



Les GRANDS MYTHES

Origine, Histoire, Interprétation

Sous la direction de
Nicolas Journet

Éditions
SCIENCES
HUMAINES

Maquette couverture et intérieur : Isabelle Mouton.

Retrouvez nos ouvrages sur

www.scienceshumaines.com

www.editions.scienceshumaines.com

Diffusion : Volumen
Distribution : Interforum

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement, par photocopie ou tout autre moyen, le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français du droit de copie.

© **Sciences Humaines Éditions, 2017**

38, rue Rantheaume

BP 256, 89004 Auxerre Cedex

Tél. : 03 86 72 07 00 / Fax : 03 86 52 53 26

ISBN = 9782361064372

LES GRANDS MYTHES

Origine, Histoire, Interprétation

Sous la direction de
Nicolas Journet

La Petite Bibliothèque de Sciences Humaines
Une collection dirigée par Véronique Bedin

Éditions
SCIENCES
HUMAINES

LES MYTHES ONT UNE HISTOIRE

Le moins que l'on puisse dire est que les mythes nous étonnent. De quoi parlent donc ces récits picaresques habités par des dieux, des nymphes, des sorciers, des animaux parlants, des chimères velues et des spectres bruyants? Cinq siècles avant Jésus-Christ, des philosophes grecs portaient déjà un regard sceptique sur leur vraisemblance et leurs intentions. Et le doute n'a fait que croître, si bien que le mot mythe reçoit souvent, de nos jours, une définition plutôt indigente: celle d'histoire fausse. Or, ils sont peut-être improbables, mais cela n'en fait pas des romans, ni des essais, ni des poèmes lyriques. Ils ont une existence à eux.

Leur résistance au temps est exceptionnelle: ils ont vécu deux fois. Leur première vie est celle du temps où ils circulaient de bouches à oreilles ou, comme le suggère Marcel Detienne, de nourrice à bambin. Cette préhistoire est l'objet de la science des mythes qui, depuis le XIX^e siècle, est venue prendre le relais des conjectures des philosophes. L'ambition de saisir, derrière ces récits venus de tous les horizons, l'unité de l'homme ancien a appelé quantité d'hypothèses sur la nature cachée des mythes: images de phénomènes naturels, bréviaires des rites, produits des rêves ou de l'inconscient, reflets d'une mentalité autre, miroirs des institutions, expressions de l'universel sentiment du sacré, bricolages savants de savoirs sensibles. La rigueur croissante des méthodes de la mythologie comparée permet aujourd'hui d'entrevoir certaines lignes de leurs parcours à la surface de la Terre et dans le temps.

Une fois couchés sur le papier, les mythes ont commencé une seconde vie. Ils sont entrés dans notre histoire et ont entamé une carrière, pour certains, très longue. Bien que moins malléables, mythes et légendes se transforment encore: on leur fait parler la langue du moment. Ainsi, des héros – Prométhée, Œdipe,

Sisyphé – ont changé de costume au fil des siècles, et des histoires comme celle de la Tour de Babel, de l'Apocalypse ou du Déluge en sont venues à soutenir d'autres causes que celles que leur prêtaient leurs inventeurs. C'est aussi cette histoire, mieux assurée, que nous vous présentons dans cet ouvrage.

Nicolas Journet

LES GRANDS MYTHES

ORIGINE, HISTOIRE, INTERPRÉTATION

- Existe-t-il des mythes universels?
Rencontre avec Jean-Loïc le Quellec
- De quoi les mythes parlent-ils? (*Nicolas Journet*)
- Comment remonter aux sources des mythes? (*Julien d'Huy*)
- Ils ont fait parler les mythes (*encadré*)
- Les mythes chez les Grecs. Rencontre avec Marcel Detienne
- Entre mythe et histoire (*Thomas Lepeltier*)
- La fonction mythique selon Lévi-Strauss (*Nicolas Journet*)
- Les autochtones, nés de la terre?
(*Nicolas Journet et Bernard Champion*)
- Le Déluge, légende ou accident climatique? (*Régis Meyran*)
- Les héros civilisateurs, bienfaiteurs et bandits
(*Salvatore D'Onofrio*)
- L'éternel retour de la fin du monde (*Christine Dumas-Reungoat*)
- Œdipe, héros complexe (*Nicolas Journet*)
- La Tour de Babel, malédiction heureuse (*Louis-Jean Calvet*)
- Sisyphe, triste champion de l'immortalité (*Jean-Michel Besnier*)
- Prométhée, désormais mal-aimé (*Dominique Lecourt*)
- Le matriarcat, mythe ou paradis perdu? (*Nicolas Journet*)
- Le Rameau d'or et les mythes du roi sacré
(*Jean-François Dortier*)
- Le grand réveil de Pachacutec (*Régis Meyran*)
- Léviathan, monstre destructeur ou puissance protectrice?
(*Lucien Fauvernier*)
- Les habits verts de l'apocalypse (*Hicham-Stéphane Afeïssa*)

EXISTE-T-IL DES MYTHES UNIVERSELS ? Rencontre avec Jean-Loïc Le Quellec

Identifier des ressemblances entre les mythes d'ici et de là-bas ne suffit pas. Encore faut-il expliquer pourquoi. Après bien des tentatives, la nouvelle mythologie comparée ne retient que deux raisons : l'héritage et l'emprunt.

À première vue, les mythes du monde entier, quand on a commencé à pouvoir les comparer, donnaient le sentiment d'une profusion d'histoires hétéroclites. Néanmoins, des auteurs comme James Frazer et d'autres après lui ont tenté d'en montrer les ressemblances, voire déclaré qu'ils puisaient aux mêmes sources d'inspiration, et par conséquent étaient universels. Ont-ils réussi ?

Parler de mythes universels est assez vague. Encore faudrait-il montrer comment et pourquoi. C'est la plupart du temps un postulat, un point de départ pour une recherche. J. Frazer, dans *Le Rameau d'or*¹, n'a pas vraiment affirmé l'universalité des mythes. Il a cherché à rapprocher certains récits et, de proche en proche, il a réussi à dégager des analogies. Il a fait la même chose avec le récit biblique de la Genèse ou avec les mythes de l'origine du feu, mais il ne démontre rien. Il fallait encore trouver la raison de cette ressemblance, ce qu'il n'a pas vraiment réussi à faire. Son entreprise a pourtant été très utile parce qu'il a établi le premier catalogue mondial de mythes et de légendes. Lui ne pensait pas faire un catalogue, il pensait élucider les mythes grecs ou romains dont il parlait. En fait, il a seulement montré que dans des endroits du monde très éloignés les uns des autres, il y a des récits qui se ressemblent. Il semble dire que tous ces récits

1- Voir l'article de Jean-François Dortier dans cet ouvrage.

renvoient à l'existence de rites saisonniers de mort et de renaissance, mais cette idée est faible, parce que vague. On finit toujours par trouver quelque chose qui ressemble à un rite de fécondité, mais est-ce bien significatif?

Dans les années 1920, la psychanalyse s'est emparée de la question. Carl Gustav Jung est resté célèbre pour avoir identifié une série d'images archétypales (père, mère, vieux sage, décepteur, etc.) inscrites, selon lui, dans la mémoire phylogénétique de l'espèce humaine. Elles formeraient le fonds commun à toutes les mythologies. Qu'en pensez-vous?

Il s'est tout simplement trompé. Il a lui aussi été frappé par des ressemblances entre des cultures éloignées, où il trouvait, par exemple, des récits de fin du monde ayant un certain air de famille. Il n'y a pas mille explications à cela : soit il s'agit d'emprunts ou d'un héritage commun, soit l'esprit humain est fait de telle manière qu'il imagine la fin du monde toujours de la même façon. Jung retient cette deuxième solution parce qu'il pense *a priori* que les archétypes existent. Mais il y a un gros problème : il ne regarde pas la littérature orale du monde entier, seulement celle de l'Eurasie, et encore, pas toute l'Asie. Il explore surtout les textes européens, grecs anciens, romains, du Moyen Âge, de la Renaissance, quelques récits tibétains et chinois. Mais rien sur les Celtes, rien sur la mythologie nordique, rien sur le reste de l'Extrême-Orient, rien sur l'Afrique et l'Australie, rien sur l'Amérique du Sud. Bref, il choisit ce qui lui convient, tout comme le fera Mircea Eliade. Je n'appelle pas cela faire de la mythologie comparée, mais fabriquer des mythes universels qui n'existent pas : M. Eliade inventera ainsi le mythe de l'éternel retour. Quant à Sigmund Freud et son complexe d'Œdipe, il n'est même pas allé voir si des récits existaient ailleurs. Ce n'est pas parce que l'on trouve des mythes de la Terre Mère dans différentes sociétés qu'il s'agit d'un archétype universel : il y a des peuples qui pensent que la Terre est un homme, et même qu'il est très viril, comme en Égypte ancienne.

Par ailleurs, si l'on s'appuie sur l'hypothèse d'une origine unique de l'humanité, aujourd'hui assez bien acceptée (*out of*



Africa), on peut en effet penser que les mythes les plus anciens ont une seule et même origine. Mais encore faudrait-il pouvoir isoler correctement ce qu'il en reste dans les récits que nous connaissons aujourd'hui. Si de tels « archétypes » existaient, alors ils devraient être présents en Afrique et en Australie, ce que précisément Jung n'est pas allé voir.

Dans les années 1960, la mythologie comparée change de visage. Claude Lévi-Strauss traite les mythes qu'il met côte à côte comme autant de transformations d'un même récit. Il considère leur contenu symbolique comme relativement arbitraire. Les ressemblances que les philosophes et les psychologues croyaient y voir deviennent suspectes, ou bien sans intérêt. Partagez-vous ce point de vue ?

En gros, ce que l'on a retenu de l'énorme travail de Lévi-Strauss sur les récits amérindiens, c'est que les mythes ont une syntaxe, une forme, dont il a établi les règles de transformation d'une version à l'autre. Il s'est appuyé pour cela sur un immense savoir ethno-zoo-botanique, mais ce qui l'intéressait surtout, c'était de comprendre la mécanique permettant de passer d'une version d'un mythe à une autre version. Selon lui, cette mécanique fonctionne toute seule, à l'insu même des conteurs. Au fond, il a montré que du nord au sud de l'Amérique, on pouvait suivre les transformations d'un même mythe – celui du dénicheur d'oiseau – rendu méconnaissable par les modifications subies. Or, si l'on veut bien considérer cela d'un point de vue historique, ce qui n'était pas son but, cela ne fait que renforcer l'idée d'une grande migration du nord vers le sud, thèse avec laquelle les préhistoriens sont en général d'accord. Pour moi, c'est cela qui compte, et c'est dommage que l'on ait surtout retenu la dimension formelle de ses analyses, en évacuant toute approche diffusionniste, considérée comme obsolète. C'est beaucoup plus facile de s'en tenir à des comparaisons structurales, mais ça n'explique pas grand-chose d'autre que la forme des mythes. À mes yeux, la mythologie comparée doit servir à expliquer autre chose que les mythes. De plus, l'accent mis sur le formalisme a limité les perspectives de recherches, bien que

Lévi-Strauss ait lui-même été un grand comparatiste, osant rapprocher, par exemple, des récits japonais, grecs et amérindiens.

Il y a, semble-t-il, un renouveau d'intérêt pour la mythologie comparée, que des archéologues comme vous, des historiens, voire des préhistoriens tentent de replacer dans le cadre d'une histoire longue de l'humanité. Quels sont ses outils ?

Il s'agit de reprendre les acquis des grands comparatistes, comme Georges Dumézil ou Lévi-Strauss, et d'y ajouter les apports d'autres disciplines que nous verrons plus loin. Je pense aussi qu'il faut revenir à certains auteurs oubliés qui ne sont absolument pas enseignés, tel Carl Wilhelm von Sydow (1878-1952). Ce grand folkloriste suédois a passé la moitié de sa vie à étudier les processus de diffusion des mythes et des contes populaires. En 1927, il a inventé la notion d'écotype, qui est très intéressante. Cela veut dire que parmi les types de contes qui se ressemblent, il y a des variations systématiques liées à des aires culturelles. Par exemple, parmi les légendes qui présentent une certaine ressemblance sur différents continents, il existe des histoires de frères qui sont à la recherche d'un objet de quête, et le cadet finit par se montrer le plus malin. On a constaté que dans les traditions indo-européennes, les frères sont toujours trois, en Afrique deux, alors qu'en Amérique, c'est le quatre qui domine. Si l'on ne retient que cela, on ne voit pas qu'il s'agit de la même histoire, alors qu'en fait c'est bien la même, mais modifiée par le milieu culturel qui l'a adoptée. En milieu indo-européen, le chiffre trois se retrouve – comme l'a montré G. Dumézil – dans les institutions et dans la division tripartite du cosmos (ciel/terre/sous-sol). En Afrique, c'est la figure des jumeaux qui se retrouve partout. En Amérique, le quatre est présent dans la division de l'espace en quatre directions, par exemple chez les Hopis, les Incas et d'autres peuples. C'est cela un « écotype » : une variation culturelle systématique, qui s'applique en l'occurrence à un même schéma narratif et le modifie. Si l'on se place dans une perspective de diffusion, alors on peut supposer que l'histoire a suivi le même chemin que l'homme moderne, sorti d'Afrique il y a au moins



100 000 ans, et qu'elle s'est répandue et transformée en Eurasie, puis à nouveau en Amérique.

Quelles sont les autres disciplines qui sont utiles à la mythologie comparée ?

La génétique a des choses à nous dire sur le peuplement de la Terre, la linguistique historique aussi, et on ne peut pas ignorer les progrès énormes réalisés par ces disciplines ces dernières années, même si on a pu, à certaines époques, en faire un mauvais usage. Les généticiens brassent des quantités énormes d'informations : ils ont les outils pour comparer des milliers de données en faisant appel au codage numérique. On peut diviser les mythes en parties élémentaires, ou mythèmes, et comme ce sont de longs récits, cela représente de très grandes quantités de données, impossible à traiter à la main. Donc, on les code : si je prends le mythème « un dragon dévorait des jeunes filles » lorsqu'il est présent dans un récit, c'est 1, sinon, c'est 0. Ainsi, on peut ramener chaque récit à une ligne de code. Puis, en comparant plusieurs récits que l'on soupçonne d'être proches, on peut établir leur degré de parenté et tenter de construire des arbres généalogiques.

Mais, à ce stade, un arbre a toujours une part d'arbitraire : on peut lui donner la forme d'un tronc unique avec des branches qui s'en éloignent ou bien celle d'un buisson, qui part dans tous les sens. Et les mythes ne sont pas constitués de gènes : leurs éléments se répandent et se modifient aussi bien par emprunt entre voisins que par héritage. Il faut donc pouvoir calculer le degré d'héritage et le degré d'emprunt qui entrent dans leur ressemblance. Il existe maintenant des logiciels de phylogénétique qui font ce genre de travail, qui distinguent la part d'héritage entre deux espèces de la part de convergence due à d'autres facteurs. On peut très bien les appliquer aux mythes, de manière à obtenir, de façon rigoureuse, une généalogie des différentes variantes du schéma narratif que l'on soupçonne d'être le même. Ces méthodes s'appliquent d'ailleurs à d'autres objets culturels que les mythes : je m'en suis servi pour analyser les théranthropes (chimères homme-animal) de la tradition rupestre saharienne

en décomposant leurs figures en éléments (corps, yeux, oreilles, queue, etc.). Par les mêmes calculs, j'ai pu établir qu'au départ, différentes espèces animales ont été prises pour modèles dans différentes régions. Voilà qui nous permet de reposer à nouveaux frais de grandes questions, auxquelles on avait un peu renoncé à trouver une réponse: d'où viennent les mythes, ont-ils une source unique, où et quand ont-ils évolué²?

Propos recueillis par Nicolas Journet

2- Voir J. d'Huy, P. Lajoie, G. Oudaer et J.-L. Le Quellec (dir.), *Nouvelle mythologie comparée*, Lulu.com, 2014.

DE QUOI LES MYTHES PARLENT-ILS ?

Qu'est-ce qu'un mythe? Beaucoup d'encre a coulé pour tenter de répondre à cette question. Mais cette encre n'a jamais réussi à épuiser le sujet, car plus le mot s'alourdissait, plus il recouvrait des sens différents. Pourtant, son origine est simple: « *muthos* », en grec ancien, c'est la « parole », le « verbe ». Paul Veyne a écrit un jour que les mythes n'étaient, au départ, que des histoires racontées par les nourrices pour endormir les enfants. Mais, aussi loin que l'on sache, les « *muthoi* » des Grecs ne disent pas n'importe quoi: ce sont des histoires de géants, de titans, de dieux et de héros dont les exploits et les conflits ont à voir avec l'origine du monde, des choses et des mœurs humaines. Les aventures de Cronos, Gaia, Zeus, Mars, Vénus et Apollon, Orphée et Hercule ont inspiré l'art pictural, la statuaire et les poètes. Mais elles ont surtout peuplé les temples et sanctuaires dédiés à des divinités dont chacune avait son histoire, et souvent plusieurs différentes selon le lieu. Difficile d'admettre que les mythes ne fussent que de simples fables: quelque part, ils étaient faits pour être crus, et disaient en quelque sorte la vérité. Oui, mais la vérité de quoi? Dès le VI^e siècle avant J.-C., des philosophes commencèrent à nourrir des doutes vis-à-vis des mythes, qui ne devaient pas être pris sans pincettes: pour Platon, le comportement sexuel déréglé du Zeus d'Homère ne pouvait être que le reflet d'un imaginaire populaire, sans valeur d'exemple. Même s'il ne doutait pas de l'existence des dieux, Platon déconseillait d'accorder foi à leurs histoires. Et tel sera désormais le problème des mythes: celui d'histoires qui se donnent pour vraies, mais que l'on ne reçoit pas comme telles, du moins pas sans explications supplémentaires.

Ainsi est née la « science des mythes »

Des siècles séparent ce moment de celui de l'invention de la « science des mythes », mais une idée restera toujours présente, celle d'un sens caché des mythes, situé au-delà de leurs détails invraisemblables et de leurs effets de surnaturel. Ce n'est pas un hasard si la mythologie comparée naît dans la première moitié du XIX^e siècle : c'est aussi celle de la découverte du sanscrit, de l'ouverture à la littérature ancienne de toute l'aire indo-européenne. Ainsi, la « mythologie » devient véritablement comparative.

De grandes écoles, fondées par des linguistes, développent des vues naturalistes du mythe. Ce qui veut dire que derrière les personnages divins ou héroïques se cachent des phénomènes naturels, dont on pense qu'ils sont les véritables objets des inquiétudes de l'homme ancien : Apollon, amoureux de Daphné, la poursuit et elle en meurt. Derrière cette romance, l'histoire est celle du Soleil (Apollon) qui, en montant dans le ciel, « tue » l'aurore (Daphné ou Ahanâ en sanscrit). Ainsi, le philologue allemand Max Müller, tout comme Michel Bréal en France, tentent de ramener tout récit à celui de la course du Soleil, tandis qu'Adalbert Kuhn, porté sur les mythes nordiques, y voit d'autres phénomènes : la pluie, le vent et la tempête. On les critiquera surtout pour la légèreté avec laquelle ils manient les étymologies, mais l'idée, elle, aura des défenseurs jusque dans la première moitié du XX^e siècle, avec l'école de la « mythologie astrale » – plus portée sur la Lune que sur le Soleil – de Heinrich Lessmann, Paul Ehrenreich et Eduard Stucken.

À la fin du XIX^e siècle, les ethnologues s'en mêlent, ce qui a pour effet de faire de la mythologie comparée une discipline universelle : des récits africains, orientaux, océaniques et amérindiens viennent enrichir le spectre de ce que l'on appelle « mythe ».

Ce sont des histoires bien différentes de celles des Grecs et des Romains, peuplées de figures animales, d'esprits malicieux ou malfaisants et de héros maladroits. Toutefois, tout comme ceux des dieux de l'Olympe, leurs comportements ne sont ni exemplaires ni vraisemblables. En pleine ère évolutionniste, anthropologues et philosophes s'intéressent en fait à un plus vaste problème : définir la « religion primitive ».



Les mythes parlent de la vie des hommes

Des théories fleurissent : celle de l'animisme (Edward Tylor), du totémisme (John Mac Lennan, James Frazer), du mânisme (Herbert Spencer). La lecture des mythes ne leur est pas forcément associée : E. Tylor, par exemple, y voit simplement le résidu figé par la tradition d'images perçues en état de rêve ou de transe. Wilhelm Wundt, qui est psychologue, les considère plus comme des fictions poétiques et imaginaires que comme des objets de croyance religieuse. Ce qui importe, c'est que l'on se sent de moins en moins porté à traiter les mythes comme des textes cosmologiques ou naturalistes mais, de plus en plus, sous l'angle de leur enracinement humain. Du ciel où ils étaient, les mythes redescendent donc sur Terre : ils deviennent, selon le cas, les reflets des pratiques et des modes de vie de ceux qui les ont inventés et transmis, ou bien encore, les émanations d'une mentalité particulière, voire d'un aspect profond de la psychologie humaine. Bref, les mythes parlent de la vie et de la pensée des hommes, et non du cosmos ou de l'Olympe.

Ce principe, au fond « évhémériste », débouche sur de nombreuses applications. On voit donc se développer des écoles sociologiques, ritologiques et surtout psychologiques d'interprétation des mythes du monde entier.

Ainsi, la « ritologie » est l'outil de lecture qui sous-tend l'œuvre monumentale de J. Frazer, *Le Rameau d'or* (1890). Ce vaste tour du monde des légendes et des mythes, y compris l'Évangile, affirme que tous ces récits renvoient à un seul et même motif : celui de la mise à mort d'un roi divin suivie de sa résurrection, puis de son accouplement fécond avec une déesse. Selon J. Frazer, ces histoires sont les commentaires de gestes rituels et magiques auparavant effectivement accomplis dans les sociétés archaïques pour favoriser la renaissance annuelle de la végétation. Les mythes n'auraient fait que conserver la mémoire de ces gestes à une époque où les religions avaient déjà mis fin à ces pratiques, raison pour laquelle ils ne les décrivent pas, mais les tiennent cachés derrière une forêt de symboles et d'allégories. On retrouvera la même logique, mêlée de considérations sociologiques, développée dans plusieurs œuvres d'Arthur Maurice

Hocart (1883-1939) à propos de mythes océaniens et africains, à cette différence près que les rites de mise à mort sacrificielle du roi étaient mieux connus et décrits que dans les sociétés abordées par J. Frazer. De même, Georges Dumézil commence sa carrière en mettant côte à côte le mythe de la boisson des dieux (ambrosie chez les Grecs) procurant l'immortalité, présent chez de nombreux peuples indo-européens, et les fêtes de printemps, carnivals et autres formes de luttes rituelles: « Tout se passe comme si le cycle de l'ambrosie traduisait en légende une fête printanière, dont l'épisode central était une sorte de potlatch de la bière », écrit-il en 1924. Toutefois, son apport principal à la mythologie comparée sera d'ordre sociologique, ce que nous verrons plus loin.

Désirs incestueux et pulsions familiales

En attendant de poursuivre dans le temps, arrêtons-nous à un autre moment de la science des mythes, dont les traces sont loin d'être effacées aujourd'hui.

En 1897, Sigmund Freud découvre qu'il a pu, dans ses rêves, désirer sa mère. Treize ans plus tard, il est frappé par l'aventure d'Œdipe¹, héros incestueux et parricide passé dans la littérature. Il écrit: « Le mythe est au point de vue phylogénétique ce que le rêve est dans la vie de l'individu. » Révélation: les mythes décrivent des fantasmes collectifs, en l'occurrence celui d'épouser sa mère et de tuer son père. Freud, qui n'est ni linguiste ni mythologue, fera comme on le sait un grand usage de ce motif, qu'il considère comme inscrit dans l'inconscient de l'humanité, mais peu d'efforts pour en vérifier la présence dans d'autres cultures. Il se penchera, dans *Totem et Tabou* (1913), sur les rites des Australiens, mais pas sur leurs mythes, leur préférant l'analyse d'un récit biblique (*Moïse et le monothéisme*, 1939). L'idée, néanmoins, a eu un grand succès: Karl Abraham, Otto Rank et plus tard Geza Roheim développeront une approche des mythes comme produits de l'inconscient humain, lequel est animé de désirs incestueux cachés et de pulsions familiales agressives. Ainsi, O. Rank montre que les héros de légendes classiques

1- Voir page 79.



et nordiques qui sont des fils de dieux ou de rois sont souvent abandonnés à la naissance, puis reviennent pour s'imposer à leur père ou le tuer. L'approche analytique des mythes la plus systématique est cependant celle que pratiqueront Carl Gustav Jung et ses disciples. Jung considère que les mythes sont des récits symboliques contenant les traces des premières expériences existentielles de l'homme face à la nature et à lui-même (*L'Homme et ses symboles*, 1964), qui sont plutôt de l'ordre du sacré que du sexuel, ce qui l'éloigne radicalement de Freud. Il appelle ces traces « archétypes » et en désigne quelques-unes : « l'animus », « l'anima », le « double ». En fait, cette entreprise sera développée par le mythologue Gilbert Durand, qui tentera une mise en ordre systématique des schèmes sous-jacents aux symboles mythiques : « axe postural » (contradiction, autorité, ascension, lumière), « axe copulatif » (répétition, germination, mûrissement), « axe digestif » (nutrition, chaleur, nuit, mère), etc. (*Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, 1960). Une telle ambition dépasse en réalité largement la mythologie comparée pour s'adresser à l'imaginaire humain en général : les mythes, pour G. Durand, n'ont pas d'autre particularité que d'être plus anciens que les romans et les films.

Un pou se transformant en jaguar

Ce n'était, en général, pas l'avis des anthropologues, préoccupés par les croyances associées aux récits mythiques. Ainsi, toute l'œuvre de Lucien Lévy-Bruhl repose sur un postulat de psychologie collective, l'existence d'une « mentalité primitive » insensible à la notion logique de contradiction et portée à la participation mystique. Selon L. Lévy-Bruhl, les mythes sont des produits typiques de cette mentalité (*La Mythologie primitive*, 1935), qui ne distingue pas entre le naturel et le surnaturel : c'est pourquoi les hommes peuvent naître de la terre ou du ciel, ou encore un pou se transformer en jaguar, tout cela étant tenu pour vrai. Car les mythes ne sont pas de simples fables, mais des objets de croyance, vécus comme des réalités. Pour L. Lévy-Bruhl, cette mentalité correspond à un stade archaïque de la pensée. Une fois débarrassée de ce préjugé, l'idée que les mythes ne parlent pas de

la nature ni du monde tel qu'il est mais d'un « temps où il n'y avait pas de temps », inspire des mythologues comme Carl Van der Leeuw et Mircea Eliade: pour l'un comme pour l'autre, les mythes sont les traces d'un « temps primordial » ou « sacré » qui invitent à la répétition des mêmes gestes techniques ou rituels. Ce sont des conservatoires de la culture, qui n'ont de primitif que de s'inscrire dans une conception cyclique du temps.

Selon M. Eliade, les mythes sont des « histoires exemplaires » qui expliquent pourquoi les choses sont comme elles sont, pourquoi les oiseaux chantent et ne parlent pas, pourquoi les hommes doivent mourir et être pleurés, etc. Reste que ce genre « d'explication » ne nous convainc pas, et semble appartenir à une pensée analogique très éloignée de la logique causale qui préside aux savoirs modernes. Nous verrons plus loin ce qu'il en est, après un détour par une autre façon de lire les mythes.

Une autre école de mythologie comparée a, en effet, ses racines dans la sociologie, celle d'Émile Durkheim en particulier, pour qui les représentations religieuses sont à l'image des institutions des sociétés qui les entretiennent. Cette idée très générale pouvait se vérifier dans les rapports – déjà évoqués plus haut – entre rites et mythes: ainsi, les géants, les monstres et les démons de la mythologie grecque s'expliquaient par la présence, constatée par les historiens, de personnages masqués dans les rites des confréries initiatiques de l'Antiquité. Mais la plus belle réussite de lecture sociologique des mythes est sans doute celle que G. Dumézil développe à partir des années 1930. Brassant largement dans la mythographie des divinités indo-européennes, il en dégage une forme constante, celle de leur répartition en trois fonctions (rituelle, guerrière et reproductive), présente depuis l'Inde jusqu'à la Scandinavie, correspondant à une division des sociétés en ordres, classes ou castes hiérarchisés.

Nicolas Journet

TABLE DES MATIÈRES

<u>LES MYTHES ONT UNE HISTOIRE</u> (<i>Nicolas Journet</i>)	5
<u>Existe-t-il des mythes universels?</u> <u>Rencontre avec Jean-Loïc le Quellec</u>	9
<u>De quoi les mythes parlent-ils?</u> (<i>Nicolas Journet</i>)	15
<u>Comment remonter aux sources des mythes?</u> <u>(Julien d'Huy)</u>	21
<u>Ils ont fait parler les mythes</u> (<i>encadré</i>)	29
<u>Les mythes chez les Grecs</u> <u>Rencontre avec Marcel Detienne</u>	33
<u>Entre mythe et histoire</u> (<i>Thomas Lepeltier</i>)	39
<u>La fonction mythique selon Lévi-Strauss</u> <u>(Nicolas Journet)</u>	45
<u>Les autochtones, nés de la terre?</u> <u>(Nicolas Journet et Bernard Champion)</u>	51
<u>Le Déluge, légende ou accident climatique?</u> <u>(Régis Meyran)</u>	59
<u>Les héros civilisateurs, bienfaiteurs et bandits</u> <u>(Salvatore D'Onofrio)</u>	65
<u>L'éternel retour de la fin du monde</u> <u>(Christine Dumas-Reungoat)</u>	72

<u>Edipe, héros complexe (<i>Nicolas Journet</i>)</u>	<u>79</u>
<u>La Tour de Babel, malédiction heureuse</u> <u>(<i>Louis-Jean Calvet</i>)</u>	<u>91</u>
<u>Sisyphé, triste champion de l'immortalité</u> <u>(<i>Jean-Michel Besnier</i>)</u>	<u>99</u>
<u>Prométhée, désormais mal-aimé</u> <u>(<i>Dominique Lecourt</i>)</u>	<u>106</u>
<u>Le matriarcat, mythe ou paradis perdu?</u> <u>(<i>Nicolas Journet</i>)</u>	<u>113</u>
<u>Le Rameau d'or et les mythes du roi sacré</u> <u>(<i>Jean-François Dortier</i>)</u>	<u>121</u>
<u>Le grand réveil de Pachacutec (<i>Régis Meyran</i>)</u>	<u>128</u>
<u>Léviathan, monstre destructeur ou puissance</u> <u>protectrice? (<i>Lucien Fauvernier</i>)</u>	<u>135</u>
<u>Les habits verts de l'apocalypse</u> <u>(<i>Hicham-Stéphane Afeïssa</i>)</u>	<u>144</u>

Cet ouvrage a été conçu à partir d'articles tirés du magazine *Sciences Humaines*, revus et actualisés pour la présente édition.
Les encadrés non signés sont de la rédaction.