

TROISIEME PARTIE :
ESSAI D'ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE :
LA NOTION DE CREATION DANS LA MYTHOLOGIE DES
CYCLADES, A LA RECHERCHE D'UN IMAGINAIRE
INSULAIRE

-INTRODUCTION :

Dans son ouvrage sur les sanctuaires et les cultes d'Arcadie, M. Jost regrette l'impossibilité d'écrire une anthropologie religieuse et la rareté des sources qui permettraient de saisir un imaginaire régional spécifique : « sur les grands sujets, cosmogonie, conception de l'autre monde, mysticisme, c'est le silence »¹.

J. Ries définit l'anthropologie religieuse comme l'art d'étudier *l'homo religiosus* en tant que créateur et utilisateur de l'ensemble symbolique du sacré, et en tant que porteur de croyances, qui orientent et dirigent sa vie, son attitude. Elle est une science largement promue par les travaux pionniers de M. Eliade, G. Dumézil, G. Durand et H. Corbin, qui se fonde sur le comportement de l'homme en relation avec le sacré².

Au point de départ de toute anthropologie religieuse se trouve bien souvent le mythe cosmogonique : « le mythe cosmogonique sert de modèle archétypal pour toutes les créations, sur quelque plan qu'elles se déroulent : biologique, psychologique, spirituel. Sa fonction maîtresse est de fixer les modèles exemplaires de tous les rites et de toutes les actions humaines significatives »³.

Pour tenter de découvrir l'existence d'un hypothétique imaginaire cycladique, nous tenterons donc de mettre en évidence sous quel mode symbolique récurrent s'exprime la notion de création dans le monde insulaire.

Par chance, contrairement à l'Arcadie, l'archipel a livré un copieux corpus mythologique :

- Phérécyde de *Syros* est l'auteur d'une étrange cosmogonie archaïque, souvent mal connue.
- Pratiquement chaque île compte un petit groupe de textes racontant son apparition.
- Les habitants du centre de l'Égée sont friands d'histoires érotiques chantant les amours des dieux, ou des mortels et le renouvellement de la sphère de la fécondité-fertilité ; qu'il soit question de Dionysos et Ariane, Poséidon et Amphitrite, Acontios et Cydippé, Hermachorès et Ctésylla, ou Mélos et Pélia.
- Des fables, comme celles de Dionysos et des pirates tyrrhéniens, ou d'Otos et d'Ephialtès, décrivent l'éminence d'un désordre cosmique majeur.
- Enfin, il n'est plus besoin de rappeler, l'épisode déjà à maintes reprises mentionné, expliquant de quelle façon Aristée vient mettre fin à une période d'aridité cataclysmique en offrant des sacrifices sur les montagnes céennes, pour que se lèvent les vents *étésiens*.

Notre problématique sera double : nous chercherons à identifier les structures communes partagées par ces différents mythes, tout en s'interrogeant simultanément sur l'origine de ces schémas.

Nous commencerons par nous intéresser au système de Phérécyde de *Syros*, puis nous verrons comment les procédés narratifs employés par l'auteur, pour mettre en scène la

¹ M. JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, Vrin, 1985, p. 557.

² J. RIES, « Les origines et le problème de *l'homo religiosus* », in *Traité d'anthropologie du sacré*, Paris et Aix-en-Provence, Desclée et Edisud, vol. 1, 1992, pp. 14-53. Cf. notamment : M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949 ; G. DUMEZIL, *Mythe et épopée I, II et III*, Gallimard, Réed. 1995, (1^{ère} Ed. 1968, 1971 et 1973) ; G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, Réed. 1992, (1^{ère} Ed. Bordas 1969) et H. CORBIN, *Corps Spirituel et Terre Céleste, de l'Iran mazdéen à l'Iran schi'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1979.

³ M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, Réed. 1996, p. 344-345.

naissance du monde, sont également déclinés dans les différents récits mentionnés plus haut pour expliquer l'avènement du « nouveau ».

LA COSMOGONIE DE PHERECYDE DE SYROS :

-Introduction :

Phérécyde, fils de Babys, est né dans les Cyclades à *Syros*. Il a vécu au VI^e siècle av. J.-C., Diogène Laërce situe son *akmé* pendant la cinquante-neuvième *Olympiade*, soit aux alentours de 540 av. 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 ap. 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 av. 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.

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

¹ DIOGENE LAËRCE, I, 42.

² DIOGENE LAËRCE, I, 118 ; DIODORE, X, 3, 4 ; PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, 56 ; CICERON, *Tusculanes*, I, 16, 38.

³ DAMASCIOS, *De principiis*, 124 bis ; G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), p. 52.

⁴ SOUDA, s. v. *Phérécyde*.

⁵ DIOGENE LAËRCE, I, 116.

⁶ SOUDA, s. v. *Phérécyde*.

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

⁸ G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. italienne 1978), pp 43-75.

⁹ M. L. WEST, *Early Greek philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon Press, 1971, sv. Phérécyde. Ibid., *The East face of Helicon : West Asiatic elements in Greek poetry and myth*, Oxford, Clarendon Press, 1997, sv. Phérécyde.

¹⁰ G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), pp. 50-72.

¹¹ H. DIELS, « Zu Pherekydes von Syros », *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, I, 1888, pp. 11-15 ; W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, London, Réed. 1968, (1^{ère} Ed. 1947).

¹² H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

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.

-I 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. Herodien 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.

1) Les trois entités primordiales : Chronos, Zas et Chthonie

-A Présentation des sources :

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

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

- Diogène Laërce, I, 119 :

« Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη· Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ. »¹⁴.

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

¹⁴ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I 1, Hildesheim, Réed. 1963, (1^{ère} Ed. 1919), 103-104 ; H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, Réed. 1952, (1^{ère} Ed. 1934-1937), 44, 47 ; W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, London, Réed. 1968, (1^{ère} Ed. 1947), 67 ; E. ZELLER et R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I 1, Firenze, Réed. 1967, (1^{ère} Ed. 1951), 197 ; G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), 49 ; K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, Réed. 1966, (1^{ère} Ed. 1959), 38 ; H. FRÄNKEL, *Dichtung und*

« 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. »¹⁵.

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

« Φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος Ζάντα μὲν εἶναι ἀεὶ καὶ Χρόνον καὶ Χθονίαν τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχάς, ... »¹⁶.

« Phérécyde de *Syros* estime qu'existent de toute éternité (*einai aei*) Zas, Chronos et Chthonia, les trois premiers principes ... »¹⁷

Hermias et Probus parlent de Cronos avec un K, 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 :

« Φερεκύδης μὲν ἀρχάς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον· Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον· ὁ μὲν αἰθὴρ τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα. »¹⁸.

« 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. »¹⁹.

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

« Consentit et Pherecydes sed diuersa affert elementa : Ζῆνα inquit καὶ Χθόνα καὶ Κρόνον, ignem ac terram et tempus significans, et esse aethera qui regat, terram quae regatur, tempus in quo uniuersa pars moderetur. »²⁰.

Philosophie des frühen Griechentums, München, Réed. 1969, (1^{ère} Ed. 1962), 280 ; M. C. STOKES, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Cambridge, Mass., 1971, 52 ; G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. 1978), 9, A1 ; H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 14.

¹⁵ Traduction : G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. 1978), p. 79.

¹⁶ F. WEHRLI, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Basle, 1928, 150 ; H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 60.

¹⁷ DAMASCIOS, *Traité des premiers principes*, vol. II : *de la procession*, Trad. J. Combes, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

¹⁸ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I 1, Hildesheim, Réed. 1963, (1^{ère} Ed. 1919), 103, 4 ; H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, Réed. 1952, (1^{ère} Ed. 1934-1937), 46 ; E. ZELLER et R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I 1, Firenze, Réed. 1967, (1^{ère} Ed. 1951), 201 ; G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), 56 ; G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. 1978), 9, B8b ; H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 66.

¹⁹ HERMIAS, *Satire des philosophes païens*, Trad. D. Jousot, Paris, Cerf, 1993.

²⁰ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I 1, Hildesheim, Réed. 1963, (1^{ère} Ed. 1919), 103, 4 ; H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, Réed.

« 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 »²¹.

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 :

« Φερεκύδης μὲν γὰρ ὁ Σύριος γῆν εἶπε τὴν πάντων εἶναι ἀρχὴν, ... »²².

« Phérécyde de Syros a dit effectivement que la terre était principe de tout, ... »²³.

- Achilles Tatius, *Isagogique*, 3 :

« Θαλῆς δὲ ὁ Μιλήσιος καὶ Φερεκύδης ὁ Σύριος ἀρχὴν τῶν ὄλων τὸ ὕδωρ ὑφίστανται, ὃ δὴ καὶ Χάος καλεῖ ὁ Φερεκύδης, ὡς εἰκὸς τοῦτο ἐκλεξάμενος παρὰ τοῦ Ἡσιόδου οὕτω λέγοντος· « ἦτοι μὲν πρόωιστα Χάος γένετο ». »²⁴.

« 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 ». »²⁵.

Il est d'ors et déjà possible de considérer les passages de Sextus Empiricus et d'Achilles Tatius 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

1952, (1^{ère} Ed. 1934-1937), 46 ; E. ZELLER et R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I 1, Firenze, Réed. 1967, (1^{ère} Ed. 1951), 201 ; G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), 56 ; G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. 1978), 9, B8a ; H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 65.

²¹ Traduction : G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. 1978), p. 95.

²² H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, Réed. 1952, (1^{ère} Ed. 1934-1937), 46 ; G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), 59 ; G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. 1978), 9, B15 ; H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 77.

²³ SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses Pyrrhoriennes*, Trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.

²⁴ H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, Réed. 1952, (1^{ère} Ed. 1934-1937), 47 ; G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), 59 ; K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, Réed. 1966, (1^{ère} Ed. 1959), 39 ; G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. 1978), 9, B19 ; H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 64.

²⁵ Traduction : G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. 1978), p. 103.

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 Milet²⁶.

A 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 Laerce et Damascios, témoignent de l'éternité de ces puissances, contrairement à chez Hésiode, où elles naissent. Quand les Muses de l'*Helikon* se prennent à évoquer « les immortels qui toujours sont », *aien eonton*²⁷, elles ne manquent jamais de rappeler que tous étaient nés, ce que P. Mazon rend fort bien en traduisant par : « les immortels toujours vivants »²⁸.

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

-B 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 av. J.-C., une allégorie du temps comme force cosmogonique est inconcevable²⁹.

S. Schibli reconnaît que Chronos peut jouer un rôle fondamental dans le processus de création dès la période archaïque, en citant les textes orphiques³⁰. Mais, il voit surtout dans cette construction la marque de la pénétration d'influences non grecques, en faisant référence à Zurvan dans le *Zend-Avesta* Perses, ou à Atum dans la cosmogonie égyptienne d'*Héliopolis*³¹.

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 créateur³². Un fragment attribué à Critias par Sextus Empiricus, bien qu'un peu plus tardif, est particulièrement révélateur :

²⁶ G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), pp. 79-103.

²⁷ HESIODE, *Théogonie*, v. 21.

²⁸ HESIODE, *Théogonie, les Travaux et les Jours, le Bouclier*, Trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1928 ; R. SOREL, *Les cosmogonies grecques*, Paris, PUF, 1994, p. 117. Cf. en dernier lieu : R. SOREL, *Chaos et éternité. Mythologie et philosophie grecque de l'origine*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, pp. 115-117.

²⁹ V. WILAMOWITZ, « Pherekydes », *Sb. Berl. Ak.*, 1926, pp. 125-146.

³⁰ H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 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^e ou du début du II^e siècle ap. J.-C. : O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Berlin, 1922, 66, 70 ; L. BRISSON, « La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens », in *Mythes et représentations du temps*, Paris, Ed. CNRS, 1985, pp. 37-55 ; *Ibid.*, *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, pp. 63-151 ; F. JOURDAIN, *Le papyrus de Derveni*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 12, note 2.

³¹ Sur les textes Perses Cf. : M. BOYCE, *A History of Zoroastrianism*, Leiden et Cologne, 1982, pp. 150-152. Sur les textes égyptiens Cf. : S. SAUNERON et J. YOYOTTE, « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », in *La naissance du monde*, Paris, Seuil, Sources orientales, 1959, pp. 45-51.

³² J. DEFRADES, « Une image présocratique du temps », *REG*, 80, 1967, pp. 152-159. Sur la figure de Chronos Cf. aussi : C. DARBO-PESCHANSKI, *Construction du temps dans le monde grec ancien*, Paris, CNRS, 2000.

- Sextus Empiricus, *Frag. 770* :

« τό τ' ἄστερωπὸν οὐρανοῦ δέμας, Χρόνου καλὸν ποίκιλμα
τέκτονος σοφοῦ »

« Le corps étoilé du ciel, belle broderie du savant artiste qu'est le
temps »³³.

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 av. J.-C.. Simonide de *Céos* évoque la « dent aiguë de Chronos, qui mouline toutes choses, même les plus fortes »³⁴, il parle aussi de lui, comme de celui qui révèle ce « qui est caché »³⁵ ; Archiloque de *Paros* le confond avec le cycle des saisons³⁶.

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 ».

-C 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 »³⁷.

P. Chantraine voit en « Zas un compromis entre 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 voyelle³⁸.

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 »³⁹.

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.

³³ SEXTUS EMPIRICUS, *Frag. 770*.

³⁴ SIMONIDE DE CEOS, *Frag. 200*.

³⁵ SIMONIDE DE CEOS, *Frag. 119*.

³⁶ ARCHILOQUE DE PAROS, *Frag. 250*.

³⁷ G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), p. 58.

³⁸ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Vol. I*, Paris, Klincksieck, 1968, p. 399.

³⁹ R. SOREL, *Les cosmogonies grecques*, Paris, PUF, 1994, p. 119.

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 »⁴⁰.

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 » »⁴¹.

Il nous paraît pertinent de rapprocher chthonie de la notion de centre, de *meson*⁴². P. Somville a réuni un ensemble de textes relatifs à ce concept dans une étude consacrée à la cosmologie pythagoricienne⁴³. 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 »⁴⁴.

- 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 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 »⁴⁵.

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 cosmos⁴⁶.

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 dual, de la non antériorité d'un principe sur un autre, le degré

⁴⁰ G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), p. 58.

⁴¹ R. SOREL, *Les cosmogonies grecques*, Paris, PUF, 1994, p. 119.

⁴² A. BALLABRIGA, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris, Ed. des Hautes Etudes en Science Sociales, 1986, pp. 11-24.

⁴³ P. SOMVILLE, « Un témoignage de Varron sur la cosmologie pythagoricienne », *RHR*, 1964, pp. 39-50.

⁴⁴ H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, Réed. 1952, (1^{ère} Ed. 1934-1937), 44, A 16. Traduction : J. P. DUMONT, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, pp. 497-498.

⁴⁵ H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, Réed. 1952, (1^{ère} Ed. 1934-1937), 461, 30-35 ; ARISTOTE, *Traité du ciel*, Trad. J. Tricot, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

⁴⁶ Notons ici, que chthonia est aussi le nom de l'une des filles du mythique roi d'Athènes Erichon : HYGIN, *Fables*, 46, 238 ; E. SIMON, « Chthonia », *LIMC*, III, 1, 1986, pp. 293-294 ; T. GANTZ, *Mythes de la Grèce archaïque*, Paris, Belin, Trad. française 2004, (1^{ère} Ed. 1993), p. 424.

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 pas⁴⁷. Chronos est le premier à rentrer en scène. Son immuabilité substantielle fait de lui l'énergie motrice, qui lance le mécanisme cosmogonique.

2) 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.

-A 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 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 :

« Φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος Ζᾶντα μὲν εἶναι ἀεὶ καὶ Χρόνον καὶ Χθονίαν τὰς τρεῖς πρώτας ἀρχάς, τὴν μίαν φημὶ πρὸ τῶν δυοῖν, καὶ τὰς δύο μετὰ τὴν μίαν, τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ, τὴν τριπλὴν, οἶμαι, φύσιν τοῦ νοητοῦ, ἐξ ὧν ἐν πέντε μυχοῖς διηρημένων πολλὴν ἄλλην γενεὰν συστήναι θεῶν, τὴν πεντέμυχον καλουμένην, ταῦτόν δὲ ἴσως εἰπεῖν, πεντέκοσμον. »⁴⁸.

« 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. »⁴⁹.

⁴⁷ P. GARELLI et M. LEIBOVICI, « La naissance du monde selon Akkad », in *La naissance du monde*, Paris, Seuil, Sources Orientales, 1959, p. 132 et J. BOTTERO et S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989, n° 50, p. 604, v. 1-10. Signalons que dans la cosmogonie orphique du papyrus de *Derveni*, datée du IV^e siècle av. J.-C., Zeus existe aussi avant de recevoir son nom : F. JOURDAIN, *Le papyrus de Derveni*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, Col. XVII, p. 17.

⁴⁸ F. WEHRLI, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Basle, 1928, 150 ; H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 60.

⁴⁹ DAMASCIOS, *Traité des premiers principes*, vol. II : *de la procession*, Trad. J. Combes, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

-B 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 av. J.-C.⁵⁰. En Egypte, à *Héliopolis*, Atoum sort de lui-même par masturbation, ou expectation, le premier couple divin : Shou et Tefnout⁵¹.

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 temps⁵². 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-Atoum⁵³.

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*.

- Scholie à L'Iliade, II, 783 :

« Φασὶ τὴν Γῆν ἀγανακτοῦσαν ἐπὶ τῷ φόνῳ τῶν Γιγάντων διαβαλεῖν Δία τῇ Ἥρᾳ· τὴν δὲ πρὸς Κρόνον ἀπελθοῦσαν ἔξιπειν. τὸν δὲ δοῦναι αὐτῇ δύο ὄα, τῷ ἰδίῳ χρίσαντα θορῶ καὶ κελεύσαντα κατὰ γῆς ἀποθέσθαι, ἀφ' ὧν ἀναδοθήσεται δαίμων ὁ ἀποστήσων Δία τῆς ἀρχῆς. ἡ δέ, ὡς εἶχεν ὀργῆς, ἔθετο αὐτὰ ὑπὸ τὸ Ἄριμον τῆς Κιλικίας. ἀναδοθέντος δὲ τοῦ Τυφῶνος Ἥρα διαλλαγεῖσα Διὶ τὸ πᾶν ἐκφαίνει· ὁ δὲ κεραυνώσας Αἴτνην τὸ ὄρος ὠνόμασεν. »

« 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 oeufs, 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 »⁵⁴.

⁵⁰ En Mésopotamie, le dieu Enki féconde à plusieurs reprises la terre du pays avec son propre sperme : J. BOTTERO et S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989, n° 5, p. 153, v. 29-52 ; n° 6, p. 174, v. 255-276.

⁵¹ S. SAUNERON et J. YOYOTTE, « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », in *La naissance du monde*, Paris, Seuil, Sources Orientales, 1959, pp. 45-51.

⁵² H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 37.

⁵³ F. DUNAND et C. ZIVIE-COCHE, *Dieux et hommes en Égypte, 3000 av. J.-C. 395 ap. J.-C.*, Paris, Armand Colin, 1991, p. 334.

⁵⁴ G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), p. 60.

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 Syros⁵⁵.

-C Le signe de l'influence des spéculations ioniennes :

H. S. Schibli établit aussi un parallèle entre Phérécyde et Anaximandre de *Milet*⁵⁶. 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 psuchrou*) et donnent naissance au soleil, à la lune et aux étoiles⁵⁷. 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 »⁵⁸. 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. L'eau (*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 :

- Thales de *Milet* identifie l'eau comme le socle du monde⁵⁹.
- Anaximène de *Milet* fait de l'air la substance originelle. Il stipule qu'il est présent partout, en se transformant par condensation et raréfaction⁶⁰.
- Enfin, Héraclite d'*Ephèse* tient le feu pour l'état archétypal de la matière⁶¹.

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.

3) 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.

⁵⁵ G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), p. 61, n. 47.

⁵⁶ H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 29-33.

⁵⁷ PSEUDO-PLUTARQUE, *Stromates*, 2.

⁵⁸ G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), pp. 137-139 et M. CONCHE, *Anaximandre. Fragments et témoignages*, Paris, PUF, 1991, pp. 153-156.

⁵⁹ ARISTOTE, *De caelo*, B 13, 294a28 ; ARISTOTE, *Métaphysique*, A 3, 983b6 ; J. RUDHARDT, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, A. Francke, 1971, pp. 11-12.

⁶⁰ AËTIUS, I, 3, 4 ; G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), pp. 152-156. Pour une étude fine de la symbolique du *pneûma* dans la pensée grecque Cf. : E. BARRA-SALZEDO, *En soufflant la grâce. Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne*, Grenoble, J. Millon, 2007. P. 10, 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 ».

⁶¹ AËTIUS, I, 7, 22 ; G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), pp. 210-213.

-A 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 dieux⁶².

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

- Souda s. v. *Phérécyde* :

« ἔστι δὲ ἅπαντα ἃ συνέγραψε ταῦτα· Ἑπτάμυχος ἦτοι Θεοκρασία ἢ Θεογονία. (ἔστι δὲ Θεολογία ἐν βιβλίοις ἰ ἔχουσα θεῶν γένεσιν καὶ διαδοχάς.) »⁶³.

« 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). »⁶⁴.

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

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

« ...καὶ τοῦ Συρίου Φερεκύδου μυχοῦς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας λέγοντος καὶ διὰ τούτων αἰνιπτομένου τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις. »⁶⁵.

« 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 »⁶⁶.

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.

⁶² F. WEHRLI, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Basle, 1928, 150 ; H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 60.

⁶³ G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), 43 ; H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 2.

⁶⁴ G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), p. 52.

⁶⁵ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I 1, Hildesheim, Réed. 1963, (1^{ère} Ed. 1919), 109, 1 ; H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, Réed. 1952, (1^{ère} Ed. 1934-1937), 50 ; G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), 51 ; K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, Réed. 1966, (1^{ère} Ed. 1959), 40 ; G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. 1978), 9, B17a ; H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 88.

⁶⁶ G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), p. 60, n. 4.

-B 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 souterrain⁶⁷.

G. S. Kirk pense que *muchos* signifie « recoins » et tente d'établir une synthèse entre Damascios et la Souda, il soutient que l'on obtient le nombre sept, si on additionne aux cinq *muchoi* de Damascios, Zas et Chthonie⁶⁸. 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 grecque⁶⁹.

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) »⁷⁰.

-C 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 caverne⁷¹. 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 femmes⁷².

⁶⁷ G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. 1978), p. 276.

⁶⁸ G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), p. 60.

⁶⁹ H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 38-49.

⁷⁰ R. SOREL, *Les cosmogonies grecques*, Paris, PUF, 1994, p. 123. Sur la symbolique du nombre cinq dans la pensée archaïque voir : J. F. MATTEI, *L'ordre du monde*, Paris, PUF, 1989, pp. 38-44.

⁷¹ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Vol. II, Paris, Klincksieck, 1988, pp. 727-728. Cf. par exemple : CALLIMAQUE, *Hymne à Délos*, v. 42.

⁷² J. P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs I*, Paris, Maspero, 1965, p. 152.

Par bien des aspects *muchos* se teinte aussi d'une valorisation sexuelle et se rapproche de la signification de *colpos*, la matrice⁷³. Chez Homère, l'ancre de la voluptueuse et sensuelle Calypso est déjà qualifié de *muchos*⁷⁴.

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 av. J.-C., a été découverte à *Naxos* : Νυμφέων Μυ/χτέων⁷⁵.

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.

A 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 archaïque. 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.

« 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 *nomade* »⁷⁶.

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, Zes et Chthonie vont pouvoir préparer leur noce.

-II L'acte central de la cosmogonie : le mariage de Zes et Chthonie

Le mariage de Zes 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.

⁷³ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Vol. I*, Paris, Klincksieck, 1968, pp. 558-559.

⁷⁴ HOMÈRE, *L'Odyssée*, 5, 226 et 13, 363 ; J. LARSON, *Greek Nymphes. Myth, Cult, Lore*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 182.

⁷⁵ IG, XII, 5, 53 ; J. LARSON, *Greek Nymphes. Myth, Cult, Lore*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 182 ; M. B. SAVO, *Culti, Sacerdozi e Feste delle Cicladi. Dall'eta arcaica all'eta romana, T. I*, Tored, Roma, 2004, T 14, p. 248.

⁷⁶ DAMASCIOS, *Problèmes et solutions*, 65. Traduction : J. F. MATTEI, *Pythagore et les pythagoriciens*, Paris, PUF, 1993, p. 114.

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

1) L'accession d'Eros :

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

-A 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 :

« ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίου τὴν ποίησιν σκόπει, τὸν Ζῆνα, καὶ τὴν Χθονίην, καὶ τὸν ἐν τούτοις Ἔρωτα, καὶ τὴν Ὀφιονέως γένεσιν, καὶ τὴν θεῶν μάχην, καὶ τὸ δένδρον, καὶ τὸν πέπλον. »⁷⁷.

« Mais observez aussi l'oeuvre 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* »⁷⁸.

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 :

« ὁ Φερεκύδης ἔλεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλήσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἦγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἔνωσιν τὴν δι' ὄλων διήκουσαν. »⁷⁹.

« 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

⁷⁷ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I 1, Hildesheim, Réed. 1963, (1^{ère} Ed. 1919), 110 ; H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, Réed. 1952, (1^{ère} Ed. 1934-1937), 46 ; E. ZELLER et R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I 1, Firenze, Réed. 1967, (1^{ère} Ed. 1951), 199 ; M. CONFORD, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Gloucester, Mass., Réed. 1971, (1^{ère} Ed. 1952), 219 ; G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), 56 ; G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. 1978), 9, B10 ; H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 73.

⁷⁸ Traduction : G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), p. 64.

⁷⁹ H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, Réed. 1952, (1^{ère} Ed. 1934-1937), 46 ; K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, Réed. 1966, (1^{ère} Ed. 1959), 38 ; G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), 54 ; G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. 1978), 9, B21 ; H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 72.

l'identité en toutes choses et l'unité qui est répandue dans l'univers. »⁸⁰.

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 »⁸¹.

-B 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 coeur et le sage vouloir »⁸². 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 »⁸³. 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 distincts⁸⁴.

Les orphiques poussent à son paroxysme la personnalité d'Eros. 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 respecter⁸⁵.

Les présocratiques attribuent à leur tour à Eros une place essentielle. Selon Parménide, il est le premier de tous les dieux⁸⁶.

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 »⁸⁷.

⁸⁰ Traduction : G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), p. 63.

⁸¹ J. RUDHARDT, *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, PUF, Collège De France, essais et conférences, 1986, p. 5-6.

⁸² HESIODE, *Théogonie*, v. 116-122 ; J. P. VERNANT, « Mythes cosmogoniques. La Grèce », in *Dictionnaire des mythologies*, Ed. Y. Bonnefoy, Paris, Flammarion, Réed. 1999, pp. 496-509.

⁸³ J. RUDHARDT, *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, PUF, Collège De France, essais et conférences, 1986, p. 12.

⁸⁴ A. BONNAFÉ, *Eros et Eris, mariages divins et mythe de succession chez Hésiode*, Lyon, PUL, 1985.

⁸⁵ ARISTOPHANE, *Les oiseaux*, v. 693-702.

⁸⁶ PARMENIDE : H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, Réed. 1952, (1^{ère} Ed. 1934-1937), 28, B13.

⁸⁷ C. CALAME, *L'Eros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 1996, p. 203.

-C 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 Zas.

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.

2) Les noces de Zas et Chthonie :

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

-A Présentation des sources :

Par chance, un fragment sur papyrus datant du III^e ou du IV^e siècle av. J.-C., édité par Grenfell et Hunt en 1897, nous rapporte les propos authentiques de Phérécyde, sa description de la hiérogamie de Zas et Chthonie⁸⁸.

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

Col. I [αὐ-
τῶι ποιεύσιν τὰ ο[ι]κία
πολλά τε καὶ μεγάλα·
ἐπεὶ δὲ ταῦτα ἐξετέ-
5 λεσαν πάντα καὶ χρή-
ματα καὶ θεράποντας
καὶ θεραπαίνας καὶ
τᾶλλα ὅσα δεῖ πάντα,
ἐπεὶ δὴ πάντα ἐτοῖ-
10 μα γίγνεται, τὸν γά-
μον ποιεύσιν. κάπει-
δὴ τρίτη ἡμέρη γί-
γνεται τῶι γάμῳι, τό-
τε Ζὰς ποιεῖ φᾶρος μέ-
15 γα τε καὶ καλόν, καὶ
ἐν αὐτῶ[ι] ποικ[ί]λλει Γῆν
καὶ Ὠγη[γνὸν καὶ τὰ Ὠ-
γηνοῦ [δῶματα.....
...]πι[..... ..

Col. II [βουλόμενος
γάρ σεο τοὺς γάμου[ς
εἶναι, τούτῳι σε τιμ[έω].
σὺ δέ μοι χαίρε καὶ σύ[ν-
5 ι]σθι. ταῦτά φασιν ἀν[α-
καλυπτήρια πρῶτον

⁸⁸ B. P. GRENFELL et A. S. HUNT, *Greek Papyri II, 11*, Oxford, Clarendon Press, 1897, p. 23.

γενέσθαι, ἐκ τούτου δ[ὲ]
 ὁ νόμος ἐγένε[το] καὶ
 θεοῖσι καὶ ἀνθρ[ώπ]οι-
 10 σιν. ἢ δέ μι[ν] ἀμείβε-
 ται δεξαμ[έ]ην εὐ τὸ
 φᾶ[ρος]
 σ[.....]
 κλ[.....]
 15 [.....]
 θ .[.....] ⁸⁹

« ... 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 poieúsín*). Et au troisième jour du mariage, Zas fabrique (*poieí*) un grand et beau manteau (*phâros méga te kai kalon*), et tisse (*poikillei*) dedans Gê, Ogénos et le palais d'Ogénos [...]. « ... car, souhaitant que les mariages soient ton apanage, je t'honore avec 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 : [...]»⁹⁰.

Diogène Laërce fait également allusion à cet événement, il nous apprend de façon beaucoup plus elliptique, que « Zas honore Chthonie »⁹¹.

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 :

« Φερεκύδης ὁ Σύριος λέγει· « Ζᾶς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει Γῆν καὶ Ὀγηγνὸν καὶ τὰ Ὀγηγνοῦ δώματα »⁹².

⁸⁹ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I 1, Hildesheim, Réed. 1963, (1^{ère} Ed. 1919), 111-115 ; H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, Réed. 1952, (1^{ère} Ed. 1934-1937), 47-48 ; W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, London, Réed. 1968, (1^{ère} Ed. 1947), 68-70 ; E. ZELLER et R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I 1, Firenze, Réed. 1967, (1^{ère} Ed. 1951), 195-196 ; G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), 53 ; K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, Réed. 1966, (1^{ère} Ed. 1959), 38-39 ; H. FRÄNKEL, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, Réed. 1969, (1^{ère} Ed. 1962), 280 ; G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. 1978), 9, A21 et II ; H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 68 ; A. VERILHAC et Cl. VIAL, *Le mariage grec du VI^e à l'époque d'Auguste*, BCH, Suppl. 32, 1998, p. 305.

⁹⁰ Traduction : J. SCHEID et J. SVENBRO, *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, Ed. la Découverte, 1994, p. 72.

⁹¹ DIOGENE LAËRCE, I, 119.

⁹² H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 69.

« Phérécyde de Syros dit : « Zeus a fabriqué (*poiei*) un grand et beau manteau (*phâros méga te kai kalon*) et il y tisse (*poikillei*) la Terre Ogénos et les demeures d'Ogenos. » »⁹³.

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

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

J. Cauvin a montré que dès le X^e millénaire av. J.-C., précédent et préparant l'essor d'une agriculture néolithique, a lieu en Syro-Palestine une révolution symbolique majeure : l'émergence du couple Déesse-Taureau⁹⁴. 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 Terre⁹⁵.

Une tablette sumérienne du premiers tiers du II^e millénaire av. 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
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 ! »⁹⁶.

A *Ougarit*, El, le « Taureau divin », et sa parèdre, Athirat, font office de père et mère des dieux⁹⁷. Alors que chez les Hittites, la grande déesse d'*Arinna* s'unit au dieu de l'orage de *Hatti*⁹⁸.

La Grèce ne semble pas ignorer cette théologie ancestrale. Nous l'avons vu dans nos chapitres antérieurs, G. Sâflund est persuadé, que les fresques du début du BR d'*Akrotéri* de *Théra* figurent un mythe hiérogamique perdu⁹⁹.

⁹³ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, Trad. P. Descourtieux, Paris, Cerf, 1999. (Traduction modifiée).

⁹⁴ J. CAUVIN, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, Paris, Flammarion, 1997, pp. 43-55.

⁹⁵ J. GUILAINE, *La mer partagée. La Méditerranée avant l'écriture 7000-2000 av. J.-C.*, Paris, Hachette, 1994, pp. 675-792 et J. RIES, « 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*, Trad. française 2004, pp. 17-28.

⁹⁶ J. BOTTERO et S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989, n° 30, pp. 479-481. Sur le mariage sacré en Mésopotamie Cf. également : S. N. KRAMER, *Le mariage sacré*, Paris, Berg, Trad. française 1983 et P. LAPINKIVI, *The Sumerian Sacred Marriage in the light of Comparative Evidence, State Archive of Assyrian Studies*, 15, Helsinki, 2004.

⁹⁷ A. CAQUOT, « La naissance du monde selon Canaan », in *La naissance du monde*, Paris, Seuil, Sources Orientales, 1959, p. 179 et A. CAQUOT et M. SZNYCER, *Textes Ougaritiques. Tome I : mythes et légendes*, Paris, Cerf, 1974, pp. 355-379.

⁹⁸ M. VIEYRA, « Les textes hittites », in *Les religions du Proche-Orient. Textes et traditions sacrés. Babyloniens, Ougaritiques, Hittites*, Paris, Fayard, 1970, pp. 500-503.

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 cosmologique¹⁰⁰.

- Homère, *L'Iliade*, 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 »¹⁰¹.

Chez Hésiode, Ouranos s'accouple avec fougue à Gaïa. Trois générations s'entassent dans le sein maternel, les Titans, les Cyclopes, les Cent Bras, jusqu'à la castration d'Ouranos par Cronos¹⁰². Le motif de la séparation du Ciel et de la Terre est également décliné par Diodore et Apollonios de Rhodes¹⁰³.

Eschyle et Euripide préfèrent insister sur la qualité fécondante des eaux de pluie¹⁰⁴.

- 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. »¹⁰⁵.

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.

⁹⁹ C. SÄFLUND, « Creta and Thera questions », in *Sanctuary and Cults in the Aegean Bronze Age*, Stockholm, R. Hägg, 1981, pp. 189-212. Cf. en dernier lieu : R. B. KOEHL, « The Sacred Marriage in Minoan Religion and Ritual », *Aegaeum*, 22, 2001, pp. 236-243. C. Boëlle parle d'une possible union rituelle entre le *Wanax* et la *Potnia de Pylos* : C. BOËLLE, *Po-ti-ni-ja, l'élément féminin dans la religion mycénienne (d'après les archives en linéaire B)*, Paris, De Boccard, 2004, p. 40.

¹⁰⁰ A. MOTTE, *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, 1973, p. 104 ; D. BOEDECKER, *Descent from Heaven : Images of Dew in Greek Poetry and Religion*, Chico, 1984, p. 56.

¹⁰¹ HOMÈRE, *L'Iliade*, T. III, Trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1949, p. 54.

¹⁰² HÉSIODE, *Théogonie*, v. 154.

¹⁰³ DIODORE, I, 7, 1 ; APOLLONIOS DE RHODES, I, 496.

¹⁰⁴ ESCHYLE, *Frag. 125* ; EURIPIDE, *Frag. 484*. Cf. aussi : PAUSANIAS, X, 12, 10.

¹⁰⁵ Traduction : J. HANI, « La fête de la balançoire », *REG*, 91, 1978, p. 122.

-C 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 création¹⁰⁶.

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) »¹⁰⁷. Chez Homère déjà, l'*ambrosios éanos*, qu'endosse Héra pour séduire Zeus est un avatar du *péplos* cosmique¹⁰⁸. Plus tard, Sidoine Apollinaire parle d'un manteau de Zeus, orné des attributs célestes¹⁰⁹.

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'âme¹¹⁰.

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 identiques¹¹¹. 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 nature¹¹². 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 obscurs¹¹³.

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 entier¹¹⁴. Gé et Ogénois sont brodés sur cette parure nuptiale. Il ne fait pas de doute, qu'Ogénois est une variante du nom d'Okéanos. R. Sorel relève, que Clément d'Alexandrie évoque les demeures, *dômata*, d'Ogénois, alors qu'Homère chante l'intention d'Héra de se rendre dans la demeure, *dôma*, d'Okéanos¹¹⁵. Dans la cosmologie

¹⁰⁶ J. M. MORET, « Circé tisseuse sur les vases du Cabirion », *RA*, 2, 1991, pp. 227-266 ; J. SCHEID et J. SVENBRO, *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, Ed. la Découverte, 1994 ; D. EL MURR, « La *symplokê politikê* : le paradigme du tissage dans le *Politique* de Platon », *Kairos*, 19, 2002, pp. 49-95. Cf. aussi : I. PAPADOPOULOU-BELMEHDI, *L'Art de Pandora. La mythologie du tissage en Grèce ancienne*, Thèse sous la direction de N. Loraux, Ecole des Hautes Etudes en Science Sociale, Paris, 1992 et Fr. FRONTISI-DUCROUX, *Ouvrages de dames. Ariane, Hélène, Pénélope*, Paris, Seuil, 2009.

¹⁰⁷ PORPHYRE, *L'Antre des Nymphes*, 14 ; J. PEPIN, « Porphyre exégète d'Homère », *Entr. Fond. Hardt*, 12, 1965, pp. 231-266.

¹⁰⁸ HOMÈRE, *L'Iliade*, XIV, 178-179. L'épithète ἀμβρόσιος 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.

¹⁰⁹ SIDOINE APOLLINAIRE, XII, 126 Sq.

¹¹⁰ HERACLITE : H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, Réed. 1952, (1^{ère} Ed. 1934-1937), 22, B 67. EMPEDOCLE : H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, Réed. 1952, (1^{ère} Ed. 1934-1937), 31, B 126. PLATON : PLATON, *Phédon*, 87.

¹¹¹ O. KERN, « Die boiotischen Kabiren », *Hermes*, 25, 1890, p. 1 et J. M. MORET, « Circé tisseuse sur les vases du Cabirion », *RA*, 2, 1991, pp. 227-266.

¹¹² N. MARINATOS, *Art and Religion in Thera*, Athènes, 1984, pp. 97-105 ; P. WARREN, *Minoan Religion as Ritual Action*, Göteborg, P. Aström, 1988, pp. 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) : C. BOËLLE, *Po-ti-ni-ja, l'élément féminin dans la religion mycénienne (d'après les archives en linéaire B)*, Paris, De Boccard, 2004, pp. 64-65.

¹¹³ M. L. D. NOSCH et M. PERNA, « Cloth in the Cult », *Aegaeum*, 22, 2000, pp. 471-477.

¹¹⁴ EURIPIDE, *Hécube*, v. 465-475.

¹¹⁵ HOMÈRE, *L'Iliade*, v. 202, 311 ; R. SOREL, *Les cosmogonies grecques*, Paris, PUF, 1994, p. 121.

homérique, Océan est à mainte reprise présenté comme un impétueux fleuve ceinturant la Terre¹¹⁶.

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 primordiale¹¹⁷.

3) L'arbre cosmique :

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

-A Présentation des sources :

Maxime de *Tyr*, dans un passage donné en amont, fait une simple allusion à l'arbre et au *péplos* de Phérécyde¹¹⁸.

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 :

« Αὐθις τε ἐν τῷ αὐτῷ· «καὶ γάρ μοι δοκεῖ τοὺς προσποιουμένους φιλοσοφεῖν, ἵνα μάθωσι τί ἐστὶν ἡ ὑπόπτερος δρυς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος, πάντα ὅσα Φερεκύδης ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν, λαβὼν ἀπὸ τῆς τοῦ Χάμ προφητείας τὴν ὑπόθεσιν ». »¹¹⁹.

« 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

¹¹⁶ HOMERE, *L'Iliade*, XIV, 200, 301 ; XVIII, 606-607 ; A. BALLABRIGA, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris, Ed. des Hautes Etudes en Science Sociales, 1986, pp. 66-67.

¹¹⁷ Sur les rites de mariage en pays grec Cf. : Cl. LEDUC, « Comment la donner en mariage ? La mariée en pays grec (IX^e-IV^e siècles av. J.-C.) », in *Histoire des femmes en Occident. T. I, l'antiquité*, Paris, Perrin, Réed. 1990, pp. 309-382 et A. VERILHAC et Cl. VIAL, *Le mariage grec du VI^e à l'époque d'Auguste*, BCH, Suppl. 32, 1998.

¹¹⁸ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I 1, Hildesheim, Réed. 1963, (1^{ère} Ed. 1919), 110 ; H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, Réed. 1952, (1^{ère} Ed. 1934-1937), 46 ; E. ZELLER et R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I 1, Firenze, Réed. 1967, (1^{ère} Ed. 1951), 199 ; M. CORNFORD, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Gloucester, Mass., Réed. 1971, (1^{ère} Ed. 1952), 219 ; G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), 56 ; G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. 1978), 9, B10 ; H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 73.

¹¹⁹ G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), 55 ; H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 69.

que Phérécyde a dit sur Dieu dans ses allégories, en tirant son sujet de la prophétie de Cham. »¹²⁰.

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 Cham¹²¹. Cette filiation nous semble bien peu convaincante, le motif de l'arbre cosmique est connu depuis longtemps en pays méditerranéen.

-B 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'arbre¹²². En Égypte, la grande Déesse Hathor, « dispensatrice de vie », est régulièrement associée au Sycomore¹²³. 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 soutient¹²⁴. Enfin, l'*hatalkesma* est vraisemblablement un églantier, sous lequel se rassemblent les dieux hittites¹²⁵.

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*¹²⁶. En effet, à l'image du manteau cosmique reposant sur l'arbre de la création, répond ici celle des cieux déployés comme une tente sur son piquet¹²⁷.

- Isaïe, 40 :

« C'est lui (Yahvé), qui a étendu les cieux comme une toile et qui les a déployés comme une tente pour y habiter. »¹²⁸.

En Grèce, Hésiode, déjà, évoque les racines (*ridzai*) de la terre, poussant au-dessus du plus bas du monde, le Tartare¹²⁹. 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 marche¹³⁰.

Dans la culture hellénique le chêne passe pour un végétal particulièrement résistant¹³¹. Théophraste mentionne : « qu'à *Sybaris*, il y a un chêne (*drus*), parfaitement visible de la

¹²⁰ CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, Trad. P. Descourtieux, Paris, Cerf, 1999.

¹²¹ *Genèse*, 9, 20-22.

¹²² W. O. JAMES, *The tree of life*, Leiden, E. J. Brill, 1966.

¹²³ E. HORNUNG, *Les dieux de l'Égypte. L'un et le multiple*, Paris, Flammarion, Trad. française 1992, pp. 97-98.

¹²⁴ E. DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1910, p. 98.

¹²⁵ M. VIEYRA, « Les textes hittites », in *Les religions du Proche-Orient. Textes et traditions sacrés. Babyloniens, Ougaritiques, Hittites*, Paris, Fayard, 1970, p. 535.

¹²⁶ *Isaïe*, 40.

¹²⁷ Sur le symbolisme de la tente dans la bible Cf. : M. COCAGNAC, *Les symboles bibliques, Lexique théologique*, Paris, Cerf, 1999, pp. 397-401.

¹²⁸ *Isaïe*, 40.

¹²⁹ HESIODE, *Théogonie*, v. 728.

¹³⁰ O. KERN, *Orphicum fragmenta*, Berlin, 1922, n° 78 et 81 et L. BRISSON, *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1993, pp. 163-171.

¹³¹ G. DUCOURTHIAL, *Flore magique et astrologique de l'antiquité*, Paris, Belin, 2003, p. 19, 22, 55, 117 et 141.

ville, qui ne perd pas ses feuilles ; il ne bourgeonne pas, dit-on, avec les autres mais après le début de la canicule »¹³². Cette espèce est également synonyme de grande ancienneté. Le peuple mythique des Dryopes, littéralement « ceux qui ont un visage de chênes », sont présenté comme antérieurs aux Arcadiens, habituellement qualifiés de plus âgés que la lune¹³³.

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 Europe¹³⁴. 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 Hellotis¹³⁵.

-C 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 cosmogonique¹³⁶. Tandis, que G. Durand note : « facilement l'arbre représentera le produit du mariage, la synthèse des deux sexes : le fils »¹³⁷.

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 *mésou*, 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 :

« Itaque pingitur quae vocatur ἡ χθών Πυθαγόρα ut media caeli ac terrae linea ducatur infra umbilicum per id quo discernitur homo mas an femina sit, ubi ortus humanus similis ut in mundo : ibi enim omnia

¹³² THEOPHRASTE, *H. P.*, I, 9, 5.

¹³³ Ph. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, Institut Suisse de Rome, 1979, p. 21 ; D. FOURGOUS, « Les Dryopes : peuple sauvage ou divin ? », *Métis*, IV, 1, 1989, pp. 5-32 ; M. Fr. BILLOT, « Apollon et l'Argolide archaïque. Histoire et Mythe », *Archaïognosia*, VI, 1989-90, pp. 35-98.

¹³⁴ PLINE, *Histoires naturelles*, 12, 11. Ajoutons, que le Chêne passe pour l'arbre de Rhéa : APOLLODORE, 244 F. 92, (Jacoby).

¹³⁵ G. CAPDEVILLE, « L'épiphanie du dieu dans l'arbre et le culte de l'arbre sacré en Crète et à Chypre », in *Dieux, Fêtes, Sacré dans la Grèce et la Rome antique*, Ed. A. Motte et C. M. Ternes, Homo Religiosus, Série II, Brepols, 2003, pp. 23-52. Sur l'importance de la symbolique du pilier ou de l'arbre dans la religion minoenne et mycénienne Cf. aussi : A. J. EVANS, « Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations », *JHS*, 21, 1901, pp. 99-204 et M. P. NILSSON, *The Minoan Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, Gleerup, Réed. 1968, pp. 262-287.

¹³⁶ M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, Réed. 1996, p. 246.

¹³⁷ G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, Réed. 1992, p. 394.

nascuntur in medio, quod terra mundi media. Praeterea si quod medium id est umbilicus ut pila terrae, non Delphi medium ; et terrae medium - non hoc, sed quod vocant - Delphis in aede ad latus est quiddam ut thesauri specie, quod Graeci vocant ὀμφαλόν quem Pythonos aiunt esse tumulum ; ab eo nostri interpretes ὀμφαλόν umbilicum dixerunt».

« 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 » »¹³⁸.

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.

-III 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 pouvoir¹³⁹. 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 désordre¹⁴⁰.

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.

1) présentation du récit et de ses protagonistes :

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

¹³⁸ Traduction : P. SOMVILLE, « Un témoignage de Varron sur la cosmologie pythagoricienne », *RHR*, 1964, pp. 39-50.

¹³⁹ HESIODE, *Théogonie*, V. 820-885.

¹⁴⁰ J. P. VERNANT, « Théogonie et mythe de souveraineté en Grèce », in *Dictionnaire des mythologies, T. II*, Ed. Y. Bonnefoy, Paris, Flammarion, Réed. 1999, pp. 2079-2085.

-A 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 »¹⁴¹.

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 :

« Φερεκύδην δὲ πολλῶ ἀρχαιότερον γενόμενον Ἡρακλείτου μυθοποιΐαν, στρατείαν στρατεία παρατατομένην, καὶ τῆς μὲν ἡγεμόνα Κρόνον διδόναι τῆς ἐτέρας δὲ Ὀφιονέα, προκλήσεις τε καὶ ἀμίλλας αὐτῶν ἱστορεῖν, συνθήκας τε αὐτοῖς γίνεσθαι, ἵν' ὁπότεροι αὐτῶν εἰς τὸν Ὠγηγόν ἐμπέσωσι, τούτους μὲν εἶναι νενικημένους, τοὺς δ' ἐξώσαντας καὶ νικήσαντας τούτους ἔχειν τὸν οὐρανόν. Τούτου δὲ τοῦ βουλήματός φησιν ἔχεσθαι καὶ τὰ περὶ τοὺς Τιτᾶνας καὶ Γίγαντας μυστήρια, θεομαχεῖν ἀπαγγελλομένους, καὶ τὰ παρ' Αἰγυπτίοις περὶ Τυφῶνος καὶ Ὠρου καὶ Ὀσίριδος. »¹⁴².

« 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 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 Egypte, les mystères de Typhon, Horus et Osiris. »¹⁴³.

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

« Ταῦτα δὲ τὰ Ὀμήρου ἔπη οὕτω νοήσαντα τὸν Φερεκύδην φησὶν εἰρηκεῖναι τό· « Κείνης δὲ τῆς μοίρας ἔνερθέν ἐστὶν ἡ ταρταρὶν μοῖρα· φυλάσσουσι δ' αὐτὴν θυγατέρες Βορέου

¹⁴¹ MAXIME DE TYR, IV, 4.

¹⁴² E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I 1, Hildesheim, Réed. 1963, (1^{ère} Ed. 1919), 118-119 ; H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, Réed. 1952, (1^{ère} Ed. 1934-1937), 49 ; E. ZELLER et R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I 1, Firenze, Réed. 1967, (1^{ère} Ed. 1951), 193, 196-197 ; M. CORNFORD, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Gloucester, Mass., Réed. 1971, (1^{ère} Ed. 1952), 219 ; G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), 57 ; K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, Réed. 1966, (1^{ère} Ed. 1959), 39-40 ; G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. 1978), 9, B14 ; H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 78.

¹⁴³ ORIGÈNE, *Contre Celse*, Trad. M. Borret, Paris, Cerf, 1969.

Ἄρπυιαι τε καὶ Θύελλα, ἔνθα Ζεὺς ἐκβάλλει θεῶν ὅταν τις ἐξυβρίσῃ. »¹⁴⁴.

« 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. »¹⁴⁵.

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

« Ὅ γὰρ « ὄφις », παρ' ὃν ὁ παρὰ τῷ Φερεκύδῃ γέγονεν Ὀφιονεύς, αἴτιος γενόμενος τοῦ ἐκβληθῆναι τοῦ θείου παραδείσου τὸν ἄνθρωπον, τοιαῦτά τινα αἰνίσσεται, ἐπαγγελία θεότητος καὶ μειζόνων ἀπατήσας τὸ θηλύτερον γένος· ᾧ συνηκολουθηκέναι λέγεται καὶ ὁ ἀνήρ. »¹⁴⁶

« 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. »¹⁴⁷.

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 :

« Παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ Φερεκύδης λαβὼν τὰς ἀφορμὰς ἐθεολόγησεν περὶ τοῦ παρ' αὐτῷ λεγομένου Ὀφιοῦ θεοῦ καὶ τῶν Ὀφιονιδῶν, περὶ ὧν αὐθις λέξομεν. »

« 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. »¹⁴⁸.

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 chez Hésiode, ces deux figures divines seraient donc

¹⁴⁴ E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I 1, Hildesheim, Réed. 1963, (1^{ère} Ed. 1919), 118-119 ; H. DIELS et W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Berlin, Weidmann, Réed. 1952, (1^{ère} Ed. 1934-1937), 49 ; E. ZELLER et R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I 1, Firenze, Réed. 1967, (1^{ère} Ed. 1951), 193, 196-197 ; M. CORNFORD, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Gloucester, Mass., Réed. 1971, (1^{ère} Ed. 1952), 219 ; G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), 59 ; K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, Réed. 1966, (1^{ère} Ed. 1959), 39-40 ; G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. 1978), 9, B14 ; H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 78.

¹⁴⁵ ORIGENE, *Contre Celse*, Trad. M. Borret, Paris, Cerf, 1969.

¹⁴⁶ H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 79.

¹⁴⁷ ORIGENE, *Contre Celse*, Trad. M. Borret, Paris, Cerf, 1969.

¹⁴⁸ EUSEBE DE CESAREE, *La préparation évangélique*, Trad. J. Sirinelli et E. Des Places, Paris, Cerf, 1974.

alliées. Cette situation originale demande à ce que l'on revienne sur la question de l'identité des belligérants¹⁴⁹.

-B 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. A ce titre, leur intérêt peut converger¹⁵⁰. Il est donc possible, que Phérécyde ait choisi de ne pas les faire se battre¹⁵¹.

A 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 Zas¹⁵².

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.

-C 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 orphiques¹⁵³. 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 :

« (Ὀρφεύς) ἦειδεν δ' ὡς πρῶτον Ὀφίων Εὐρυνόμη τε Ὠκεανίς
νιφόντος ἔχον κράτος Οὐλύμποιο· ὡς τε βίη καὶ χερσὶν ὁ μὲν
Κρόνω εἴκαθε τιμῆς, ἡ δὲ Ῥέη, ἔπесον δ' ἐνὶ κύμασιν Ὠκεανοῖο·
οἱ δὲ τέως μακάρεσσι θεοῖς Τιτῆσιν ἄνασσον, ὄφρα Ζεὺς ἔτι
κοῦρος ἔτι φρεσὶ νήπια εἰδῶς Δικταῖον ναίεσκεν ὑπὸ σπέος... ».

¹⁴⁹ HESIODE, *Théogonie*, v. 454-507.

¹⁵⁰ HESIODE, *Théogonie*, v. 385-403. Cf. à ce sujet : J. P. VERNANT, « Théogonie et mythe de souveraineté en Grèce », in *Dictionnaire des mythologies, T. II*, Ed. Y. Bonnefoy, Paris, Flammarion, Réed. 1999, pp. 2079-2085.

¹⁵¹ 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 : T. GANTZ, *Mythes de la Grèce archaïque*, Paris, Belin, Trad. française 2004, p. 85 ; APOLLODORE, *Bibliothèque*, I, 2, 6-12.

¹⁵² G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), pp. 78-103.

¹⁵³ G. COLLI, *La sagesse grecque*, II, Trad. Combas, Ed. de l'éclat, 1991, (1^{ère} Ed. 1978), p. 278, n° 9. Cf. aussi : G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), p. 60.

« 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 coeur, séjournait près de la caverne de *Dictée...* »¹⁵⁴.

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 aurait attaqué Zeus à l'occasion de la Gigantomachie. Il finit écrasé sous une montagne nommée Ophionion¹⁵⁵.

A l'époque impériale, Hygin, dans son *Astronomie*, ne recensera pas moins de quatre dragons monstrueux, Ophiuchus, différents¹⁵⁶.

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 souterraines¹⁵⁷.

2) 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.

-A 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 »¹⁵⁸. Chez les hourrites,

¹⁵⁴ Traduction : G. S. KIRK, J. E. RAVEN et M. SCHOFIELD, *Les philosophes présocratiques*, Trad. H. A. De Weck, Paris, Cerf, 1995, (1^{ère} Ed. 1957), p. 67.

¹⁵⁵ *Scholie à l'Iliade*, VIII, 479.

¹⁵⁶ HYGIN, *L'Astronomie*, II, 14.

¹⁵⁷ 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.

¹⁵⁸ B. DEFORGE, *Le commencement est un dieu, un itinéraire mythologique*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 137. Cf. aussi à ce sujet : J. DUCHEMIN, « Les sources grecques et orientales de la théogonie hésiodique », in *Mythes grecs et sources orientales*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, pp. 1-12 et M. L. WEST, *The East face of Helicon : West Asiatic elements in Greek poetry and myth*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

le *Chant d'Oullikoummi*, daté du XIV^e siècle av. J.-C., narre déjà de quelle façon des royautés divines différentes se querellent et se succèdent¹⁵⁹.

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 autre tablette est consacrée aux démêlés du héros Tispak avec le dragon Labbu¹⁶⁰. En Anatolie, le dieu de l'orage se mesure à Illuyanka, un démon reptilien¹⁶¹. En Egypte, Ré et Seth remportent une victoire face à un autre dragon, Apophis¹⁶². Dans la *Bible*, Yahvé est le pourfendeur du Léviathan¹⁶³.

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 menaçant¹⁶⁴. 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 amphibien¹⁶⁵. 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 av. 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 »¹⁶⁶.

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'incrédé.

-B 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, en allant

¹⁵⁹ M. VIEYRA, « La naissance du monde chez les Hourrites et les Hittites », in *La naissance du monde*, Paris, Seuil, Sources Orientales, 1959, pp. 155-174 ; Ibid., « Les textes hittites », in *Les religions du Proche-Orient. Textes et traditions sacrés. Babyloniens, Ougaritiques, Hittites*, Paris, Fayard, 1970, pp. 546-554.

¹⁶⁰ J. BOTTERO et S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989, n° 50, pp. 610-619 et n° 27, pp. 464-469.

¹⁶¹ M. VIEYRA, « Les textes hittites », in *Les religions du Proche-Orient. Textes et traditions sacrés. Babyloniens, Ougaritiques, Hittites*, Paris, Fayard, 1970, pp. 526-529. Cf. en dernier lieu : M. MAZOYER, « Aperçu sur deux monstres de la mythologie hittite », kubaba.univparis1.fr/recherche/antiquite/monstres/mythesInara.pdf.

¹⁶² P. BARGUET, *Le livre des morts des anciens Egyptiens*, Paris, Cerf, 1967, Chap. 108 ; E. HORNING, *Les dieux de l'Egypte. L'Un et le Multiple*, Paris, Flammarion, Trad. française 1992, p. 143, 144, 149, 154, 161 et 191.

¹⁶³ *Ps.* 74, 12-17 ; 89, 10-11 ; 104, 6-9 ; *Is.* 27, 1 ; 51, 9-10 ; *Jb.* 26, 11-12. Cf. aussi : J. BOTTERO, « La naissance du monde selon Israël », in *La naissance du monde*, Paris, Seuil, Sources Orientales, 1959, pp. 187-234.

¹⁶⁴ EUSEBE DE CESAREE, *La préparation évangélique*, I, 10, 50.

¹⁶⁵ A. CAQUOT et M. SZNYCER, *Textes ougaritiques. T. I Mythes et Légendes*, Paris, Cerf, 1974, pp. 107-139 ; A. CAQUOT et J. M. TARRAGON, *Textes ougaritiques. T. II Textes religieux et rituels*, Paris, Cerf, 1989, pp. 28-30.

¹⁶⁶ *Papyrus des tributs du dieu de la mer*. Texte traduit et présenté dans : N. GUILHOU et J. PEYRE, *La mythologie égyptienne*, Paris, Hachette, 2006, pp. 121-132.

chercher au plus profond d'elle-même, dans le Tartare¹⁶⁷. 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 pouvoir¹⁶⁸.

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.

-C 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 cosmogonique¹⁶⁹.

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'existe 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 glaise¹⁷⁰.

Alors que l'on pensait le plongeon cosmogonique étranger au monde méditerranéen, F. Delpech a montré, sans contestation possible, qu'on le retrouve à l'état dégradé dans le Proche Orient protohistorique, la Grèce antique et l'Espagne ou l'Italie médiévales¹⁷¹. 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 traces¹⁷².

¹⁶⁷ HESIODE, *Théogonie*, V. 820-885.

¹⁶⁸ F. BLAISE, « L'épisode de Typhée dans la théogonie d'Hésiode : la stabilisation du monde », *REG*, 105, 1992, p. 351.

¹⁶⁹ M. ELIADE, « Structure et fonction du mythe cosmogonique », in *La naissance du monde*, Paris, Seuil, Sources Orientales, 1959, pp.487-489 ; Ibid., *Commentaires sur la légende de maître Manole*, Paris, l'Herne, 1994.

¹⁷⁰ M. ELIADE, « Structure et fonction du mythe cosmogonique », in *La naissance du monde*, Paris, Seuil, Sources Orientales, 1959, p. 487.

¹⁷¹ F. DELPECH, « Le plongeur des origines: variations méditerranéennes », *RHR*, 2000, pp. 203-255. Cf. plus secondairement : P. SOMVILLE, « L'abeille et le taureau », *RHR*, 1978, pp. 129-146.

¹⁷² Deucalion : APOLLODORE, *Bibliothèque*, I, 7, 2 ; OVIDE, *Métamorphoses*, I, 125-415 ; HYGIN, *Fables*, 153 et A. MAIN, « 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, 1986, pp. 277-281. Sur le cycle des plongeurs de Leucade Cf. : STRABON, X, 452-456 ; PHOTIUS, sv. *Leucade* et J. FONTEROSE, « White and Syrian Goddess », in *Mélanges W. Popper*, Berkeley, 1951, pp. 125-148. Il se peut aussi, que le paradigme du plongeur cosmogonique soit réutilisé dans certains mythes mettant en scène la figure

A bien des égards, l'histoire du combat théogonique de Phérécyde pourrait être versée à ce corpus. Il 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.

de l'artisan (Cf. notamment l'épisode de chute d'Icare) : M. DELCOURT, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris, Les Belles Lettres, 1957, pp. 157-162 ; Fr. FRONTISI-DUCROUX, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, Ed. la Découverte, Réed. 2000, pp. 151-170.

-Conclusion :

- 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 eux »¹⁷³.

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 d'énonciation 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 »¹⁷⁴.

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 Epiménide de Crète. Phérécyde n'est que le dernier d'une longue lignée¹⁷⁵.

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 dominant les panthéons cycladiques des XII^e-VI^e siècles av. J.-C. ; un Zeus *Chthonios* et une Gé *chthonia*, qui ne vont pas sans ressembler à Zas et Chthonie, étaient par exemple honorés conjointement à *Mykonos*¹⁷⁶. 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.

¹⁷³ Traduction : Ph. BORGEAUD et Th. RÖMER, « Mythologie de la Méditerranée et du Proche-Orient : regards croisés sur l'origine de l'humanité », in *Religions antiques. Une introduction comparée*, Ed. Ph. Borgeaud et Fr. Prescendi, Genève, Labors et Fides, 2008, p. 121.

¹⁷⁴ Ibid., p. 122.

¹⁷⁵ R. SOREL, *Les cosmogonies grecques*, Paris, PUF, 1994 ; Ibid., *Chaos et éternité. Mythologie et philosophie grecques de l'origine*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

¹⁷⁶ Syll. 3, 1024 (inscription du III^e siècle av. J.-C.).

LES THEMES DU MARIAGE, DE L'ARBRE COSMIQUE ET DU PLONGEON COSMOGONIQUE DANS LA MYTHOLOGIE DES CYCLADES :

-Introduction :

Cl. Levi-Strauss a superbement montré, de quelle façon les structures légendaires sont en sans cesse métamorphose, dans sa théorie du bricolage mythique. Il y explique, que les fragments de corps matériel d'un mythe se trouvent réintroduits après réduction de forme et combinaisons résiduelles dans de nouveaux ensembles. Le mythe se survit ainsi à lui-même, sur un mode épars, mais se voit par la même disséminé dans un vaste champ de références culturelles¹.

Pour J. J. Wunenburger : « le mythe semble relever d'une forme symbolique éminemment mobile, malléable, qui renaît de ses cendres même lorsqu'elle semble avoir été perdue, qui dispose d'une plasticité qui lui permet d'anéantir les différences et les transformations. Loin d'être une construction univoque, éternisée, craintivement conservée, le mythe constitue une matrice archétypale à partir de laquelle l'imagination recrée, régénère, reconstruit de nouvelles histoires »².

Les recherches récentes sur la philosophie présocratique semblent conclure, qu'elle plonge ses racines dans la pensée mythique la plus ancienne. M. M. Sassi la juge indissociable de ce qu'elle appelle « la tradition », c'est-à-dire, la pensée archaïque, la pensée religieuse³. On sait, entre autre, qu'Héraclite déposa son ouvrage dans le temple d'Artémis d'*Ephèse*⁴.

Partant de ces postulats, il apparaît plus que légitime de se demander si Phérécyde ne se serait pas inspiré pour rédiger sa cosmogonie de récits sacrés, rites ou cultes cycladiques. Les capacités d'abstraction, de conceptualisation, de chaque individu sont toujours conditionnées, inconsciemment ou non, par la mentalité, l'imaginaire du monde dans lequel il vit. Les propos tenus dans la *République* de Platon ne peuvent pas être analysés sans avoir à l'esprit les problématiques, que rencontrent la démocratie athénienne au IV^e siècle av. J.-C⁵.

Le système de *Syros* est structuré autour de trois thèmes symboliques majeurs : la hiérogamie, l'arbre cosmique et le plongeon cosmogonique. Afin de vérifier notre hypothèse, nous allons essayer d'identifier maintenant, si ces constellations spécifiques ne sont pas employées dans d'autres mythes insulaires, pour rendre compte du mystère de la création.

¹ Cl. LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 33.

² J. J. WUNENBURGER, « Myths-Phories : formes et transformations du mythe », *Religiologiques*, 10, 1994, p. 21.

³ M. M. SASSI, « La naissance de la philosophie de l'esprit de la tradition », in *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ? What is presocratic philosophy ?*, Ed. A. Laks et C. Louguet, Lille, Septentrion, 2002, pp. 55-81.

⁴ DIOGENE LAERCE, IX, 5.

⁵ M. C. AMOURETTI et F. RUZE, *Le monde grec antique*, Paris, Hachette, 1990, pp. 231-232.

-I Les mythes de fondation :

Le mythe de fondation rapporte une histoire des origines. Il met généralement en scène un lieu et un personnage légendaire. Pendant longtemps, il n'a que très peu focalisé l'intention des chercheurs. Il fallu attendre 1990, pour que M. Detienne souligne son importance, en montrant que même s'il prend des chemins très divers, il pense systématiquement les catégories du « produire, du créer, qu'il cohabite avec le cosmogonique »⁶.

L'analogie entre mythe cosmogonique et mythe de fondation dépasse la simple proximité de leur fonction : raconter un commencement. Ils peuvent être semblables, parce qu'ils utilisent les mêmes archétypes et les mêmes schèmes. Ils se copient souvent l'un l'autre.

Les Cyclades possèdent chacune une tradition assez riche. Plusieurs îles connaissent des développements racontant leur apparition ou leur peuplement, ils sont d'ailleurs quasiment tous similaires. *Délos*, *Théra*, *Anaphé* et *Céos* seraient sorties des profondeurs abyssales de l'Égée, ou auraient échappé à un déluge. A *Naxos* et *Mélos*, un mariage aurait à chaque fois été célébré par les premiers colons.

Si P. Brun a prouvé, qu'au niveau économique l'archipel est décrit comme un lieu de dénuement, de grande pauvreté, à l'inverse du point de vue religieux, chaque terre émergée jouit d'un prestige sacré considérable et possède les caractéristiques d'un site exceptionnel⁷.

1) *Délos*, un centre cosmique :

Le mythe de fondation de *Délos* se confond avec le cycle de la naissance d'Apollon et d'Artémis. Il pourrait s'être constitué aux VIII^e-VII^e siècles av. J.-C., en même temps qu'a été rédigé l'*Hymne homérique à Apollon*⁸.

-A Une île sortie des eaux et errant sur les flots marins :

Au tout départ, *Délos* passe pour recouverte par la mer. Elle existe déjà en tant que telle, mais n'est pas encore visible.

- Hygin, *Fables*, CXL, 4 :

« At Neptunus insulam Ortygiam in superiorem partem retulit, quae postea insula Delus est appellata. »

« Mais Neptune ramena à la surface l'île d'*Ortygie*, qui fut ensuite appelée *Délos* »⁹.

⁶ M. DETIENNE, *Tracés de fondation*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Science Religieuse, vol. CXIII, Louvain-Paris, Peeters, 1990, p. 2.

⁷ P. BRUN, *Les archipels égéens dans l'antiquité grecque IV^e-II^e siècle Av. J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, pp. 196-210.

⁸ Cf. A. M. MILLER, *From Delos to Delphi. A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo*, Brill, Leyde, 1986.

⁹ HYGIN, *Fables*, Trad. J. Y. Boriaud, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Sa remontée à la surface s'accompagne d'un changement de nom. *Délos* est initialement *Ortygie*, elle ne prend son identité finale seulement lorsqu'elle apparaît sous la lumière du grand jour. Ce procédé narratif n'est pas sans évoquer le système de *Syros*, où *Zas* ne devient *Zeus* qu'après la hiérogamie qui l'unit à *Chthonie*.

Tertullien ne fait pas allusion à l'intervention de Neptune, mais parle d'un cataclysme qui aurait précipité l'îlot sous le niveau des flots.

- Tertullien, *Apologétique*, XL, 3 :

« Oro uos, ante Tiberium, id est ante Christi aduentum, quantae clades orbem et urbem ceciderunt ? Legimus Hieran, Anaphen et Delon et Rhodon et Co insulas multis cum milibus hominum pessum abisse. »

« Je vous demande : avant Tibère, c'est-à-dire avant l'avènement du Christ, combien de calamités ne désolèrent pas la terre et les cités ! Nous avons lu que les îles d'*Hiéra*, et d'*Anaphé*, et de *Délos*, et de *Rhodes*, et de *Cos* s'abîmèrent dans les flots avec des milliers de personnes »¹⁰.

La présence des eaux et la symbolique de l'immersion ne sont pas sans rappeler cette fois la bataille théogonique, qui met en prise, chez Phérécyde, Cronos et Zeus contre Ophineus et les Ophionides, et plus largement encore : le paradigme du plongeon cosmogonique. Pour mémoire, les récits structurés autour de ce motif racontent que l'univers est créé à partir d'une motte de terre, que le démiurge va chercher au fond de l'océan. En étudiant la légende roumaine de la construction d'un pont par maître Manole, M. Eilade a montré que ce scénario mythologique particulier est souvent utilisé sous un mode dégradé dans les histoires de fondation¹¹.

La pensée mythique opère fréquemment par glissements, inversions et décalages¹². Logiquement, à la version décrivant *Délos* abîmée sous l'Egée, en répond une autre, où l'île est présentée comme descendue du ciel. Callimaque précise, qu'au début, elle se nomme *Astéria* et « que tel un astre elle bondit du haut du ciel »¹³. Ammien Marcellin explique, que *Délos* est une masse rocheuse projetée en l'air et retombée après un tremblement de terre. Il confond cet événement, comme Tertullien, avec l'origine d'*Anaphé*, *Hiéra* et *Rhodes*, le renversement est ici complet.

- Ammien Marcellin, *Histoire*, XVII, 13 :

« Fiunt autem terrarum motis modis quattuor : aut enim brasmatiae sunt qui humum intus suscitantes, sursum propellunt inmanissimas moles, ut in Asia Delos emersit, et Hiera et Anaphe et Rhodus »

« D'autre part les tremblements de terre se produisent sous quatre formes : ou bien ce sont des séismes bouillonnants, qui soulèvent le

¹⁰ TERTULLIEN, *Apologétique*, Trad. J. P. Waltzing, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

¹¹ M. ELIADE, *Commentaires sur la légende de maître Manole*, Paris, l'Herne, 1994.

¹² C. LEVI-STRAUSS, *Mythologiques*, I-IV, Paris, Plon, 1964-1971.

¹³ CALIMAQUE, *Hymne à Délos*, v. 37.

sol à l'intérieur et projettent en altitude des masses prodigieuses ; c'est ainsi qu'ont émergé en Asie, *Délos, Hiéra, Anaphé et Rhodes ...* »¹⁴.

Avant la venue au monde des enfants de Léo, *Délos* n'a pas encore accompli son destin, elle ne possède pas non plus de place propre. Callimaque la qualifie de terre « voguant sur les flots »¹⁵, ou « courant par les eaux rapides du détroit d'*Euripe* »¹⁶. Pindare parle d'une terre « emportée par les vagues et le souffle des vents de toute sorte »¹⁷.

Ces déplacements incessants nous font glisser doucement vers la métaphore sexuelle. La théorie de l'utérus errant constitue le fondement épistémologique, sur lequel s'appuient les pratiques thérapeutiques des gynécologues de la collection hippocratique. Par ce rapprochement, *Délos* commence à ressembler à Chthonie et au *mésos* des Pythagoriciens¹⁸.

-B Délos, une île devenue fixe :

Délos est la seule localité à prendre le risque de braver la colère d'Héra et à accepter que Léo viennent sur son sol donner naissance à Apollon et Artémis, jumeaux divins issus d'une aventure illégitime de Zeus. En récompense, elle se voit fixée et placée au centre du pays grec.

Chez Pindare, l'île reçoit quatre piliers, qui l'ancrent au cœur de l'archipel des Cyclades.

- Pindare, *Prosodies*, I, 14-20 :

« ἀλλ' ἂ Κοιογενῆς ὀπὸτ' ὠδίνεσσι θυίσις' ἀγχιτόκοις ἐπέβα νιν,
δὴ τότε τέσσαρες ὀρθαί πρέμνων ἀπώρουσαν χθονίων, ἂν δ'
ἐπικράνοις σχέθον πέτραν ἀδαμαντοπέδιλοι κίονες· ἔνθα τεκοῖς'
εὐδαίμον' ἐπόψατο γένναν. »

« Mais quand la fille de Coios, dans l'angoisse d'un enfantement prochain, aborda sur sa rive, alors au nombre de quatre, droites, surgirent des racines de la terre, pour soutenir le roc sur les chapiteaux, chaussées d'acier, des colonnes. là, Leto contempla l'heureuse postérité qu'elle avait mise au monde »¹⁹.

Dans l'*Hymne homérique à Apollon*, c'est le temple promis par le dieu, qui fait de *Délos* un lieu incontournable.

- Hymne homérique à Apollon, v. 51-60 :

« Δῆλ', εἰ γάρ κ' ἐθέλοις ἔδος ἔμμεναι νῆος ἐμοῖο φοίβου
'Απόλλωνος, θέσθαι τ' ἐνὶ πύονα νηόν ; Ἄλλος δ' οὐ τις σεῖο

¹⁴ AMMIEN MARCELLIN, *Histoire*, T. II, Trad. G. Sabbah, Paris, Belles Lettres, 1970.

¹⁵ CALIMAQUE, *Hymne à Délos*, v. 36, 191, 213.

¹⁶ CALIMAQUE, *Hymne à Délos*, v. 45.

¹⁷ PINDARE, *Prosodies*, I, 13-14.

¹⁸ *De la nature de la femme*, 3, 4, 8 et 62 ; E. BARRA-SALZEDO, *En soufflant la grâce. Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne*, Grenoble, J. Millon, 2007. pp. 80-81.

¹⁹ PINDARE, *Isthmiques et fragments*, Trad. A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

ποθ' ἄψεται, οὐδέ σε τίσει· οὐδ' εὖβρον σε ἔσεσθαι ὄτομαι οὔτ' ἐϋμηλον, οὐδέ τρύγην οἴσεις οὔτ' ἄρ φυτὰ μυρία φύσεις. Αἰ δέ κ' Ἐπόλλωνος ἑκαέργου νηὸν ἔχησθα, ἄνθρωποι τοὶ πάντες ἀγινήσουσ' ἑκατόμβας ἐνθάδ' ἀγειρόμενοι, κνίση δέ τοι ἄσπετος αἰεὶ δημοῦ ἀνάξει, βοσκήσεις θ' οἷ κέ σ' ἔχωσι χειρὸς ἀπ' ἄλλοτρίας, ἐπεὶ οὔ τοι πῖαρ ὑπ' οὔδας. »

« *Délos*, si tu voulais être la demeure de mon fils, Phoibos Apollon, et l'y laisser fonder un temple prospère ? ... Personne d'autre ne touchera jamais tes bords, ni ne t'honorera de sa présence. Tu ne seras pas non plus, je pense, riche en boeufs ni en moutons ; tu ne porteras pas de vignes, ni ne verra grandir des plantes sans nombre. Mais si tu possèdes le temple de l'archer Apollon, le monde entier se rassemblera ici pour mener des hécatombes à tes autels ; sans cesse une énorme fumée jaillira des chaires grasses : c'est par le bras d'autrui que tu nourriras tes habitants, puisqu'il n'y a pas de fertilité dans ton sol »²⁰.

Enfin, avec Stace et Virgile, *Délos* est plus simplement enchaînée à *Myconos* et *Gyaros*, ses voisines²¹.

-C *Délos*, « l'île où tourne le soleil » :

Plus qu'un centre cérémonial, *Délos* prend, par bien des aspects, l'allure d'un centre cosmique.

Dans l'*Odyssée*, elle est qualifiée « d'endroit où tourne le soleil » : « ὄθι τροπαίη ἡελίοιο »²², alors que pour Hésychius, elle est « l'endroit où débutent les couchants » : « ὅπου αἱ δύσεις ἄρχονται »²³. A. Ballabriga a brillamment prouvé, comment ces expressions servent à désigner le point où l'ascension orientale de l'astre solaire se convertit en descente occidentale et où le ciel épouse la terre²⁴.

Comme Chthonie est associée au chêne ailé, ou le *meson* de Pythagore à la ligne verticale qui relie le monde d'en haut au monde d'en bas, *Délos*, en tant que centre générateur, est en intimité avec le symbole du palmier. C'est en s'adossant contre cet arbre, que Lété accouche d'Apollon et Artémis²⁵.

- Hymne homérique à Apollon, v. 14-18 :

« Χαῖρε, μάκαιρ' ὦ Λητοῖ, ἐπεὶ τέκες ἀγλαὰ τέκνα
Ἐπόλλωνά τ' ἄνακτα καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν,
τὴν μὲν ἐν Ὀρτυγίῃ, τὸν δὲ κραναῇ ἐνὶ Δήλῳ,
κεκλιμένη πρὸς μακρὸν ὄρος καὶ Κύνθιον ὄχθον,

²⁰ HOMERE, *Hymnes*, Trad. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1936.

²¹ STACE, *Thébaïde*, III, 435-440 ; VIRGILE, *Enéide*, I, 73.

²² HOMERE, *L'Odyssée*, 15, 404-414.

²³ HESYCHIUS, sv. Ὀρτυγία.

²⁴ A. BALLABRIGA, *Le soleil et le Tartare*, Paris, Ed. de l'Ecole des Hautes Etudes en Science Sociale, 1986, pp. 16-22.

²⁵ Cf. deuxième partie.

ἀγχοτάτω φοίνικος, ὑπ' Ἰνωποῖο ῥέεθροις. »

« Salut, bienheureuse Léo ! Tu mis au monde ces superbes enfants, le Seigneur Apollon et l'Archère Artémis, elle à *Ortygie*, et lui dans l'âpre *Délos*, quand tu vins t'appuyer contre le *Cynthe* et sa large falaise, tout près du Palmier, au bord des ondes de l'*Inôpos* ! »²⁶.

Sur un bas relief délien hellénistique sont visibles deux palmiers encadrant un *omphalos*, autour duquel est entouré un serpent²⁷. Dans la culture hellénique, l'*omphalos* marque l'emplacement où fusionnent les trois grands niveaux : souterrain, terrestre et céleste ; cosmologie qui ne va pas sans faire songer à la métaphysique, qui sous-tend le récit de Phérécyde²⁸.

2) Des Cyclades comme des tertres dans l'océan primordial :

Les autres mythes de fondation cycladiques pourraient eux aussi dater de l'époque archaïque, si l'on se réfère à nos sources les plus anciennes. Ils ont pour particularité de reprendre et d'amplifier les thèmes symboliques mis en évidence plus haut : chaque île est tenue pour sauvée des eaux, ou venue du ciel.

-A *Céos*, une terre sauvée du déluge :

L'histoire de la formation de *Céos* nous a été transmise d'une façon extrêmement décousue par plusieurs fragments attribués à Bacchylide, célèbre poète local. En introduction à la publication de son œuvre, J. Duchemin s'est livré avec succès à une minutieuse restitution, que nous proposons de suivre ici²⁹.

Dans l'*Epinicie* I, Bacchylide met en scène quatre personnages principaux. La 3ème et 4ème *Triades* parlent de deux jeunes filles, des princesses. La première, Lysagora, à son lever ou sous l'effet d'un rêve, souhaite qu'elles puissent un jour fuir de leur cité, « vers les demeures, sur les bords de la mer », et fait allusion à la future *Korésia*, une des quatre *poleis* céennes. La deuxième, Makélô, accueille chez elle des dieux, sans qu'il ne soit donné plus de précisions. Les *Triades* 6, 7, 8 évoquent l'arrivée triomphale de Minos, ses amours avec une Dexithéa et la naissance d'Euxantios, héros promu à un grand destin. Il nous faut nous aider d'autres auteurs antiques, pour avoir des informations complémentaires³⁰.

Un vers de l'*Ibis* d'Ovide et une *scholie* à ce vers permettent d'identifier Makélo. Elle est considérée comme la fille de Damon, le roi des Telchines. Ce dernier passe pour avoir régné sur *Céos*, après que les siens aient quitté *Rhodes*, sous la crainte d'un cataclysme³¹.

²⁶ HOMERE, *Hymnes*, Trad. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1936. Sur l'emplacement possible de ce palmier sacré, localisé, tour à tour, sur le Mont *Cynthe* ou près du lac *Trochoïde* Cf. : R. VALLOIS, « Topographie délienne I. L'Artémision, le monument des hyperboréennes, l'olivier sacré et le Kératon », *BCH*, 48, 1924, pp. 411-445 ; W. DEONNA, « La végétation à Délos », *BCH*, 70, 1946, pp. 154-163 ; Ch. LE ROY, « La naissance d'Apollon et les palmiers déliens », *BCH*, Suppl. 1, 1973, pp. 263-286 ; Ph. BRUNEAU et Ph. FRAISSE, *Le monument à abside et la question de l'autel de cornes*, *EAD XL*, De Boccard, Paris, 2002.

²⁷ W. DEONNA, « Fouilles de Délos », *BCH*, 30, 1906, p. 561, fig. 24.

²⁸ A. BALLABRIGA, *Le soleil et le Tartare*, Paris, Ed. de l'Ecole des Hautes Etudes en Science Sociale, 1986, pp. 11-16.

²⁹ BACCHYLIDE, *Dithyrambes, Epinicies, Fragments*, Trad. J. Duchemin, Paris, Les Belles Lettres, 1993, pp. 78-80.

³⁰ BACCHYLIDE, *Epinicie*, I.

³¹ OVIDE, *L'Ibis*, v. 475 ; *Scholie à Ovide, l'Ibis*, v. 475.

Strabon nous explique les raisons de ce cataclysme. Il raconte que les Telchines sont des génies de la végétation, qui après avoir participé à l'éducation de Zeus enfant en Crète, se seraient ensuite établis à *Rhodes*. Là, ils auraient commis d'horribles méfaits et arrosé les terres avec les eaux du Styx pour les rendre infertiles. Ce sacrilège aurait causé la colère des dieux et provoqué leur perte³².

Nonnos décrit le châtement comme prenant la forme d'un séisme et d'un raz de marée. Il fait de Makélo l'une des rares survivantes, car elle aurait fait preuve de piété en accordant auparavant l'hospitalité à Zeus et Apollon³³.

Selon Callimaque, Dexithéa est la fille de Makélo³⁴.

Pindare s'intéresse plus particulièrement à Euxantios. Il prend à son tour ce prince pour l'héritier de Dexithéa. Lors de la destruction de *Rhodes*, sous les coups de Zeus et Poséidon, seule la partie de l'île abritant la maison de sa mère n'aurait pas été ravagée. C'est précisément ce domaine qui serait devenue *Céos*, dont il est le premier souverain³⁵.

En résumé : *Céos* est une ancienne portion de *Rhodes* et les Céens s'estiment comme étant des descendants d'Euxantios, de Dexithéa et de Makélo, les uniques rescapés de la famille de l'impie Damon.

Dans l'*Aitia* IV, Callimaque nous apporte des éléments supplémentaires, tirés d'un recueil de mythes composé par un autochtone, Xénomèdes. Chaque cité céenne semble posséder son propre héros fondateur : Mégaclès à *Karthaïa*, Eupylos à *Ioulis* « aux belles sources », Acai à *Poiessa* « séjour des Charites » et Aphrastós à *Korésia*. Ces figures divines demeurent totalement inconnues. Néanmoins, si on s'arrête sur les adjectifs qui accompagnent le nom des villes qui leurs sont adjointes, il ne paraît pas absurde d'affirmer, qu'elles devaient protéger la sphère de la fertilité-fécondité. *Céos* la miraculée s'affiche comme une zone d'abondance, un germe préservé et prometteur de renouveau³⁶.

-B Anaphé, une île sortie des eaux :

Anaphé est une terre de refuge, qui aurait été offerte par Apollon lui-même aux Argonautes mal-menés dans la tempête. Son nom signifie littéralement : « l'île de l'apparition »³⁷. Apollonios de Rhodes consacre un long développement à cet épisode, nous en reproduisons ici quelques vers³⁸ :

- Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, IV, v. 1717-1719 :

« Ανάφην δέ τε λισσάδα νήσον ἴσκον, ὃ δὴ Φοῖβός μιν
ἀτυζομένοις ἀνέφηνε. »

³² STRABON, XIV, 2 ; X, 3, 19.

³³ NONNOS, *Dionysiaques*, XVIII, v. 35-38.

³⁴ CALLIMAQUE, *Aitia*, III.

³⁵ PINDARE, *Péan*, IV.

³⁶ CALLIMAQUE, *Aitia*, IV, v. 63-75.

³⁷ M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main*, Paris, Gallimard, 1998, p. 86 et 140.

³⁸ APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, IV, 1695-1731.

« Quant à l'île escarpée, ils l'appelaient Ile de l'Apparition (*Anaphé*), parce que Phoibos la leur avait fait apparaître dans leur angoisse »³⁹.

L'embarcation de Jason et de ses compagnons est alors encerclée d'une nuit sépulcrale, « d'une noire béance émanée du ciel, ou bien je ne sais quelles ténèbres surgies du plus profond des gouffres »⁴⁰. La confusion est totale, les malheureux marins ne comprennent plus, s'ils naviguent à la surface des flots, ou dans l'Hadès. Dans ce chaos généralisé, *Anaphé* fait office de socle sûr ; elle est un lieu d'élection à partir duquel la création pourra se manifester, c'est sur son sol que va se passer l'événement, qui donnera naissance à la future *Théra*.

-C Théra et Myconos, des îles tombées du ciel :

La suite du texte d'Apollonios de Rhodes raconte un fait étrange. Un des Argonautes, Euphémios, alors qu'il se repose sur l'inespéré îlot, aurait rêvé qu'il s'unissait avec la motte de terre, que lui avait confiée précédemment Triton, après qu'elle se soit transformée en jeune fille.

- Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, IV, 1732-1738 :

« Ἄλλ' ὅτε δὴ κάκειθεν ὑπεύδια πείσματ' ἔλυσαν, μνήσατ' ἔπειτ' Εὐφήμιος ὀνειράτος ἐννυχίοιο, ἀζόμενος Μαίης νῆα κλυτόν. Εἶσατο γάρ οἱ δαιμονίη βῶλαξ ἐπιμάστιος ᾧ ἐν ἀγοστῶ ἄρδεσθαι λευκῆσιν ὑπὸ λιβάδεσσι γάλακτος, ἐκ δὲ γυνὴ βῶλοιο πέλειν ὀλίγης περ ἐούσης παρθενικῆ ἰκέλη· »

« Quand ils eurent, avec le beau temps, délié les amarres pour repartir, Euphémios se souvint de son rêve de nuit, par égard pour le fils glorieux de Maia. Il lui avait semblé que la motte don d'un dieu, qu'il tenait contre son sein, était arrosée de lait ; la motte toute petite qu'elle était, se changeait en une femme qui paraissait être une jeune fille et il s'était uni d'amour à elle, pris d'un désir incoercible »⁴¹.

Se remémorant un oracle d'Apollon, qui lui a prédit que s'il jette cette motte à la mer, les dieux en feront une île pour ses descendants, Euphémios s'exécute. La motte est rapidement engloutie par l'abîme et *Callisté*, « la très belle », en surgit. Elle ne prendra le nom de *Théra* que bien plus tard, après l'arrivée du héros éponyme Lacédémonien⁴².

L. Gernet a montré que la *Bólos*, « la motte », est en Grèce un signe de possession : « elle garantit à qui la reçoit un droit de propriété sur la parcelle d'où elle a été tirée ; on la retrouve avec ce sens bien connu dans plusieurs histoires, où il y a le souvenir d'un rite de *traditio per glebam* ». Elle est une partie qui représente le tout, telle une graine qui contient les potentialités⁴³.

³⁹ APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, chant IV, Trad. F. Vian, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

⁴⁰ APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, IV, 1698-1699.

⁴¹ APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, chant IV, Trad. F. Vian, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

⁴² APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, IV, 1749-1765.

⁴³ L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982, p. 151.

Pindare explique que la réalisation de l'oracle est retardée, parce qu'Euphémios et ses camarades n'abandonnent pas la motte au bon endroit : ils auraient dû s'en débarrasser près du cap *Ténare*, dans une bouche des enfers. Avant d'émerger au grand jour, *Théra* doit d'abord être lancée en l'air, puis tomber et grandir dans les abysses⁴⁴.

L'origine de *Myconos* est également atypique. Selon Strabon, elle serait née d'un rocher précipité par Héraclès lors de la guerre qui l'opposa, avec les Olympiens, aux géants⁴⁵.

Il est évident que ce corpus est tout entier structuré autour du paradigme du plongeon cosmogonique. *Céos* et *Anaphé* sortent toutes les deux des fonds marins. *Théra* et *Myconos*, par phénomène d'inversion mythique, descendent des hauteurs ouraniennes. Dans le cas de la genèse *Théra*, la symbolique de l'immersion est même conservée. On peut à présent l'affirmer : le paradigme du plongeon cosmogonique fait intrinsèquement partie de l'imaginaire cycladique de la création.

Les Cyclades sont comme des tertres dans l'océan primordial, des matrices dispersées dans l'Egée. Lorsqu'Ovide chante la destruction du monde par le feu, elles sont les seules localités à être épargnées⁴⁶. Denys d'Alexandrie associe, par ailleurs, les îles qui entourent *Délos* au retour du printemps ; allégorie agraire riches de correspondances avec la fonction génésique de l'énigmatique Chthonie de Phérécyde⁴⁷.

- Denys d'Alexandrie, *Description de la terre habitée*, 525-529 :

« Αἱ δ' Ἀσίης πρώτην αἶσαν λάχον, ἀμφὶς ἐοῦσαι Δῆλον ἐκυκλώσαντο, καὶ οὐνομα Κυκλάδες εἰσι· Ῥύσια δ' Ἀπόλλωνι χοροὺς ἀνάγουσιν ἅπασαι, Ἰσταμένου γλυκεροῦ νέον εἶαρος, εὖτ' ἐν ὄρεσιν Ἀνθρώπων ἀπάνευθε κύει λιγύφωνος ἀνδῶν. »

« Parmi celles d'Asie, le premier rang revient aux îles qui entourent en cercle *Délos*, et dont le nom est Cyclades : en offrande à Apollon, toutes forment des chœurs à la naissance du doux printemps nouveau, lorsque dans les monts, loin des hommes, couve le mélodieux rossignol »⁴⁸.

3) Le thème du mariage dans la mythologie des héros fondateurs cycladiques :

Cette sous-partie nous fait quitter les chroniques des origines à proprement parler, pour nous intéresser aux fables narrant la vie des premiers insulaires. La biographie de ces personnages légendaires n'est malheureusement résumée que par des sources tardives, datant du I^e siècle av. J.-C. ou du I^e siècle ap. J.-C..

⁴⁴ PINDARE, *Pythique*, IV, 10 et 20.

⁴⁵ STRABON, *Géographie*, 10, 5, 9.

⁴⁶ OVIDE, *Les Métamorphoses*, II, 264-265.

⁴⁷ DENYS D'ALEXANDRIE, *Description de la terre habitée*, 525-529.

⁴⁸ DENYS D'ALEXANDRIE, *La description de la terre habitée ou la leçon de géographie*, Trad. C. Jacob, Paris, Albin Michel, 1990.

-A Naxos :

Diodore de Sicile nous apprend, que *Naxos* s'appelle primitivement *Strogylé* et que Boutès est son premier colonisateur. Boutès est un fils de Borée et le demi-frère du célèbre roi Thrace, Lycurgue. Ayant échoué à assassiner Lycurgue, pour des raisons qui nous échappent, Boutès est contraint de fuir la Thrace et de se réfugier à *Strogylé*. Il vit alors de brigandage et de piraterie, au cours d'une de ses expéditions en Thessalie, il enlève une fidèle de Dionysos : Coronis. De retour dans les Cyclades et en punition de ce méfait, il est frappé de folie et trouve la mort en se jetant dans un puits. Ces proches désignent comme chef et successeur un certain Agassaménos. Ce dernier prend pour épouse une nouvelle captive : Pancratis, faite prisonnière avec sa mère, Iphimédie, alors qu'elles aussi célébraient le culte de Dionysos. Ces deux héroïnes sont respectivement la sœur et la mère d'Otos et Ephialtès, les Aloades. Otos et Ephialtès ne tardent pas à organiser des représailles et viennent détruire les demeures des ravisseurs. Ils rebaptisent l'île du nom de *Dia* et finissent par s'entretuer. *Dia* reste longtemps inhabitée, jusqu'à l'arrivée des Cariens et du héros Naxos. En hommage, *Dia* est nommée *Naxos*, tandis que Dionysos et Ariane viennent y fêter leurs noces⁴⁹.

Ce récit apparemment confus est riche d'implications symboliques et possède bien des points communs avec la cosmogonie de Phérécyde. *Naxos* change par trois fois de dénomination, elle est initialement *Strogylé*, puis *Dia*, tout comme dans le système de *Syros*, Zeus et Gé sont d'abord *Zas* et *Chthonie*. Mieux, *Naxos* n'acquière sa véritable identité, que lorsqu'un mariage légitime unit Dionysos à Ariane. Sacrement officiel, non sans parallèle avec la hiérogamie instigatrice de *Zas* et *Chthonie*. Les aventures amoureuses de Boutès et Agassaménos relèvent du rapt et ne sauraient avoir valeur fondatrice.

Un détail attire encore notre attention. Boutès disparaît en tombant dans un puits. Il est précisément établi, que le motif du plongeon cosmogonique peut adopter la forme, dans certaines de ses variantes, d'un sacrifice propitiatoire par chute. En Roumanie, par exemple, Maître Manole se suicide du haut du pont qu'il a lui-même construit, pour en assurer la pérennité⁵⁰.

-B Des Méliens en Carie :

L'anecdote décrivant comment les Méliens s'implantent en Carie est également intéressante. Selon Plutarque, c'est Nymphaïos qui dirige les opérations, il s'installe avec les siens sur un terrain que les Cariens acceptent de leur concéder. Inquiets de voir prospérer rapidement leur comptoir, les Cariens décident d'un stratagème pour éliminer les Méliens : ils les inviteront à un banquet et les massacreront à cette occasion. Avisés de cette funeste machination, Nymphaïos et ses hommes préparent une parade : ils dissimulent leurs armes sous la robe de leurs femmes. Quand les Cariens lancent le signal de l'attaque, les Méliens se saisissent de leurs épées et anéantissent leurs ennemis. Pour marquer cette victoire, ils font bâtir la cité de *Cryassos*, des réjouissances sont partagées et Nymphaïos épouse Caphene⁵¹.

La phase colonisatrice se voit donc scellée par un mariage, une fois de plus, le processus de création repose sur la complémentarité du masculin et du féminin. Il n'est pas

⁴⁹ DIODORE DE SICILE, V, 50-52.

⁵⁰ M. ELIADE, *Commentaires sur la légende de maître Manole*, Paris, L'Herne, 1994.

⁵¹ PLUTARQUE, *Oeuvres morales*, V, 7.

impossible du tout, que cette digression garde le souvenir d'un très ancien rite. On sait en effet, qu'en Elide, des fiançailles collectives sont venues clôturer les travaux d'édification d'un sanctuaire d'Athéna⁵².

-II Les mythes de mariage :

Nous l'avons longuement détaillé dans notre première partie : Phérécyde a mis l'acte hiérogamique au centre de son système cosmogonique. Il conçoit le cosmos comme entièrement né de l'hymen de Zas et Chthonie. La bataille contre Ophioneus prend valeur de lutte contre la parthénogénèse et légitime une seconde fois, si nécessaire, la dimension archétypale des grandes noces primordiales.

Plus généralement, l'érotisme peut être tenu pour une variable incontournable de l'imaginaire cycladique. Nous avons commencé à voir, que le jeu des sexes joue un rôle structurant dans plusieurs histoires de fondation. A ce dossier, doivent être rajouté de nombreux autres mythes, tout entier consacrés aux amours des dieux, ou de mortels héroïsés.

Cette coïncidence ne suffit toutefois pas à affirmer, que Phérécyde se soit spécifiquement inspiré d'un matériel mythologique régional. La symbolique nuptiale occupe une place de choix dans beaucoup de récits grecs⁵³. Pour dépasser le niveau de la simple analogie et pouvoir parler d'influence directe, d'interaction, il va nous falloir vérifier, si les fables galantes locales associent, comme le fait le poète de *Syros*, l'image du mariage à celles de l'arbre et du tissage.

1) Les mythes de mariages divins :

Selon une tradition largement diffusée, c'est à *Naxos* que Dionysos aurait pris pour femme Ariane et que Poséidon aurait choisi pour compagne Amphitrite.

-A Le mariage de Dionysos et Ariane à *Naxos* :

Une pluralité de versions :

C. Calame et Cl. Vatin se sont intéressés en détail aux textes consacrés au mariage naxien de Dionysos et Ariane. Ils ont recensé près de neuf versions différentes. Le plus souvent cet épisode est intégré au cycle de Thésée, ou artificiellement présenté dans les monumentales compilations mythographiques de la fin de l'antiquité. Avant d'aller plus loin dans notre commentaire, il est indispensable de passer en revue ce corpus⁵⁴.

Version n° 1 : Dans l'*Odyssée*, Homère nous dit, qu'au cours du voyage qui le ramène de Crète à *Athènes*, Thésée abandonne Ariane à *Naxos*. L'héroïne y trouverait alors la mort, tuée par une flèche d'Artémis. Dionysos ne tarderait pas à prendre soin d'elle, de faire d'elle sa *martyria*, sous-entendu sa conjointe « catastérisée »⁵⁵.

⁵² PAUSANIAS, V, 3, 2.

⁵³ A. AVAGIANOU, *Sacred Marriage in the Ritual of Greek Religion*, Bern, Peter Lang, 1991.

⁵⁴ C. CALAME, *Thésée ou l'imaginaire athénien*, Lausanne, Payot, 1990, pp. 106-116 et Cl. VATIN, *Ariane et Dionysos. Un mythe de l'amour conjugal*, Paris, ENS, Paris, 2004.

⁵⁵ HOMERE, *L'Odyssée*, XI, 322 ; *Scholie à l'Odyssée*, XI, 322 et plus particulièrement : Cl. VATIN, « Ariane et les martyroi », in *Histoire et société, mélanges offerts à G. Duby*, Aix en Provence, Ed. de l'Université de Provence, 1992, T. IV, pp. 151-162. En effet, après sa mort Ariane est divinisée et métamorphosée en constellation.

Version n° 2 : Hésiode ne manque pas de préciser, que sa rencontre avec Dionysos confère à Ariane l'immortalité, mais il reste elliptique et ne spécifie pas si elle a lieu à *Naxos*⁵⁶. Selon Plutarque, dans un passage aujourd'hui perdu, l'auteur béotien aurait aussi chanté ses noces avec un certain Oïnaros, prêtre naxien de Dionysos⁵⁷.

Version n° 3 : Au V^e siècle av. J.-C., Phérécyde d'*Athènes* commence à donner plus d'informations. Après son abandon à *Naxos*, Aphrodite serait venue promettre Dionysos à Ariane. Rapidement, les amants se seraient aimés et Dionysos aurait offert à l'héroïne une couronne d'or en gage de ses sentiments. Sur quoi, Artémis aurait décidé d'éliminer la jeune fille, fautive d'avoir sacrifié sa virginité. En souvenir, Zeus aurait transporté Ariane et sa couronne dans le ciel, et créé une nouvelle constellation⁵⁸.

Version n° 4 : Selon une tradition transmise par les mythographes hellénistiques, Dionysos enlève Ariane et l'emmène pour l'épouser à *Naxos*, mais également *Lemnos*, ou sur l'*Olympe*. De leur union serait issue une riche progéniture, comptant de quatre à six enfants⁵⁹.

Version n° 5 : Les Latins, Ovide, Hygin, Lactance et Virgile, s'attardent sur la description du désir qui monte en Dionysos, en découvrant la belle Ariane endormie sur les plages de *Naxos*, où Thésée l'a délaissée⁶⁰.

Version n° 6 : Epiménide, le mystérieux mage crétois du VI^e siècle av. J.-C., pourrait avoir déplacé une partie de l'édile de Dionysos et Ariane en Crète. C'est là-bas, qu'ils se seraient vus pour la première fois⁶¹.

Version n° 7 : Au V^e siècle av. J.-C., Ion de *Chios* semble avoir fait rentrer Thésée en concurrence ouverte avec Dionysos, pour obtenir les faveurs d'Ariane. Il indique, qu'il est le père Oenopion, fils habituel du dieu⁶².

Version n° 8 : Pour Théolytos de *Méthymna*, c'est un démon marin, Glaucos, qui aurait courtisé Ariane à *Naxos*. Dionysos est donc ici écarté⁶³.

Version n° 9 : Enfin, Chypre devait posséder sa propre variante des aventures d'Ariane, dans laquelle la fille de Minos décède en couche, assistée par des matrones chypriotes⁶⁴.

Au I^{er} siècle ap. J.-C., Plutarque affirmait déjà : « il court sur Ariane bien des écrits, qui ne s'accordent nullement entre eux »⁶⁵.

⁵⁶ HESIODE, *Théogonie*, v. 945-950.

⁵⁷ PLUTARQUE, *Thésée*, 20, 1-2 ; 29, 2.

⁵⁸ PHERECYDE D'ATHENES, FGrHist., 3 F 148.

⁵⁹ DIODORE DE SICILE, 4, 61, 5 et 5, 51, 3 ; APOLLODORE., *Epitomé*, 1, 9 ; *Scholie Apollonios de Rhodes*, 3, 997 ; QUINTUS DE SMYRNE, 4, 386ss ; NONNOS, *Dionysiaques*, 47, 269ss.

⁶⁰ OVIDE, *L'art d'aimer*, 1, 509ss et *Métamorphoses*, 8, 175ss ; HYGIN, *Fables*, 43 ; LACTANCE, *Narrationes Fabularum*, 8, 2 ; SERVIUS, *Virgile Géorgiques*, 1, 221 et *Enéides*, 3, 125.

⁶¹ EPIMENIDE, *Frag.*, 3.

⁶² PLUTARQUE, *Thésée*, 20, 2.

⁶³ ATHENEE, 7, 296c.

⁶⁴ PLUTARQUE, *Thésée*, 20, 3-7.

⁶⁵ PLUTARQUE, *Thésée*, 20, 1.

A la recherche d'une version naxienne :

Le noyau primitif de la mythologie du mariage de Dionysos et Ariane a subi tant de remaniements successifs, que les compilateurs de *Naxos* en personne ont fini, à basse époque, par s'y perdre :

- Plutarque, *Vie de Thésée*, 20, 8-9 :

« 8 Καὶ Ναξίων δέ τινες ἰδίως ἱστοροῦσι δύο Μίνωας γενέσθαι καὶ δύο Ἀριάδνας, ὧν τὴν μὲν Διονύσω γαμηθῆναι φασιν ἐν Νάξῳ καὶ τοὺς περὶ Στάφυλον τεκεῖν, τὴν δὲ νεωτέραν ἀρπασθεῖσαν ὑπὸ τοῦ Θησέως καὶ ἀπολειφθεῖσαν εἰς Νάξον ἔλθειν, καὶ τροφὸν μετ' αὐτῆς ὄνομα Κορκύνην, ἧς δείκνυσθαι τάφον· 9 ἀποθανεῖν δὲ καὶ τὴν Ἀριάδνην αὐτόθι καὶ τιμὰς ἔχειν οὐχ ὁμοίως τῇ προτέρᾳ· τῇ μὲν γὰρ ἡδομένους καὶ παίζοντας ἑορτάζειν, τὰς δὲ ταύτῃ δρωμένας θυσίας εἶναι πένθει καὶ στυγνότητι μεμιγμένας. »

« 8 Il y a également des écrivains de *Naxos* qui se singularisent en racontant qu'il y eut deux Minos et deux Ariane : la première, selon eux, aurait épousé Dionysos à *Naxos* et aurait mis au monde Staphylos et son frère, tandis que l'autre, plus récente, fut enlevé par Thésée et, abandonnée par lui, aborda à *Naxos*, ayant avec elle sa nourrice, nommée Corcynè, dont on montre le tombeau ; 9 cette Ariane aussi mourut dans l'île et y reçoit des honneurs différents de ceux qu'on rend à l'autre : en effet, on célèbre la fête en l'honneur de la première par des réjouissances et des divertissements, tandis que les sacrifices offerts à la seconde sont mêlés de deuil et de tristesse »⁶⁶.

Un point toutefois peut-être tenu pour certain, l'histoire de cette hiérogamie appartient au fond religieux naxien le plus ancien. Il est établi, que dans le sanctuaire local d'*Hyria*, les deux époux divins sont honorés, sans interruption, du XIV^e siècle av. J.-C. jusqu'à la période impériale⁶⁷. La découverte d'un masque nuptial en terre cuite du géométrique récent, laisse même supposer que des unions rituelles étaient célébrées dans le *téménos*⁶⁸.

Par chance, un vase cycladique du haut archaïsme met en scène ces grandes noces. On y discerne Dionysos et Ariane vêtus de luxueux manteaux. Détail intéressant, l'héroïne esquisse le geste de l'*anacalypsis*, du dévoilement face à son fiancé. Image qui procure à cet hymen un caractère officiel, non sans parallèle avec les embrassements institutionnalisés de

⁶⁶ PLUTARQUE, *Vie de Thésée*, Trad. R. Flacelière, E. Chambry et M. Jumeaux, Paris, Les Belles Lettres, 1957.

⁶⁷ E. SIMANTONI-BOURNIA, « The early phases of the Hyria Sanctuary on Naxos. An overview of the pottery », in *Excavating Classical Culture, Recent Archaeological Discoveries in Greece*, Ed. M. Stamatopoulou et M. Yeroulanou, Oxford, University of Oxford, 2002, pp. 269-280.

⁶⁸ E. SIMANTONI-BOURNIA, « Un masque humain à Hyria de Naxos, nouveau témoignage de contacts chypriotes », *BCH*, 128-129, 2004-2005, pp. 119-132.

Zas et Chthonie, dans le système de *Syros*⁶⁹. Si l'on se base sur un extrait de Nonnos de *Panopolis*, à l'instar de Zas, Dionysos pourrait avoir confectionné de ses propres mains le *péplos* de sa promise⁷⁰. C'est cependant, plutôt Ariane qui connaît tout de l'art du tissage, est-il besoin de le rappeler : c'est en déroulant le fils de la pelote qu'elle lui a confié, que Thésée retrouve son chemin dans le labyrinthe de Minos⁷¹.

- Nonnos de *Panopolis*, *Les dionysiaques*, XLVII, 279-280 :

« Τίς παρὰ Νάξω, τίς Χάριν ἐχλαίνωσεν ἀνείμονα ; »

« Mais qui, à *Naxos*, qui a couvert d'un manteau une Grâce qui ne porte pas de vêtements »⁷².

Pas de chêne ailé pour soutenir, comme chez Phérécyde, une parure cosmique brodée de Terre et d'Océan, mais des divinités liées au symbole de l'arbre et au renouveau de la sphère de la fécondité-fertilité. Lorsqu'elle ne périt pas sous les traits d'Artémis, Ariane se suicide par pendaison⁷³. De nombreuses déesses agraires, telles l'Artémis de *Kondylia*, près de *Kaphyai*, ou l'Hélène *dendritis* de Rhodes, partagent un destin commun⁷⁴. Calqué sur le rythme de mort et de renaissance de la végétation, le culte Naxien d'Ariane est, nous l'avons vu, double. Il alterne phase de deuil et de réjouissance⁷⁵. C'est une constante, sa rencontre avec Dionysos lui permet toujours de revenir à la vie et se termine inexorablement en apothéose⁷⁶. Dionysos, enfin, est fêté à *Naxos* sous la forme d'un *prosopon* en bois de figuier, ou en pied de vigne⁷⁷.

-B Le mariage de Poseidon et Amphitrite à *Naxos* :

Une scholie à l'*Odyssée* conte comment Amphitrite est enlevée au large des côtes naxiennes par Poséidon⁷⁸.

⁶⁹ C. ISLER-KERENYI, « Dionysos con una sposa (iconografia dionisaca, IV) », *Méris*, 5, 1990, pp. 31-52. Sur le lien entre le rituel de l'*anacalypsis* et la cosmogonie de Phérécyde Cf. : A. VERILHAC et Cl. VIAL, *Le mariage grec du VI^e à l'époque d'Auguste*, BCH, Suppl. 32, 1998, p. 305.

⁷⁰ NONNOS, *Dionysiaques*, XLVII, 279-280 et Fr. FRONTISI-DUCROUX, *Ouvrages de dames. Ariane, Hélène, Pénélope*, Paris, Seuil, 2009, pp. 37-54.

⁷¹ PLUTARQUE, *Vie de Thésée*, 19, 1 ; F. JURGEIT, « Ariadne », LIMC, III, 1, 1986, pp. 1050-1077.

⁷² NONNOS, *Dionysiaques*, Chant XLVII, Trad. M. C. Fayant, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

⁷³ PLUTARQUE, *Vie de Thésée*, 20. Cf. aussi : M. P. NILSSON, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, Gleerup, Réed. 1968, pp. 523-529 ; H. JEANMAIRE, *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, Réed. 1991, p. 223.

⁷⁴ PAUSANIAS, 8, 23, 6 et 1, 19, 10. Cf. aussi : Ch. PICARD, « Phèdre à la balançoire ou le symbolisme des pendaisons », *RA*, 1928, pp. 47-64 ; Ch. DELVOYE, « Rites de fécondité dans les religions préhelléniques », *BCH*, 70, 1946, pp. 120-131 et surtout : J. HANI, « La fête de la balançoire ou *Aiora*, à Athènes », *REG*, 91, 1978, pp. 107-122.

⁷⁵ PLUTARQUE, *Vie de Thésée*, 20, 8-9.

⁷⁶ Cl. Vatin ne cesse de souligner ce point : Cl. VATIN, *Ariane et Dionysos. Un mythe de l'amour conjugal*, Paris, ENS, Paris, 2004.

⁷⁷ ATHENEE, *Deipnosophists*, 3, 78 (Ch. B. GULICK) : « Τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ παρὰ τοῖς Νάξιοις τὸ μὲν τοῦ Βακχέως Διονύσου καλουμένου εἶναι ἀμπέλινον, τὸ δὲ τοῦ Μειλιχίου σύκινον ». G. STALLBAUM, *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam*, Leiden, Brill, 1970, Vol. 2, 326, 34.

⁷⁸ Eustathe, *Scholie à l'Odyssée*, III, 91 (Stallbaum) : « Ὅτι καὶ ἐνταῦθα ἢ μετὰ πρόθεσις, δοτικῆ συντάσσεται. φησὶ γὰρ. ἐν πελαγεί μετὰ κύμασιν Ἀμφιτρίτης. περὶ ἧς μῦθος ὅτι ἐν Νάξω τὴν Ἀμφιτρίτην χορεύουσαν ἰδὼν Ποσειδῶν ἤρπασεν. »

Ce fragment est regrettamment isolé et bien difficile à exploiter. Il ne contient aucune allusion à une cérémonie de mariage solennelle, qui permettrait d'amorcer une quelconque comparaison solide avec la cosmogonie de *Syros*.

2) Les mythes de mariages humains :

Plusieurs courtes fables assez tardives, en tout cas inconnues des sources avant l'époque hellénistique, sont consacrées à la description des amours de jeunes mortelles. Ces récits touchants, souvent très poétiques, confirment à leur tour la prééminence du motif hiérogamique dans l'imaginaire insulaire. Plus encore, bien que de nombreux siècles les séparent, ils rentrent souvent en résonance troublante avec la théologie de Phérécyde.

-A Acontios et Cydippé :

Acontios est un très beau jeune homme de *Céos*, qui appartient à une famille aisée. Un jour, en se rendant dans le sanctuaire panhellénique de *Délos*, il croise une jeune Naxienne, Cydippé, venue avec sa nourrice faire des offrandes aux dieux. Il en tombe immédiatement éperdument amoureux. Alors, que Cydippé s'est installée pour assister à un sacrifice offert à Artémis, Acontios lance discrètement en sa direction un coing, sur lequel il a gravé à l'aide de son couteau la phrase suivante : « Je jure par le temple d'Artémis de me marier avec Acontios ». La nourrice ramasse le fruit et le donne à sa protégée qui, innocemment, lit tout haut l'inscription. Cydippé jette le coing, se met à rougir, mais, il est trop tard. Elle vient de prononcer une formule, qui la lie définitivement à Acontios et Artémis est le témoin de ce serment. Chacun des deux protagonistes retourne dans sa cité d'origine. Acontios se consume de désir pour celle, qu'il considère comme sa fiancée. Pendant ce temps là, le père de Cydippé promet sa fille à un autre homme. A peine, les noces commencent-elles à être organisées, que Cydippé se trouve terrassée par un mal mystérieux. La cérémonie est annulée et par trois fois reportée ; systématiquement la belle naxienne, malade, n'est pas en condition d'y participer. Acontios, mis au courant de cette situation, accourt à *Naxos*. Les gens ne tardent pas à penser, qu'il a ensorcelé la souffrante. Le père, inquiet, part interroger l'oracle de *Delphes*. Apollon lui révèle l'engagement, qui oblige Cydippé envers Acontios et lui explique que son état inquiétant est provoqué par la colère d'Artémis, qui ne saurait accepter un parjure. Après s'être renseigné sur les vertus d'Acontios et des siens, le père de Cydippé finit par consentir à unir sa fille au héros⁷⁹.

Cydippé partage bien des affinités avec les déesses commandant le cycle de la végétation. Elle est une favorite d'Artémis. Sa destinée oscille entre grand abattement et rétablissement miraculeux, variations qui ne sont pas sans rappeler les scénarii de mort et renaissance des cultes agraires⁸⁰. Acontios est un descendant des prêtres de Zeus *Aristaios* et de Zeus *Ikmaios*. La première épiclèse est dérivée du nom d'Aristée, personnage qui serait intervenu à *Céos* pour mettre fin à une terrible période de sécheresse⁸¹. La seconde épiclèse évoque la moisissure et insisterait sur l'action fertilisante d'un Zeus maître de l'élément liquide, dieu de l'orage⁸².

⁷⁹ CALLIMAQUE, *Aitia*, IV ; ARISTENETE, *Lettres*, 9 ; OVIDE, *Héroïdes*, XX-XXI ; Ibid., *Triste*, III, 73-75 ; Ibid., *Lettres*, XX ; PLUTARQUE, *Questions grecques*, 27.

⁸⁰ A titre comparatif Cf. : I. LOUCAS, « La Déesse de la prospérité dans les mythes mésopotamiens et égéens de la descente aux enfers », *RHR*, 1988, pp. 227-244.

⁸¹ APPOLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, II, 515-535 et partie IV.

⁸² P. LEVEQUE, « L'imaginaire d'une Cyclade », in *Kea-Kythnos*, Ed. L. Mendoni et A. Mazarakis Ainian, *Meletemata*, 27, 1998, p. 69.

- Callimaque, *Aitia IV : Acontios et Cydippé*, 32-37 :

« Κοδρείδης σύ γ' ἄνωθεν ὁ πενθέροσ, αὐτὰρ ὁ Κεῖος γαμβρὸς
'Αρισταίου Ζηνὸς ἀφ' ἱερέων Ἴκμίου οἴοι μέμηλεν ἐπ' οὔρεος
ἀμβώνεσσιν πρηϋνεῖν χαλεπὴν Μαίραν ἀνερχομένην, αἰτεῖσθαι
τὸ δ' ἄημα παραὶ Διὸς ᾧ τε θαμινοὶ πλήσσονται λινέαις ὄρτυγες
ἐν νεφέλαις; »

« Toi, le beau-père tu es un Codride ; et lui le céen, ton gendre,
descend des prêtres de Zeus *Aristaios*, de Zeus *Ikmaios*, qui ont pour
mission, sur la cime des monts d'adoucir, quand elle se lève, la
funeste canicule, et de demander à Zeus la brise qui fait choir en
masse les caillles dans les filets de lin »⁸³.

Par leurs correspondances et leur filiation, Cydippé et Acontios peuvent être tenus pour des avatars de la Terre et du Ciel. Ils répètent d'une façon dégradée, à leur niveau ontologique, la hiérogamie primordiale. Hiérogamie, qui précisément modèle tout le système de *Syros*.

Leur rencontre est d'ailleurs elle aussi marquée du sceau du renouveau : elle a pour finalité prioritaire la reproduction des générations. La description par Callimaque, du rite pré-nuptial honoré par Cydippé est on ne peut plus explicite.

- Callimaque, *Aitia IV : Acontios et Cydippé*, 1-8 :

« Ἦδη καὶ κούρω παρθένος εὐνάσατο, τέθμιον ὡς ἐκέλευε
προνούμφιον ὕπνον ἰαῦσαι ἄρσενι τὴν τάλιν παιδί σὺν
ἀμφιθαλεῖ. Ἦρην γάρ κοτέ φασι - κύον, κύον, ἴσχεο, λαιδρὲ
θυμέ, σύ γ' αἰεῖσθαι καὶ τά περ οὐχ ὀσίη- ὦναο κάρ (θ)' ἔνεκ' οὐ τι
θεῆς ἴδες ἱερά φρικτῆς, ἐξ ἂν ἐπεὶ καὶ τῶν ἥρυγες ἱστορίην. »

« Déjà la jeune fille avait partagé sa couche avec un jeune garçon,
selon le rite qui veut que la fiancée dorme le sommeil pré-nuptial avec
un enfant mâle qui a son père et sa mère. Oui, on dit qu'Héra - chien,
chien, arrête coeur impudent, tu vas dire ce qu'il est sacrilège de
révéler. Bien heureux encore es-tu, de n'avoir pas vu les mystères de
la déesse redoutable ; tu en aurais bien révélé le secret. »⁸⁴.

Les historiens modernes ont beaucoup glosé sur le possible contenu des mystères mentionnés. Une seule chose est acquise, la nuit que passe Cydippé, dans le même lit qu'un enfant encore élevé par ses parents (l'*amphithalès*), annonce la grossesse à venir⁸⁵.

⁸³ CALLIMAQUE, *Epigrammes, Hymnes*, Trad. E. Cahen, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

⁸⁴ CALLIMAQUE, *Epigrammes, Hymnes*, Trad. E. Cahen, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

⁸⁵ A. PUECH, « Akontios et Kydippé », *REG*, XXIII, 1910, pp. 255-275 ; D. R. STUART, « The Prenuptial Rite in the New Callimachus », *CPhil*, VI, 1911, pp. 302-314 ; C. BONNER, « The Prenuptial Rite in the Aetia of Callimachus », *CPhil*, VI, 1911, pp. 402-409 ; K. KUIPPER, « Le mariage de Cydippé, étude du rite pré-nuptial de Naxos », *REG*, 25, 1912, pp. 318-358 ; E. SAMPER, « Ein naxische Hochzeitgebrauch », in *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, XVIII, 1915, pp. 90-123 ; M. L. COLETI, « Aconzio e Cydippe in Callimaco ed in Ovidio », *RCCM*, IV, 1962, pp. 194-303 ; L. ROBERT, « Αμφιθαλής », *Opera Minora Selecta*, I, 1969, pp.

Si la référence au tissage est absente, le symbole de l'arbre, cher à Phérécyde, apparaît en filigrane dans ce mythe matrimonial. C'est par le moyen d'un coin, qu'Acontios arrive à ses fins⁸⁶.

-B Hermocharès et Ctésylla :

Antoninus Liberalis rapporte une deuxième histoire érotique très ressemblante. Hermocharès, un jeune Athénien, s'éprend pour Ctésylla, une habitante de *Céos*, en la regardant danser autour de l'autel d'Apollon *Pythien*. Comme Acontios, il écrit sur une pomme un serment, par lequel la jeune fille s'engage devant Artémis à n'épouser aucun autre que lui-même. Ctésylla se fait également piéger et lit l'inscription à haute voix. Cette fois, Hermocharès va voir directement le père de sa promise, Alcidamas, pour la demander en mariage. Ce dernier accepte de lui donner la main de sa fille, en prenant Apollon pour témoin et en touchant le laurier sacré. Néanmoins, le temps s'écoule, le vœu est oublié et Alcidamas fiance sa fille à un nouveau prétendant. Hermocharès, courroucé, décide de venir se rappeler à Ctésylla. A sa vue, la belle est immédiatement saisie d'amour et décide de s'enfuir avec l'élue de son cœur à *Athènes*, pour qu'ils puissent librement célébrer leur noce. Rapidement, Ctésylla tombe enceinte, mais elle meurt en mettant au monde son enfant ; sordide châtiment pour le parjure de son père. Le jour de ses funérailles son corps disparaît et l'assistance distingue une colombe, qui s'envole du lit funèbre. Les Céens se rendent à Delphes pour comprendre ce qui s'est passé. Apollon les empresse alors, en expiation pour la faute d'Alcidamas, de rendre un culte à Aphrodite *Ctésylla*, la malheureuse qu'il a divinisée⁸⁷.

Les deux amants ne sont plus, comme Cydippé et Acontios, assimilés à la Terre et au Ciel. Leur aventure n'en revêt pas moins une dimension archétypale. Aphrodite *Ctésylla* est en effet introduite dans le panthéon céen. Une naissance vient à son tour ponctuer cet hymen. Ctésylla agit clairement dans le domaine de la fécondité.

Si la thématique du tissage est encore ignorée, l'association entre l'image de la hiérogamie et de l'arbre est ici plus nette : Alcidamas jure face à Hermocharès en posant ses mains sur le laurier d'Apollon.

- Antoninus Liberalis, *Les métamorphoses* : Ctésylla, 3 :

« Ἑρμοχάρει δὲ αἰτησαμένῳ κατήνεσε τὸν γάμον ὁ πατὴρ ὁ τῆς
Κτησύλλης καὶ ὤμοσεν τὸν Ἀπόλλωνα τῆς δάφνης ἀψάμενος. »

« Hermocharès fit sa demande et le père de Ctésylla consentit au mariage : il en fit serment par Apollon en touchant le laurier. »⁸⁸.

633-645 ; R. TRIOMPHE, *Le Lion, la vierge et le miel*, Paris, 1980, pp. 11-117 ; S. PERENTIDIS, « Apaulia, Epaulia, Anakalyptéria : définition et fonction des rites et dons nuptiaux », in G. Thür et J. Velissaropoulos-Karakostas, *Symposion. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Korfu 1-5 September 1995)*, Wien, 1995, pp. 179-204 ; P. LEVEQUE, « L'imaginaire d'une Cyclade », in *Kea-Kythnos*, Ed. L. Mendoni et A. Mazarakis Ainian, *Meletemata*, 27, 1998, pp. 65-72 ; F. CAIRNS, « Acontios and his οὐνομα κουρίδιον : Callimachus, Aetia fr. 67, 1-4 », *CQ*, LII, 2002, pp. 471-477. Pour une comparaison avec le rôle de l'*amphithalès* dans d'autres rites nuptiaux grecs Cf. : A. VERILHAC et Cl. VIAL, *Le mariage grec du VI^e à l'époque d'Auguste*, BCH, Suppl. 32, 1998, pp. 358-363.

⁸⁶ Sur le symbolisme de fertilité-fécondité du coing Cf. : A. VERILHAC et Cl. VIAL, *Le mariage grec du VI^e à l'époque d'Auguste*, BCH, Suppl. 32, 1998, pp. 342-343.

⁸⁷ ANTONINUS LIBERALIS, *Les Métamorphoses*, I Ctésylla.

⁸⁸ ANTONINUS LIBERALIS, *Les Métamorphoses*, Trad. M. Papatthomopoulos, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

-C Mélos et Pélia :

Servius nous permet d'enrichir cette étude par une troisième légende. Mélos est un jeune Délien, qui part s'installer à Chypre, au temps où règne là-bas le roi Cinyras. Ce dernier l'accueille à bras ouvert : il lui donne pour ami son fils, Adonis, et pour épouse une de ses propres parentes, nommée Pélia. Un fils s'appelant Mélos, comme son père, naît de cette union. Aphrodite le prend en protection et le fait élever dans son temple. Un jour ce bonheur parfait bascule. Adonis est tué à la chasse par un sanglier en furie. De désespoir, Mélos, le père, et sa femme se pendent sur les branches du même arbre. Aphrodite, attristée, transforme Mélos, le père, en un fruit homonyme, la pomme, et Pélia en Colombe. Mélos, le fils, est désormais le seul descendant de Cinyras. Devenu adulte, il retourne à *Délos*, s'empare du pouvoir, fonde la cité de *Mélos* et devient le premier à enseigner à tondre la laine des moutons et à en faire des vêtements. Si bien, que les moutons prirent la dénomination de *méla*⁸⁹.

Cet étrange développement, avant tout construit sur des jeux de mots et des rapprochements étymologiques, est plus intéressant pour notre problématique qu'il n'y paraît. Les motifs du mariage et de l'arbre y sont manifestement solidaires. Telle Ariane, Mélos, le père, et Pélia décèdent par pendaison. Mélos, le fils, passe, qui plus est, pour l'un des inventeurs de la technique du tissage. La constellation symbolique déclinée par Phérécyde se voit donc cette fois, de façon inattendue, regroupé au complet.

-D Cyparissos et son cerf sacré :

Un quatrième récit, sans qu'il ne soit précisément question de cérémonie nuptiale, implique une dernière fois un arbre dans un contexte courtois. Cyparissos, fils de Télèphe, habitant de *Céos* et favori d'Apollon, a pour compagnon un cerf sacré apprivoisé. Un après-midi d'été, tandis que l'animal se repose à l'ombre, Cyparissos le blesse mortellement, par accident, d'un coup de javelot. Rempli de désespoir, le jeune homme souhaite périr. Il demande au ciel la grâce de faire couler ses larmes éternellement. Les dieux acceptent sa requête et le métamorphose en Cyprès, espèce végétale à toujours synonyme de tristesse⁹⁰.

Le dossier réunit est trop important pour parler de simple hasard, la cosmogonie de *Syros* et les mythes de mariages cycladiques sonnent en parfaite harmonie. De Dionysos et Ariane à Acontios et Cydippé, de la fin du BR jusqu'en pleine période hellénistique : une métaphysique agraire régionale, centrée sur le paradigme de la hiérogamie, ne semble jamais avoir cessé de prospérer.

-III Les mythes narrant l'éminence d'un désordre cosmogonique majeur et la symbolique de l'axe cosmique :

Chez Phérécyde, *Zas* dépose le manteau qu'il a confectionné pour *Chthonie* sur un chêne ailé. Nous venons de le voir, le symbole de l'arbre est également couramment utilisé dans les fables érotiques insulaires.

⁸⁹ SERVIUS, *Virgile Eclogue*, VIII, 37.

⁹⁰ OVIDE, *Métamorphoses*, X, 106 ; SERVIUS, *Virgile, Enéide*, III, 64 ; *Géorgiques*, I, 20 ; NONNOS, *Dionysiaques*, XI, 364.

Pour être parfaitement exhaustif, il nous faut encore considérer deux autres mythes Naxiens : l'un narratif les péripéties de Dionysos face aux pirates Tyrrhéniens, l'autre détaillant les exploits subversifs des Aloades. Cette fois en effet, la thématique de l'axe cosmique se trouve employée en de nouvelles circonstances, où plane l'éminence d'un désordre majeur.

1) Dionysos et les pirates Tyrrhéniens :

L'engouement qui caractérise le dionysisme, aux époques hellénistique et impériale, rend particulièrement populaire l'épisode, qui met en prise Dionysos avec les pirates Tyrrhéniens. Il ne fait cependant aucun doute, que cette histoire est connue dans l'archipel depuis au moins le VI^e siècle av. J.-C..

-A Présentation du corpus :

A. W. James a dressé l'inventaire le plus complet des sources consacrées à ce conte dionysiaque. Les textes s'accordent assez bien les uns avec les autres, la restitution des différentes séquences du récit ne pose pas de problème particulier⁹¹.

C'est dans *l'Hymne homérique à Dionysos*, que l'on rencontre la première allusion au rapt de Dionysos par les pirates Tyrrhéniens. Il est raconté, que ces derniers ne reconnaissent pas leur otage et le ligotent au mât de leur bateau. Furieux, Dionysos recouvre l'embarcation de pieds de vigne et de lierre, puis il se métamorphose en lion. Ses ravisseurs, terrifiés, se précipitent dans l'Égée et se voient immédiatement changés en dauphins⁹².

Au V^e siècle av. J.-C., Euripide nous apprend que c'est Héra, qui a commandité l'enlèvement⁹³.

Apollodore précise, que Dionysos aurait demandé aux pirates Tyrrhéniens de le transporter du *dème* athénien d'*Icaria* jusqu'à la lointaine *Naxos*. Une fois au large, ils auraient mis le cap vers l'Asie, avec l'ambition de vendre leur hôte comme esclave. Le dénouement reste fidèle au contenu de *l'Hymne homérique*. Dionysos multiplie les prodiges, apeurés, les pirates Tyrrhéniens plongent par-dessus bord et deviennent des dauphins. Le mythographe ajoute, que Dionysos rejoint seul les Naxiens⁹⁴.

Hygin a pour particularité de donner le nom de douze des pirates Tyrrhéniens : Aéthlidès, Médon, Lycabas, Libys, Opheltès, Mélas, Alcimédon, Epopeus, Dictys, Simon, Protée et Acoétès, le pilote⁹⁵.

Ovide, pour finir, s'attarde surtout à imaginer les paroles qu'ont pu échanger les bourreaux avec leur victime⁹⁶.

Cette courte chronique devait avoir pour finalité, d'expliquer comment Dionysos arrive à *Naxos*. Tous les auteurs stipulent clairement, qu'il n'est encore qu'un enfant, un

⁹¹ A. W. JAMES, « Dionysos and the Tyrrhenian Pirates », *Antichthon*, IX, 1975, pp. 17-34.

⁹² *Hymne homérique à Dionysos*.

⁹³ EURIPIDE, *Le Cyclope*, 1-40.

⁹⁴ APOLLODORE, *Bibliothèque*, III, V, 3.

⁹⁵ HYGIN, *Fables*, CXXXIV, *Les Tyrrhéniens*.

⁹⁶ OVIDE, *Les Métamorphoses*, III. 582-691.

*impubes*⁹⁷, ou un jeune homme dans la première adolescence, un *néanias*, lorsqu'il s'embarque⁹⁸. Or, selon une autre tradition, le dieu aurait passé une partie de son enfance dans l'île⁹⁹.

-B Le combat contre les pirates, un combat aux enjeux cosmiques :

Les historiens des religions portent souvent peu d'intention à la personnalité des pirates Tyrrhéniens. Un fait, toutefois, nous paraît être de grande importance. Dans les différentes entreprises les impliquant, une constante se répète : ils sont immuablement des agents s'opposant à la célébration d'un mariage. A *Samos*, ils ont pour projet de voler la statue d'Héra, la patronne des unions matrimoniales¹⁰⁰. Ils s'en prennent aussi à Hyménacos, divinité dont la fonction est de conduire les cortèges nuptiaux¹⁰¹. Une autre fois, ils séquestrent Théonoé, une jeune fille en âge de se fiancer¹⁰². Certes, Dionysos est encore un impubère quand ils croisent son chemin, mais une fois à *Naxos*, il ne tardera pas à courtiser Ariane. L'empêcher de gagner cette terre, c'est empêcher à terme cette hiérogamie. Entraver cette hiérogamie, c'est entraver le renouvellement de la sphère de la fécondité-fertilité ; et donc faire courir au monde le danger d'un désastre cosmique sans précédent.

D'une certaine façon, les pirates Tyrrhéniens peuvent être assimilés à Typhée et aux autres monstres chthoniens, s'élevant contre le bon déroulement du processus cosmogonique. Notons, qu'ils sont vaincus en étant relégués dans les fonds marins, tels Ophineus et les Ophionides, chez Phérécyde. Leur transformation en dauphin marque la victoire des forces génésiques. Les conclusions de P. Somville sont sans appel : « épiphanie de la mer, le dauphin est aussi l'animal maternel par excellence : comment s'étonner qu'il incarne dès lors, comme une parfaite signature, les eaux-mères ? Son nom même l'indique, δελφύς, signifiant la matrice »¹⁰³.

-C Le mât du bateau des pirates Tyrrhéniens et la symbolique de l'axe cosmique :

Dionysos repousse ses assaillants en les mettant en contact direct avec l'univers du délire bacchique. Pampre et autres végétaux envahissent leur navire, en particulier le mât, détail riche d'implications symboliques.

- Hymne homérique à Dionysos, v. 40-41 :

« ἀμφ' ἰστὸν δὲ μέλας εἰλίσσετο κισσὸς ἀνθεσι τηλεθάων, »

« Puis un sombre lierre chargé de fleurs vint s'enrouler autour du mât »¹⁰⁴.

⁹⁷ HYGIN, *Fables*, CXXXIV, *Les Tyrrhéniens*.

⁹⁸ *Hymne homérique à Dionysos*, v. 4.

⁹⁹ DIODORE DE SICILE, V, 52, 1-2.

¹⁰⁰ ATHENEE, XV, 672a.

¹⁰¹ SENEQUE, *Médée*, 110.

¹⁰² HYGIN, *Fables*, 190.

¹⁰³ P. SOMVILLE, « Le dauphin dans la religion grecque », *RHR*, 1984, pp. 3-24.

¹⁰⁴ HOMERE, *Hymnes*, Trad. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1936.

- Hygin, *Fables*, CXXXIV, 2, les Tyrrhéniens :

« Liber ut uidit in proposito eos permanere, remos in thyrsos commutauit, uela in pampinos, rudentes in hederam ; deinde leones atque pantherae prosiluerunt »

« Lorsque Liber vit qu'ils persistaient dans leurs intentions, il changea leurs rames en thyrses, leurs voiles en feuillage, leurs cordages en lierre, et des lions et des panthères sautèrent à bord »¹⁰⁵.

Soudainement donc, le mât se fait arbre, plus encore : axes cosmique faisant communiquer ensemble les différents niveaux cosmologiques¹⁰⁶. La mer est une porte ouverte sur les espaces souterrains. « Tout laisse entendre que dans un contexte dionysiaque, les eaux, celles de la mer surtout, mais également celles de certains lacs et marais, sont un passage vers l'Hadès »¹⁰⁷. Lorsqu'à Argos, Persée repousse le dieu, il le jette dans le lac de *Lerne*, que les habitants de la région tiennent pour une bouche des enfers¹⁰⁸. Le bateau est la terre et son divin prisonnier, bien sûr, l'élément céleste.

Les pirates Tyrrhéniens sont frappés de folie, car ils assistent à un événement extraordinaire, reproduisant en petit le phénomène de la manifestation. Sous l'action de leur puissant passager, les énergies germinatives sont libérées et surgissent au grand jour. Le mât est le support de ce prodige.

2) Les Aloades :

Les Aloades, Otos et Ephialtès, sont des divinités éminemment appréciées par les Naxiens. Dès le VIII^e siècle av. J.-C., un sanctuaire leur est consacré à l'entrée des carrières de marbre de *Mélanes*. Leur caractère turbulent et leur exploit légendaire en font de bons protecteurs du difficile travail des sculpteurs¹⁰⁹.

-A Présentation des Aloades :

Otos et Ephialtès sont des fils de Poséidon et d'Iphimédie, la fille de Triops¹¹⁰. Ils sont considérés comme des géants. Chaque année, ils grandissent d'une coudée en largeur et d'une brasses en hauteur¹¹¹.

¹⁰⁵ HYGIN, *Fables*, Trad. J. Y. Boriaud, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

¹⁰⁶ L'équivalence symbolique entre l'arbre, la colonne et le mât a bien été étudiée par G. Durand : G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, Réed. 1992, p. 393.

¹⁰⁷ M. DARAKI, « La mer dionysiaque », *RHR*, 1982, p. 8.

¹⁰⁸ PAUSANIAS, II, 37, 5.

¹⁰⁹ V. K. LAMBRINOUDAKIS, « A new early Archaic building on Naxos. Some thoughts on the Oikos of the Naxians on Delos », *BAR*, 2005, pp. 79-86.

¹¹⁰ J. TOEPFFER, « Aloade », *RE*, I, 1894, Coll. 1590-1592 ; L. R. FARNELL, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1932, pp. 51-52 ; A. H. KRAPPE, « Les Aloades », *SMSR*, XII, 1936, pp. 1-24 ; A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia*, *BICS*, Suppl. XXXVIII, 1981, pp. 17-18 ; E. SIMON, « Aloadoi », *LIMC*, I, 1981, pp. 570-572 ; T. S. SCHEER, « Aloaden », *DNP*, I, 1996, p. 532.

¹¹¹ HOMERE, *L'Odyssée*, XI, 305 ; APOLLODORE, *Bibliothèque*, I, 7, 4 ; SERVIUS, *Virgile Eneide*, VI, 582.

- Hygin, *Fable, XXVIII. Otos et Ephialtès* :

« Otos et Ephialtes Aloei et Iphimedes (Neptuni) <...> filiae filii mira magnitudine dicuntur fuisse ; hi singuli singulis mensibus nouem digitis crescebant »

« Otos et Ephialtès fils d'Aloée et d'Iphimédie fille de (Neptune) <...> furent, dit-on, d'une taille étonnante ; chacun d'eux, chaque mois grandissait de neuf doigts »¹¹².

Les Aloades débordent de vitalité. Ils sont dans une certaine mesure semblable à des démons primordiaux, ou aux êtres chaotiques engendrés par Gaïa¹¹³. Ils ne vont d'ailleurs pas manquer de s'opposer à la volonté des Olympiens : à 9 ans, ils leur déclarent la guerre et tentent de les renverser¹¹⁴ plus tard, ils enferment Ares dans un pot en bronze, l'accusant d'avoir assassiné Adonis¹¹⁵.

Otos et Ephialtès sont invariablement punis. Ils périssent soit foudroyés par Zeus, soit sous les flèches décochées par Apollon¹¹⁶.

-B Les Aloades à *Naxos* :

Nous l'avons exposé en amont, les Aloades se rendent à *Naxos*, du temps où elle se nomme *Strongylè*, pour libérer leur mère et leur sœur, Iphimédie et Pancratis, détenues par les compagnons du héros Thrace, Boutès.

- Diodore de Sicile, V, 50, 5-51. 3 :

« Ὁ δ' Ἀλωεὺς ἐπὶ ζήτησιν τῆς τε γυναικὸς καὶ τῆς θυγατρὸς ἐξέπεμψε τοὺς υἱοὺς Ὀτον καὶ Ἐφιάλτην· οἱ πλεύσαντες εἰς τὴν Στρογγύλην μάχη τε ἐνίκησαν τοὺς Θράκας καὶ τὴν πόλιν ἐξεπολιόρκησαν. »

« Aloée a envoyé ses fils, Otos et Ephialtès à la recherche de sa femme et de sa fille, et ils ont navigué jusqu'à *Strongylè*, vaincu les Thraces dans une bataille et détruit la cité ».

Après avoir rebaptisé l'île du nom de *Dia*, Otos et Ephialtès finissent, dans cette troisième version de leur disparition, par s'entretuer en poursuivant un gibier, qui n'est autre qu'Artémis métamorphosée en biche. La déesse aurait provoqué volontairement cet accident, pour les châtier de leur excès¹¹⁷.

¹¹² HYGIN, *Fables*, Trad. J. Y. Boriaud, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

¹¹³ Nous pensons par exemple aux Cyclopes : HESIODE, *Théogonie*, v. 139.

¹¹⁴ HOMERE, *L'Odyssée*, XI, 305 ; APOLLODORE, *Bibliothèque*, I, 7, 4 ; HYGIN, *Fables*, XXVIII. *Otos et Ephialtès*.

¹¹⁵ HOMERE, *L'Iliade*, V, 385 ; APOLLODORE, *Bibliothèque*, I, 7, 4.

¹¹⁶ HOMERE, *L'Odyssée*, XI, 305 ; HYGIN, *Fables*, XXVIII. *Otos et Ephialtès*.

¹¹⁷ APOLLODORE, *Bibliothèque*, I, VII, 4.

-C Le mythe des Aloades et le thème de l'axe cosmique :

La course des excès, à l'origine de la colère d'Artémis, est précisément balisée, tout au long de son parcours, par le motif de l'axe cosmique. Plus exactement, montagnes et colonnes viennent se substituer à l'image de l'arbre¹¹⁸.

Pour atteindre le ciel et destituer les Olympiens, Homère et Hygin expliquent, qu'Otos et Ephialtès empilent les montagnes les unes au-dessus des autres.

- Homère, *L'Odyssée*, XI, 313-316 :

« Ὅσσαν ἐπ' Οὐλ' μῦθ' ἔμεμασαν θέμεν, αὐτὰρ ἐπ' Ὅσση Πήλιον εἰνοσίφυλλον, ἴν' οὐρανὸς ἀμβατὸς εἴη. »

« Pour monter jusqu'au ciel, ils voulaient entasser sur l'Olympe l'Ossa et, sur l'Ossa, le Pélion aux bois tremblants. »¹¹⁹.

- Hygin, *Fable*, XXVIII, *Otos et Ephialtès* :

« Itaque cum essent annorum nouem in coelum ascendere sunt conati. Qui aditum sibi ita faciebant ; montem enim Ossam super Pelion posuerunt, unde etiam Pelion Ossa mons appellatur, aliosque montes construebant ; »

« Aussi, lorsqu'ils eurent neuf ans, entreprirent-ils d'escalader le ciel. Voici comment ils entendaient y accéder : ils placèrent l'Ossa sur le Pélion - de là aussi l'appellation de « montagne Ossa » pour le Pélion - et ils entassèrent d'autres montagnes »¹²⁰.

Enfin, après leur mort, les Aloades terminent enchaînés à une colonne des enfers. Ils ne cessent de se déplacer entre les trois étages : souterrain, terrestre et céleste.

- Hygin, *Fable*, XXVIII, *Otos et Ephialtès* :

« Qui ad inferos dicuntur hanc poenam pati ad columnam, auersi alter ab altero, serpentibus sunt deligati. Est styx inter, columnam sedens ad quam sunt deligati. »

« Voici, dit-on leur châtement, aux enfers : ils sont liés dos à dos à une colonne par des serpents ; entre eux, une chouette repose sur la colonne à laquelle ils sont liés »¹²¹.

¹¹⁸ Sur l'équivalence fonctionnelle entre arbre, montagne et colonne dans la mythologie méditerranéenne Cf. : A. J. EVANS, « Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations », *JHS*, 21, 1901, pp. 99-204 ; M. P. NILSSON, *The Minoan Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, Gleerup, Réed. 1968, pp. 262-287 ; E. O. JAMES, *The tree of life*, Leiden, E. J. Brill, 1966. Mais aussi : M. M. DAVY, *La montagne et sa symbolique*, Paris, Albin Michel, 1996.

¹¹⁹ HOMÈRE, *L'Odyssée*, T. II, Trad. V. Berard, Paris, Les Belles Lettres, 1974.

¹²⁰ HYGIN, *Fables*, Trad. J. Y. Boriaud, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

¹²¹ HYGIN, *Fables*, Trad. J. Y. Boriaud, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

Une conclusion s'impose désormais : le paradigme de l'axe cosmique fait indubitablement parti de l'imaginaire cycladique de la création.

-IV Aristée, Zeus, Sirius et le retour des vents *étésiens* :

Nous avons déjà évoqué à maintes reprises, dans nos monographies et notre synthèse sur les cultes insulaires, le mythe céen associant Aristée, Zeus et Sirius au retour des vents *étésiens*.

Nous rappellerons ici brièvement ses prolongements rituels, mais nous ne reviendrons pas sur la question de l'identification des sanctuaires dans lesquels ils auraient pu être célébrés, ni sur les documents iconographiques du haut archaïsme laissant à penser, que ce récit était également précocement connu à *Paros, Théra, Kythnos* et *Ténos*¹²².

Nous allons nous concentrer prioritairement sur les sources littéraires et la symbolique qui sous-tend ce développement, en nous livrant à un essai d'étude phénoménologique.

H. Corbin, dans sa préface à sa monumentale et innovante analyse de l'Islam iranien, écrit : « la phénoménologie, son logos, consiste à approcher le phénomène religieux en montrant son sens caché, l'intention secrète qui le fonde »¹²³.

1) présentation du corpus documentaire :

-A Aristée à *Céos* et l'instauration du sacrifice annuel à Zeus *Ikmaios* et Sirius :

Les différents textes faisant allusion au passage d'Aristée à *Céos*, nous permettent de reconstruire l'histoire suivante : durant l'été, au moment du lever héliaque de Sirius, appelé aussi l'astre du chien (τὸ ἀστροκύων), une redoutable période de canicule frappe la Grèce et plus particulièrement les Cyclades. Les Céens, en proie aux épidémies et impuissants face à la sécheresse qui dévaste leurs champs, décident de demander à Aristée de leur venir en aide. Sur l'ordre de son père, Apollon, le héros accepte d'intervenir. Il se rend dans l'île, construit un autel à Zeus *Ikmaios* et offre au sommet des montagnes des sacrifices à la gloire du dieu et de Sirius. Zeus, touché par ces honneurs, consent à faire souffler les vents *étésiens*, pour rafraîchir le mauvais air et mettre fin à l'aridité calamiteuse¹²⁴.

- Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, II, v. 516-527 :

« Ἦμος δ' οὐρανόθεν Μινωίδας ἔφλεγε νήσους Σείριος
οὐδ' ἐπὶ δηρὸν ἔην ἄκος ἐνναέτησι, τῆμος τὸν γ' ἐκάλεσαν

¹²² Cf. chapitres sur : *Paros, Théra, Kythnos* et *Ténos*.

¹²³ H. CORBIN, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques. T. I le shi'isme duodécimain*, Paris, Gallimard, 1971, p. 19.

¹²⁴ APOLLONIOS DE RHODES, 2, 500-527 ; *Scholie Apollonios de Rhodes*, 2, 256 ; CALLIMAQUE, *Aitia*, IV, 32-37 ; NONNOS, *Dionysiaques*, 5, 269 ; CICERON, *De Divinatione*, 1, 57 ; HYGIN, *Astronomie*, 2, 4 ; PLINE, *Histoires Naturelles*, 2, 123-127 ; VIRGILE, *Géorgiques*, 1, 14 ; DIODORE DE SICILE, IV, LXXXII ; W. H. ROSCHER, « Aristée », *Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, II, Leipzig, Georg Olms, Hildesheim, 1884-1886, p. 549 ; L. MARANGO, « Aristaios », *AM*, 87, 1972, pp. 77-83 ; B. E. COOK, « Aristaios I », *LIMC*, II, 1, 1984, pp. 603-607 ; C. PAPAGEORGIADOU-BANIS, *The coinage of Kea, Meletemata*, 24, Athens, De Boccard, 1997, pp. 11-18 ; P. LEVEQUE, « Kéos. L'imaginaire d'une Cyclade », in *Kea-Kythnos*, Ed. L. Mendoni et A. Mazarakis Ainian, *Meletemata*, 27, 1998, pp. 66-68 ; Ph. BORGEAUD, « L'enfance au miel », in *Exercices de mythologie*, Ed. L. Borgeaud, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 65-85.

ἐφημοσύνης Ἑκάτοιο λοιμοῦ ἀλεξητήρα. Λίπεν δ' ὃ γε πατρός ἐφετμῇ φθίην· ἐν δὲ Κέω κατενάσσατο, λαὸν ἀγείρας Παρράσιον τοί πέρ τε Λυκάονός εἰσι γενέθλης· καὶ βωμὸν ποίησε μέγαν Διὸς Ἴκμαίοιο, ἱερά τ' εὖ ἔρρεξεν ἐν οὐρεσιν ἀστέρι κείνῳ Σειρίῳ αὐτῷ τε Κρονίδῃ Διί. Τοιοῦ δ' ἔκητι γαῖαν ἐπιψύχουσιν ἐτήσιοι ἐκ Διὸς αὐραὶ ἡματα τεσσαράκοντα, Κέω δ' ἔτι νῦν ἱερῆες ἀντολέων προπάρουθε Κυνὸς ρέζουσι θυηλάς »

« Mais, tandis que, du haut du ciel, Sirius brûlait les îles Minoïdes (les Cyclades) et que leurs habitants pendant longtemps ne trouvaient aucun remède, alors, sur l'injonction du Dieu-Archer, ils appelèrent Aristée pour éloigner le fléau. Celui-ci quitta la Pythie sur l'ordre de son père et s'établit à *Céos*, après avoir rassemblé le peuple Parrhésien issu de la race de Lycaon. Il bâtit un grand autel à Zeus *Ikmaios* et célébra selon le rite, sur les montagnes, des sacrifices en l'honneur de cet astre Sirius et de Zeus lui-même, fils de Cronos. Voilà pourquoi les vents *étésiens* envoyés par Zeus rafraîchissent la terre pendant quarante jours et, maintenant encore, à *Céos*, les prêtres font des sacrifices avant le lever du chien »¹²⁵.

Cette fable a une claire dimension étimologique. Elle vise à expliquer l'instauration des sacrifices annuels, qui accompagnent à *Céos* l'apparition de Sirius. Ce temps particulier de l'année est fortement sacralisé, car il annonce le retour des vents *étésiens*. Le lever héliaque de l'astre du chien peut être fixé autour du 25 Juillet du calendrier romain¹²⁶. Notons, que ce repère astronomique occupe une place de choix dans la mythologie des peuples méditerranéens. En Egypte, l'étoile Sothis avertit du début des crues du *Nil*¹²⁷, alors qu'en Perse, l'éclatante Tishtyra vint le monstre solaire, Apaosha¹²⁸.

Plusieurs auteurs anciens nous permettent de compléter les propos d'Apollonios de Rhodes. Callimaque, nous l'avons signalé, fait passer le héros local Acontios pour un descendant des prêtres de Zeus *Aristaios* et de Zeus *Ikmaios* : « qui ont pour mission, sur la cime des monts, d'adoucir la Canicule et de demander à Zeus la brise, qui fait choir en masse les caillles dans les filets de lin »¹²⁹. Cicéron, se référant à Héraclide du Pont, précise : « Nous avons entendu dire que les habitants de *Céos* ont continué d'observer avec soin tous les ans le lever de la Canicule et de conjecturer ainsi, écrit Héraclide du Pont, si l'année sera saine ou insalubre ; si l'astre se lève un peu sombre et comme entouré de brouillard, l'air est dit-il, épais et dense, de telle sorte que le respirer sera pénible et malsain, si, au contraire l'astre apparaît brillant et projetant son éclat au loin, cela signifie que l'air est subtil et pur, et donc sain »¹³⁰.

¹²⁵ APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, T. I, Trad. F. Vian, Paris, Les Belles Lettres, 1981, pp. 201-202.

¹²⁶ O. RICOUX, « Sirius ou l'étoile des mages », in *Les astres et les mythes, la description du ciel, actes du colloque international de Montpellier, 23-25 Mars 1995*, T. I, Montpellier, Publication de la Recherche Université Paul Valéry, 1996, p. 139.

¹²⁷ S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, Paris, Seuil, Réed. 1998, (1^{ère} Ed. 1957), pp. 172-173 ; O. NEUGEBAUER et R. PARKER, *Egyptian Astronomical Texts*, Londres, 1960-1964, sv. Sothis ; E. HORNUNG, *Les dieux de l'Egypte. L'un et le multiple*, Paris, Flammarion, Trad. française 1992, p. 69.

¹²⁸ J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran ancien*, Paris, PUF, 1962, p. 37. Cf. aussi : G. GNOLI, « Note sur Yasht VIII, 23-52 », *SMSR*, 34, 1963, pp. 91-101.

¹²⁹ CALLIMAQUE, *Aitia*, IV, v. 32-37.

¹³⁰ CICERON, *De Divinatione*, 57, 130.

Hygin ne manque pas de souligner le caractère saisonnier des vents *étésiens*, en s'attardant sur l'étymologie de leur dénomination.

- Hygin, *L'Astronomie*, II, 4, 6 :

« Aristée exécute cet ordre et obtint de Jupiter que soufflent les vents étésiens, appelés par certains « étésiens » (= annuels) parce que chaque année ils se lèvent à date fixe : car ἔτος (année) est l'équivalent Grec du Latin *annus* »¹³¹.

Ces vents du Nord portent aujourd'hui le nom turc de *meltem*. Ils balayent l'Egée de fin juillet à fin Août et continuent de jouer un rôle important dans la vie de l'archipel. Leur force est de 4 à 5 Beaufort en moyenne et ils abaissent considérablement les températures estivales¹³².

-B Aux origines de l'épisode de sécheresse :

Deux événements distincts sont considérés comme étant à l'origine de cette terrible canicule.

Une première version raconte, que *Céos* est primitivement une terre riche en sources, couverte de forêts et habitée par les Nymphes. Mais un jour, un lion féroce se serait emparé de l'île et les Nymphes, effrayées, auraient fui à *Karystos*, au Sud de l'Eubée. Alors, les cours d'eau se seraient taris, ouvrant ainsi le funeste épisode de sécheresse¹³³.

Hygin, dans une très longue digression de son *Astronomie*, conte une seconde version. Le malheur et la stérilité qui accablent *Céos* sont expliqués comme les conséquences d'un crime d'impiété, commis à l'encontre d'Icarios. Icarios réside en Attique avec sa fille Erigoné, la très bien Née, et sa chienne Maïra, l'Étincelante, la brillante¹³⁴. Lors de son arrivée à *Athènes*, il accueille Dionysos. Pour le remercier de son hospitalité, le dieu lui confie un plant de vigne et lui apprend à faire du vin. Sur quoi, Icarios décide de se mettre en route pour diffuser la connaissance de ce breuvage. Sur son chemin, il rencontre des bergers à qui il fait goûter cette nouvelle boisson. Ces derniers la consomment sans modération, ivres, ils croient qu'Icarios a voulu les empoisonner pour voler leur troupeau. Ils le tuent aussitôt en le rouant de coups de bâtons et jettent son cadavre dans un puits, ou l'enterrent près d'un arbre. Redevenu sobre et conscient de leur faute, ils s'en vont se cacher à *Céos*. Erigoné inquiète de ne pas voir rentrer son père, part à sa recherche. La chienne, Maïra, la conduit jusqu'à la tombe du défunt. Inconsolable, Erigoné se pend à l'arbre, qui se trouve à proximité de la sépulture. De peine, Maïra se laisse également dépérir. Zeus finit par prendre pitié de ces trois misérables et transporte leurs corps parmi les astres : Icarios devint la constellation du Bouvier, Erigoné de la Vierge et Maïra le chien de la canicule, l'étoile Sirius. Cette faveur

¹³¹ HYGIN, *L'Astronomie*, Trad. A. Le Boeuffle, Paris, Les Belles Lettres, Réed. 2002, p. 27.

¹³² P. BRUN, *Les archipels égéens dans l'antiquité grecque (V^e-II^e siècles av. J.-C.)*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, pp. 31-38.

¹³³ ARISTOTE, *Constitution des Céens*, 26-27 ; J. LARSON, *Greek Nymphes. Myth, Cult, Lore*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 84-87. A l'inverse, d'autres sources racontent, que les Nymphes fuient le *Parnasse* terrorisées par un lion pour s'établir à *Céos* : CALLIMAQUE, *Aitia*, IV, v. 56-59 ; OVIDE, *Héroïdes*, 20, 223-24. Le lion est vraisemblablement désigné comme responsable de la canicule, pour son caractère solaire : W. DEONNA, « La grenouille et le lion », *BCH*, 74, 1950, pp. 1-9.

¹³⁴ HESYCHIUS, sv. *Maïra* écrit à son sujet : « chien, brûlure extrême, la lune ».

accordée par Zeus ne suffit pas à réparer le sacrilège qui a été commis. Un abominable châtiment frappe les Athéniens, de nombreuses jeunes filles se donnent la mort sans raison, en se pendant, tandis que Sirius se lève et consume les domaines des Céens, coupables d'héberger les meurtriers d'Icaros. La situation ne reviendra à la normale, qu'après l'instauration de la fête d'expiation de la balançoire (*Aiora*) à *Athènes* et l'intervention d'Aristée à *Céos*¹³⁵.

- Hygin, *L'Astronomie*, II, 3-6 :

« 3. Selon d'autres, Icaros, après avoir reçu le vin du vénérable Liber, s'empessa de charger des outres pleines dans un chariot. Voilà pourquoi il est aussi appelé Bouvier. Traversant l'Attique, il révélait le vin aux bergers ; quelques uns d'entre eux, pleins d'avidité, sous l'effet de cette boisson d'un nouveau genre, sont pris d'un profond sommeil, se laissant tomber chacun dans son coin. Ivres-morts, gesticulant, ils tenaient des propos inconvenants ; les autres s'imaginèrent qu'Icaros avait donné du poison aux bergers pour emmener leurs troupeaux dans son pays. Ils tuèrent Icaros et le jetèrent dans un puits. Mais selon d'autres récits, ils l'enterrèrent au pied d'un arbre. Quand à ceux qui s'étaient endormis, ils reconnurent, à leur réveil, que leurs repos n'était jamais meilleur et réclamèrent Icaros pour le récompenser de son bienfait ; ses assassins, que les remords de leur conscience troublaient, s'empressèrent de prendre la fuite et parvinrent à l'île de *Céos*, ils y reçurent l'hospitalité et y élurent domicile. 4. Mais Erigoné, fille d'Icaros, bouleversée par l'absence de son père, qu'elle ne voyait pas revenir, se mit à sa recherche ; la chienne d'Icaros, nommée Maïra, hurlant en sorte qu'elle semblait pleurer la mort de son maître, revint auprès d'Erigoné. Celle-ci y vit un indice non négligeable de la mort qui hantait son esprit. Car la jeune fille apeurée ne devait conjecturer que la mort de son père, absent depuis tant de jours et de mois. Quant à la chienne, tenant entre ses dents un vêtement du père, elle la conduisit au cadavre. Aussitôt, à cette vue, sa fille désespérée, dans l'accablement de sa solitude et de sa pauvreté, versa d'abondantes larmes de pitié et se donna la mort en se pendant au même arbre qui marquait la sépulture de son père. Le chien apaisa par sa propre mort les mânes de la défunte. Selon certains, il se jeta dans un puits nommé Anigros. Aussi, par la suite, personne ne but-il d'eau tirée de ce puits, selon la tradition. Jupiter eut pitié de ces malheureux et représenta leurs corps parmi les astres. Donc beaucoup appelèrent Icaros le Bouvier, Erigoné la Vierge, dont nous parlerons plus loin. Quant à la chienne, son nom et son apparence lui valurent d'être nommée la Canicule. Comme elle se lève avant le Grand Chien, les Grecs

¹³⁵ Sur le mythe d'Icaros Cf. plus particulièrement : M. P. NILSSON, « Die Anthesterien und die Aiora », *Eranos*, 15, 1916, p. 189 Sq. ; H. JEANMAIRE, *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot Réed. 1991, pp. 165-166 ; J. HANI, « La fête de la balançoire », *REG*, 91, 1978, pp. 107-122 (l'auteur étudie magnifiquement le symbolisme agraire de ces festivités) ; Ph. BORGEAUD, « Icaros, sa fille et sa chienne », in *Exercices de mythologie*, Ed. Ph. Borgeaud, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 15-20. Consulter en dernier lieu : R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 301-302.

l'appellent Procyon¹³⁶. Selon d'autres, c'est le vénérable Liber qui les représenta parmi les constellations. 5. Entre temps, comme sur le territoire athénien beaucoup de jeunes filles se donnaient la mort en se pendait sans motif, parce qu'Erigoné à sa mort avait supplié que les filles des Athéniens périssent d'un trépas identique à celui qu'elle-même allait affronter, si ceux-ci n'enquêtaient pas sur la mort d'Icaros et ne le vengeait pas, donc les événements se passaient ainsi que nous l'avons dit, ils consultèrent Apollon, qui leur répondit que s'ils voulaient échapper à leur sort, ils devaient apaiser Erigoné. Puisqu'elle s'était pendue, ils décidèrent de se suspendre à des cordes en intercalant une planche et de se balancer comme un pendu agité par le vent. Ils instituèrent ce sacrifice chaque année. Ils le célébrent en privé et en public, et l'appellent *Alétides*, parce qu'Erigoné à la recherche de son père avec son chien, inconnue et solitaire par nécessité, était appelée mendiante, ce que les Grecs nomment *Alétides*. 6. En outre, la Canicule, à son lever ardent, privait de récoltes le territoire et les champs des Céens, et en les frappant eux-mêmes de maladies, elle les contraignait à expier douloureusement la mort d'Icaros, parce qu'ils avaient accueilli des brigands. Leur roi Aristée, fils d'Apollon et de Cyrène, père d'Actéon, demanda à son père comment agir pour délivrer du fléau son pays. Le dieu lui ordonne de réparer la mort d'Icaros à force de sacrifices et de demander à Jupiter qu'à l'époque du lever de la Canicule il fasse pendant quarante jours souffler un vent capable de tempérer les ardeurs de la Canicule. »¹³⁷.

2) Essai d'étude phénoménologique :

Pour saisir dans toutes ses dimensions la signification profonde de ce curieux mythe, il faut s'intéresser en détails à la personnalité des protagonistes réunis : Sirius, Aristée et Zeus *Ikamaïos*.

-A Sirius :

Dans les fragments compilés, Sirius reçoit une double valorisation. L'étoile est d'abord la responsable de l'épouvantable aridité, mais elle est également l'un des intermédiaires divin qui va y mettre fin. Cette ambivalence antithétique est déclinée, repris et amplifié dans la plupart des autres extraits de la littérature hellénique, qui lui sont dédiés¹³⁸.

Pour M. Detienne : « L'apparition dans le ciel de l'astre desséchant instaure un temps de déséquilibre entre le sec et l'humide, dont les répercussions catastrophiques se marquent sur

¹³⁶ Ailleurs, Hygin confond bien Maïra avec l'étoile Sirius : HYGIN, *L'Astronomie*, II, 35. Le ciel nocturne compte deux constellations voisines, le petit et le grand chien. Procyon est l'étoile principale du petit chien, alors que Sirius est l'étoile principale du grand chien. A proximité immédiate prend place la constellation d'Orion : B. SERGENT, « Indo-hellenica I : les Pléiades et les Krittika », *Ollodagos*, 10, 2, 1997, pp. 179-222.

¹³⁷ HYGIN, *L'Astronomie*, Trad. A. Le Boeuffe, Paris, Les Belles Lettres, Réed. 2002, pp. 24-27.

¹³⁸ Pour une étude du symbolisme de Sirius Cf. : A. BOUCHE-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899, p. 55, 61, 74, n° 1, 79, n° 1, 125, n° 2, 129, n° 1, 137, n° 2, 140, 186, 226, n° 2, 227, 230, n° 3, 354, n° 2, 366, n° 2, 367, n° 1, 476, n° 2, 251, n° 1, 609 ; A. B. COOK, *Zeus, a Study in Ancient Religion I-III*, Cambridge, 1914-1940, Vol. I, p. 299 ; M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 211-226 ; O. RICOUX, « Sirius ou l'étoile des mages », in *Les astres et les mythes, la description du ciel, actes du colloque international de Montpellier, 23-25 Mars 1995, T. I*, Montpellier, Publication de la recherche université Paul Valéry, 1996, pp. 131-154.

tous les plans : les animaux et les hommes sont frappés aussi violemment que les plantes cultivées. Pour toute une tradition, le désastre prend une allure cosmique : Sirius rend les champs stériles, prive de nourriture les germes enfouis dans la terre, brûle les plantes et accable les troupeaux de maladies. Hommes et bêtes sont assoiffés et frappés par la fièvre, par un feu qui les brûle et qui les tue »¹³⁹.

L'étymologie de Σείριος rattache le mot aux verbes σηραίνω et σειριάω, qui signifient « brûler », « dessécher », ainsi qu'à σείω, « briller », terme habituellement réservé au soleil¹⁴⁰.

Les conséquences cataclysmiques du lever héliaque de Sirius trouvent un magnifique parallèle dans les aventures malheureuses de Phaéthon. Les textes relatifs à cet épisode décrivent de quelle façon le cosmos est entièrement consumé par la faute d'un adolescent téméraire, fils d'Hélios, qui se croit capable de diriger le char solaire, se trompe et provoque un redoutable accident¹⁴¹. La lecture successive d'un paragraphe de Manilius consacré aux effets néfastes de Sirius et d'un passage d'Ovide résumant les péripéties de Phaéthon est particulièrement évocatrice.

- Manilius, *Astronomie*, V, 206-217 :

« Comme le Lion commence à montrer sa terrible gueule, le Chien (Sirius) se lève, la Canicule aboie des flammes, l'ardeur de ses feux la rend furieuse et double la chaleur du Soleil. Quand elle secoue son flambeau sur le globe et qu'elle darde ses rayons, la terre, presque réduite en cendres, semble être à son dernier moment. La nature au milieu de cet incendie, éprouve des maux dont elle-même est la cause et elle vit en quelque sorte sur son bûcher, tant est grande la chaleur répandue par tout le ciel »¹⁴².

- Ovide, *Les Métamorphoses*, II, 227-238 :

« Alors, Phaéthon voit l'univers tout entier en flammes. (...) C'est alors que la Libye, d'où l'incendie avait retiré toute humidité est devenue si aride ; alors aussi les nymphes, les cheveux épars, pleurèrent leurs sources et leurs lacs : la Béotie chercha Dircé ; Argos, Amyone ; Ephyre, les ondes de Pirène »¹⁴³.

¹³⁹ M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1974, p. 211-212. Sirius est souvent assimilé à un grand feu dévoreur : HOMERE, *L'Iliade*, V, 4-6 ; XXII, 30-31 ; HESIODE, *Les Travaux et les Jours*, 587 ; Ibid., *Le Bouclier*, 584 ; ARCHILOQUE DE PAROS, *Frag.* 85 ; PLINE, *Histoires Naturelles*, VIII, 152 ; XXX, 135 ; XXII, 59, XXXII, 183 ; HORACE, *Odes*, III, 13, 9 ; VIRGILE, *Géorgiques*, IV, 425 ; Souda., sv. Σείρη et Σείριος.

¹⁴⁰ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque I-V*, Paris, Klincksieck, 1968-1980, Vol. III, p. 994.

¹⁴¹ LUCIEN DE SAMOSATE, *Dialogues des dieux, Zeus et Hélios*, 24 ; OVIDE, *Métamorphoses*, II, 204-271 ; NONNOS, *Dionysiaques*, XXXVIII, v. 349-409. Sur le mythe de Phaéthon Cf. : Ch. DUMAS-REUNGOAT, *La fin du monde. Enquête sur l'origine du mythe*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, pp. 45-50.

¹⁴² Traduction : O. RICOUX, « Sirius ou l'étoile des mages », in *Les astres et les mythes, la description du ciel, actes du colloque international de Montpellier, 23-25 Mars 1995, T. I*, Montpellier, Publication de la recherche université Paul Valéry, 1996, pp. 140-141, n° 42.

¹⁴³ OVIDE, *Les Métamorphoses*, Trad. J. P. Néraudau, Paris, Gallimard, 1992, II, 227-238.

Si Sirius anéantit et dévore, paradoxalement, l'étoile vient également stimuler l'ardeur sexuelle et la capacité germinative des humains et des végétaux. Elle peut inaugurer une période de refondation cosmologique. Quelques vers tirés du *bouclier* d'Hésiode rendent bien compte de ce second aspect de l'astre du chien. Ils évoquent une nature, où prospèrent les forces génésiques.

- Hésiode, *Le Bouclier*, v. 386-401 :

« Ἦμος δὲ γλοερῶ κυανόπτερος ἠχέτα τέπτιξ ὄζω ἐφεζόμενος
θέρος ἀνθρώποισιν ἀείδειν ἄρχεται, ᾧ τε πόσις καὶ βρώσις
θῆλυς ἔέρση, καὶ τε πανημέριός τε καὶ ἠώιος χέει ἀυδὴν ἴδει ἐν
αἰνοτάτῳ ὅτε τε χροά Σείριος ἄζει, τῆμος δὴ κέγχροισι πέρι
γλῶχες τελέθουσι τούς τε θέρει σπείρουσιν, ὅτ' ὄμφακες
αἰόλλονται, οἷα Διώνυσος δῶκ' ἀνδράσι χάσμα καὶ ἄχθος· τὴν
ᾠρην μάρναντο, πολὺς δ' ὄρυμαγδὸς ὀρώρει ».

« C'était aux jours où la cigale sonore aux ailes d'azur sombre, perchée sur un rameau vert, entonne pour les hommes sa chanson d'été ; elle ne mange et boit que la rosée nourricière, et, tout le jour, depuis l'aube, elle épanche ses accents, dans les mois de la plus cruelle chaleur, où Sirius brûle la peau¹⁴⁴ – C'est le moment aussi où les barbes apparaissent autour du millet semé en été, tandis que se colorent de teintes nouvelles les grappes que Dionysos a données aux hommes pour leur joie et leur peine »¹⁴⁵.

Dans *L'Iliade*, Sirius est qualifié d'astre de « la saison des fruits »¹⁴⁶. Son retour détermine encore la sortie des pourpres¹⁴⁷, coquillage marin dont la symbolique lié à la régénération et à la renaissance est assurée¹⁴⁸. Dans leur antre sacré, les Naïades tissent un tissu teint avec l'encre des pourpres, figure des âmes qui vont s'incarner¹⁴⁹.

Enfin, pour Alcée et Hésiode, Sirius rend les femmes plus lascives et exacerbe leur sensualité¹⁵⁰. L'étoile est propice au déchaînement de la folie érotique et ouvre un moment de licence et de volupté¹⁵¹.

La double valorisation de Sirius vient s'équilibrer dans les récits qui l'impliquent. Destruction ignée et débordement libidineux sont les deux conséquences opposées, marquées

¹⁴⁴ Les cigales sont des insectes fortement associés à la sphère de la fécondité-fertilité et à la sexualité. Cf. à ce sujet la très belle étude de : E. BARRA-SALZEDO, *En soufflant la grâce. Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne*, Grenoble, Ed. J. Million, 2007, pp. 127-132.

¹⁴⁵ HESIODE, *Théogonie, Les Travaux et les Jours, le Bouclier*, Trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, Réed. 1996, p. 147.

¹⁴⁶ HOMERE, *L'Iliade*, XXII, 30-31.

¹⁴⁷ PLINE, *Histoires Naturelles.*, IX, 60 et 38.

¹⁴⁸ Sur le symbolisme de renouveau des coquillages Cf. : W. DEONNA, « Aphrodite à la coquille », *RA*, 1917, pp. 312-416 et M. ELIADE, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, Réed. 1980, pp. 164-198.

¹⁴⁹ HOMERE, *L'Odyssée*, XIII, 104-105.

¹⁵⁰ ALCEE, *Frag.* 347 et HESIODE, *Les Travaux et les Jours*, 586-587.

¹⁵¹ C'est aussi pendant la période de la canicule, que sont célébrés les Adonies à Athènes, fête dont les contemporains dénoncent le caractère lubrique : PLATON, *Lois*, 839 A ; M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, Gallimard, 1974, pp. 222-226.

du sceau de l'excessivité, d'un astre qui commande, au terme d'une année astronomique, la fin d'un premier cycle et le commencement d'un second¹⁵².

Nous l'avons détaillé plus haut, Hygin n'hésite pas à mettre en lien Sirius avec Dionysos, le dieu de la végétation et de la course des saisons. Dans son *astronomie*, il fait de Maïra, la chienne d'Icaros, célèbre favori de Dionysos, l'ancêtre terrestre de Sirius¹⁵³.

L'étoile est toujours impliquée dans des fables de renouvellement saisonnier. Sirius est le plus souvent considéré comme étant le chien « catastérisé » du chasseur Orion ; divinité, qui se lance, chaque été, dans une poursuite effrénée et amoureuse des Pléiades¹⁵⁴.

-B Aristée :

Aristée est connu dans l'ensemble du monde grec, il n'est en aucun cas un héros spécifiquement cycladique. Au premier abord, le matériel mythologique qui s'est aggloméré pour constituer la trame de ses aventures semble hétérogène et disparate. Les historiens des religions s'accordent pour affirmer, que la figure d'Aristée a été créée entre les VIII^e et VII^e siècles av. J.-C., en se développant sur de très anciens cultes agraires locaux¹⁵⁵.

Aristée est tantôt présenté comme le fils de Carystos, de Chiron, de la Terre et du Ciel, ou de la nymphe Cyrène et d'Apollon.

Il aurait été confié enfant à Gaïa, aux Heures, ou aux Muses, qui lui auraient enseigné : la médecine, la divination, mais aussi l'art de la laiterie, l'apiculture et la culture de la vigne, dont il transmet par la suite les secrets aux hommes.

Le héros passe encore pour avoir épousé Autooné, la fille de Cadmos, qui lui donna un fils Actéon¹⁵⁶.

Certains soutiennent qu'il aurait pourchassé Eurydice, la femme d'Orphée, qui fut piquée dans sa fuite par un serpent et mourut. En représailles, ses abeilles auraient été décimées par une épidémie.

On le retrouve également accompagnant Dionysos, lorsqu'il se lance à la conquête de l'Inde.

¹⁵² Cette situation n'est pas sans rappeler l'ambivalence de Gaïa, divinité primordiale, tour à tour, cause de destruction et de création dans la théogonie hésiodique : F. BLAISE, « L'épisode de Typhée dans la théogonie d'Hésiode : la stabilisation du monde », *REG*, 105, 1992, pp. 349-370.

¹⁵³ HYGIN, *L'Astronomie*, II, 3-6.

¹⁵⁴ HOMERE, *L'Iliade*, XVIII, 483-490 ; HESIODE, *Les Travaux et les Jours*, 619-620 ; Cl. CALAME, *Alcman*, Rome, Ed. dell'Ateneo, 1983, pp. 331-334 ; PINDARE, *Néméenne*, II, 10-12 ; HYGIN, *L'Astronomie*, II, 21, 4 ; ATHENEE, XI, 490 d-e. T. GANTZ, *Mythes de la Grèce archaïque*, Trad. D. Augier et B. Leclercq-Neveu, Paris, Belin, 2004, (1^{ère} Ed. 1993), pp. 375-385 ; B. SERGENT, « Indo-hellenica I : les Pléiades et les Krittika », *Ollodagos*, 10, 2, 1997, pp. 179-222 ; Ph. BORGEAUD, « L'enfance au miel », in *Exercices de mythologie*, Ed. Ph. Borgeaud, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 82-85.

¹⁵⁵ W. H. ROSCHER, « Aristée », *Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, II, Leipzig, Georg Olms, Hildesheim, 1884-1886, p. 549 ; L. MARANGO, « Aristaios », *AM*, 87, 1972, pp. 77-83 ; M. DETIENNE, « Le mythe. Orphée au miel », in J. Le Goff et P. Nora, *Faire de l'histoire, T. III*, Paris, 1974, pp. 56 Sq. ; B. E. COOK, « Aristaios I », *LIMC*, II, 1, 1984, pp. 603-607 ; C. PAPAGEORGIADOU-BANIS, *The coinage of Kea, Meletemata*, 24, Athens, De Boccard, 1997, pp. 11-18 ; P. LEVEQUE, « Kéos. L'imaginaire d'une Cyclade », in *Kea-Kythnos*, Ed. L. Mendoni et A. Mazarakis Ainian, *Meletemata*, 27, 1998, pp. 66-68 ; J. LARSON, *Greek Nymphes. Myth, Cult, Lore*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 84-87 ; Ph. BORGEAUD, « L'enfance au miel », in *Exercices de mythologie*, Ed. L. Borgeaud, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 65-85. Cf. aussi : R. TRIOMPHE, *Le Lion, la vierge et le miel*, Paris, 1980 (Thèse que nous n'avons malheureusement pas pu consulter).

¹⁵⁶ Après avoir observé Artémis se baignant nue dans une source, en châtiment, Actéon meurt dévoré par ses propres chiens. Certains auteurs placent le départ d'Aristée à Céos après cet épisode. Cf. : W. BURKERT, *Homo mekans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, Los Angeles, London, 1987, pp. 109-116.

En Lybie, à *Cyrène*, il aurait découvert une plante médicinale : le *Silphium*.

Il est enfin tenu pour être le premier à avoir défriché la sauvage île de Sardaigne, ou à avoir planté des oliviers en Sicile¹⁵⁷.

Aristée se rapproche, dans une certaine mesure, de l'archétype du « *Divine Child* »¹⁵⁸. Son éducation a pour modèle les enfances crétoises de Zeus dans la grotte de la montagne aux chèvres¹⁵⁹. La thématique du miel envahit sa mythologie. Pindare stipule, que la Terre et les Heures l'ont nourri de nectar et d'ambrosie¹⁶⁰.

Aristée est surtout un héros civilisateur. Il est prédisposé à jouer un rôle important dans toute activité créatrice, instauratrice. Son intervention est toujours synonyme de renouveau.

-C Zeus *Ikmaios*, de la pluie et du vent :

La seule présence d'Aristée ne suffit toutefois pas à soulager la terre et les hommes martyrisés par la sécheresse estivale. C'est Zeus qui sauve *Céos* en se faisant dieu de l'orage, dieu fécondant et régénérateur de la sphère de la fertilité-fécondité.

L'épiclèse *Ikmaios*, qui lui est accordé, est associée à la moisissure, *ικμός*. Elle dériverait, selon P. Chantraine et P. Lévêque, de l'indo-européen et des verbes sanscrits *sincati*, « verser », *sihan*, « filtrer » et *sicati*, « uriner ». Ce qualificatif, que l'on peut traduire par « pluvieux », insisterait sur l'action fertilisante du dieu suprême, maître de l'élément liquide¹⁶¹.

Le contexte caniculaire dans lequel intercède Zeus *Ikmaios* évoque un magnifique fragment d'Euripide.

- Euripide, *Fr. 484* :

« La Terre aime la pluie et la désire, lorsque le sol altéré, rendu stérile par la sécheresse réclame une averse. Le Ciel majestueux aussi, chargé de nuages, aime à tomber sur la Terre, quand Aphrodite l'y pousse. Alors quand tous deux sont unis dans les embrassements amoureux, ils font croître et grandir ce qui fait prospérer la race humaine ».

¹⁵⁷ HESIODE, *Théogonie*, v. 975 ; BACCHYLIDE, *Frag.*, 18, 45 ; PINDARE, *Pythique*, IX ; APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, II, 500-520 ; *Scholie à Apollonios de Rhodes*, II, 498 ; DIODORE DE SICILE, IV, 80.5-82.6 ; NONNUS, *Dionysiaques*, V, 212-280 et XIII, 300 ; PAUSANIAS, VIII, 2, 4 et X, 17, 3 à 5 et 30, 5 ; VIRGILE, *Géorgique*, IV.

¹⁵⁸ Sur la figure de « *Divine Child* » Cf. : C. G. JUNG et Ch. KERENYI, *Introduction à l'essence de la mythologie*, Trad. H. E. Del Medico, Paris, Payot, Réed. 2001, (1^{ère} Ed. 1941) pp. 49-164 ; M. P. NILSSON, *Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund, Gleerup, Réed. 1968, pp. 533-583 et L. RACINE, « L'archétype de l'enfant-divin et la symbolique du renouveau », *Cahiers internationaux du symbolisme*, 45, 1983, pp. 197-228.

¹⁵⁹ HESIODE, *Théogonie*, 477-485 ; Ph. BORGEAUD, « L'enfance au miel », in *Exercices de mythologie*, Ed. Ph. Borgeaud, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 65-85.

¹⁶⁰ PINDARE, *Pythiques*, IX.

¹⁶¹ APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, II, 518 ; CALLIMAQUE, *Aitia*, IV, 32-37. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, I-V, 1968-1980, Vol. I, p. 460 et P. LEVEQUE, « Kéos. L'imaginaire d'une Cyclade », in *Kea-Kythnos*, Ed. L. Mendoni et A. Mazarakis Ainian, *Meletemata*, 27, 1998, p. 69.

Zeus ne se contente pas d'apporter les précipitations, il fait également souffler les vents *étésiens*. Ce dernier point, nous pousse encore un peu plus loin dans le champ de la symbolique sexuelle. En Effet, E. Barra-Salzédo a démontré, que dans la pensée antique les vents sont assimilés au *pneûma*, souffle vital également contenu dans le sperme¹⁶².

Le lever héliaque de Sirius correspond bel et bien à un temps de refondation cosmologique : il annonce, sur un mode à peine dégradé, la répétition de la hiérogamie primordiale de la Terre et du Ciel. Hiérogamie, précisément placée au cœur du système de *Syros*.

¹⁶² E. BARRA-SALZEDO, *En soufflant la grâce. Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne*, Grenoble, Ed. Jérôme Million, 2007, pp. 75-80.

-Conclusion :

Les mythes réunis dans cette partie montrent de façon incontestable, que les motifs du mariage, de l'axe cosmique et du plongeon cosmogonique sont profondément enracinés dans l'imaginaire cycladique de la création. Dès lors, le doute n'est plus permis : Phérécyde s'est directement inspiré de ce riche matériel théologique régional.

Un dernier développement est susceptible de confirmer, si besoin est, la popularité du paradigme du plongeon cosmogonique dans le monde insulaire. Selon le poète Bacchylide de *Céos*, lorsque Thésée veut prouver son ascendance divine face à Minos, le héros saute dans la mer, pour aller récupérer dans la demeure de son père, Poséidon, un anneau d'or, symbole de son pouvoir¹⁶³.

- Bacchylide de *Céos*, *Dithyrambe*, III, v. 52-66 :

« Μεγαλοσθενές
Ζεῦ πάτερ, ἄκουσον· εἴ μὲρ με νύμφα
Φοίνισσα λευκώλενος σοὶ τέκεν,
νῦν πρόπεμπ' ἀπ' οὐρανοῦ θοᾶν
πυριέθειραν ἀστραπᾶν
σάμ' ἀρίγνωτον· εἰ
δὲ καὶ σὲ Τροιζηνία
σεισίχθονι φύτευσεν Αἴθρα Ποσει-
δάδι τόνδε χρύσειον
χειρὸς ἀγλαὸν ἔνεγ-
κε κόσμον ἐκ βαθείας ἄλος,
δικῶν θράσει σῶμα πατρὸς ἐς δόμους.
Εἴσεαι δ' αἴ κ' ἐμᾶς
κλύη Κρόνιος εὐχᾶς
ἀναξιβρέντας ὁ πάντω[ν με]δ[έω]ν. »

« Zeus Père qu'emplit une grande force, écoute-moi. S'il est vrai que la nymphe de Phénicie aux bras blancs m'a pour toi enfanté, maintenant envoie du ciel le signe parfaitement reconnaissable, l'éclair rapide à crinière de feu. Et si, toi aussi, Aithra de *Trézène* t'a engendré pour Poséidon ébranleur du sol, ce brillant bijou d'or qui orne ma main, rapporte-le du fond de la mer. Jette hardiment ton corps dans la demeure de ton père. Tu sauras s'il entend ma prière, le fils de Kronos, le seigneur du tonnerre qui règne sur toutes choses »¹⁶⁴.

¹⁶³ L. GERNET, « L'anneau de Polycrate », in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, Réed. 1982, pp. 142-155.

¹⁶⁴ BACCHYLIDE, *Dithyrambes, Epinicies, Fragments*, Trad. J. Duchemin, Paris, Les Belles Lettres, 1993, p. 32.

-CONCLUSION :

Mythes et cultes s'accordent parfaitement. Arrivée au terme de notre étude d'anthropologie religieuse, il apparaît évident que les spécificités, qui définissent l'imaginaire cycladique de la création sont indissociables des nombreux cultes de la fertilité-fécondité, qui prospèrent dans l'archipel.

Le mythe du mariage de Dionysos et Ariane est inséparable des liturgies du *téménos* naxien d'*Hyria*. Site visité, sans discontinuité, du XIV^e siècle av. J.-C. jusqu'en pleine époque impériale.

Toujours à *Naxos*, les Aloades sont fêtés depuis le GR dans les carrières de *Mélanes*, aux côtés d'une déesse restée anonyme.

Quand au cycle d'Aristée, Zeus et Sirius, il ne peut être isolé des rites, qui ont cours dans les sanctuaires des hauteurs céens.

Si la cité demeure, bien entendu, le cadre privilégié de la vie dévotionnelle grecque, nous croyons, qu'il est tout à fait permis d'affirmer l'existence d'un *homo religiosus* cycladique. Une même métaphysique agraire est indéniablement partagée par tous les habitants du centre de l'Egée. Phérécyde, dans sa cosmogonie, ne fait que cristalliser ce foisonnant héritage.

Depuis le BR : la hiérogamie, l'axe cosmique et le plongeon cosmogoniques sont les notes fondamentales, autour desquelles s'improvisent les polyphonies de la mythologie insulaire des origines.