S. A. TOKAREV

La mythologie et sa place dans l'histoire culturelle de l'homme

La littérature scientifique concernant la mythologie des divers peuples est immense. Il ne manque pas non plus de recherches théoriques concernant l'essence de la mythologie en tant que genre de littérature populaire ou qu'expression de la conception primitive du monde. Néanmoins beaucoup de points restent à élucider, surtout en ce qui concerne l'origine de la mythologie et son rôle dans le progrès de la culture humaine. Il existe à ces sujets des opinions très différentes, même opposées.

La plupart des divergences sont provoquées par la question du rapport mythe-religion. La grande majorité des chercheurs — surtout dans le passé — liait très étroitement la mythologie à la religion. L'ancienne école "mythologique" de Grimm-Max Müller considérait la mythologie comme la religion primitive. Selon Tylor, la mythologie est constituée des mêmes représentations animistes que celles qui sont à la base de toute religion. Wundt voyait dans les représentations mythiques un phénomène précédent la religion proprement dite, alors que P. Ehrenreich pensait que même les formes les plus complexes de la religion remontaient à une philosophie mythologique primitive. Plusieurs auteurs marxistes considéraient la mythologie comme une partie intégrante et indispensable de la religion.

Cependant, à partir de la fin du 19e siècle, s'affirma une tendance à séparer les mythes de la religion et même à les opposer l'un à l'autre, Frank Jevons considérait la mythologie — à la différence de la religion — comme une forme primitive d'expression de pensées philosophiques et artistiques[1]; Salomon Reinach, comme un simple recueil de récits; Andrew Lang, comme un courant étranger se mélangeant à la religion et la souillant par un torrent "de magie, de déception et de légendes scandaleuses"[2]. Le chef de l'"école ethnologique viennoise", le Père Schmidt, s'efforçait de démontrer avec une persévérance infatigable, que la mythologie, solaire, lunaire ou autre, ne constituait qu'une couche tardive qui se serait superposée à la religion originelle et aurait obscurci l'idée primitive du Dieu céleste privée à l'origine de tout trait mythique.

Si les savants, partisans de la religion, essayaient de cette façon de séparer les mythes des croyances religieuses pour purifier ces dernières, il n'est pas moins vrai que certains chercheurs athéistes essayaient de délimiter les deux phénomènes d'un point de vue entièrement opposé: ils voyaient dans les mythes un élan spontané de fantaisie créatrice, anticipant l'évolution technologique et scientifique, alors que la religion s'avérait, au contraire, un lourd fardeau accablant l'homme, le soumettant à des forces mystérieuses. C'est ainsi que le rapport entre mythologie et religion fut envisagé par Maxime Gorki, célèbre écrivain et penseur russe[3] aussi bien que par I. Trencsényi-Waldapfel, chercheur marxiste hongrois[4].

En outre, d'autres questions ne sont pas encore résolues de nos jours: ainsi, la relation entre les mythes et d'autres formes d'imagination populaire, conte, fable, légende, poésie épique. Faute de place, je ne pourrai même pas mentionner les différentes opinions à ce sujet.

1. F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion*. London, ²1902. pp. 264-266.
2. A. Lang, *The Making of Religion*. London, ³1909. p. 183.
3. M. Gor'kij, *O literature*. Moskva, 1955. pp. 728-729.
4. I. Trencheni-Val'dapfel', *Mifologija*. Perev. s vengerskogo. Moskva, 1959. pp. 41-43.

Essayons pourtant de nous orienter dans le problème complexe de la relation entre la mythologie et d'autres phénomènes de la mentalité humaine, et de préciser sa place dans les premiers stades de l'évolution culturelle.

Les mythes sont souvent définis comme des récits expliquant les phénomènes de la nature ou autres choses qui entourent l'homme. Cette définition, quoique proche de la vérité, est trop simpliste et superficielle. Les chercheurs modernes (tels que Lévy-Bruhl, Malinowski, Lossev et d'autres) ont, à plusieurs reprises, mis en garde contre la tendance d'attribuer à "l'homme primitif" un penchant pour des problèmes purement abstraits: tel, par exemple, les causes des phénomènes de la nature ou autres[5]. D'ailleurs la tentative de Jenssen d'opposer les mythes "étiologiques" aux mythes "véritables" me semble artificielle et peu convaincante[6].

Et pourtant, pour arriver à la première approximation de ce qui constitue l'essence du mythe, pour le distinguer du conte, de l'épopée heroïque etc., il faut partir de sa fonction explicative et étiologique. Ceci est l'aspect le plus évident de tout mythe, bien qu'il ne soit pas suffisant pour comprendre totalement l'essence et l'origine de la mythologie. Des mythes élémentaires qui expliquent l'origine, p.e. des animaux et de leurs particularités, des astres, des montagnes etc. ou, enfin, des différentes institutions et coutumes sociales sont bien connus non seulement chez les peuples "primitifs", comme les Australiens, les Papous, les Bochimans et autres, mais aussi chez les peuples "civilisés", y compris les Grecs antiques et les peuples de l'Europe moderne.

Toutefois, l'analyse attentive du contenu de ces mythes, même les plus simples et purement étiologiques, nous montre des particularités dont l'interprétation donnée ci-dessus ne nous satisfait pas.

En premier lieu, l'"explication" des phénomènes de la nature qui se trouve dans les mythes n'est jamais basée sur une conception objective des liens causals entre ces phénomènes (comme devrait l'être tout explication effective). Au contraire, elle est toujours *subjective* et se manifeste par la *personification* du phénomène à expliquer. Il est mentionné dans les mythes comme un être vivant, le plus souvent anthropomorphe; même si la personification est zoomorphe, des traits humains et des motivations humaines d'action apparaissent. Voici un des plus simples exemples, tiré du recueil du folk-lore des tribus de Queensland (Australie) de Walter Roth:

"Un perroquet et un opposum se battaient, et tous deux furent blessés: le cou et la poitrine du perroquet furent ensanglantés (d'où les tâches rouges à ces endroits), et l'opossum se meurtrit le museau (d'où les taches noires)".

Un autre mythe explique pourquoi la tortue vit dans la mer: elle y fut chassée par d'autres animaux parce qu'elle avait caché de l'eau sous son aisselle[7].

5. B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*. London, 1926. pp. 41-43, 79 etc.; L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*. Paris, 1935. pp. 175-176. A. F. Losev, *Antichnaja mifologija*. Moskva, 1957, p. 8.
6. A. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*. Wiesbaden, 1951. pp. 90-93 etc.
7. W. E. Roth, North Queensland Ethnography. *Superstition, Magic and Medicine* (Brisbane), 5 (1903), pp. 12, 14.

Dans ces mythes, le phénomène à expliquer est traité comme s'il s'agissait de l'homme et de ses actions (non pas de l'homme en général, mais de l'homme appartenant à un milieu ethnique déterminé); le phénomène naturel (ici les traits specifiques des animaux) est introduit, pour ainsi dire, dans le cadre traditionnel du réseau social. Il ne serait pas du tout difficile de démontrer que la majorité des mythes les plus complexes de n'importe quel peuple est construite entièrement sur la personification des phénomènes naturels et des forces sociales; ce qui est d'ailleurs établi scientifiquement depuis longtemps.

En second lieu l'"explication" d'un fait donné se formule souvent sous la forme naïve de *précédent:* c'est-à-dire qu'un événement, une fois arrivé, se repète depuis lors. Voici un mythe tout à fait simple (de la tribu Kaitiche, Australie Centrale) qui peut servir d'exemple; il explique le mouvement visible diurne du soleil:

"La femme-soleil appelée Okerka prit naissance fort loin dans l'Est et voyagea jusqu'en un lieu appelé Allumba, où un arbre commémoratif s'éleva. Quelque temps après la femme retourna vers l'Est; et maintenant elle s'élève chaque jour à l'Est, va vers l'Ouest et descend, pour revenir au matin"[8].

Prenons un autre exemple: un mythe racontant l'origine de la bigamie (Arawaks, Amérique du Sud). "Deux soeurs étaient seules au monde. Un homme, le premier qu'elles aient jamais vu sauf en rêve, descendit du ciel et leur enseigna l'agriculture, la cuisine, le tissage et tous les arts de la civilisation. C'est pour cette raison que chaque Indien a maintenant deux épouses"[9].

Cette tendance caractéristique de remplacer l'explication causale par une allusion à un exemple précédent a déjà été indiquée dans la littérature, notamment par Lévy-Bruhl[10].

En troisième lieu on rencontre très souvent, dans les mythes étiologiques, une substitution naïve à l'explication causale de l'explication *par le contraire (e contrario)*. Tel ou tel phénomène existe parce que jadis existait exactement le contraire. Voici deux exemples empruntés à la mythologie de la tribu Sulka en Nouvelle Bretagne (Mélanésie). Un mythe raconte l'origine de la mer. Autrefois la mer était toute petite et une vieille femme la tenait enfermée dans une cruche couverte d'une pierre, afin d'employer l'eau salée pour cuire la nourriture; mais un jour ses petits enfants l'épièrent et virent ce qu'elle faisait, et alors la mer s'est répandue largement. Un autre mythe explique la lumière inégale du soleil et de la lune: il y avait un temps où la lune brillait d'une manière aussi éclatante que le soleil, mais un petit oiseau la couvrit de boue et depuis lors la lune ne brille que faiblement[11].

L'intelligence peu développée de l'homme prisonnier de la mentalité traditionnaliste était satisfaite d'une telle solution du problème, et ne se posait pas d'autres questions.

D'ailleurs, même les systèmes mythologiques complexes du monde antique révèlent souvent une tournure d'esprit tout aussi naïve répondant à la question "d'où". Le mythe cosmogonique d'Hésiode fait provenir le "cosmos" du "chaos", son contraire. Le mythe biblique — Dieu créant le monde du néant — est basé sur la même idée.

8. A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*. Paris, 1906. p. 32.
9. C. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*. Paris, 1966. p. 156.
10. L. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, pp. 172-174.
11. R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*. Stuttgart, 1907. pp. 693, 698.

En quatrième lieu, la fonction purement explicative des mythes est fréquemment compliquée par l'intrusion de la pensée *moralisante*. Dans toute narration mythologique il existe toujours l'idée de châtiment pour quelque action interdite ou répréhensible. Ceci à été déjà démontré dans les mythes de la tortue et de la mer. Dans beaucoup de mythes antiques et dans les contes mythologiques des peuples européens contemporains, le thème de la punition est généralement lié à l'intervention d'une divinité, en tant que force punitive. La déesse Athéna punit la tisseuse habile Arachné pour son orgueil et son irrespect envers les dieux en la changeant en araignée. Le dieu Dionysos transforme les filles du roi Minée en chauvessouris pour s'être opposées à son culte, et les pirates tyrrhéniens en dauphins à cause de leur rude violence. Selon les croyances populaires de la Biélorussie les ours, les cigognes et les pics sont des êtres humains transformés par Dieu pour des méfaits divers[12].

Cet aspect moralisant de la mythologie fut presque négligé dans la littérature scientifique, bien qu'il soit très important. Même Wundt qui soulignait l'élément émotionnel de l'"apperception mythologique" l'a passé sous silence.

En cinquième lieu, si l'on compare attentivement le contenu des mythes de divers peuples il est impossible de ne pas remarquer une régularité caractéristique: le sujet du mythe, ainsi que tous ses motifs, correspondent toujours, parfois même jusqu'au dernier détail, *aux conditions matérielles de la vie* du peuple en question et au niveau de son développement. Les questions "d'où" et "pourquoi" qui sont à la base de tout mythe ne sont jamais dirigées envers un objet d'intérêt oiseux: elles ont toujours pour objet des choses qui sont liées d'une façon ou d'une autre aux formes d'existence matérielle de l'homme. Chez les chasseurs primitifs le cercle des idées se borne d'ordinaire aux animaux et plantes locaux, aux formes simples de la vie du clan et de la tribu; c'est pourquoi leur mythologie traite de l'origine de tel ou tel animal et de sa particularité, ainsi que de l'origine du feu, des règles matrimoniales, des groupes totémiques, des rites d'initiation etc. On rencontre ici aussi des mythes astraux, mais ils ne touchent que les caractéristiques extérieures des phénomènes: le mouvement quotidien du soleil, les phases de la lune etc. En revanche, chez les peuples agricoles sédentaires ayant une vie matérielle plus stable et un horizon plus large, la mythologie se compose généralement d'un cycle narratif complexe qui répond non seulement aux questions concernant les phénomènes isolés de la nature ou de la vie sociale, mais qui contient parfois toute une conception du monde, de son origine et même, quelquefois, de sa destruction future. Bref, la mythologie possède des stades d'évolution qui correspondent aux époques générales du développement de la vie sociale de l'homme.

En d'autres termes: si la première fonction du mythe est de satisfaire la curiosité humaine — "pourquoi?" et "d'ou?" — il ne faut jamais oublier que cette curiosité n'est d'aucune façon un attribut invariable de la mentalité humaine — tout au contraire — elle dépend des conditons de la vie matérielle de la société humaine. Ce qui éveille l'intérêt des hommes d'une époque, peut laisser entièrement indifférents ceux d'une autre époque, et vice versa.

12. P. V. Shejn, *Materialy dlja izuchenija byta i jazyka russkogo naselenija Severo-zapadnogo kraja*. Sanktpeterburg, 1893, t. 2. pp. 343-344, 350-351, 352-353.

S'IL EN EST AINSI, l'on peut se demander quelle est donc ici la place de la religion? En effet, les croyances religieuses ne jouent aucun rôle dans les mythes dont nous avons parlé jusqu'à présent. Même là où les dieux et les déesses punissent les hommes pour leurs méfaits, le rapport entre le mythe et la religion reste purement extérieur: les divinités ne sont ici qu'une force mécanique qui rétablit l'ordre moral troublé.

Mais il existe une grande catégorie de mythes dans lesquels des idées religieuses ne sont pas seulement présentes, mais déterminent le contenu, les fonctions et le but même du récit mythologique. Ce sont les mythes religieux par excellence, ou les mythe de culte (mythes rituels, légendes-rites de Van Gennep).

Il semble évident que le mythe de culte a pour fonction d'interpréter ou d'expliquer quelque rite religieux et magique. C'est, pour ainsi dire, un libretto sur lequel l'action cérémonielle se déroule. Ceci est noté à plusieurs reprises dans la littérature. Et si le maintien du rite est considéré comme sacré, parfois secret, et s'exécute alors loin des non-initiés, il est naturel que le mythe qui est lié à lui soit considéré comme tout aussi sacré et secret. Il n'est pas nécessaire de donner des exemples: tout le monde les connait.

Mais il faut essayer d'élucider les questions suivantes:

1. Quel rapport réciproque existe-t-il entre le mythe et le rite? lequel des deux est primaire et lequel est secondaire?
2. Le mythe de culte joue-t-il le même rôle "explicatif" que les mythes décrits ci-dessus?
3. Quelle signification idéologique a la mythologie religieuse dans l'évolution mentale de l'humanité?

En ce qui concerne les relations entre le mythe et le rite religieux, il est une opinion presque unanime dans la science moderne: c'est le rite qui est à la base de la création du mythe. Cette opinion fut émise pour la première fois par l'éminent historien-sémitologue Robertson Smith (1884) et fut confirmée plus tard par Marett, Preuss, Malinowski et d'autres, en Russie par Stépanov-Skvortsov, Frantsev etc. Ces chercheurs envisageaient le mythe religieux, à juste titre, comme une sorte d'explication, mais surtout comme une *justification* d'un certain rite existant. Selon Malinowski, le mythe a pour fonction de confirmer la validité du rite exécuté par tel ou tel groupe social et de justifier son droit de l'exécuter[13]. Selon Elkin, "les mythes [des Australiens] sanctionnent les coutumes, les règles et les rites, en les liant au passé historique, le temps du rêve éternel"[14]. Pour A. van Gennep, "le rite est antérieur au mythe"[15]. Dans l'essai du folkloriste russe Poznonski sur les formules magiques (incantations) il est fort bien démontré que les descriptions verbales des actions magiques contenues dans ces formules ne sont que des restes de ces actions qui s'accomplissaient autrefois réellement; et ces descriptions se transposent très aisément dans le passé et peuvent être considérées comme un récit mythologique[16].

Certes, la dépendance causale "mythe-rite" est réciproque à un certain degré. Né d'abord comme interprétation et justification d'un simple acte magique, le mythe

13. B. Malinowski, *op. cit.* pp. 36, 52, 78.
14. A. Elkin, *The Australian Aborigines.* Sydney, 1964. p. 250.
15. A. van Gennep, *op. cit.* p. XCV.
16. N. Poznanskij, *Zagovory.* Peterburg, 1917. pp. 143, 146, 148, 162.

influence à son tour cet acte en le stabilisant et le rend plus complexe par la suite. On connait des exemples d'actes rituels qui ne sont qu'une mise en scène des récits mythologiques déjà existants. D'ailleurs, ces exemples ne se trouvent qu'à des stades tardifs du développement religieux; ainsi les cérémonies dans l'église catholique et orthodoxe, basées sur quelques récits de l'évangile: la procession à dos d'âne, le lavage des pieds etc; ou dans le culte bouddhique, les cérémonies "Tsam" et "le Cycle de Maïdari"; ou dans le culte musulman le pélerinage aux lieux sacrés de la Mecque. Mais ces faits tirés du contexte des religions fort avancées ne font que confirmer la loi générale: le récit mythologique a sa raison d'être dans l'interprétation et la justification du rite.

Il me semble que Malinowski — qui avait justement envisagé ce problème en ses points essentiels — avait tort d'opposer la fonction justificative dy mythe à sa fonction explicative[17]. Une pareille opposition serait fondée uniquement si nous entendions le rôle explicatif (étiologique) du mythe de façon simplifiée, comme le faisait l'école évolutionniste, c'est-à-dire comme le fruit de l'activité purement intellectuelle, logique et contemplative du "philosophe sauvage". Mais nous avons déjà vu que les "explications" des faits de la nature ou des faits sociaux qui sont contenues dans les mythes sont bien éloignées de tout raisonnement logique; elles sont basées plutôt sur des précédents et sur des antinomies que sur des causes. Ces explications sont entièrement subjectives et ne font que personnifier le phénomène donné et moraliser à son propos. Dans ce cas y a-t-il donc une différence essentielle entre une telle "explication" et la "justification" du fait en question, c'est-à-dire du rite religieux? Il me semble qu'il n'y en a aucune: la justification mythologique du rite n'est pas autre chose que son explication, très spécifique et tout à fait subjective. C'est ainsi que ce rite prit naissance et c'est pourquoi nous avons le droit de l'exécuter.

Voilà la réponse à la deuxième question.

LA RÉPONSE À LA TROISIÈME QUESTION me parait la plus difficile. Il s'agit de définir la place qu'occupe la mythologie religieuse (et toute mythologie en général) dans la conscience sociale des premières époques et de spécifier son rôle dans le développement intellectuel de l'humanité. On ne peut partager l'opinion des chercheurs qui considéraient la mythologie comme une philosophie de la société primitive à l'opposé des époques plus avancées où la philosophie rationnelle aurait dominé. De même, on ne peut postuler que toute la conception du monde de "l'homme primitif" ait été totalement "mythologique". Toutefois, l'opinion inverse, d'après laquelle la mythologie ne contiendrait que des recueils de récits amusants qui n'auraient joué aucun rôle considérable dans la vie spirituelle des peuples, ne peut en aucune façon être retenue.

Il me semble que le point de vue le plus proche de la vérité est celui d'Arnold van Gennep, pour qui les mythes constituent une partie intégrante des rites religieux et magiques. — "Leur récitation est en elle-même un rite essentiel de diverses cérémo-

17. B. Malinowski, *op. cit.* pp. 41, 79 etc.

nies, sans l'accomplissement duquel celles-ci n'auraient aucune action sur le monde surnaturel"[18].

Les représentations mythologiques ne constituent pas cependant toute la vie mentale des peuples même les plus primitifs. Elles ne concernent pas le domaine de la vie triviale et quotidienne. Les descriptions très détaillées de la vie et des coutumes des indigènes d'Australie en sont une preuve fort convaincante.

Le genre de vie traditionnel des Australiens était caractérisé — avant sa destruction par la colonisation européenne — par une scission abrupte qui la divisait en deux domaines: celui de la vie quotidienne et celui de la vie magique et religieuse. Dans ce dernier domaine, ne pouvaient participer que les "initiés"; les endroits où les rites s'accomplissaient étaient tenus pour sacrés et interdits aux non-initiés et aux étrangers qui ne pouvaient même pas voir les objets du culte.

Les mythes sacrés, étroitement liés aux cérémonies, aux endroits rituels, étaient eux-mêmes sévèrement prohibés à tous les non-initiés. Ces mythes étaient créés pour renforcer, souligner et, surtout, justifier cette ségrégation du monde sacré.

La fonction sacralisante du mythe de culte se renforce dans les cas — qui seraient nombreux — où ces mythes "ésotériques" (sacrés) sont contrebalancés par des mythes "exotériques" créés exprès pour intimider les non-initiés, et ne pas leur permettre de pénétrer dans les mystères des rites. Ces mythes exotériques contiennent d'ordinaire des représentations effrayantes de monstres et de cannibales, bien que les initiés eux mêmes ne croient pas en leur existence.

Le monde sacré et mystique représenté dans les mythes rituels et personnifié en figures fantastiques d' "ancêtres", souvent zoo-anthropomorphes, d' êtres surnaturels qui vivaient dans les temps mythiques ("dream-time"), fait face au monde profane. Or les mythes jouent un rôle-clef dans la transposition des éléments du monde profane (choses, hommes, places, actions) sur un autre plan, une autre dimension: l'exécuteur du rite devient un ancêtre totémique-lézard, ses pas sur le terrain rituel les migrations de cet ancêtre, sa coiffure rituelle le corps sacré de l'ancêtre, une pierre à demi cachée dans la terre le récipient des embryons totémiques. L'exécution même du rite est accompagnée de la récitation du mythe.

Bref, le mythe rituel semblerait transformer la vie banale en un monde mystérieux d'êtres et d'événements surnaturels.

La mythologie du culte joue le même rôle dans les stades historiques plus avancés. La messe chrétienne est essentiellement une mise en scène des récits évangéliques qui fonctionnent ici comme interprétation mythologique des actions rituelles. La partie centrale de la messe — la transsubstantiation du pain et du vin en corps et sang du Christ — est pour les croyants une reproduction cérémonielle du récit de la dernière Cène. La cérémonie bouddhiste du "Cycle de Maïdari" est interprétée comme la reproduction scénique de la tournée mystique fait par le "futur Bouddha" (Maïdari) sur toute la terre pour répandre la religion bouddhique.

Tel fut et est encore la fonction principale du mythe rituel: l'interprétation, la justification du rite pratiqué, l'affirmation du droit de le pratiquer. En même temps le mythe est une clef pour coder les actions, pour les exprimer en termes symboliques

18. A. van Gennep, *La formation des légendes*. Paris, 1910. p. 15.

et mystiques. Il est donc évident qu'on n'a aucun droit de considérer la mythologie comme une sorte de philosophie universelle de l'époque primitive.

MAIS LE MYTHE EST-IL TOUJOURS LIÉ AU RITE? Nous connaissons nombre de mythes qui ne semblent avoir aucun rapport avec des rites religieux. Comment donc les comprendre?

Trois possibilités peuvent être envisagées. Ou bien il s'agit de mythes primitifs qui ont trait à des phénomènes très simples de la nature, aux animaux etc. dont nous avons cité des exemples. Ces mythes remplissent leur fonction étiologique élémentaire et n'ont aucun rapport avec la religion. En revanche, leur rôle dans l'évolution de l'intelligence humaine est tout aussi minime.

Ou bien l'absence de lien entre le mythe et le rite n'est qu'illusoire et il s'agit seulement de lacunes dans nos informations. Ainsi, de nombreux mythes de la Grèce antique nous sont parvenus sous une forme artistique à travers les auteurs tragiques grecs et les poètes romains, en particulier Ovide. Nous pouvons seulement supposer que les mythes poétiques de Phaeton, les aventures galantes de Zeus, les "métamorphoses" constituaient jadis des textes sacrés — librettos de cérémonies qui furent exécutées réellement.

Ou bien il s'agit de sujets purement poétiques ou même philosophiques qui ne sont que revêtus de la forme mythologique traditionnelle. C'était le cas dans la littérature grecque antique: la narration mythologique y était une forme tellement habituelle de l'oeuvre littéraire que les écrivains et les philosophes s'en servaient souvent pour exprimer leurs propres idées, parfois très éloignées de toute croyance religieuse. Telle fut l'élaboration dramatique des mythes de Promethée, l'ennemi des dieux, chez Eschyle; une nouvelle philosophique "Heraclès au carrefour"; les mythes de Platon concernant les êtres bisexués qui se divisent en hommes et femmes. Cette coutume d'utiliser la forme mythologique pour exposer des pensées philosophiques, morales ou artistiques prit un nouvel essor à l'époque de la Renaissance et de l'humanisme, elle se maintint jusqu'au 18e siècle, et s'est conservée partiellement jusqu'à nos jours.

Il faut encore rechercher les causes de cette constance extraordinaire de la "tradition mythologique" sur un terrain qui lui est tout à fait étranger.