée et tous les autres qui leur sont semblables, comme dit Diodore²⁹.

Pierre Hadot, dans le petit article « Évhémérisme » de l'*Encyclopædia universalis*, résume bien la question qui se pose dès lors :

On peut se demander quelles étaient les vraies intentions d'Évhémère. Voulait-il, tout en gardant une religion astrale, critiquer la religion anthropomorphique et appartient-il ainsi au mouvement de l'*Aufklärung* sophistique ? S'agit-il au contraire d'une apologie (ou peut-être d'une critique) du culte des souverains qui commençait à se développer dans les monarchies hellénistiques ?³⁰

Le plus ancien témoignage que l'on ait sur Évhémère, celui de son contemporain Callimaque (310/305-240 av. notre ère), pourrait nous orienter vers la reconnaissance en Évhémère d'un critique de

29. Diodore, fr. VI, 1, 2 (Eusèbe, *Préparation évangélique*, II, 2, 52-62). Thomas Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Cleveland, Western Reserve University (« American Philological Association, Monograph », 25), 1967, p. 156, n. 29 met en doute l'attribution à Évhémère de cette distinction : « Most scholars assume that Euhemerus recognized the same division between ouranioi and epigeioi as appears in Diodorus I.11. [...] But the evidence is not conclusive. [...] Eusebius, in the passage (PE 2.2.59b-61a) in which he reproduces the excerpts from Euhemerus which appeared in Diodorus VI, speaks of *ouranioi* and *epigeioi theoi* ; he does not, however, say that Euhemerus himself recognized or dealt with the difference. One of Eusebius excerpts from Diodorus (6.1.8) does, it is true, say that Uranus was so named because he was first to worship the ouranioi theoi ; but this testimony is suspect, inasmuch as it conflicts at two points with Ennius' version of the Sacred Chronicle (*Inst. Div.* I 22,7) ». Je pense que Th. Cole a tort : il est possible que la distinction ne soit pas retenue par Ennius. Mais chez Évhémère, dans la tradition rapportée par Eusèbe, elle est bel et bien présente.

30. Pierre Hadot, « Évhémérisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 9 décembre 2015. URL : www.universalis.fr/encyclopedia/evhemerisme. Tim Whitmarsh, *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, Londres, Faber and Faber, 2016, p. 266, n. 8 estime, malgré Diodore, et en dépit d'un arrière-plan philosophique qu'il ne discute pas, qu'il n'y a aucune raison de croire qu'Évhémère pensait que les éléments naturels seraient de nature divine ; il fait d'Évhémère un athée total, « in the modern sense ». On préférera le considérer comme un critique de l'idéologie royale.

la « religion officielle », et donc aussi du culte des souverains³¹. Callimaque, en effet, se moque d'Évhémère dans ses *Iambes*, le traitant de « vieillard balbutiant (*gerôn lalazôn*), inventeur du Zeus de Panchaia, griffonnant à l'ombre d'un temple d'Alexandrie des livres impies » (*adika biblia*, *Iamb.* I 9-11 ; F 191 Pfeiffer). L'opinion affichée par Cotta dans le *De natura deorum* de Cicéron nous oriente dans la même direction. Il se pourrait qu'un doute plane sur les dieux terrestres (ou simplement politiques) depuis longtemps déjà.

La distinction entre dieux cosmiques (éternels et invariants) et dieux terrestres (les dieux des cités, anthropomorphes, organisés en panthéons différents les uns des autres, et infiniment variables) a un arrière-plan philosophique ancien et important. Dans le *Cratyle* (397d = Eusèbe, *Préparation évangélique*, I, 9, 12), Platon fait dire à Socrate que les plus anciens Grecs, à l'instar des peuples étrangers de son temps, ne reconnaissaient pour dieux que le soleil, la lune, les étoiles et le ciel ; les autres dieux vinrent ensuite. Un peu plus loin, toujours dans le *Cratyle* (400d-401a), il affirme que des dieux nous ne savons pour ainsi dire rien, mais qu'il convient de nous en tenir à la coutume, en ce qui les concerne (les dieux dont il s'agit ici sont ceux de la cité, et non pas les astres ou les éléments). Dans le *Timée* (40a-e) enfin, Platon distingue les dieux cosmiques et visibles, les corps célestes dans leurs révolutions, de l'ensemble des autres dieux à propos desquels il convient de respecter la coutume et ce qui en est dit par une tradition qui remonte à des humains descendants eux-mêmes des dieux. Aristote, dans la *Métaphysique* (12, 8 = 1074a.35 suiv.) développe une idée très semblable. Il distingue entre des dieux cosmiques, dont la connaissance traditionnelle remonte à nos plus lointains ancêtres³², et le reste de la tradition qui

31. Cf. une étude récente, qui va dans ce sens : Marianne Wifstrand Schiebe, « Why it should be obvious that Euhemerus did not write his *Sacred History* to bolster ruler cult. A critical assessment and an alternative theory », *ΛΑΒΥΣ. Studies presented to Pontus Hellström*, éd. Lars Karlsson, Susanne Carlsson, Jesper Blid Kullberg, Uppsala, Uppsala Universitet, 2014, p. 341-350 ; cf. aussi, désormais, Roubekas, *op. cit.* note 1, p. 97-98.

32. Cicéron, *La nature des dieux*, II, 37, 95 rappelle que cette piété primordiale, adressée aux éléments et aux corps célestes, fut celle d'Aristote, en citant un passage d'une œuvre de jeunesse du philosophe, le *Peri philosophias* : *Praeclare ergo Aristoteles « Si essent » inquit « qui sub terra semper habitavissent bonis et inlustribus domiciliis, quae essent ornata signis atque picturis instructaque rebus his omnibus quibus abundant i qui beati putantur, nec tamen exissent umquam supra*

constitue une addition mythologique destinée à persuader la masse du peuple d'obéir à la morale, et qui veut que les dieux aient forme humaine ou parfois même animale³³.

Ce qui ressort de ces textes fondamentaux, c'est bien le contraste entre des dieux qui s'imposent à l'ensemble des mortels, des dieux en quelque sorte évidents, et des dieux qui relèvent de la coutume, avec ce qu'elle a à la fois de relatif et de contraignant. Ramener les dieux de la cité à des figures d'anciens mortels souverains et bienfaiteurs revient à en relativiser doublement le prestige, par comparaison à des dieux cosmiques et universels.

Évhémère, alors même que son roman s'inscrit dans le contexte d'une idéologie politico-religieuse hellénistique, représente très vraisemblablement un courant critique de cette idéologie. Ce qui ne sera plus le cas de Diodore.

VARIATIONS LITTÉRAIRES ET BIBLIQUES

Mais l'histoire de ce qu'il est convenu d'appeler « évhémérisme » ne s'arrête pas là. Le motif de la divinisation consacrant l'action philanthropique d'un souverain, se trouve très tôt contaminé par un motif différent, celui du deuil d'un être cher, entraînant un rapport de tendresse à l'image du défunt. Ce motif lui aussi est plus ancien que l'évhémérisme. L'idée que l'image puisse remplacer le défunt et devenir l'objet de sentiments étranges de la part du survivant, on la rencontre déjà chez Euripide, avec Admète qui se promet de continuer d'aimer Alceste au-delà de la mort : « Ton image, reproduite par la main habile des artistes, reposera sur ma couche ; prosterné à ses côtés, je l'entourerai de mes bras et, l'appelant par

terram, accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen et vim deorum, deinde aliquo tempore patefactis terrae faucibus ex illis abditis sedibus evadere in haec loca quae nos incolimus atque exire potuissent : cum repente terram et maria caelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent aspexissentque solem eiusque cum magnitudinem pulchritudinemque tum etiam efficientiam cognovissent, quod is diem efficeret toto caelo luce diffusa, cum autem terras nox opacasset tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis tum senescentis, eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus – quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur ».

33. Théophraste (*De pietate*, apud Porphyre, *Sur l'abstinence*, II, 5) affirme que les Égyptiens, le plus ancien peuple, commencèrent par sacrifier aux dieux célestes.

ton nom, je croirai presser contre mon sein mon épouse chérie, quoique absente : froide consolation, mais qui du moins soulagera le poids de mon cœur ; et, en me visitant dans mes songes, tu me rendras quelque joie » (*Alceste*, 448 suiv.).

Chez Euripide encore, Laodamie fait de même avec une effigie en cire de son époux défunt, Protesilas³⁴. Maurizio Bettini a montré comment ce motif poétique rencontre celui de l'invention du portrait, avec l'histoire de la fille de Butade ou Dibutade, potier de Sicyone, qui fabrique une effigie de son amant à partir du contour de son ombre³⁵. De là à faire de l'absent, ou du mort, un dieu, il n'y a qu'un pas, vite franchi. Le deuil devient non seulement l'origine d'un comportement névrotique, mais aussi l'origine d'un culte.

Cicéron laisse entendre, de manière rhétorique, qu'il aurait pu songer à pratiquer un tel culte, avec comme divinité sa fille défunte : « Et si jamais un être vivant a mérité d'être divinisé, celui-là en tout cas l'a bien mérité. [...] C'est ce que je vais faire, et toi, la meilleure et la plus savante de tous, avec l'entière approbation des dieux immortels eux-mêmes, tu seras placée dans leur assemblée, et, aux yeux de tous les mortels, je ferai de toi une divinité »³⁶. L'exemple le plus fameux d'un tel culte réellement adressé à l'aimé est évidemment, mais cela vient un peu tard, celui d'Antinoüs.

Il semblerait, chose étrange, que le plus ancien témoin d'un tel processus (ou plus exactement de la pensée d'un tel processus) se trouve dans la littérature juive hellénistique, et plus précisément dans le livre de la *Sagesse* (14, 12-20), à l'occasion d'une réflexion sur l'idolâtrie :

L'idée de faire des idoles a été l'origine de la fornication, leur découverte a corrompu la vie.¹³ Car elles n'existaient pas à l'origine, et elles n'existeront pas toujours ;¹⁴ c'est par la vanité des hommes qu'elles ont fait leur entrée dans le monde, aussi bien une prompte fin leur a-t-elle été réservée.¹⁵ Un père que consumait un deuil prématuré a fait faire une image de son enfant si tôt ravi, et celui qui hier encore n'était qu'un homme mort, il l'honore maintenant comme un dieu et il transmet aux siens des mystères et des rites,¹⁶ puis avec le temps

34. Hygin, *Fables*, 104 ; Ps.-Apollodore, *Bibliothèque* (Épitomé), III, 30 ; Ovide, *Héroïdes*, XIII, 151 suiv.

35. Plinie l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXV, 43, 12, 157. Cf. Maurizio Bettini, *Il ritratto dell'amante*, Turin, Einaudi, 1992 (trad. française, *Le portrait de l'amant*, Paris, Belin, 2011).

36. Cicéron, *Consolation* (apud Lactance, *Institutions divines*, I, 15, 20) ; cf. Suétone, *Caligula*, VII.

la coutume se fortifie et on l'observe comme loi. C'est encore sur l'ordre des souverains que les images sculptées recevaient un culte ;¹⁷ des hommes qui ne pouvaient les honorer en personne, parce qu'ils habitaient à distance, représentèrent leur lointaine figure et firent une image visible du roi qu'ils honoraient ; ainsi, grâce à ce zèle, on flatterait l'absent comme s'il était présent.¹⁸ Ceux-là mêmes qui ne le connaissaient pas furent amenés par l'ambition de l'artiste à étendre son culte ;¹⁹ car, désireux sans doute de plaire au maître, il força son art à faire plus beau que nature,²⁰ et la foule, attirée par le charme de l'œuvre, considéra désormais comme un objet d'adoration celui que naguère on honorait comme un homme.

L'enfant défunt, dans ce texte, côtoie le roi absent. Le motif poétique de la divinisation du cher disparu rencontre donc ici la doctrine évhémériste au sens premier, solidaire d'une idéologie royale.

Dans la pensée juive hellénistique, l'évhémérisme (au sens large) a pu revêtir des formes diverses. On le rencontre d'abord, au II^e siècle avant notre ère, dans la *Lettre d'Aristée* (136-137), où le grand prêtre Eléazar se moque d'une doctrine qui semble très proche de celle de Prodicos : « Si la condition pour faire un dieu n'est que le mérite d'une découverte, c'est absolument stupide : car ces personnages (ces inventeurs) n'ont fait que prendre dans la création certains éléments qu'ils ont combinés, et dont ils ont fait connaître l'utilisation, sans leur avoir eux-mêmes donné l'être ». On le voit à la même époque détourné pour devenir le moteur de contre-récits, dans des développements apologétiques ramenant les figures divines païennes à des figures héroïques juives : divinisation égyptienne de Moïse, devenu Hermès-Thot chez Artapan, divinisation aussi de Joseph « enfant de Sarah » (*sic* : *Saras païs*) en Sarapis, dans des traditions connues de Tertullien (*Aux nations*, II, 8), de Firmicus Maternus (*L'erreur des religions païennes*, XIII, 1-4) et Méliton de Sardes, et qu'on retrouve dans la littérature rabbinique³⁷.

En pratiquant ce type d'exégèse ironique, on suggère que les dieux des autres, loin d'être de vrais dieux, ne sont jamais que des héros juifs divinisés par erreur.

Il en va tout autrement dans le livre de la *Sagesse*. Il faut souligner que dans ce texte issu du milieu juif d'Alexandrie au I^{er} siècle

37. Cf. Gerard Mussies, « The *Interpretatio Judaica* of Sarapis », *Studies in Hellenistic Religions*, éd. Maarten J. Vermaseren, Leiden, Brill (« Études préliminaires aux religions orientales », 78), 1979, p. 188-214.

av. notre ère, et donc contemporain de Diodore, l'évhémérisme est devenu radicalement critique, tout en restant fidèle à la structure en deux temps, que Diodore soulignait à propos d'Évhémère : culte des corps célestes et des éléments d'abord, puis honneurs divins rendus à des idoles, c'est-à-dire, à l'origine, des mortels divinisés³⁸.

L'ÉVHÉMÉRISME MODERNE

Ce processus en deux temps, repris par le texte de la *Sagesse*, puis développé par les penseurs chrétiens, détermine la mise en place d'une véritable histoire des dieux, de leur genèse et de leur développement ; cette représentation orientée structure un scénario qui va revêtir une immense importance dans le devenir des théories européennes en histoire des religions.

Au début donc, selon ce scénario, on rencontre l'astrolâtrie. C'est ce que dit aussi Maïmonide (xii^e siècle), avec l'étape importante chez lui du sabéisme (adoration des corps célestes), la religion du père d'Abraham³⁹ ; cela sera repris par quasiment tous les exégètes de la modernité. Les thèses de Maïmonide seront diffusées par Gérard Vossius⁴⁰. Vossius, dans son édition du livre de Maïmonide sur l'idolâtrie publie la traduction et le commentaire de son fils, Denys. Ce commentaire fait du culte des corps célestes la première forme de religion païenne. Il appuie sa démonstration sur des textes bibliques mais aussi, et même surtout, sur des textes classiques :

38. *Sagesse* 13-14. Sur l'importance de ce texte pour les débats ultérieurs sur l'idolâtrie, cf. notamment Francis Schmidt, « Naissance des polythéismes (1624-1757) », *Archives des sciences sociales des religions*, 59, 1, 1985, p. 77-90. F. Schmidt ne parle pas de Diodore.

39. *Guide des égarés*, III, 29. Cf. aussi son commentaire au traité de la Mishna sur l'idolâtrie, dans *Le livre de la connaissance*, traduit de l'hébreu et annoté par Valentin Nikiprowetsky et André Zaoui, Paris, PUF, 2004, p. 221-228.

40. En 1641 Gérard Jean Vossius publie la première édition de son *De Idololatria Gentili* avec en appendice le *Mosis Maimonidae de Idololatria Liber* accompagné d'une traduction latine, et de commentaires dus à son fils Denys ; le *De idolatria* de Maïmonide, dans l'édition de Denys Vossius, est republié en un petit volume à Amsterdam en 1668 ; cf. aussi John Spencer, *De legibus Hebraeorum Ritualibus et earum Rationibus, Libri tres*, Cambridge 1685 ; cf. Francis Schmidt, « Des inepties tolérables. La raison des rites de John Spencer à W. Robertson Smith », *Archives des sciences sociales des religions*, 85, 1994, p. 121-136 ; Guy G. Stroumsa, « John Spencer and the Roots of Idolatry », *History of Religions*, 1, 2001, p. 1-23.

César, Lucien, Diodore à propos des Égyptiens, Prodicus cité par Sextus Empiricus, Horapollo, et il prolonge le dossier en direction de l'Amérique, avec Acosta.

Allant au-delà de ce que disait Maïmonide, le fils Vossius fait suivre l'astrolâtrie de l'idolâtrie, celle-ci trouvant sa source dans le culte rendu aux morts (il cite la *Sagesse*, mais ne mentionne pas Évhémère). Que l'idolâtrie soit seconde, il le prouve en citant les auteurs anciens qui parlent d'un temps ayant précédé le culte des images : Lucien, Varron, Tacite, Hérodote, et enfin les pères de l'Église, Clément, Eusèbe, qui relèvent que les premiers temples ont été élevés autour de tombeaux⁴¹.

Avant même Vossius père et fils, dans une tradition aristotélicothomiste, les chapitres LXXV à CXIX de l'*Apologética Historia* de Las Casas, texte représentatif d'un important courant de pensée même s'il n'est publié qu'au ^{xx}e siècle⁴², constituent une véritable histoire des religions de l'Antiquité (Égypte, Grèce et Rome). S'inspirant des auteurs antiques et en particulier des livres consacrés à l'Égypte par Diodore de Sicile, Las Casas dresse un tableau général de l'émergence et du développement de l'idolâtrie et du polythéisme. Las Casas considère que les premiers dieux furent le soleil, la lune et les astres, ainsi que les éléments. Puis vinrent les animaux et les hommes divinisés. Cela constituant une première étape de l'histoire des religions non mosaïques, avant même l'intervention des démons.

Quarante ans après Las Casas le jésuite Joseph de Acosta, que citait Denys Vossius, renvoyait lui aussi explicitement au livre de la *Sagesse*, pour décrire les cultes rendus à des défunts, après avoir mentionné l'astrolâtrie des Incas⁴³.

Samuel Purchas entre très tôt dans ce dossier, avec sa monumentale compilation de récits de voyageurs et de missionnaires qui servira de

41. R. Mosis Maimonidae *De idolatria liber cum interpretatione Latina, et Notis, Dionysii Vossii*, Amsterdam, 1668, p. 4-7.

42. L'*Histoire apologétique des Indes* fut rédigée vers 1550 par Bartolomé de Las Casas (1474-1566). Elle fut redécouverte au ^{xix}e siècle et publiée pour la première fois en 1909, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, t. XIII, éd. Manuel Serrano y Sanz ; puis en 1958, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, t. CV-CVI, éd. et étude préliminaire de Juan Pérez de Tudela ; et en 1967, Mexico, UNAM, 2 vol., éd. et étude préliminaire d'Edmundo O'Gorman.

43. Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, éd. Edmundo O'Gorman, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 2006, livre 5, chap. 4, p. 252-253 (la première édition est de 1590).

source essentielle jusqu'au XVIII^e siècle. Après avoir longuement parlé de la divinisation des mortels et cité le texte de la *Sagesse* dans ses considérations sur l'idolâtrie, au début du son *Pèlerinage*, Purchas en vient à l'Égypte (et donc à Diodore lui aussi) pour affirmer ce qui suit :

Les Égyptiens furent les tout premiers à regarder et adorer les corps célestes ; et comme la température ne les obligeait pas à s'enfermer dans des maisons et que leur région ne connaît pas de nuages, ils observaient les mouvements et les éclipses des étoiles, tandis qu'ils les observaient avec de plus en plus de curiosité, ils tombèrent dans leur culte. Après cela ils inventèrent les formes monstrueuses de bêtes, qu'ils adorèrent. D'autres hommes se répandirent de par le monde en admirant les éléments, les cieux, le soleil, la terre, la mer, et leur vouèrent un culte sans images ni temples, et leur sacrifiaient *sub dio*, jusqu'à ce qu'avec le temps ils élevèrent des temples et des images à leurs plus puissants rois, et ordonnèrent pour eux des sacrifices et de l'encens. S'égarant ainsi loin de la connaissance du vrai dieu, ils devinrent des païens (des gentils). Ainsi le rapporte Lactance. Et il est hautement probable qu'ils accomplirent cela pour leurs rois, soit « pour les flatter, soit par crainte de leur pouvoir, soit à cause des bienfaits qu'ils en recevaient, ceci (la foi, ou la fidélité, selon Pline 34, 4) étant la plus ancienne forme de reconnaissance, de mettre leurs bienfaiteurs au rang des dieux [...] »⁴⁴.

Au XVIII^e siècle, pour le père Joseph François Lafitau, il n'est plus question de contemplation des astres ni de reconnaissance des bienfaiteurs. Mais les traditions des Anciens et celles des Sauvages véhiculent, de concert, le souvenir crypté (« hiéroglyphique ») du Mystère révélé à Adam et Ève. Le soleil est ainsi devenu le premier hiéroglyphe de l'être supérieur. Lafitau expose un tableau comparatiste des religions solaires, avant de découvrir d'autres « hiéroglyphes » :

Dans les premiers temps, on ne se représentoit point la Divinité sous une forme Humaine ; mais c'était la coutume des Anciens Patriarches, d'ériger un Monument ou de consacrer les endroits mémorables, marqués par quelque grâce particulière qu'ils avaient reçue du Seigneur, ou par quelque événement singulier. Ces Monuments étaient, ou des Montagnes que Dieu leur avait désignées pour y faire quelque Sacrifice, ou des Autels, ou des bois sacrés, ou des pierres qu'on frottait d'huile⁴⁵.

Les « pierres ointes », en particulier, que Lafitau retrouve mentionnées en abondance chez les auteurs païens, représenteraient

44. Purchas renvoie en marge à Heinrich Bullinger, *De Origine erroris in negotio Eucharistiae, ac Missae*, 1528.

45. Joseph François Lafitau, *Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. I, Paris, Saugrain, 1724, p. 137-138.

une étape qui précéderait l'idolâtrie. On passe très vite du culte solaire et de l'adoration de la pierre – marquant ou symbolisant la présence de Dieu – à la représentation iconique et à l'idolâtrie. Un autre glissement conduit certaines statues, qui à l'origine représentaient des personnages d'exception, à devenir elles-mêmes objets d'adoration : c'est l'origine des polythéismes de l'Antiquité. Lafitau reprend donc, lui aussi, la vieille doctrine d'Évhémère (sans la nommer ainsi), une théorie qu'il métamorphose, lui aussi, à sa manière. La mode des cultes solaires lunaires, lithiques et élémentaires va occuper encore très longtemps les esprits, jusqu'au *Traité d'histoire des religions* de Mircea Eliade (Paris, Payot, 1948), en toute méconnaissance du vieil Évhémère.

philippe.borgeaud@unige.ch