

La cosmogonie de Phérécyde de Syros

Julien Mermoz

Abstract: *The cosmogony of Pherecydes of Syros is often overlooked in studies devoted to the creation myths of the Greek world. This can be explained in large part by the fact that it has come down to us in a very fragmentary state. A detailed analysis of the patterns used and the choice of a comparative approach will allow us to reconstruct its structure. If the cosmogony of Pherecydes is fully in line with the author's contemporary Hellenist debates on the origin of the world, we will see that it is above all the heir to the oldest Mediterranean cosmogonic mythological motifs and above all, more surprisingly, agrarian cults of fertility fertility of the Aegean world.*

Keywords: *hierogamy, cosmic tree, weaving, cosmogonic dive.*

Résumé: *La cosmogonie de Phérécyde de Syros est souvent négligée dans les études consacrées aux mythes de création du monde grec. Ce constat s'explique en grande partie par le fait qu'elle nous soit parvenue dans un état très fragmentaire. Une analyse fine des motifs utilisés et le choix d'une approche comparative vont nous permettre de reconstruire sa structure. Si la cosmogonie de Phérécyde s'inscrit pleinement dans les débats hellénistes contemporains de l'auteur sur l'origine du monde, nous verrons qu'elle est avant tout l'héritière des motifs mythologiques cosmogoniques méditerranéens les plus anciens et surtout, plus étonnamment, des cultes agraires de la fertilité fécondité du monde égéen.*

Mots-clés: *hiérogamie, arbre cosmique, tissage, plongeon cosmogonique.*

Phérécyde, fils de Babys, est né dans les Cyclades à Syros. Il a vécu au VI^e siècle avant J.-C., Diogène Laërce situe son *akmé* pendant la cinquante-neuvième *Olympiade*, soit aux alentours de 540 avant J.-C.¹. Selon la tradition, il aurait été le maître de Pythagore et le premier à avoir parlé de la *métempsychose*². Mais il est surtout connu pour la rédaction d'une cosmogonie. Son œuvre semble, d'après les fragments conservés, avoir pu être consultée jusqu'au III^e siècle après J.-C.. Si l'on se réfère à Damascios qui en donne un long extrait, on peut conclure, avec G. S. Kirk, qu'elle a survécu à l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie, en 47 avant J.-C., quoique ce passage et d'autres encore ont pu subsister grâce à des manuels, ou des anthologies³. Selon la *Souda*, le titre de l'ouvrage devait être *eptamuchos*, « des sept recoins »⁴.

1. Diogène Laërce, I, 42.

2. Diogène Laërce, I, 118 ; Diodore, X, 3, 4 ; Porphyre, *Vie de Pythagore*, 56 ; Cicéron, *Tusculanes*, I, 16, 38.

3. Damascios, *De principiis*, 124 bis ; Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 52.

4. *Souda*, s. v. *Phérécyde*.

La métaphysique de Phérécyde a suscité les interrogations dès l'antiquité. Diogène note qu'il est le premier à écrire en prose, où plutôt à raconter l'histoire des dieux en prose⁵. Il passe pour avoir utilisé dans sa rédaction des livres secrets phéniciens⁶. Aristote qualifie sa doctrine de mixte, entre philosophie et mythe⁷. Les historiens modernes se sont à leur tour interrogés sur cette construction originale. G. Colli a souligné les points communs entre celle-ci et l'orphisme⁸. M. L. West pense, que l'auteur s'est abondamment inspiré des réflexions proches-orientales⁹. G. S. Kirk le considère comme celui qui marque la transition entre les anciennes spéculations cosmogoniques et le début des recherches des penseurs ioniens¹⁰. H. Diels et W. Jaeger se rangent aussi derrière cette opinion¹¹. Toujours dans la même perspective, H. S. Schibli le rapproche d'Anaximandre de *Milet*¹².

Si les résultats de ces travaux ont permis de grandes avancées sur la question de l'apparition de la philosophie, ils ont pour inconvénient de ne pas rendre compte totalement des richesses propres à ce développement. Ils s'inscrivent presque systématiquement dans des problématiques plus générales, consacrées à la pensée présocratique dans son ensemble. Si Phérécyde est obscur, c'est avant tout parce qu'il manie le langage du symbole. Son système est centré autour des thèmes du mariage, du tissage, de l'arbre cosmique et du combat. Il stigmatise autant la pénétration des interrogations physiques dans la citadelle du mythe, qu'il s'ancre incontestablement dans un héritage religieux immémorial.

Nous allons nous efforcer de montrer, de quelle façon des références à une théologie agraire et plus particulièrement aux cultes de déesses de la fertilité-fécondité ne cessent d'affleurer, pour nous laisser apercevoir les vestiges de conceptions religieuses très archaïques.

Nous aborderons l'étude du récit en s'intéressant à ces différentes séquences : l'étape primordiale, qui consiste en une mise en place des potentialités de la création ; l'acte central, le mariage de Zas et Chthonie ; puis, le combat final contre Ophioneus, qui entérine la naissance du monde.

5. Diogène Laërce, I, 116.

6. *Souda*, s. v. *Phérécyde*.

7. Aristote, *Metaphysique*, N 4, 1091b8.

8. Colli, 1991, p. 43-75.

9. West, 1971, sv. *Phérécyde* ; West, 1997, sv. *Phérécyde*.

10. Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 50-72.

11. Diels, 1888, p. 11-15 ; Jaeger, 1968.

12. Schibli, 1990.

LA PHASE PRIMORDIALE DE LA COSMOGONIE, OU LA MISE EN PLACE DES POTENTIALITÉS

La particularité du système de Phérécyde, par rapport aux autres cosmogonies grecques, est de consacrer un long développement à la présentation des entités primordiales.

Malheureusement, les sources nous permettant d'approcher cette phase de la genèse du cosmos sont souvent ambiguës. Retrouver la version initiale demande un important travail critique sur les fragments. La déformation des noms des dieux mis en scène ajoute une confusion supplémentaire. Hérodien soulignait déjà cette difficulté¹³. Enfin, l'emploi de certains termes reste énigmatique ; les *muchoi*, dans lesquels l'une des premières figures divines dépose sa semence, sont à l'origine de nombreuses hypothèses à propos des réalités auxquelles ils renverraient.

Seul un minutieux exercice comparatiste est susceptible de nous aider à remonter, jusqu'à ce que devait être le texte primitif.

Les trois entités primordiales : Chronos, Zas et Chthonie

Présentation des sources

Plusieurs auteurs de l'époque impériale prennent soins de nous informer sur les entités primordiales de Phérécyde, mais leurs propos sont contradictoires.

Chez Diogène Laërce et Damascios elles sont au nombre de trois : Chronos, Zas et Chthonie.

- Diogène Laërce, I, 119 :

« Zas, donc, et Chronos furent toujours (*einai aei*), ainsi que Chthonie : mais Chthonie reçut le nom de Terre, après que Zas l'eut honorée en lui faisant don de la Terre. »¹⁴.

- Damascios, *Des premiers principes*, 124b :

« Phérécyde de Syros estime qu'existent de toute éternité (*einai aei*) Zas, Chronos et Chthonia, les trois premiers principes ...»¹⁵

13. Hérodien, *Mots présentant des particularités grammaticales*, 6, 14, 16.

14. Trad. Colli, 1991, p. 79. Zeller, 1963, p. 103-104 ; Diels et Kranz, 1952, p. 44, 47 ; Jaeger, 1968, 67 ; Zeller et Mondolfo, 1967, p. 197 ; Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 49 ; Freeman, 1966, p. 38 ; Fränkel, 1969, p. 280 ; Stokes, 1971, p. 52 ; Colli, 1991, 9, A1 ; Schibli, 1990, p. 14.

15. Damascios, *Traité des premiers principes*, II, *De la procession*, Trad. J. Combes, Paris, Les Belles Lettres, 1991. Wehrli, 1928, p. 150 ; Schibli, 1990, p. 60.

Hermias et Probus parlent de Cronos avec un *Kappa*, Zas et Chthonie. La première divinité diffère donc, il ne s'agit plus du temps en tant qu'abstraction, mais du Titan hésiodique.

- Hermias, *Satire des philosophes païens*, 12 :

« Phérécyde me coupe les jambes en affirmant que les principes sont Zas, Chthonia, Cronos. Zas est l'éther, Chthonia la terre, Cronos, le temps : l'éther est le principe actif, la terre le passif, et le temps et ce au sein de quoi les choses viennent à l'existence. »¹⁶.

- Probus, *Commentaire sur les bucoliques de Virgile*, 6, 31 :

« Phérécyde aussi est de cet avis, mais il avance d'autres éléments : il parle de Zas, Chthon et Cronos, faisant allusion au feu, à la terre et au temps, qui seraient l'éther dominant, la terre dominée et le temps en lequel toutes les parties s'accordent »¹⁷.

Sextus Empiricus et Achilles Tatius s'éloignent nettement de ces deux propositions, ils font disparaître l'existence de trois dieux primordiaux distincts au profit d'un unique élément : la terre chez le premier auteur, l'eau chez le deuxième.

- Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoriennes*, III, 30 :

« Phérécyde de Syros a dit effectivement que la terre était principe de tout, ... »¹⁸.

- Achilles Tatius, *Isagogique*, 3 :

« Thalès de Milet, en outre et Phérécyde de Syros, supposent que l'eau est le principe de toutes les choses, cette eau justement que Phérécyde appelle aussi Chaos, tirant cela sans doute d'Hésiode, lequel dit : 'En, vérité avant toute chose fut Chaos.' »¹⁹.

16. Hermias, *Satire des philosophes païens*, trad. D. Jousot, Paris, Cerf, 1993. Zeller, 1963, p. 103, 4 ; Diels et Kranz, 1952, p. 46 ; Zeller et Mondolfo, 1967, p. 201 ; Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 56 ; Colli, 1991, p. 9, B8b ; Schibli, 1990, p. 66.

17. Trad. Colli, 1991, p. 95. Zeller, 1963, p. 103, 4 ; Diels et Kranz, 1952, p. 46 ; Zeller et Mondolfo, 1967, p. 201 ; Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 56 ; Colli, 1991, p. 9, B8a ; Schibli, 1990, p. 65.

18. Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoriennes*, trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997. Diels et Kranz, 1952, p. 46 ; Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 59 ; Colli, 1991, 9, B15 ; Schibli, 1990, p. 77.

19. Trad. Colli, 1991, p. 103. Diels et Kranz, 1952, p. 47 ; Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 59 ; Freeman, 1966, p. 39 ; Colli, 1991, 9, B19 ; Schibli, 1990, p. 64.

Il est d'ores et déjà possible de considérer les passages de Sextus Empiricus et d'Achilles Tattius comme faux, tout d'abord parce qu'ils sont les seuls à faire mention d'un unique principe à l'origine du processus cosmogonique, ensuite parce qu'ils ne s'accordent même pas sur la nature de ce dernier. En fait, leur allusion à Phérécyde s'inscrit dans un développement consacré aux philosophes présocratiques, auxquels ils l'assimilent par erreur. En effet, avec Phérécyde, nous sommes encore dans une phase de métaphysique que l'on peut qualifier de type mythique, alors que la présence d'un seul agent à la base de la manifestation relève des premières spéculations physiques et reste propre aux penseurs ioniens dont il est question dans les extraits, notamment, de Thalès de *Milet*²⁰.

À la lumière de ce corpus, il semble tout à fait raisonnable de conclure que le système de Syros s'appuie sur trois figures primordiales séparées. L'emploi du verbe *einai*, flanqué du mot toujours, *aei*, par Diogène Laërce et Damascios, témoigne de l'éternité de ces puissances, contrairement à ce que l'on constate chez Hésiode, où elles naissent. Quand les Muses de l'*Helikon* se prennent à évoquer « les immortels qui toujours sont », *aïen eonton*²¹, elles ne manquent jamais de rappeler que tous étaient nés, ce que P. Mazon rend fort bien en traduisant par : « les immortels toujours vivants »²².

Deux questions demeurent : faut-il envisager, avec Diogène Laërce et Damascios, que la première entité est Chronos, ou préférer Cronos, avec Hermias et Probus ? Puis, à quelle vérité renvoie les noms de Zas et Chthonie ?

Cronos ou Chronos ?

V. Wilamowitz pense que c'est Cronos, le titan hésiodique, que l'on retrouve dans la triade primordiale. Il avance pour principal argument, qu'au VI^e siècle avant J.-C., une allégorie du temps comme force cosmogonique est inconcevable²³.

S. Schibli reconnaît que Chronos peut jouer un rôle fondamental dans le processus de création dès la période archaïque, en citant les textes orphiques²⁴. Mais il voit surtout dans cette construction la marque de la pénétration d'influences non

20. Kirk, Raven, Schofield, 1995, p. 79-103.

21. Hésiode, *Théogonie*, v. 21.

22. Hésiode, *Théogonie, les Travaux et les Jours, le Bouclier*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1928 ; Sorel, 1994, p. 117. Cf. en dernier lieu : Sorel, 2006, p. 115-117.

23. Wilamowitz, 1926.

24. Schibli, 1990, p. 37. Le temps, chronos, ne devient en fait un dieu primordial avec certitude que dans les *Rhapsodies orphiques*, datées de la fin du I^{er} ou du début du II^e siècle après J.-C. : Kern, 1922, p. 66, 70 ; Brisson, 1985, p. 37-55 ; Brisson, 1993, p. 63-151 ; Jourdain, 2003, p. 12, n. 2.

grecques, en faisant référence à Zurvan dans la *Zend-Avesta* Perses, ou à Atum dans la cosmogonie égyptienne d'*Héliopolis*²⁵.

Pour pouvoir clairement trancher entre ces deux positions opposées et nous forger notre propre conviction, il faut revenir sur les premiers témoignages de l'utilisation du concept de temps dans la pensée grecque. Une analyse précise montre l'existence de spéculations non seulement précoces, mais en plus courantes et donc intrinsèquement hellénique. J. Defradas a établi qu'Euripide, Démocrite, Anaxagore et Pythagore font tous, à un moment ou un autre, de Chronos un dieu universel et créateur²⁶. Un fragment attribué à Critias par Sextus Empiricus, bien qu'un peu plus tardif, est particulièrement révélateur :

- **Sextus Empiricus, *Frag.* 770 :**

« Le corps étoilé du ciel, belle broderie du savant artiste qu'est le temps »²⁷.

Dans cet extrait, Chronos tutoie les corps célestes et leur est même antérieur. Il endosse de façon évidente toutes les caractéristiques d'une divinité des origines. Plus intéressant, chez les auteurs cycladiques, l'idée de temps est l'objet de réflexions symboliques dès le VI^e siècle avant J.-C.. Simonide de Céos évoque la « dent aiguë de Chronos, qui mouline toutes choses, même les plus fortes »²⁸, il parle aussi de lui, comme de celui qui révèle ce « qui est caché »²⁹ ; Archiloque de Paros le confond avec le cycle des saisons³⁰.

Chronos doit être tenu avec certitude pour l'un des premiers agents du système de Phérécyde. Grâce à sa pérennité, sa capacité à se répéter sans cesse, il assume la fonction de moteur de la manifestation, il est une figure pour l'instant encore figée du désir « d'être ».

Zas et Chthonie

L'identification de Zas et Chthonie est la deuxième difficulté levée par cette cosmogonie. Pour G. S. Kirk : « Zas, *Zanta* à l'accusatif, est de toute évidence une forme étymologique de Zeus »³¹. P. Chantraine voit en « Zas un compromis entre

25. Sur les textes perses *cf.* : Boyce, 1982, p. 150-152. Sur les textes égyptiens *cf.* : Sauneron et Yoyotte, 1959, p. 45-51.

26. Defradas, 1967, p. 152-159. Sur la figure de Chronos *cf.* aussi : Darbo-Peschanski, 2000.

27. Sextus Empiricus, *Frag.* 770.

28. Simonide de Céos, *Frag.* 200.

29. Simonide de Céos, *Frag.* 119.

30. Archiloque de Paros, *Frag.* 250.

31. Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 58.

Zeus et *Zan* », une forme en alpha long de l'accusatif ancien *Zen*, attesté chez Homère en fin de vers, lorsque le vers suivant commence par une voyelle³².

R. Sorel va plus loin et rend le mieux compte des réalités abstraites auxquelles devait renvoyer *Zas* : « collé à l'étymologie qui s'enracine dans l'indo-européen *dei*, signifiant briller, *Zas* évoque l'éclat supérieur du ciel : il ne se confond pas encore avec le dernier souverain de la lignée des ouranides, qu'il deviendra avec le nom de Zeus. *Zas* indique les hauteurs éthérées par opposition aux obscures profondeurs souterraines »³³.

Tout se présente comme si *Zas* synthétisait en sa personne les mystères des sommets célestes. Il est l'image en puissance du monde ouranien, le principe et l'archétype de la voûte étoilée.

G. S. Kirk affirme que : « Chthonie, dérivé de *Chthon*, devait probablement représenter Terre dans son rôle initial, peut-être comme lieu de séjour des *daimons* souterrains, mais de toute façon avec la volonté d'insister sur les parties souterraines »³⁴. R. Sorel est en désaccord avec G. S. Kirk sur son étymologie, mais arrive aux mêmes conclusions : « le nom de Chthonie s'étire d'après *Chthonios*, « qui est sous terre », « souterrain », en référence opposée à *Chthôn*, *Chthonos*, « terre », « sol de la terre » »³⁵.

Il nous paraît pertinent de rapprocher chthonie de la notion de centre, de *meson*³⁶. P. Somville a réuni un ensemble de textes relatifs à ce concept dans une étude consacrée à la cosmologie pythagoricienne³⁷. Nous en reproduisons ici deux, plus particulièrement intéressants.

- Aetius, II, 7, 7 :

« Pour Philolaos c'est le feu qui occupe le *meson* de l'Univers, qu'il dénomme d'ailleurs foyer de l'Univers, demeure de Zeus, mère des dieux et encore autel, rassembleur et mesure de la nature »³⁸.

- Aristote, *De Caelo*, B, 13, 293 b 1 :

« Les pythagoriciens croient que ce n'est pas la terre qui occupe le *meson* de la sphère, mais plutôt le feu. Voici ce qu'est pour eux le *meson*. Ils l'appellent citadelle de Zeus et c'est le feu qui possède la région, en cause, comme si le

32. Chantraine, 1968, p. 399.

33. Sorel, 1994, p. 119.

34. Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 58.

35. Sorel, 1994, p. 119.

36. Ballabriga, 1986, p. 11-24.

37. Somville, 1964, p. 39-50.

38. Traduction : Dumont, 1988, p. 497-498. Diels et Kranz, 1952, 44, A 16.

terme *meson* était pris en un sens vulgaire et que le *meson* de la grandeur était aussi le *meson* de la chose et son *meson* générateur. Certes, chez les animaux, le *meson* de l'animal n'est pas celui de son corps, et c'est de cette manière qu'il faut plutôt concevoir ce qui se passe dans le cas du ciel tout entier »³⁹.

Pour les disciples de Pythagore, le *meson* cosmique est situé sous terre. Il est le pôle générateur de l'Univers. Chthonie et le *meson* nous font glisser vers un symbolisme sexuel, qui n'est pas sans rappeler la théologie des cultes agraires de la fertilité-fécondité. Pour rendre effectives leurs capacités, ces entités abstraites doivent être recouvertes par Zas, ou Zeus. Elles sont des réservoirs de puissance, le point d'où va surgir le cosmos⁴⁰.

En fixant pour point de départ de son développement, des divinités qui ont toujours été, Phérécyde résout le problème de la création *ex-nihilo*. Ces divinités doivent alors être au nombre de trois ; partant du non-duel, de la non-antériorité d'un principe sur un autre, le degré zéro de la manifestation est nécessairement une triade. Elle pénètre toute chose et est à la base de chaque aspect de l'Univers. Zas et Chthonie n'existent pour l'instant qu'à l'état de potentialités, c'est sans doute cet état de fait qui détermine leur étrange dénomination. Plus tard seulement, Zas deviendra Zeus et Chthonie Gé. Dans la pensée mythique, nommer signifie faire « être », les tablettes mésopotamiennes nous apprennent qu'à l'origine, ni la Terre, ni le Ciel n'avaient de nom, c'est-à-dire qu'ils n'étaient pas⁴¹. Chronos est le premier à rentrer en scène. Son immuabilité substantielle fait de lui l'énergie motrice, qui lance le mécanisme cosmogonique.

La semence de Chronos

Les gestes initiaux de Chronos restent par bien des égards mystérieux, ils nous placent à la frontière entre un très ancien héritage religieux méditerranéen et le début des spéculations physiques des présocratiques.

Présentation des sources

La suite du fragment de Damascios, cité plus haut, rapporte sans doute ce qui devait être la phase liminaire de la cosmogonie. Il nous apprend que Chronos

39. Diels et Kranz, 1952, p. 30-35 ; Aristote, *Traité du ciel*, trad. J. Tricot, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

40. Notons ici, que Chthonia est aussi le nom de l'une des filles du mythique roi d'Athènes Erechthée : Hygin, *Fables*, 46, 238 ; Simon, 1986, p. 293-294 ; Gantz, 2004, p. 424.

41. Garelli et Leibovici, 1959, p. 132 ; et Bottéro et Kramer, 1989, n° 50, p. 604, v. 1-10. Signalons que dans la cosmogonie orphique du papyrus de *Derveni*, datée du IV^e siècle avant J.-C., Zeus existe aussi avant de recevoir son nom : Jourdain, 2003, col. xvii, p. 17.

produit de sa propre semence (*gonou*) trois éléments : le feu (*pûr*), l'air (*pneûma*) et l'eau (*hydôr*), avant de les mélanger et de les déposer dans cinq *muchoi*. C'est de cette action que serait issue la génération des dieux.

- Damascios, *Des premiers principes*, 124b :

« Phérécyde de Syros estime qu'existent de toute éternité Zas, Chronos et Chthonia, les trois premiers principes, je veux dire l'unique avant les deux et les deux après l'unique, tandis que Chronos a produit de sa propre semence (*gonou*) le feu (*pûr*), l'air (*pneûma*) et l'eau (*hydôr*) qui signifient, je pense la triple nature de l'intelligible ; de ces derniers divisés en cinq antres (*muchoi*), s'est formée une autre génération nombreuse de dieux, appelée la génération des cinq antres (*pentemuchoi*), et, pour dire apparemment la même chose, la génération des cinq mondes. »⁴².

Un thème mythologique très ancien

La création du monde par le démiurge, à partir de son sperme ou de son crachat, est un procédé couramment employé en Orient, depuis au moins le III^e millénaire avant J.-C.⁴³. En Égypte, à *Héliopolis*, Atoum sort de lui-même par masturbation, ou expectation, le premier couple divin : Shou et Tefnout⁴⁴.

H. S. Schibli, nous l'avons déjà dit, croit qu'il est possible que la cosmogonie d'*Héliopolis* ait inspiré Phérécyde, en soulignant qu'Atoum est comme Chronos une abstraction de l'idée du temps⁴⁵. Notons toutefois, qu'Atoum signifie plutôt : « celui qui n'est pas », c'est-à-dire celui qui est non manifesté. Sous sa forme anthropomorphe, il est d'ailleurs associé au dieu solaire, dont il est la représentation comme soleil couchant, sous le nom Khepri-Rê-Atoum⁴⁶.

En fait, le thème de la fondation de l'Univers à partir du sperme d'un dieu primordial appartient au fond méditerranéen le plus reculé. Il est loin d'être inconnu des Grecs ; on le trouve exprimé comme tel dans une scholie à l'*Iliade*.

42. Damascios, *Traité des premiers principes*, vol. II : *de la procession*, trad. J. Combes, Paris, Les Belles Lettres, 1991. Wehrli, 1928, p. 150 ; Schibli, 1990, p. 60.

43. En Mésopotamie, le dieu Enki féconde à plusieurs reprises la terre du pays avec son propre sperme : Bottéro et Kramer, 1989, n° 5, p. 153, v. 29-52 ; n° 6, p. 174, v. 255-276. Le motif de la création par crachat se retrouve cependant aussi en Sibérie et chez les Kuba d'Afrique centrale. Cf. Eliade, 1961, p. 179 et De Heusch, 1972, p. 156-157.

44. Sauneron et Yoyote, 1959, p. 45-51.

45. Schibli, 1990, p. 37.

46. Dunand et Zivie-Coche, 1991, p. 334.

- *Scholie à L'Iliade, II, 783* :

« Ils disent que Ge, contrariée par le massacre des Géants, diffama Zeus auprès d'Héra et qu'Héra s'en alla et raconta tout cela à Cronos. Il lui donna deux œufs, après les avoir enduits de son propre sperme, et lui dit de les garder sous terre : d'eux, dit-il serait produit un *daimon* qui écarterait Zeus de son pouvoir. Et elle, dans sa colère, les mit en dessous d'Arimon en Cilicie. Mais lorsque Typhon apparut, Héra s'était réconciliée avec Zeus et lui révéla tout ; et Zeus foudroya Typhon et nomma la montagne, Etna »⁴⁷.

G. S. Kirk voit dans ce paradigme un moyen d'anthropomorphisation de l'acte cosmogonique, il en déduit que cela prouve le caractère archaïque du système de Syros⁴⁸.

Le signe de l'influence des spéculations ioniennes

H. S. Schibli établit aussi un parallèle entre Phérécyde et Anaximandre de Milet⁴⁹. Il rappelle, en s'appuyant sur un fragment du Pseudo-Plutarque, que chez le deuxième auteur, le Chaud et le Froid s'échappent de l'éternel sous la forme de sa semence (*to gonimon thermoû kai psuchroû*) et donnent naissance au soleil, à la lune et aux étoiles⁵⁰. Si séduisant qu'il soit, ce rapprochement demeure fragile et repose sur ce qui pourrait être une erreur d'interprétation. Le terme *gonimos*, que H. S. Schibli traduit par semence, désigne en réalité, selon G. S. Kirk et M. Conche, « ce qui produit », « ce qui est capable d'engendrer »⁵¹. Ceci pris en considération, la comparaison apparaît donc hasardeuse. Pourtant, la piste ionienne semble encore pouvoir apporter des données éclairantes.

En effet, si Phérécyde s'inspire de schémas mythologiques particulièrement antiques, quand il affirme que *Chronos* enfante les dieux seul, il s'inscrit au contraire en parfaite harmonie avec les doctrines des présocratiques, quand il énonce la composition de son sperme. Leau (*hydôr*), l'air (*pneûma*) et le feu (*pûr*) sont précisément les trois éléments, que les penseurs ioniens considèrent pour être à l'origine de l'Univers :

47. Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 60.

48. Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 61, n. 47.

49. Schibli, 1990, p. 29-33.

50. Pseudo-Plutarque, *Stromates*, 2.

51. Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 137-139 ; Conche, 1991, p. 153-156.

- Thales de *Milet* identifie l'eau comme le socle du monde⁵².
- Anaximène de *Milet* fait de l'air la substance originelle. Il stipule qu'il est présent partout, en se transformant par condensation et raréfaction⁵³.
- Enfin, Héraclite d'*Ephèse* tient le feu pour l'état archétypal de la matière⁵⁴.

Loin d'être écartelée entre un imaginaire immémorial et des recherches philosophiques plus récentes, l'intervention de Chronos reste cohérente. Elle exprime symboliquement la genèse du cosmos par émanation des entités primordiales, par parthénogénèse, sans besoin de l'intercession de deux principes distincts.

Les *muchoi*

La définition du terme *muchos* est un exercice périlleux. Les théories sont nombreuses et débouchent sur des conclusions souvent opposées. Il est impératif de reprendre ce dossier point par point.

Présentation des sources

Le premier fragment qui parle des *muchoi* est encore une fois celui de Damascios, comme nous venons de l'exposer, il nous enseigne que Chronos dépose sa semence dans cinq d'entre eux, donnant ainsi vie à la génération des dieux⁵⁵.

La Souda spécifie par ailleurs, que le titre de l'ouvrage de Phérécyde était : *Eptamuchos*, « des sept *muchoi* ».

- Souda s. v. *Phérécyde* :

« Tout ce qu'il écrivit est comme suit : Sept Recoins (*Eptamuchos*) ou Mélange divin ou Théogonie. (Et il y a une Théologie en dix volumes contenant la naissance et la succession des dieux). »⁵⁶.

Pour finir, Porphyre fait une simple allusion d'ordre général à ces fameux *muchoi*, dans un paragraphe consacré à la *métempsychose*.

52. Aristote, *De caelo*, B 13, 294a28 ; Aristote, *Métaphysique*, A 3, 983b6 ; Rudhardt, 1971, p. 11-12.

53. Aëtius, I, 3, 4 ; Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 152-156. Pour une étude fine de la symbolique du *pneûma* dans la pensée grecque : Barra-Salzedo, 2007, p. 10, où l'auteur remarque qu'« entre souffle, âme et sperme il y a une continuité, la semence n'étant pas autre chose qu'un distillat d'âme contenant du souffle ».

54. Aëtius, I, 7, 22 ; Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 210-213.

55. Wehrli, 1928, p. 150 ; Schibli, 1990, p. 60.

56. Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 52. Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 43 ; Schibli, 1990, p. 2.

- Porphyre, *Sur l'antre des Nymphes*, 31 :

« Quand Phérécyde, l'homme de Syros, parle de recoins (*muchous*) et de fosses et de cavernes, et de portes et de grilles, et par ce moyen parle par énigme du devenir de la disparition des âmes »⁵⁷.

Ce corpus nous place face à plusieurs contradictions. Les *muchoi* sont alternativement au nombre de cinq ou de sept et ils renvoient tantôt à des zones du cosmos, tantôt à des étapes du voyage de l'âme dans l'au-delà. Cette confusion a induit bien des interprétations divergentes.

Présentation des différentes interprétations

G. Colli traduit *muchoi* par « refuges », il admet qu'ils doivent être cinq comme l'affirme Damascios et les assimile, sans plus de précisions, à des régions de l'Univers, de la terre, ou du monde souterrain⁵⁸.

G. S. Kirk pense que *muchos* signifie « recoins » et tente d'établir une synthèse entre Damascius et la Souda, il soutient que l'on obtient le nombre sept, si on additionne aux cinq *muchoi* de Damascios, Zas et Chthonie⁵⁹. Il amalgame ainsi, à notre avis abusivement, des espaces avec des entités primordiales.

H. S. Schibli défend l'existence de sept *muchoi*, qui correspondraient respectivement à Ouranos, Tartare, Chaos, Ether, Nuit, Terre et Océan. Il se justifie en argumentant simplement, que ces diverses provinces cosmologiques sont régulièrement décrites dans la mythologie grecque⁶⁰.

Pour R. Sorel, « *muchos* désigne la partie la plus profonde d'un endroit, ses obscurs recoins et replis ». Il croit que les *muchoi* étaient cinq et que chacun d'entre eux devait accueillir un élément différent : le feu, l'air, l'eau, auxquels il ajoute l'éther et la terre. Il se base sur l'importance de la symbolique du nombre cinq dans la philosophie archaïque pour légitimer son approche, il souligne notamment que, chez les pythagoriciens : « cinq est le nombre nuptial (*Pente Gamos*), parce qu'il est l'union du premier nombre pair (nombre « femelle », scissipare = 2) avec le premier nombre impair (nombre « mâle », dissymétrique et complet = 3) »⁶¹.

57. Kirk, Raven et Schofield, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), p. 60, n. 4. Zeller, 1963, p. 109, 1 ; Diels et Kranz, 1952, p. 50 ; Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 51 ; Freeman, 1966, p. 40 ; Colli, 1991, 9, B17a ; Schibli, 1990, p. 88.

58. Colli, 1991, p. 276.

59. Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 60.

60. Schibli, 1990, p. 38-49.

61. Sorel, 1994, p. 123. Sur la symbolique du nombre cinq dans la pensée archaïque voir : Mattéi, 1989, p. 38-44.

Les cinq muchoi et la symbolique de la spatialisation du cosmos

Pour saisir pleinement la valeur du mot *muchos*, il faut replacer son emploi dans le déroulement narratif du récit. En effet, il est capital d'indiquer que nous sommes à un tournant majeur, correspondant à la montée en puissance des entités primordiales. Après cette mise en mouvement de Chronos, toutes les conditions nécessaires à la manifestation seront réunies.

Si l'on se réfère au dictionnaire étymologique de P. Chantraine, il apparaît nettement que le terme *muchos* sert à évoquer l'idée d'une profondeur souterraine, il peut être synonyme de grotte ou de caverne⁶². J. P. Vernant ne manque pas de relever que ce substantif renvoie systématiquement au domaine féminin, dans un autre de ses emplois, il sert à nommer la partie la plus reculée de la maison, les appartements réservés aux femmes⁶³.

Par bien des aspects *muchos* se teinte aussi d'une valorisation sexuelle et se rapproche de la signification de *colpos*, la matrice⁶⁴. Chez Homère, l'antre de la voluptueuse et sensuelle Calypso est déjà qualifié de *muchos*⁶⁵.

Cette dénomination si particulière nous conduit à nouveau en direction des cultes agraires de la fertilité fécondité. Il est extrêmement intéressant, arrivé à ce point de notre commentaire, de mentionner qu'une borne de la grotte (*muchos*) des nymphes, datée du VI^e siècle avant J.-C., a été découverte à Naxos : Νυμφέ/ων Μυ/χίεων⁶⁶.

Tous ces éléments concourent à reconnaître dans les *muchoi* des parties de Chthonie, il est improbable qu'ils se confondent avec des régions ouraniennes, comme a pu le promouvoir H. S. Schibli.

À la suite de R. Sorel, nous retenons que les *muchoi* devaient être cinq, tant ce chiffre joue un rôle de premier ordre dans la littérature archaïque⁶⁷. Nous sommes convaincus que cette phase pourrait être équivalente à la spatialisation du cosmos, ou plutôt de son futur socle, Chthonie. Un autre fragment de Damascios laisse clairement entrevoir que le nombre cinq symbolise également la genèse de l'espace : les quatre directions étant marquées à partir du centre. Le cinq est la représentation arithmétique de l'Univers.

62. Chantraine, 1988, p. 727-728. Cf. par exemple : Callimaque, *Hymne à Délos*, v. 42.

63. Vernant, 1965, p. 152.

64. Chantraine, 1968, p. 558-559.

65. Homère, *L'Odyssée*, 5, 226 et 13, 363 ; Larson, 2001, p. 182.

66. *IG*, XII, 5, 53 ; Larson, 2001, p. 182 ; Savo, 2004, T 14, p. 248.

67. La tradition de sept recoins n'est cependant pas forcément à écarter, car au centre et aux quatre directions cardinales de la Terre peuvent s'ajouter le Tartare et l'Olympe. Le motif mythologique d'un monde étagé est bien reconnu et répandu, une répartition en trois espaces est courante dans le monde indo-européen : Sergent, 1995, p. 348-355.

« La *pentade* convient au diacosme parce qu'elle rassemble et contient dans le cercle tout le mouvement périphérique de ce monde, et parce qu'elle est la *tétrade* retournant à la *monade* »⁶⁸.

L'étape de la répartition de la semence de Chronos dans les cinq *muchoi* a une portée fondamentale. Elle a pour conséquence l'avènement simultané du temps et de l'espace. Dès lors, Zas et Chthonie vont pouvoir préparer leur noce.

L'ACTE CENTRAL DE LA COSMOGONIE : LE MARIAGE DE ZAS ET CHTHONIE

Le mariage de Zas et Chthonie est sans nul doute le moment le plus important et l'acte central de la cosmogonie de Phérécyde. Il entérine la naissance du monde. Cette fois, les fragments faisant référence à cet épisode sont moins délicats à interpréter, tout d'abord parce qu'un papyrus nous permet d'approcher directement les propos de l'auteur, ensuite parce que les autres allusions à cette cérémonie sont nombreuses et ne rapportent pas de versions contradictoires.

Si le thème du coït du Ciel et de la Terre est courant dans les mythes de création méditerranéens, nous verrons qu'il présente ici une grande originalité, il s'additionne à une constellation symbolique faisant également intervenir l'image du tissage et de l'arbre cosmique.

Nous nous interrogerons sur l'origine de cette construction, en analysant chaque symbole présent et les logiques métaphysiques qu'il implique.

L'accession d'Eros

La hiérogamie est précédée et préparée par un événement fondamental : l'accession d'Eros.

Présentation des sources

Dans un résumé des différents stades du système de Syros, Maxime de Tyr nous dit qu'Eros se place entre Zas et Chthonie pour encourager leur union.

- **Maxime de Tyr, *Philosophoumana*, 4, 4 :**

« Mais observez aussi l'œuvre de l'homme de Syros, et Zas et Chthonie et entre eux, Eros, et la naissance d'Ophioneus et la bataille des Dieux et l'arbre et le *péplos* »⁶⁹.

68. Damascios, *Problèmes et solutions*, 65, trad. Mattéi, 1993, p. 114.

69. Trad. Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 64. Zeller. 1963, (1^{ère} Ed. 1919), 110 ; Diels et Kranz, 1952, p. 46 ; Zeller et Mondolfo, 1967, p. 199 ; Conford, 1971, p. 219 ; Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 56 ; Colli, 1991, 9, B10 ; Schibli, 1990, p. 73.

Avec Proclus, Zas se transforme en Eros juste avant de créer le monde, c'est-à-dire d'épouser Chthonie.

- Proclus, *Commentaire sur le Timée de Platon*, 32c :

« Phérécyde disait que Zeus s'était changé en Eros lorsqu'il fut sur le point de créer, pour la raison que, ayant composé le monde à partir des opposés, il l'avait conduit à la concorde et à la paix et avait semé l'identité en toutes choses et l'unité qui est répandue dans l'Univers. »⁷⁰.

Pour estimer à sa juste valeur la signification de l'intervention d'Eros chez Phérécyde, il est indispensable de revenir sur sa fonction dans les autres cosmogonies grecques. « Pour comprendre un mythe, il faut en avoir beaucoup d'autres présents à l'esprit et sentir de quelle façon ils se coordonnent entre eux »⁷¹.

Eros dans les autres cosmogonies grecques

Eros fait partie avec Chaos et Gaïa des trois entités primordiales d'Hésiode. Il est décrit comme « le plus beau parmi les dieux immortels, celui qui rompt les membres et qui dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme, dompte le cœur et le sage vouloir »⁷². Il est la force, qui permet au processus cosmogonique de démarrer. J. Rudhardt synthétise son action en une phrase : « il est le principe de manifestation »⁷³. Pourtant, A. Bonnafé a apporté de très justes remarques, elle montre qu'au départ il reste en retrait. Erèbe et Nuit naissent de Chaos par parthénogenèse. Gaïa, elle aussi, commence par produire des figures divines seule, comme Flot marin, l'infécond. Mais dès que Gaïa et Ouranos s'accouplent et que l'on passe de la phase cosmogonique à la phase théogonique, Eros tient quasiment systématiquement un rôle privilégié dans les rencontres. Il est là pour faire venir au monde les êtres des amours de deux agents distincts⁷⁴.

Les orphiques poussent la personnalité d'Eros à son paroxysme. Dans la cosmogonie dite des « Oiseaux », connue par Aristophane, il est l'acteur direct d'un premier mariage avec Chaos. Il fixe ainsi un modèle ontologique, que les autres divinités devront scrupuleusement respecter⁷⁵.

70. Trad. Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 63. Diels et Kranz, 1952, p. 46 ; Freeman, 1966, p. 38 Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 54 ; Colli, 1991, 9, B21 ; Schibli, 1990, p. 72.

71. Rudhardt, 1986, p. 5-6.

72. Hésiode, *Théogonie*, v. 116-122 ; Vernant, 1999.

73. Rudhardt, 1986, p. 12.

74. Bonnafé, 1985.

75. Aristophane, *Les Oiseaux*, v. 693-702.

Les présocratiques attribuent à leur tour à Eros une place essentielle. Selon Parménide, il est le premier de tous les dieux⁷⁶.

C. Calame, dans le dernier chapitre de son étude consacrée à Eros dans la littérature hellénique, conclut : « que tout se passe comme si Eros servait de médiateur fécondant entre le duel et le pluriel »⁷⁷.

Eros chez Phérécyde, ou la fin de la parthénogenèse

Contrairement à Hésiode, aux orphiques, ou à Parménide, chez Phérécyde, Eros n'est pas une entité primordiale. Il apparaît dans le récit après Chronos, Zas et Chthonie. Mieux, il est peut-être le fruit d'une des métamorphoses de Zas⁷⁸.

Néanmoins, ceci n'altère en rien sa vocation, il marque toujours la transition entre le passage de la reproduction par parthénogenèse, comme a pu le faire Chronos avec sa propre semence, et la reproduction par union. Il annonce les embrassements de Zas et Chthonie.

Les noces de Zas et Chthonie

Plus qu'une simple union, c'est en fait un rituel nuptial qui est célébré.

Présentation des sources

Par chance, un fragment sur papyrus datant du III^e ou du IV^e siècle avant J.-C., édité par Grenfell et Hunt en 1897, nous rapporte les propos authentiques de Phérécyde, sa description de la hiérogamie de Zas et Chthonie⁷⁹.

- Grenfell et Hunt, *Greek Papyri Serie II*, 11, p. 23 :

« ... Ils lui construisent les salles de son palais (*oikia*), en grand nombre et de grande taille. Et lorsqu'ils ont tout fourni comme promis, à la fois les meubles, les serviteurs, les servantes et tout ce qu'il faut – lorsque tout est prêt, ils célèbrent le mariage (*ton gamon poieûsin*). Et au troisième jour du mariage, Zas fabrique (*poieî*) un grand et beau manteau (*phâros* méga te *kai kalon*), et tisse (*poikillei*) dedans Gê, Ogènos et le palais d'Ogènos [...]. '... car, souhaitant que les mariages soient ton apanage, je t'honore avec

76. Parménide : Diels et Kranz, 1952, p. 28, B13.

77. Calame, 1996, p. 203.

78. On notera que dans l'hymne orphique à Zeus, Eros est une forme du Zeus primordial. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, III, 9-2 (Kern, fragment 168). Pour une traduction et une édition récente Cf. Fayant, 2014.

79. Grenfell et Hunt, 1897, p. 23.

ceci. Salut à toi, et unis-toi à moi'. On dit que ce fut le premier don nuptial (*anakalyptéria*). De cet événement, la coutume est venue chez les dieux et chez les hommes. Et elle de répondre, en recevant de lui le manteau : [...]»⁸⁰. »

Diogène Laërce fait également allusion à cet événement, il nous apprend de façon beaucoup plus elliptique, que « Zas honore Chthonie »⁸¹.

Clément d'Alexandrie parle en dernier lieu, comme sur le papyrus, d'un grand et beau manteau tissé par Zas lui-même et portant les représentations de Gé et Ogénos.

- Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, 6, 2, 9, 4 :

« Phérécyde de Syros dit : 'Zeus a fabriqué (*poieî*) un grand et beau manteau (*phâros* méga te *kai kalon*) et il y tisse (*poikillei*) la Terre Ogénos et les demeures d'Ogenos.' »⁸².

Il est évident que pour composer ce passage, Phérécyde s'est inspiré de très antiques mythes méditerranéens.

Le thème du mariage sacré en Méditerranée, au Proche Orient et en Grèce

J. Cauvin a montré que dès le x^e millénaire avant J.-C., précédant et préparant l'essor d'une agriculture néolithique, a lieu en Syro-Palestine une révolution symbolique majeure : l'émergence du couple Déesse-Taureau⁸³. Rapidement ces nouveaux amants divins, associés à la fertilité du sol et à l'orage, vont gagner l'Anatolie, puis le Sud Est européen, pour finir par encourager, à partir des III^e et II^e millénaires, la rédaction de cosmogonies centrées sur le thème du mariage du Ciel et de la Terre⁸⁴.

Une tablette sumérienne du premier tiers du II^e millénaire avant J.-C. est on ne peut plus caractéristique de ces premières spéculations métaphysiques.

5 « C'est que l'auguste Terre, la sainte Terre,
S'était fait belle pour Ciel, le prestigieux !
Et Ciel, ce dieu sublime, enfonça son pénis

80. Trad. Scheid et Svenbro, 1994, p. 72. Zeller, 1963, p. 111-115 ; Diels et Kranz, 1952, p. 47-48 ; Jaeger, 1968, p. 68-70 ; Zeller et Mondolfo, 1967, p. 195-196 ; Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 53 ; Freeman, 1966, p. 38-39 ; Fränkel, 1969, p. 280 ; Colli, 1991, 9, A2I et II ; Schibli, 1990, p. 68 ; Verilhac et Vial, 1998, p. 305.

81. Diogène Laërce, I, 119.

82. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, trad. (ici modifiée) P. Descourtieux, Paris, Cerf, 1999. Schibli, 1990, p. 69.

83. Cauvin, 1997, p. 43-55. Cette idée est nuancée dans Testart, 2010, p. 41.

84. Guilaine, 1994, p. 675-792 ; et Ries, 2004, p. 17-28.

En Terre spacieuse :
 Il lui déversa, du même coup, au vagin,
 La semence des vaillants Arbre et Roseau.
 Et, tout entière, telle une vache irréprochable,
 Elle se trouva imprégnée de la riche

Semence de Ciel ! »⁸⁵.

À *Ougarit*, El, le « Taureau divin », et sa parèdre, Athirat, font office de père et mère des dieux⁸⁶. Alors que chez les Hittites, la grande déesse d'*Arinna* s'unit au dieu de l'orage de *Hatti*⁸⁷.

La Grèce ne semble pas ignorer cette théologie ancestrale. G. Säfllund est persuadé, que les fresques du début du BR d'*Akrotéri* de *Théra* figurent un mythe hiérogamique perdu⁸⁸.

Les documents deviennent plus nombreux à l'époque historique. Homère ne fait pas directement l'éloge des amours du Ciel et de la Terre, mais c'est son évocation des étreintes passionnées de Zeus et Héra, qui se teinte d'une nette valeur cosmologique⁸⁹.

- Homère, *L'Illiade*, XIV, v. 342-351 :

« L'assembleur de nuées, Zeus, en réplique dit :
 'Héra, ne crains pas qu'homme ni dieu te voie, au
 milieu de la nuée d'or dont je te veux envelopper.
 Le soleil lui-même ne nous verra pas à travers, lui
 dont les rayons sont les plus perçants'.
 Il dit, et le fils de Cronos prend sa femme en ses
 bras. Et, sous eux, la terre divine fait naître un
 tendre gazon, lôtos frais, safran et jacinthe, tapis
 serré et doux, dont l'épaisseur les protège du sol.
 C'est sur lui qu'ils s'étendent, enveloppés d'un beau
 Nuage d'or, d'où perle une rosée brillante »⁹⁰.

Chez Hésiode, Ouranos s'accouple avec fougue à Gaïa. Trois générations s'étaient dans le sein maternel, les Titans, les Cyclopes, les Cent Bras, jusqu'à la

85. Bottéro et Kramer, 1989, n° 30, p. 479-481. Sur le mariage sacré en Mésopotamie cf. également : Kramer, 1983, et Lapinkivi, 2004.

86. Caquot, 1959, p. 179 ; et Caquot et Sznycer, 1974, p. 355-379.

87. Vieyra, 1970, p. 500-503.

88. Säfllund, 1981. Cf. en dernier lieu : Koehl, 2001. C. Boëlle parle d'une possible union rituelle entre le *Wanax* et la *Potnia* de *Pylos* : Boëlle, 2004, p. 40.

89. Motte, 1973, p. 104 ; Boedecker, 1984, p. 56.

90. Homère, *L'Illiade*, t. III, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 54.

castration d'Ouranos par Cronos⁹¹. Le motif de la séparation du Ciel et de la Terre est également décliné par Diodore et Apollonios de Rhodes⁹².

Eschyle et Euripide préfèrent insister sur la qualité fécondante des eaux de pluie⁹³.

- Eschyle, Fr. 125 :

« Le Ciel sacré sent le désir de pénétrer la Terre ; un désir prend la Terre de jouir de cet hymen : la pluie du Ciel époux, descend comme un baiser vers la Terre, et la voilà qui enfante aux mortels les troupeaux qui vont paissant, et le fruit de vie de Déméter, cependant que la floraison printanière s'achève sous la rosée d'hymen. »⁹⁴.

S'il ne fait peu de doute que Phérécyde est le légataire de cette longue tradition, il rompt aussi avec elle, en introduisant dans son récit la parabole du tissage. Il se rapproche par ce biais d'interrogations plus spécifiquement helléniques.

Du mariage au tissage, l'achèvement de la création

J. M. Moret, suivi par J. Scheid, J. Svenbro et D. El Murr, ont génialement prouvé que le paradigme du tissage appartient de haute date au discours allégorique grec de la création⁹⁵.

Dans l'*Antre des Nymphes*, Porphyre précise : « avec Orphée, Koré, qui préside à tout ensemencement, est conçue comme une tisseuse (les Anciens appelaient le ciel un *péplos*, comme si c'était le vêtement des dieux ouraniens) »⁹⁶. Chez Homère déjà, *lambrosios éanos*, qu'endosse Héra pour séduire Zeus est un avatar du *péplos* cosmique⁹⁷. Plus tard, Sidoine Apollinaire parle d'un manteau de Zeus, orné des attributs célestes⁹⁸.

91. Hésiode, *Théogonie*, v. 154.

92. Diodore, I, 7, 1 ; Apollonios de Rhodes, I, 496.

93. Eschyle, *Frag.* 125 ; Euripide, *Frag.* 484. Cf. aussi : Pausanias, X, 12, 10.

94. Trad. Hani, 1978, p. 122.

95. Moret, 1991 ; Scheid et Svenbro, 1994 ; El Murr, 2002. Cf. aussi Papadopoulou-Belmeïdi, 1992, et Frontisi-Ducroux, 2009. L'image du velum céleste, qui correspond au motif A702.2 de Stith Thompson, se retrouve aussi chez les Inuits, les Bouriates, les Vogouls, les Yakoutes. Il est présent en Asie centrale, où il est question d'une toile de tente, ainsi qu'en Chine (la légende du bouvier et de la tisseuse) et au Japon (cf. l'outrage fait à Amaterasu par Sussano). Il est aussi attesté en Afrique. Thompson, 1955, A702.2.

96. Porphyre, *L'Antre des Nymphes*, 14 ; Pépin, 1965.

97. Homère, *L'Illiade*, XIV, 178-179. L'épithète *ambrosios* qualifie ailleurs les sources du Jardin des Hespérides, qui « s'épanchent devant la couche nuptiale de Zeus, là où la Terre dispensatrice de vie, divine, fait fleurir à foison le bonheur pour les dieux » : Euripide, *Hippolyte.*, 748-751.

98. Sidoine Apollinaire, XII, 126 Sq.

Par glissement, la métaphore du tissage s'invite aussi dans la sphère des mythes anthropogoniques. Héraclite, Empédocle et Platon font du corps le *chiton* de l'âme⁹⁹.

L'intimité, qui lie le tissage au renouveau de la fertilité-fécondité, pourrait trouver son origine dans les plus vieux cultes agraires. Le labourage et le tissage sont deux activités souvent tenues pour identiques¹⁰⁰. Les fresques du début du BR d'*Akrotéri* de *Théra* mettent précocement en scène l'offrande d'une robe à une divinité féminine protectrice de la nature¹⁰¹. Plusieurs supports en terre cuite, servant probablement à suspendre des vêtements sacrés, ont été mis au jour dans les sanctuaires des déesses aux bras levés crétois de l'HR IIIC et des âges obscurs¹⁰².

Le *péplos*, qu'Athéna recevait lors des grandes *Panathénées* athéniennes avait pour sujet la Gigantomachie, la bataille des dieux contre les géants. Le *phâros* de Chthonie se confond lui avec le cosmos tout entier¹⁰³. Gé et Ogénos sont brodés sur cette parure nuptiale. Il ne fait peu de doute, qu'Ogénos est une variante du nom d'Okéanos. R. Sorel relève, que Clément d'Alexandrie évoque les demeures, *dômata*, d'Ogénos, alors qu'Homère chante l'intention d'Héra de se rendre dans la demeure, *dôma*, d'Okéanos¹⁰⁴. Dans la cosmologie homérique, Océan est à mainte reprise présenté comme un impétueux fleuve ceinturant la Terre¹⁰⁵.

La confection du *phâros* met clairement fin chez Phérécyde au processus cosmogonique. Dès lors, Chthonie et Zas vont prendre les noms de Gé et Zeus. Ils ne sont plus des principes en devenir, mais des principes pleinement manifestés. Plus que cela même, les gestes de Zas et Chthonie ont une portée totalisante. Ils font correspondre macrocosme et microcosme. Leurs noces fixent le modèle du rite de *l'anacalypsis*, du dévoilement de la fiancée face à son mari. Une analogie entre la naissance du monde et la naissance des hommes est instaurée. Chaque union humaine ne devient qu'une répétition de la grande hiérogamie primordiale¹⁰⁶.

99. Héraclite : Diels et Kranz, 1952, 22, B 67. Empédocle : Diels et Kranz, 1952, 31, B 126. Platon, *Phédon*, 87.

100. Kern, 1890, p. 1, et Moret, 1991, p. 227-266.

101. Marinatos, 1984, p. 97-105 ; Warren, 1988, p. 20-23. Les archives en linéaire B nous apprennent par ailleurs qu'une pièce de lin était offerte à la Potnia de Cnossos (Oa 745) : Boëlle, 2004, p. 64-65.

102. Nosch et Perna, 2000.

103. Euripide, *Hécube*, v. 465-475.

104. Homère, *L'Iliade*, v. 202, 311 ; Sorel, 1994, p. 121.

105. Homère, *L'Iliade*, XIV, 200, 301 ; XVIII, 606-607 ; Ballabriga, 1986, p. 66-67.

106. Sur les rites de mariage en pays grec cf. : Leduc, 1990, p. 309-382, et Verilhac et Vial, 1998.

L'arbre cosmique

Le système de Syros se caractérise par l'utilisation d'un dernier thème : l'arbre cosmique¹⁰⁷.

Présentation des sources

Maxime de Tyr, dans un passage donné en amont, fait une simple allusion à l'arbre et au *péplos* de Phérécyde¹⁰⁸.

Clément d'Alexandrie est heureusement plus prolixe. Il indique, que le manteau (*phâros*) fabriqué par Zeus aurait été déposé sur un chêne ailé.

- Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, 6, 6, 53, 5 :

« Et dans le même livre encore : « il me semble que ceux qui prétendent philosopher le font pour apprendre ce que sont le chêne (*drus*) ailé et le manteau (*phâros*) brodé dessus, c'est-à-dire tout ce que Phérécyde a dit sur Dieu dans ses allégories, en tirant son sujet de la prophétie de Cham. »¹⁰⁹.

Pour le père de l'Église, l'auteur cycladique se serait inspiré d'un épisode biblique, qui raconte comment Noé, après le déluge, planta une vigne, s'enivra, se dénuda et dut être recouvert d'un vêtement par Cham¹¹⁰. Cette filiation nous semble bien peu convaincante, car le motif de l'arbre cosmique est connu depuis longtemps en pays méditerranéen.

Le thème de l'arbre cosmique en Méditerranée, au Proche Orient et en Grèce

E. O. James a de loin réuni l'inventaire le plus complet de la mythologie méditerranéenne et orientale de l'arbre¹¹¹. En Égypte, la grande Déesse Hathor, « dispensatrice de vie », est régulièrement associée au Sycomore¹¹². Dans la capitale religieuse d'*Eridu*, en Mésopotamie, se dresse le Kiskanu, ses branches s'étendent en direction de l'Océan et encerclent les terres, qu'il soutient¹¹³. Enfin,

107. Pour une synthèse sur le motif de l'arbre cosmique que l'on retrouve en Europe, Afrique, Inde, Amérique, Asie et Océanie voir : Le Quellec et Sergent, 2017, p. 81-89.

108. Zeller, 1963, p. 110 ; Diels et Kranz, 1952, p. 46 ; Zeller et Mondolfo, 1967, p. 199 ; Cornford, 1971, p. 219 ; Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 56 ; Colli, 1991, 9, B10 ; Schibli, 1990, p. 73.

109. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, trad. P. Descourtieux, Paris, Cerf, 1999. Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 55 ; Schibli, 1990, p. 69.

110. *Genèse*, 9, 20-22. Sur ce rapprochement voir aussi : Saudelli, 2011, p. 79-92.

111. James, 1966.

112. Hornung, 1992, p. 97-98.

113. Dhorme, 1910, p. 98.

l'*hatakmesma* est vraisemblablement un églantier, sous lequel se rassemblent les dieux hittites¹¹⁴.

Si un rapprochement entre des extraits de la *Bible* et Phérécyde doit être fait, il est plus pertinent de se tourner vers le livre d'*Isaïe*¹¹⁵. En effet, à l'image du manteau cosmique reposant sur l'arbre de la création, répond ici celle des cieus déployés comme une tente sur son piquet¹¹⁶.

- *Isaïe*, 40 :

« C'est lui (Yahvé), qui a étendu les cieus comme une toile et qui les a déployés comme une tente pour y habiter. »¹¹⁷.

En Grèce, Hésiode, déjà, évoque les racines (*ridzai*) de la terre, poussant au-dessus du plus bas du monde, le Tartare¹¹⁸. Le chêne ailé de *Syros* est remplacé chez les orphiques par un Phanès, « ordonnateur de toute chose », non moins pourvu d'ailes et adjoint au *skêptron*, le bâton de marche¹¹⁹.

Dans la culture hellénique le chêne passe pour un végétal particulièrement résistant¹²⁰. Théophraste mentionne: « qu'à *Sybaris*, il y a un chêne (*drus*), parfaitement visible de la ville, qui ne perd pas ses feuilles ; il ne bourgeonne pas, dit-on, avec les autres mais après le début de la canicule »¹²¹. Cette espèce est également synonyme de grande ancienneté. Le peuple mythique des Dryopes, littéralement « ceux qui ont un visage de chênes », sont présentés comme antérieurs aux Arcadiens, habituellement qualifiés de plus âgés que la lune¹²².

C'est une fois de plus dans l'univers des cultes de la fertilité-fécondité, que l'on retrouve une séquence identique à celle de Phérécyde et impliquant le symbole de l'arbre dans un contexte hiérogamique. Pline stipule, que c'est à l'abri d'un platane à feuilles persistantes, qu'a lieu à *Gortyne* l'union de Zeus et Europe¹²³. Ce scénario pourrait s'être constitué au BR, G. Capdeville croit qu'en Crète, Zeus et Europe sont les héritiers des divinités préhelléniques Velchanos et Hellotis¹²⁴.

114. Vieyra, 1970, p. 535.

115. *Isaïe*, 40.

116. Sur le symbolisme de la tente dans la bible cf. : Cocagnac, 1999, p. 397-401.

117. *Isaïe*, 40.

118. Hésiode, *Théogonie*, v. 728.

119. Kern, 1922, n° 78 et 81, et Brisson, 1993, p. 163-171.

120. Ducourthial, 2003, p. 19, 22, 55, 117 et 141.

121. Théophraste, *H. P.*, I, 9, 5.

122. Borgeaud, 1979, p. 21 ; Fourgous, 1989 ; Billot, 1989-90.

123. Pline, *Histoires naturelles*, 12, 11. Ajoutons, que le Chêne passe pour l'arbre de Rhéa : Apollodore, 244 F. 92, (Jacoby).

124. Capdeville, 2003. Sur l'importance de la symbolique du pilier ou de l'arbre dans la religion minoenne et mycénienne cf. aussi Evans, 1901, p. 99-204, et Nilsson, 1968, p. 262-287.

Le thème de l'arbre cosmique et ses implications cosmologiques

Pour M. Eliade, l'archétype de l'arbre induit systématiquement un imaginaire cosmologique fondé sur la coexistence de trois niveaux : le souterrain, le terrestre et le céleste. L'arbre cosmique marquerait toujours le centre de l'Univers, le point d'où commencerait le processus cosmogonique¹²⁵. Tandis, que G. Durand note : « facilement l'arbre représentera le produit du mariage, la synthèse des deux sexes : le fils »¹²⁶.

Le récit de Phérécyde semble pouvoir être confronté sans mal à ces conclusions. Le chêne offre des racines à Chthonie et possède la caractéristique d'être ailé, c'est-à-dire de rejoindre le Ciel. Il naît des amours de Zas et Chthonie et supporte le manteau orné de Gé et Ogénos, c'est-à-dire le cosmos. Il embrasse dans leur intégralité les trois grandes régions souterraine, terrestre et céleste.

Parvenu à cette étape de notre analyse, il est intéressant de reprendre la comparaison, que nous avons commencé à engager entre Chthonie et la notion de centre, de *mésos*, chez les Pythagoriciens. Un texte de Varron nous apprend que pour Pythagore, le vrai centre du monde se trouve au-delà de la ligne médiane, qui relie le Ciel et la Terre ; schème vertical qui n'est pas sans faire songer au chêne de Syros.

- **Varron, *De lingua latina*, VII, 17 :**

« Ce qu'on appelle la terre de Pythagore est représentée de telle façon que la ligne qui se trouve au centre du Ciel et de la Terre se prolonge sous le nombril en passant par l'endroit où l'on discerne qu'un être humain est mâle ou femelle et où l'origine de l'homme se révèle semblable à celle du monde. En effet, c'est là en ce centre, que tout naît parce que la terre est le centre du monde. En outre, s'il est un centre de la terre, c'est-à-dire un ombilic analogue à une boule de terre, Delphes n'est pas ce centre. Le centre de la Terre, non pas le centre réel, mais ce qu'on prétend l'être à Delphes, est quelque chose qui se trouve dans un temple, sur le côté, un peu comme un trésor, et que les Grecs appellent *omphalos* et dont ils disent qu'il est le tombeau de Python. C'est en pensant à ce centre que nos interprètes traduisent *omphalos* par 'nombril' »¹²⁷.

Il apparaît évident qu'un symbolisme agraire et sexuel, particulièrement antique, sature dans sa totalité la cosmogonie de Phérécyde. L'Univers ainsi manifesté, il ne reste plus aux dieux qu'à s'affronter pour affirmer leur souveraineté.

125. Eliade, 1996, p. 246.

126. Durand, 1992, p. 394.

127. Trad. Somville, 1964.

LA BATAILLE CONTRE OPHIONEUS, OU LA MISE EN ORDRE FINALE DU COSMOS

Le paradigme du combat cosmique est commun à pratiquement tous les mythes cosmogoniques grecs. Les entités primordiales sont inlassablement tenues de laisser la place à la génération des Olympiens et la transition se fait toujours dans la violence. Chez Hésiode, Zeus doit lutter contre les Titans et Typhon avant d'asseoir son pouvoir¹²⁸. Dans la culture hellénique, la création est conçue comme le fruit d'un équilibre délicat et perpétuellement menacé entre les principes d'ordre et de désordre¹²⁹.

Fidèle à cette longue tradition, Phérécyde semble avoir parlé d'une grande bataille opposant les armées de Cronos à celles d'Ophioneus. Malheureusement, les allusions littéraires à cet épisode sont succinctes et de nombreux pans des modalités de cette guerre restent inconnus. Il est en particulier difficile d'identifier, quelles figures divines on trouve dans chacun des deux camps.

Présentation du récit et de ses protagonistes

Seul un méticuleux travail de comparaison permet de restituer ce que devait être l'ordonnancement de ce conflit pour le contrôle du cosmos.

Présentation des sources

Maxime de Tyr, dans son rapide condensé des différentes phases du développement de Phérécyde, fait simplement référence à la « la naissance d'Ophioneus et la bataille des dieux »¹³⁰.

Origène est beaucoup plus précis. Tout d'abord, il raconte comment les armées d'Ophioneus et de Cronos s'affrontent, en énonçant que la victoire et la possession du Ciel reviendra à celle qui poussera l'autre dans l'Océan. Puis, il spécifie qu'Ophioneus, après sa défaite, est relégué dans le Tartare. Enfin, il rapproche Ophioneus du serpent de la *Genèse*.

- Origène, *Contre Celse*, III, VI, 42 :

« Et Phérécyde, bien plus ancien qu'Héraclite, raconte le mythe d'une armée rangée contre une armée, dont l'une a pour chef Cronos et l'autre Ophionéus. Il narre leurs défis, leurs combats, la convention intervenue que celui des deux parties qui tomberait dans l'Océan serait vaincu, et celui qui

128. Hésiode, *Théogonie*, V. 820-885.

129. Vernant, 1999b.

130. Maxime de Tyr, IV, 4.

l'aurait chassé et vaincu posséderait le Ciel. Telle est, dit-il la signification que renferment les mystères traitant de la guerre des Titans et des Géants contre les dieux, et en Égypte, les mystères de Typhon, Horus et Osiris¹³¹. »

- Origène, *Contre Celse*, III, VI, 42 :

« En comprenant ainsi les vers homériques, Phérécyde a dit : « Au-dessous de cette région est celle du Tartare ; les Harpies et les Tempêtes, fille de Borée, en assurent la garde, c'est là que Zeus relègue les dieux révoltés. »¹³².

- Origène, *Contre Celse*, III, VI, 43 :

« Car cette doctrine est suggérée par l'histoire du serpent, origine de l'Ophioneus de Phérécyde, serpent qui provoqua l'expulsion de l'homme du paradis de Dieu : il avait trompé la femme en lui promettant la divinité et les biens supérieurs, et on nous dit que l'homme l'avait suivie. »¹³³.

Eusèbe de Césarée se contente de mettre en parallèle cet événement avec le contenu des cosmogonies phéniciennes.

- Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*, I, 10, 50 :

« C'est aux Phéniciens aussi que Phérécyde emprunta ses inspirations pour élaborer sa théologie relative au dieu qu'il appelle Ophion et aux Ophionides, dont nous parlerons plus tard. »¹³⁴.

D'après ces fragments, les divinités rebelles sont Ophioneus et les Ophionides. Il est en revanche plus délicat d'établir qui sont leurs opposants. Origène évoque la présence de Cronos et de Zeus. Contrairement à ce que l'on observe chez Hésiode, ces deux figures divines seraient donc alliées. Cette situation originale demande à ce que l'on revienne sur la question de l'identité des belligérants¹³⁵.

131. Origène, *Contre Celse*, trad. M. Borret, Paris, Cerf, 1969. Zeller, 1963, p. 118-119; Diels et Kranz, 1952, p. 49 ; Zeller et Mondolfo, 1967, p. 193, 196-197 ; Cornford, 1971, p. 219 ; Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 57 ; Freeman, 1966, p. 39-40 ; Colli, 1991, 9, B14 ; Schibli, 1990, p. 78.

132. Origène, *Contre Celse*, trad. M. Borret, Paris, Cerf, 1969. Zeller, 1963, p. 118-119; Diels et Kranz, 1952, p. 49 ; Zeller et Mondolfo, 1967, p. 193, 196-197 ; Cornford, 1971, p. 219 ; Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 59 ; Freeman, 1966, p. 39-40 ; Colli, 1991, 9, B14 ; Schibli, 1990, p. 78.

133. Origène, *Contre Celse*, trad. M. Borret, Paris, Cerf, 1969. Schibli, 1990, p. 79.

134. Eusèbe de Césarée, *La Préparation évangélique*, trad. J. Sirinelli et E. Des Places, Paris, Cerf, 1974.

135. Hésiode, *Théogonie*, v. 454-507.

Cronos et Zeus

Si dans l'œuvre d'Hésiode, Cronos et Zeus sont les plus fidèles ennemis, leur antagonisme n'est pas si radical qu'il n'y paraît. Ils sont respectivement à la tête de la génération des Titans et des Olympiens lorsqu'a lieu la Titanomachie, mais un destin commun les soude : ils assument chacun, à tour de rôle, la même mission de roi suprême. À ce titre, leur intérêt peut converger¹³⁶. Il est donc possible que Phérécyde ait choisi de ne pas les faire se battre¹³⁷.

À la suite de G. S. Kirk et H. S. Schibli, nous admettons également qu'un lien particulièrement fort devait rattacher, chez l'auteur de *Syros*, Cronos à la divinité primordiale Chronos, le temps, dont nous avons préalablement souligné l'importance. Cronos pourrait être une projection dans le monde manifesté de Chronos, comme Zeus est l'avatar de Zas¹³⁸.

Chronos a donné vie aux dieux, en déposant sa semence dans les cinq *muchoi*. Zas a créé l'Univers, en s'unissant à Chthonie. Cronos et Zeus doivent maintenant tenir à l'écart les agents perturbateurs, susceptibles de contrarier l'ordre instauré.

Ophioneus et les Ophionides

Origène, en confondant Ophioneus avec le serpent de la Genèse, ne laisse peu de doute sur le caractère reptilien du dieu. G. Colli et G. S. Kirk l'assimilent à l'Ophion des orphiques¹³⁹. Ils se fondent sur un extrait d'Apollonios de Rhodes rappelant, que selon Orphée, Ophion et sa femme, l'océanide Eurynomé, auraient régné sur l'Olympe avant d'être renversés par le couple Cronos - Rhéa.

- Apollonios de Rhodes, I, 503 :

« Il (Orphée) chanta comment tout au début Ophion et Eurynomé, fille d'Okéanos, régnaient sur l'Olympe enneigé ; et comment par la force du poignet, le premier céda sa suzeraineté à Cronos, le second à Rhéa, et ils tombèrent dans les flots d'Okéanos, et les deux autres, pendant ce temps, régnaient sur les dieux bénis, les Titans, tandis que Zeus, encore enfant et nourrissant encore des pensées enfantines dans son cœur, séjournait près de la caverne de *Dictée*...¹⁴⁰. »

136. Hésiode, *Théogonie*, v. 385-403. Cf. à ce sujet Vernant, 1999b, p. 2079-2085.

137. T. Gantz ne manque pas de relever qu'Hésiode est très prudent, lorsqu'il fait référence à la Titanomachie et qu'il faut attendre Apollodore pour en trouver un récit complet : Gantz, 2004, p. 85 ; Apollodore, *Bibliothèque*, I, 2, 6-12.

138. Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 78-103.

139. Colli, 1991, p. 278, n° 9. Cf. aussi Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 60.

140. Trad. Kirk, Raven et Schofield, 1995, p. 67.

Les points communs entre ce passage et le récit de Phérécyde sont en effet nombreux. Ophion, tel Ophioneus, est précipité au fond de l'Océan. Cependant, les ressemblances pourraient s'arrêter ici, rien n'indique qu'Ophioneus ait accédé à la suzeraineté avant de se dresser contre Cronos et Zeus.

Il existe dans la littérature ancienne un autre Ophion. Il passe pour un des géants qui ont attaqué Zeus à l'occasion de la Gigantomachie. Il finit écrasé sous une montagne nommée Ophionion¹⁴¹.

À l'époque impériale, Hygin, dans son *Astronomie*, ne recensera pas moins de quatre dragons monstrueux, Ophiuchus, différents¹⁴².

Ophioneus et les Ophionides doivent être des divinités composites, inspirées par ce foisonnant héritage mythologique. Ils incarnent les forces chaotiques, leur aspect de dieu-serpent les met en intimité avec les profondeurs souterraines¹⁴³.

Une herméneutique de la bataille contre Ophioneus

La bataille qui oppose Ophioneus et Cronos nous fait glisser de la phase cosmogonique à la phase théogonique. Sa portée est capitale, elle est l'ultime étape qui vient confirmer la dimension archétypale et universelle du mariage de Zas et Chthonie.

Portée et Signification des conflits théogoniques en Méditerranée et au Proche Orient

Il est aujourd'hui prouvé, que les combats théogoniques grecs sont dérivés des épopées du Sud et de l'Est de la méditerranée : « Hésiode joue un rôle culturel essentiel. L'origine des conflits primordiaux, livrés par la tradition grecque et singulièrement hésiodique, a perdu beaucoup de son mystère par la découverte des traditions proche-orientales, mésopotamiennes et hittites, recelant des histoires voisines »¹⁴⁴. Chez les hourrites, le *Chant d'Oullikoummi*, daté du XIV^e siècle av. J.-C., narre déjà de quelle façon des royautes divines différentes se querellent et se succèdent¹⁴⁵.

La thématique du duel entre le démiurge et un dieu-serpent est bien attestée dans le monde oriental. En Mésopotamie, Marduk rencontre Tiamat, alors qu'une

141. *Scholie à l'Iliade*, VIII, 479.

142. Hygin, *L'Astronomie*, II, 14.

143. Avant de fonder son sanctuaire sur la terre de Delphes, Apollon doit tuer un serpent gigantesque, le gardien Python : *Hymne homérique à Apollon*, v. 340-370.

144. Deforge, 1990, p. 137. Cf. aussi à ce sujet Duchemin, 1995, et West, 1997.

145. Vieyra, 1959 et 1970.

autre tablette est consacrée aux démêlés du héros Tispak avec le dragon Labbu¹⁴⁶. En Anatolie, le dieu de l'orage se mesure à Illuyanka, un démon reptilien¹⁴⁷. En Egypte, Ré et Seth remportent une victoire face à un autre dragon, Apophis¹⁴⁸. Dans la *Bible*, Yahvé est le pourfendeur du Léviathan¹⁴⁹.

Si Ophioneus s'apparente, comme nous l'avons dit, à l'Ophion des Orphiques et à l'un des géants concurrent de Zeus dans la Gygantomachie, il n'est pas impossible que Phérécyde se soit aussi aidé (comme le soutient Eusèbe de Césarée) de textes phéniciens, pour inventer ce personnage menaçant¹⁵⁰. Plusieurs documents Ougaritiques ont pour sujet l'affrontement pour la souveraineté suprême entre Ba'al, le dieu de l'orage, et Yam, le dieu de la mer, un énième dragon amphibien¹⁵¹. Ajoutons, que ce mythe semble avoir très tôt joui d'une grande popularité et pourrait effectivement avoir été connu de l'auteur cycladique. Un papyrus égyptien du ^{xiv}e siècle avant J.-C. rapporte les aventures du même dieu Yam et de ses troupes, tentant cette fois de destituer l'Ennéade. Seth finit par avoir raison de lui, il le repousse « derrière les portes et les murailles liquides, au-delà du delta du Nil »¹⁵².

Dans l'imaginaire méditerranéen et asiatique, l'intervention des monstres ophidiens ouvre toujours un temps d'insécurité, où plane le danger d'un retour au chaos, au désordre et à l'incrédulité.

Une lutte pour la victoire du modèle instauré par le mariage de Zas et Chthonie

Discuter du chaos en terme générique reste abstrait, il serait intéressant d'être en mesure de déterminer précisément le péril symbolisé par Ophioneus et les Ophionides.

L'étude de la rixe hésiodique entre Typhée et Zeus va nous apporter la réponse. Typhée est lui également un dieu-serpent, il est né de la Terre qui l'a produit seule,

146. Bottéro et Kramer, 1989, n° 50, pp. 610-619 et n° 27, pp. 464-469.

147. Vieyra, 1970, p. 526-529. Cf. en dernier lieu : M. Mazoyer, « Aperçu sur deux monstres de la mythologie hittite », kubaba.univparis1.fr/recherche/antiquite/monstres/mythesInara.pdf.

148. Barguet, 1967, chap. 108 ; Hornung, 1992, p. 143, 144, 149, 154, 161 et 191.

149. *Ps.* 74, 12-17 ; 89, 10-11 ; 104, 6-9 ; *Is.* 27, 1 ; 51, 9-10 ; *Jb.* 26, 11-12. Cf. aussi Bottéro, 1959.

150. Eusèbe de Césarée, *La Préparation évangélique*, I, 10, 50.

151. Caquot et Sznycer, 1974, p. 107-139 ; Caquot et Tarragon, 1989, p. 28-30.

152. *Papyrus des tributs du dieu de la mer*. Texte traduit et présenté dans : Guilhou et Peyre, 2006, p. 121-132.

en allant chercher au plus profond d'elle-même, dans le Tartare¹⁵³. F. Blaise a fait une très fine analyse de cet épisode : elle parle d'une régression, d'une restauration de la fécondité originelle de Gaïa. Typhée synthétise en sa personne tous les caractères des premières générations divines, il est semblable aux Géants et aux Cent Bras. Il s'élève contre l'ordre promu par Zeus, car il est rempli des forces vives du début de l'Univers, il est indomptable, déborde d'énergie. Il échappe au contrôle d'Eros, qui veille à ce que le monde grandisse sous l'action de l'union de deux entités distinctes. Sa défaite et sa relégation dans le Tartare inaugure la stabilisation du cosmos. Zeus à la demande des autres dieux prend alors officiellement le pouvoir¹⁵⁴.

La situation est quasiment identique chez Phérécyde. Zas et Chthonie viennent de célébrer leurs noces et d'imposer l'étreinte amoureuse comme principe absolu de création. Avant de régner, Zas devenu Zeus doit s'assurer la victoire du processus de manifestation qu'il a inauguré. Il s'associe à Cronos (vraisemblable héritier de Chronos) pour écraser Ophioneus et les Ophionides, créatures infernales venues des abîmes, comme une ultime expression de la parthénogénèse.

La chute d'Ophioneus et le thème du plongeon cosmogonique

La fin d'Ophioneus n'est pas sans évoquer un dernier très ancien motif mythologique, dont l'existence a été mise en évidence par M. Eliade : le plongeon cosmogonique¹⁵⁵.

Les récits structurés autour de ce paradigme sont surtout propres aux cultures asiatiques, indiennes et de l'Est européen. Ils comportent généralement les éléments suivants : « au commencement, n'existent que les Eaux ; Dieu ordonne à un animal amphibie de plonger au fond de l'Océan et de lui rapporter une poignée de terre ; à la troisième tentative, l'animal réussit à rapporter un peu de glaise, et avec cette infime particule Dieu forme la Terre ». Le scénario peut légèrement varier, en Sibérie et en Asie Centrale, le thème de l'immersion est intégré dans une théologie dualiste. Dieu se trouve alors en prise avec un diable, qui refuse de lui céder la précieuse glaise¹⁵⁶.

Alors que l'on pensait le plongeon cosmogonique étranger au monde méditerranéen, F. Delpech a montré, sans contestation possible, qu'on le

153. Hésiode, *Théogonie*, V. 820-885.

154. Blaise, 1992, p. 351.

155. Eliade, 1959 et 1994.

156. Eliade, 1959, p. 487. Le dossier du motif du Plongeon cosmogonique a été repris ces dernières années, il apparaît particulièrement ancien et répandu dans l'hémisphère Nord. Pour un état des lieux récent de cette question voir : Le Quellec, 2014, p. 51-72.

retrouve à l'état dégradé dans le Proche Orient protohistorique, la Grèce antique et l'Espagne ou l'Italie médiévales¹⁵⁷. En pays hellénique, le mythe qui raconte comment Deucalion et sa femme, Pyrrha, donnent naissance, après avoir échappé au déluge, aux premiers hommes et aux premières femmes en lançant des pierres par-dessus leur épaule, ainsi que le cycle des plongeurs de Leucade en seraient les principales traces¹⁵⁸.

À bien des égards, l'histoire du combat théogonique de Phérécyde pourrait être versée à ce corpus. Elle s'inscrit dans un développement ayant nettement trait à la création, la présence des eaux primordiales et le schème de l'immersion y sont conservés. Enfin, Ophioneus et les Ophionides incarnent des puissances antithétiques aux volontés de Zeus et Cronos.

Par un habile procédé narratif, qui consiste à réutiliser un schéma métaphysique sans âge, le poète de Syros fait du triomphe de Zeus et Cronos un deuxième acte de fondation. Jamais cependant, il ne s'éloigne de sa préoccupation principale : définir la hiérogamie comme modèle de la manifestation.

*

- Hérodote, *Histoires*, 2, 53 :

« De qui naquit chacun des dieux, ou si tous ont toujours existé, quelles sont leurs formes (leurs apparences) : ce n'est pour ainsi dire, que d'hier qu'on le sait. Je pense en effet qu'Homère et Hésiode ne vivaient que quatre cents ans au plus avant moi. Or ce sont eux qui dans leurs vers ont construit pour les Grecs une théogonie (*hoi poiesantes theogonian Hellesin*), eux qui ont conféré aux dieux leurs 'éponymies' (la manière de les désigner), eux qui ont distribué leurs prérogatives (*timai*), leurs modèles d'action (*technai*), et ont tracé leurs figures (*eidea*) ; les autres poètes, qu'on dit les avoir précédés, ne sont venus, du moins à mon avis, qu'après eux¹⁵⁹. »

En s'appuyant sur cette citation d'Hérodote, Ph. Borgeaud conclut que : « ce seraient Homère et Hésiode, qui auraient fixé pour l'ensemble des Grecs les conditions

157. Delpech, 2000. Cf. plus secondairement : Somville, 1978, p. 129-146.

158. Deucalion : Apollodore, *Bibliothèque*, I, 7, 2 ; Ovide, *Métamorphoses*, I, 125-415 ; Hygin, *Fables*, 153, et Main, 1986. Sur le cycle des plongeurs de Leucade cf. : Strabon, X, 452-456 ; Photius, sv. *Leucade*, et Fontenrose, 1951. Il se peut aussi que le paradigme du plongeur cosmogonique soit réutilisé dans certains mythes mettant en scène la figure de l'artisan (Cf. notamment l'épisode de chute d'Icare) : Delcourt, 1957, p. 157-162 ; Frontisi-Ducroux, 2000, p. 151-170.

159. Trad. Borgeaud et Römer, 2008, p. 121.

d'annonciation et de représentation des dieux : leurs images, leurs affinités et leurs styles respectifs, et aussi la place qu'ils occupent, les uns par rapport aux autres, à la fois dans un ordre généalogique et dans un système panthéonique »¹⁶⁰.

Cette primauté de deux grands maîtres épiques ne doit pas faire perdre de vue qu'en réaction à leurs écrits, très tôt, d'autres auteurs ont tenté d'apporter des réponses alternatives au problème des origines, tels Alcman à *Sparte*, les orphiques ou Épiménide de Crète. Phérécyde n'est que le dernier d'une longue lignée¹⁶¹.

Nous avons cherché à prouver que la cosmogonie de Syros est tout entière bâtie autour d'un imaginaire agraire immémorial. Il est acquis que les cultes de la fertilité-fécondité dominent les panthéons cycladiques des XII^e-VI^e siècles av. J.-C.¹⁶² ; un Zeus *Chthonios* et une *Gé chthonia*, qui ne sont pas sans ressembler à Zas et Chthonie, étaient par exemple honorés conjointement à *Mykonos*¹⁶³. Dès lors, se pose la question de savoir si la spécificité de Phérécyde ne viendrait pas du fait qu'il catalyse dans sa doctrine un très antique discours ontologique local.

julienmermoz@yahoo.fr

Ballabriga, A., 1986 : *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris, éd. des Hautes Etudes en Science Sociales.

Barguet, P., 1967 : *Le Livre des morts des anciens Égyptiens*, Paris, Cerf.

Barra-Salzedo, E., 2007 : *En Soufflant la grâce. Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne*, Grenoble, J. Million.

Billot, M. Fr., 1989-90 : « Apollon et l'Argolide archaïque. Histoire et Mythe », *Archaïognosia*, VI, p. 35-98.

Blaise, F., « Lépisode de Typhée dans la théogonie d'Hésiode : la stabilisation du monde », *Revue des Études grecques*, 105, p. 349-370.

Boedecker, D., 1984 : *Descent from Heaven : Images of Dew in Greek Poetry and Religion*, Chico, Scholars Press.

Boëlle, C., 2004 : *Po-ti-ni-ja, l'élément féminin dans la religion mycénienne (d'après les archives en linéaire B)*, Paris, De Boccard.

Bonnafé, A., 1985 : *Eros et Eris, mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*, Lyon, PUL.

160. *Ibid.*, p. 122.

161. Sorel 1994 et 2006.

162. Nous avons consacré notre thèse à la reconstruction des cultes et des mythes cycladiques entre le XII^e siècle avant J.-C. et la fin de la période archaïque : Mermoz, 2010, p. 446-558. Publication en ligne : http://theses.univ-lyon2.fr/documents/lyon2/2010/mermoz_j

163. Syll. 3, 1024 (inscription du III^e siècle avant J.-C.).

- Borgeaud, Ph., 1979 : *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, Institut Suisse de Rome.
- Borgeaud, Ph., et Römer, Th., 2008 : « Mythologie de la Méditerranée et du Proche-Orient : regards croisés sur l'origine de l'humanité », in Borgeaud, Ph., et Prescendi, Fr. (éd.), *Religions antiques. Une introduction comparée*, Genève, Labors et Fides, p. 121-148.
- Bottéro, J., 1959 : « La naissance du monde selon Israël », in *La Naissance du monde*, Paris, Seuil, Sources Orientales, p. 187-234.
- Bottéro, J., et Kramer, S. N., 1989 : *Lorsque les Dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard.
- Boyce, M., 1982 : *A History of Zoroastrianism*, Leiden et Cologne.
- Brisson, L., 1985 : « La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens », in *Mythes et représentations du temps*, Paris, Ed. CNRS, p. 37-55.
- Brisson, L., 1993 : *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres.
- Calame, C., 1996 : *L'Eros dans la Grèce antique*, Paris, Belin.
- Capdeville, G., 2003 : « Lépiphanie du dieu dans l'arbre et le culte de l'arbre sacré en Crète et à Chypre », in Motte, A., et Ternes, C. M. (éd.), *Dieux, Fêtes, Sacré dans la Grèce et la Rome antique*, Turnhout, Brepols, Homo Religiosus, Série II, p. 23-52
- Caquot, A., 1959 : « La naissance du monde selon Canaan », in *La naissance du monde*, Paris, Seuil, Sources Orientales, p. 175-184.
- Caquot, A., et Sznycer, M., 1974 : *Textes Ougaritiques, I, Mythes et légendes*, Paris, Cerf.
- Caquot, A., et Tarragon, J. M., 1989 : *Textes ougaritiques, II, Textes religieux et rituels*, Paris, Cerf.
- Cauvin, J., 1997 : *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, Paris, Flammarion.
- Chantraine, P., 1968-1988 : *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Vol. I*, Paris, Klincksieck, 1968, *Vol. II*, Paris, Klincksieck, 1988.
- Cocagnac, M., 1999 : *Les Symboles bibliques, Lexique théologique*, Paris, Cerf.
- Colli, G., 1991 : *La Sagesse grecque, II*, Paris, éd. de l'Éclat (1^{ère} éd. italienne 1978).
- Conche, M., 1991 : *Anaximandre. Fragments et témoignages*, Paris, PUF.
- Cornford, M., 1971 : *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Gloucester, Mass. (1^{ère} éd. 1952).
- Darbo-Peschanski, C., 2000 : *Construction du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS.
- Deforge, B., 1990 : *Le Commencement est un dieu, un itinéraire mythologique*, Paris, Les Belles Lettres.

- Defradas, J., 1967 : « Une image présocratique du temps », *Revue des Études grecques*, 80, p. 152-159.
- De Heusch, L., 1972 : *Mythes et rites bantous. Le roi ivre ou l'origine de l'état*, Paris, Gallimard, p. 156-157.
- Delcourt, M., 1957 : *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris, Les Belles Lettres.
- Delpech, F., 2000 : « Le plongeon des origines : variations méditerranéennes », *Revue de l'Histoire des Religions*, 217-2, p. 203-255.
- Dhorme, E., 1910 : *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris.
- Diels, H., 1888 : « Zu Pherekydes von Syros », *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, I, p. 11-15.
- Diels, H., et Kranz, W., 1952 : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann (1^{ère} éd. 1934-1937).
- Duchemin, J., 1995 : « Les sources grecques et orientales de la théogonie hésiodique », in *Mythes grecs et sources orientales*, Paris, Les Belles Lettres, p. 1-12.
- Ducourthial, G., 2003 : *Flore magique et astrologique de l'antiquité*, Paris, Belin.
- Dumont, J. P., 1988 : *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard.
- Dunand, F., et Zivie-Coche, C., 1991 : *Dieux et hommes en Égypte, 3000 av. J.-C. 395 ap. J.-C.*, Paris, Armand Colin.
- Durand, G., 1992 : *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.
- Eliade, M., 1959 : « Structure et fonction du mythe cosmogonique », in *La Naissance du monde*, Paris, Seuil, Sources Orientales, p. 487-489.
- Eliade, M., 1961 : « Mythologies asiatiques et folklores sud-est européen. I Le Plongeon cosmogonique », *Revue de l'Histoire des Religions*, 160, p. 157-212.
- Eliade, M., 1994 : *Commentaires sur la légende de maître Manole*, Paris, l'Herne.
- Eliade, M., 1996 : *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot.
- El Murr, D., 2002 : « La *symplokà politikè* : le paradigme du tissage dans le *Politique* de Platon », *Kairos*, 19, p. 49-95.
- Evans, A. J., 1901 : « Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations », *Journal of Hellenic Studies*, 21, p. 99-204.
- Fayant, M. C., 2014 : *Hymnes orphiques*, Paris, Les Belles Lettres.
- Fontenrose, J., 1951 : « White and Syrian Goddess », in *Mélanges W. Popper*, Berkeley, p. 125-148
- Fourgous, D., 1989 : « Les Dryopes : peuple sauvage ou divin ? », *Métis*, IV, 1, p. 5-32.
- Fränkel, H., 1969 : *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München (1^{ère} éd. 1962).
- Freeman, K., 1966 : *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, Clarendon Press (1^{ère} éd. 1959).

- Frontisi-Ducroux, Fr., 2000 : *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte.
- Frontisi-Ducroux, Fr., 2009 : *Ouvrages de dames. Ariane, Hélène, Pénélope*, Paris, Seuil, 2009.
- Gantz, T., 2004 : *Mythes de la Grèce archaïque*, Paris, Belin (1^{ère} éd. 1993).
- Garelli, P., et Leibovici, M., 1959 : « La naissance du monde selon Akkad », in *La Naissance du monde*, Paris, Seuil, Sources Orientales.
- Grenfell, B. P., et Hunt, A. S., 1897 : *Greek Papyri* II, 11, Oxford, Clarendon Press.
- Guilaine, J., 1994 : *La Mer partagée. La Méditerranée avant l'écriture 7000-2000 av. J.-C.*, Paris, Hachette.
- Guilhou, N., et Peyre, J., 2006 : *La Mythologie égyptienne*, Paris, Hachette.
- Hani, J., 1978 : « La fête athénienne de l'Aiora et le symbolisme de la balançoire », *Revue des Études grecques*, 91, p. 107-122.
- Hornung, E., 1992 : *Les Dieux de l'Égypte. L'un et le multiple*, Paris, Flammarion.
- Jaeger, W., 1968 : *The Theology of the Early Greek Philosophers*, London (1^{ère} éd. 1947).
- James, W. O., 1966 : *The Tree of life*, Leiden, E. J. Brill.
- Jourdain, F., 2003 : *Le Papyrus de Derveni*, Paris, Les Belles Lettres.
- Kern, O., 1890 : « Die boiotischen Kabiren », *Hermes*, 25, p. 1-16.
- Kern, O., 1922 : *Orphicorum Fragmenta*, Berlin.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., et Schofield, M., 1995 : *Les Philosophes présocratiques*, Paris, Cerf (1^{ère} éd. 1957).
- Koehl, R. B., 2001 : « The Sacred Marriage in Minoan Religion and Ritual », *Aegaeum*, 22, p. 236-243.
- Kramer, S. N., 1983 : *Le Mariage sacré*, Paris, Berg.
- Lapinkivi, P., 2004 : *The Sumerian Sacred Marriage in the light of Comparative Evidence, State Archive of Assyrian Studies*, 15, Helsinki.
- Larson, J., 2001 : *Greek Nymphes. Myth, Cult, Lore*, Oxford, Oxford University Press.
- Leduc, Cl., 1990 : « Comment la donner en mariage ? La mariée en pays grec (I^{er}-IV^e siècles av. J.-C.) », in *Histoire des femmes en Occident*, I, *L'Antiquité*, Paris, Perrin, p. 309-382.
- Le Quellec, J.-L., 2014 : « Une chrono-stratigraphie des mythes de création », *Eurasie*, 23, p. 51-72.
- Le Quellec, J.-L. et Sergent, B., 2017 : *Dictionnaire critique de mythologie*, Paris, CNRS Éditions, p. 81-89.
- Main, A., 1986 : « Le déluge de Deucalion. Rêve d'immortalité ou nostalgie de la Mère », in *Les Grandes figures religieuses : fonctionnement, pratique et symbolique dans l'antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, p. 277-281.

- Marinatos, N., 1984 : *Art and Religion in Thera*, Athènes.
- Mattéi, J. F., 1989 : *L'Ordre du monde*, Paris, PUF.
- Mattéi, J. F., 1993 : *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, PUF.
- Mermoz, J., 2010 : *La Vie religieuse des Cyclades de l'HRIIC à la fin de la période archaïque*, thèse sous la direction de M. Th. Le Dinahet, Université Lumière Lyon II, p. 446-558.
- Moret, J. M., 1991 : « Circé tisseuse sur les vases du Cabirion », *Revue archéologique*, 2, p. 227-266.
- Motte, A., 1973 : *Prairies et jardins dans la Grèce antique. De la religion à la philosophie*, Académie Royale de Belgique, Mémoire de la Classe de Lettres, t. 61, fasc. 5.
- Nilsson, M. P., 1968 : *The Minoan Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, Gleerup.
- Nosch, M. L. D., et Perna, M., 2000 : « Cloth in the Cult », *Aegaeum*, 22, p. 471-477
- Papadopoulou-Belmehdi, I., 1992 : *L'Art de Pandora. La mythologie du tissage en Grèce ancienne*, thèse sous la direction de N. Loraux, École des Hautes Études en Science Sociale, Paris, 1992
- Pépin, J., 1965 : « Porphyre exégète d'Homère », *Entr. Fond. Hardt*, 12, p. 231-266.
- Ries, J., 2004 : « L'émergence de l'homme religieux dans les cultures et les civilisations méditerranéennes », in *Les Civilisation méditerranéennes et le sacré*, Turnhout, Brepols, *Homo Religiosus II*, p. 17-28.
- Rudhardt, J., 1971 : *Le Thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, A. Francke.
- Rudhardt, J., 1986 : *Le Rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, PUF, Collège De France, essais et conférences.
- Säflund, C., 1981 : « Creta and Thera questions », in *Sanctuary and Cults in the Aegean Bronze Age*, Stockholm, R. Hägg, p. 189-212.
- Sauneron, S., et Yoyotte, J., 1959 : « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », in *La Naissance du monde*, Paris, Seuil, Sources orientales, p. 17-92.
- Saudelli, L., 2011 : « Le chêne et le voile de Phérécyde. Note sur un témoignage du gnostique Isidore (7B2 DK, F 76 S) », *Revue des Études grecques*, p. 79-92.
- Savo, M. B., 2004 : *Culti, Sacerdozi e Feste delle Cicladi. Dall'eta arcaica all'eta romana*, I, Roma, Tored.
- Scheid, J., et Svenbro, J., 1994 : *Le Métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, La Découverte.
- Schibli, H. S., 1990 : *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press.

- Sergent, B., 1995 : *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris, Payot, p. 348-355.
- Simon, E., 1986 : « Chthonia », *LIMC*, III, 1, p. 293-294.
- Somville, P., 1964 : « Un témoignage de Varron sur la cosmologie pythagoricienne », *Revue de l'Histoire des Religions*, 166-1, p. 39-50.
- Somville, P., 1978 : « L'abeille et le taureau », *Revue de l'Histoire des Religions*, 194-2, p. 129-146.
- Sorel, R., 1994 : *Les Cosmogonies grecques*, Paris, PUF.
- Sorel, R., 2006 : *Chaos et éternité. Mythologie et philosophie grecque de l'origine*, Paris, Les Belles Lettres.
- Stokes, M. C., 1971 : *One and Many in Presocratic Philosophy*, Cambridge, Mass.
- Testart, A., 2010 : *La Déesse et le Grain. Trois essais sur les religions néolithiques*, Paris, Errance.
- Thompson, S., 1955 : *Motif-Index of Folk-Literatur : A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, Bloomington, Indiana UP, 6 vol., éd. enrichie et révisée, sur CD-ROM, 1993.
- Verilhac, A., et Vial, Cl., 1998 : *Le Mariage grec du VI^e à l'époque d'Auguste*, *Bulletin de Correspondance hellénique*, Suppl. 32.
- Vernant, J. P., 1965 : *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, Paris, Maspero.
- Vernant, J. P., 1999 : « Mythes cosmogoniques. La Grèce », in Bonnefoy, Y. (éd.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, p. 496-509.
- Vernant, J. P., 1999b : « Théogonie et mythe de souveraineté en Grèce », in Bonnefoy, Y. (éd.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, p. 2079-2085
- Vieyra, M., 1959 : « La naissance du monde chez les Hourrites et les Hittites », in *La Naissance du monde*, Paris, Seuil, Sources Orientales, p. 155-174.
- Vieyra, M., 1970 : « Les textes hittites », in *Les Religions du Proche-Orient. Textes et traditions sacrés. Babyloniens, Ougaritiques, Hittites*, Paris, Fayard, p. 546-554.
- Warren, P., 1988 : *Minoan Religion as Ritual Action*, Göteborg, P. Aström.
- Wehrli, F., 1928 : *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Basle.
- West, M. L., 1971 : *Early Greek philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon Press.
- West, M. L., 1997 : *The East face of Helicon : West Asiatic elements in Greek poetry and myth*, Oxford, Clarendon Press.

Wilamowitz, V., 1926 : « Pherekydes », *Sb. Berl. Ak.*, p. 125-146

Zeller, E., 1963 : *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I 1, Hildesheim (1^{ère} éd. 1919).

Zeller, E., et Mondolfo, R., 1967 : *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I 1, Firenze (1^{ère} éd. 1951).