

La séparation du ciel et de la terre. Du thème mythologique aux cosmogonies présocratiques

Étienne Ménard

▶ **To cite this version:**

Étienne Ménard. La séparation du ciel et de la terre. Du thème mythologique aux cosmogonies présocratiques. Philosophie. 2020. dumas-03354324

HAL Id: dumas-03354324

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03354324

Submitted on 24 Sep 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La séparation du ciel et de la terre

Du thème mythologique aux cosmogonies présocratiques

Étienne MÉNARD

Mémoire de master sous la direction de Dimitri EL MURR

Université Paris Sciences et Lettres
École Normale Supérieure de Paris
Département de Philosophie

Parcours « Histoire de la philosophie »

Année 2019-2020

Je voudrais exprimer ici ma profonde gratitude à l'égard de tous ceux dont les encouragements et les précieux conseils m'ont soutenu dans ce travail. Mais mes remerciements vont plus particulièrement à Dimitri El Murr, qui a joué un rôle décisif dans l'élaboration de mon sujet de recherche et en a patiemment suivi l'évolution. Je remercie encore Julia Wang et Camille Rambourg, pour avoir eu la gentillesse de relire une partie de mon travail et pour leur enthousiasme. J'ai également grandement bénéficié des cours et de la discussion toujours passionnante de Raphaël Nicolle.

Ce projet n'aurait toutefois jamais pu être mené à bien sans le soutien indéfectible de Raphaël Hirst et d'Amandine Moity, qui savent toute l'importance que ce travail revêt pour moi.

Les relectures successives que j'ai apportées à ce mémoire ont le plus possible, je l'espère, diminué le nombre des erreurs qu'il contient ; pour celles qui restent, je m'excuse donc par avance auprès de mes lecteurs.

Introduction

i. Caractérisation et importance des mythes de séparation

La présente étude prend pour objet la séparation dans la pensée grecque archaïque, et plus précisément l'introduction de ce thème dans la première physique grecque. Dans ce contexte, le sens donné à la séparation sera celui d'un certain mouvement discriminant les éléments pour organiser le cosmos. Mais puisque l'introduction du thème dans le domaine philosophique, au sens le plus large, est à vrai dire une importation, il nous a semblé essentiel de présenter ici quelques considérations sur son origine. Celle-ci est mythologique, et nous aurons à montrer que les développements ultérieurs du thème, initiés par les Présocratiques, sont toujours fortement enracinés dans ce contexte.

À l'origine de ces développements, nous trouvons les mythes très répandus de la séparation du ciel et de la terre (que nous nommerons plus simplement *mythes de séparation*). Les définir et en décrire la forme générale nous permettra de nous rendre compte de l'importance cosmologique, théologique, et anthropologique, que prend cette étape singulière de la formation du monde.

Nous définirons donc de manière minimale les mythes de séparation comme une catégorie de mythes exposant un état initial d'union entre le ciel et la terre et narrant la sortie de cet état ainsi que les conséquences de cette sortie[1].

Cet état initial est généralement compris selon l'un de ces quatre modèles : comme simple proximité du ciel, que l'on pense composé d'une matière solide (l'espace entre le ciel et la terre est réduit, voire inexistant ; cette union peut être constante ou régulière, le ciel étant alors mobile, se rapprochant et s'éloignant alternativement de la terre) ; comme existence d'un lien (corde, pont, échelle, plante, etc.) permettant de rejoindre le ciel depuis la terre ; comme existence conjointe du ciel et de la terre au sein d'une entité primordiale indifférenciée (souvent un œuf). Selon ces options, la séparation prend respectivement la forme de l'éloignement du ciel (ou de sa fixation définitive loin de la terre, dans le cas

1. La présente section ne tient lieu que de synthèse, et les exemples que nous donnons ici n'ont vocation qu'à éclaircir notre propos ; pour une collection plus systématique de ces exemples, cf. Staudacher, 1968, p. 3-43 (utile recueil de mythes de séparation) et Numazawa, 1946, p. 311-324 (ouvrage que nous n'avons malheureusement pas pu consulter ; nous y sommes renvoyés par Seidenberg, 1983, p. 197-198). On y ajoutera le matériau brassé bien plus récemment par Le Quellec & Sergent (DCM, cité *infra*).

où le ciel était mobile), de la coupure du lien l'unissant à la terre, ou de la distinction du ciel et de la terre au moment de leur naissance, par dissociation interne à l'entité primordiale indifférenciée[1]. À ces trois formes, on ajoutera les mythes de démembrement d'un géant originel, dont les parties du corps fourniront le matériau des différentes régions cosmiques[2]. Parfois, la séparation est remise en cause et l'on tente de réunir à nouveau le ciel et la terre[3] ; celle-ci peut également opérer en plusieurs temps ou faire l'objet de plusieurs tentatives[4].

Ces distinctions n'ont pour nous qu'une valeur heuristique, et l'on pourrait aussi bien convoquer d'autres critères de classification relatifs par exemple au déroulement narratif de ces mythes : l'état du monde avant cette séparation (du même coup, les conséquences ou la finalité de celle-ci), le mode de la séparation, ses acteurs. Notre objectif n'est pas d'établir ici une typologie des mythes de séparation ; il n'est pas non plus de discuter la question de l'existence d'une catégorie parfaitement circonscrite de « mythes de séparation », qui du reste nous semble une hypothèse raisonnable[5] ; nous pouvons néanmoins, ce qui indiquera suffisamment la richesse de tels mythes, qui ne se réduisent pas à la narration

1. Sur les deux premières formes, cf. Éliade, 1957, p. 78-94. Selon lui, celles-ci expriment la nostalgie d'un temps mythique de communication entre l'homme et le ciel, c'est-à-dire les dieux. Cf. également, pour la même compréhension des mythes de séparation comme mythes du paradis primitif, Fischer, 1932 (notamment p. 234, qui donne des exemples probants). DCM, *s. u. Ciel*, *s. u. Séparateur*, donne de nombreux exemples de ces formes qui sont extrêmement répandues : les mythes les plus connus sont sans doute ceux de Geb et Nut en Égypte, et Ranginui et Papatuanuku en Océanie. Concernant la seconde sous-catégorie, appelé aussi « motif des symplégades », cf. *infra*, p. 38, n. 5. Concernant la troisième forme, les mythes les plus connus sont ceux de Phanès chez les Orphiques, de Pán-gŭ en Chine, et l'une des deux versions du mythe japonais d'Izagani et Izanami (cf. Éliade, 1957, p. 221-222) ; on retrouve encore ce mythe en Inde (par exemple dans la *Čāndogya Upaniṣad* III, 19, 1-2).

2. L'exemple le plus connu, et qui donne son nom à cette catégorie, est celui du géant nordique Ymir démembré par les dieux (cf. DCM, *s. u.*). Tiāmat à Babylone, Prajāpati et Puruṣa en Inde, Gayōmart en Iran, Tlazolteotl chez les Aztèques, etc., subissent le même sort.

3. DCM, *s. u. Ciel* III donne l'exemple d'un mythe des Matako : ciel et terre ayant été une première fois disjoints, un arbre pousse jusqu'au ciel pour les rejoindre, mais il est brûlé (nous retrouvons ainsi deux des quatre formes identifiées). Peut-être faut-il comprendre ainsi le mythe de la tour de Babel (faisant suite à l'expulsion du jardin d'Éden) et de l'alliance entre Dieu et Noé après le déluge, symbolisé par l'apparition de l'arc-en-ciel (pont entre le ciel et la terre).

4. Le mythe cosmogonique tahitien, tel qu'il est exposé par Otte (2019, p. 399-404), rend bien compte de l'ampleur de la tâche, faisant également intervenir plusieurs modes de séparation : plusieurs dieux (Rua, Rû, Māui et Tāne) se relayent pour accomplir ce qui est décrit tour à tour comme combat (meurtre de la Pieuvre qui maintenait le ciel collé à la terre), exploit physique (premier soulèvement du ciel), enfin véritable chantier (selon une métaphore architecturale filée) visant d'abord à maintenir le ciel élevé, puis à couper les membres de la Pieuvre cosmique.

5. Certaines formes de tels mythes de séparation ont ainsi pu être classifiées par Thompson dans son *Motif-Index* (1955 ; par « motif mythique », on entendra l'unité de sens minimale dont est composé le mythe). Cf. surtout p. 128-129 (motif A625.2, « raising of the sky »).

d'une simple modification de l'organisation spatiale, identifier les principales dimensions de sens qu'ils véhiculent (anthropologique, zoologique, cosmologique, théologique, politique, …). Certains éléments et motifs fondamentaux sont ainsi clairement identifiables par leur récurrence.

Une enquête sur ces éléments mène aux conclusions suivantes[1]. La trop grande proximité du ciel plonge le monde dans un état d'obscurité profonde et cause le confinement des premiers êtres. C'est une entrave à leurs activités (de création, d'élevage, etc.). En même temps que le cosmos s'organise en différentes régions, que la distinction du jour et de la nuit sort le monde de cet état de ténèbres, un intervalle se crée entre ciel et terre qui permet aux créatures vivantes ou aux réalités cosmiques (notamment les astres et le soleil) de se déplacer librement ; ce qui revient à dire qu'elle les crée[2]. Conjointement à cette première organisation spatiale et temporelle, qui vise à rendre le monde habitable[3], il est fréquent que la naissance des hommes ou d'autres créatures soit directement causée par la séparation[4]. Celle-ci permet, en même temps que la distinction spatiale entre deux régions, le passage d'un âge cosmique primordial à un âge humain où les puissances naturelles sont mieux définies et plus limitées[5]. Mais dans le cas où les hommes existent déjà au moment de la séparation, celle-ci affecte aussi directement leurs conditions d'existence. La séparation est alors ambivalente (alternativement présentée comme exploit ou crime, bienfait ou châtiment). Si la proximité du ciel pouvait être une entrave aux activités des premiers hommes, son éloignement peut aussi, à l'inverse, entériner la fin d'un état de communication entre le ciel et la terre et du commensalisme entre les hommes et les dieux. Il provoque l'éloignement d'un ciel dispensateur de biens, et l'avènement des maux propres aux vivants (la nécessité de la reproduction, qui implique en premier lieu la séparation des deux sexes[6], la douleur, la mort, …) ou

1. Cf. Staudacher, 1968, p. 43-46 et Numazawa, 1953, p. 30-34.

2. Le premier chapitre de la Genèse dans sa totalité illustre la plupart de ces éléments ; pour le rapport aux activités humaines, cf. Numazawa, 1953, p. 31.

3. Ainsi les mythes de séparation sont-ils souvent fondés sur des éléments architecturaux : le ciel est comparé à un toit soutenu par plusieurs piliers, et le monde à une maison cosmique. Cf. Seidenberg, 1983, p. 192-198. Dans les Psaumes (CIV, 2), le ciel est comparé à une tente.

4. C'est en particulier le cas dans les mythes grecs (cf. *infra*, p. 22-23).

5. Cf. DCM, *s. u. Âges du monde*, *s. u. Rupture*, Rudhardt, 1986, p. 12 et 34-35.

6. West, 1994, p. 300, évoque cette interprétation de la cosmologie phénicienne de Sanchuniathon (qui relate un mythe de séparation du ciel et de la terre). Cf. Genèse I, 27. Bien qu'il s'agisse d'une conséquence naturelle de la séparation du ciel et de la terre dès lors que ces

spécifiques à l'homme et constituant ce dernier en espèce distincte (le travail, …)[1]. La séparation, cosmique, du ciel et de la terre, peut marquer ainsi une séparation des dieux et des hommes : les dieux se retirent au ciel, quittent le lieu de vie des hommes (parfois également avant la naissance de ces derniers). Cette retraite du dieu au ciel signifie souvent aussi l'effacement des premières puissances primitives et démiurgiques au profit d'une nouvelle génération de divinités auxquelles, contrairement aux premières, l'homme pourra et devra vouer un culte[2]. Ce sens religieux des mythes de séparation, selon lequel on peut les comprendre comme mythes de fondation du culte, se manifeste directement dans la pratique religieuse : Seidenberg[3], sur la base de l'étude menée par Frazer sur les sacrifices et les serments[4], a voulu montrer que les mythes de séparation étaient associés à certains sacrifices impliquant de passer au travers des portions découpées d'une victime. De même que c'est dans l'espace créé entre le ciel et la terre après leur séparation que la vie a pu surgir, un tel passage aurait des vertus régénératrices[5].

De la nuit cosmique à l'établissement des sociétés et des cultes, c'est une telle rupture initiale qui déclenche la totalité du processus d'organisation cosmique. La généralité de cette idée, ainsi exprimée (qui ne dément pas sa richesse), explique sans doute d'elle-même la quasi-universalité de ces mythes, auxquels il est sans doute impossible d'assigner une origine géographique déterminée. Mais un autre élément explique encore cette large répartition : le mythe de la séparation du ciel et de la terre pourrait bien consister, initialement, en une transposition de l'expérience quotidienne aux réalités cosmiques[6]. Ainsi, l'état antérieur à la séparation peut être pensé par exemple par analogie avec la nuit ou

derniers sont personnifiés, la chose est rarement aussi explicite que chez Hésiode (cf. *infra*, p. 24).

1. Cf. DCM, *s. u. Anthropogonie* I, 13. Le rapport entre ces deux aspects essentiels du mythe de séparation est souligné par Éliade : « la "chute" de l'homme se traduit aussi bien par une mutation ontologique de sa propre condition, que par une rupture cosmique » (1957, p. 80).

2. Ces dernières idées caractérisent les mythes du *deus otiosus*, démiurge se retirant au ciel en dieu oisif, souvent à la suite d'une faute de l'homme. Éliade (1949, p. 53-56) en donne de nombreux exemples, principalement africains. La situation inverse (l'homme est banni du ciel) se retrouve dans le mythe du jardin d'Éden.

3. Cf. 1969, p. 193-194 (cf. aussi 1959, notamment p. 480-482).

4. Cf. 1918, p. 391-428, et en particulier p. 391-394 pour le domaine grec.

5. *Lois* VI, 753d3-5 (διὰ τομίων πορευόμενος) semble une réminiscence de ce rite ancien.

6. Cf. Komoróczy, 1973, p. 38, qui explique l'origine spéculative du mythe sumérien d'*an-ki* (union du ciel et de la terre avant leur distinction) par une analogie avec l'expérience quotidienne, et notamment n. 74 pour un parallèle avec l'origine des mythes de séparation océaniens.

la tempête (moments d'indistinction du ciel et de la terre)[1], et la séparation par analogie avec le lever du jour ou les premiers rayons de soleil après une tempête.

ii. Particularités du domaine grec et délimitation du corpus

Acheminons-nous vers ce qui constituera l'objet propre de notre étude. Les sources grecques évoquant une telle séparation manifestent un important déplacement sémantique et une certaine réappropriation du mythe. Nous nous intéresserons ici à l'une des réinterprétations les plus manifestes de ce dernier, visant à abstraire la séparation cosmogonique de toute implication morale, théologique, ou pratique ne général, en déconnectant le mythe de séparation du ciel et de la terre de celui de la séparation des dieux et des hommes. Cette abstraction, déjà préfigurée par Hésiode, conférera à la séparation un sens cosmologique nouveau. On observe, d'Anaximandre à Démocrite, l'élaboration progressive, puis le dépassement, d'une conception de la séparation cosmologique comme dissociation, criblage et répartition spatiale des quatre éléments selon différents niveaux concentriques, conséquence d'un mouvement circulaire et éternel, la δίνη cosmique. Cette théorie de la séparation se construit ainsi, par couches successives de réinterprétations, pour former un schéma général qui se verra attribué de manière indifférenciée aux « Anciens ».

Mais il s'agit là d'une construction tardive ; et là où la dissociation élémentaire sera finalement nommée par les Présocratiques de manière explicite (par exemple et surtout, comme διάκρισις), il survient une difficulté si l'on souhaite comme nous en retracer l'origine. La poésie grecque archaïque ne la désigne encore que par périphrase ou au moyen d'expressions détournées : pour n'en donner maintenant que deux exemples, les colonnes d'Atlas « tiennent la terre et le ciel éloignés », c'est-à-dire, littéralement, les « maintiennent de part et d'autre » (ἀμφὶς ἔχουσι, *Od.* I, 54) ; le ciel est aussi très fréquemment dit, selon une formule homérique, « élevé » (οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν, qui peut d'ailleurs simplement signifier « le vaste ciel au-dessus »). Il n'est ici fait mention que de la situation actuelle du ciel et non d'une opération visant justement à l'éloigner de la

1. Pour le rapprochement du lever du jour et de la séparation du ciel (éther) et de la terre, cf. Lucrèce V, 460-470. Pour une telle indistinction, ici entre le ciel et la mer, au moment d'une tempête, cf. Virgile, *Énéide* III, 198-202.

terre ; encore les expressions employées sont-elles vagues. À lire le poème sumérien *Gilgameš, Enkidu et l'Enfer*, copié pourtant un millénaire avant les épopées homériques, et qui est à l'inverse sans équivoque, on comprend ce que cette situation a de particulier : « Lorsque le Ciel eut été séparé de la Terre et que la Terre eut été séparée du Ciel » (8-9).

Face à cette situation, on a depuis longtemps proposé de voir dans le mythe de la castration d'Ouranos (*Th.* 154-210) l'expression symbolique d'une telle séparation du ciel et de la terre. Ce texte ne mentionnerait pas simplement cette séparation en tant que telle : il en ferait le récit, et serait donc à proprement parler un *mythe* de séparation. Ce passage sera d'une importance particulière pour notre étude ; mais il n'est pas sans poser d'importantes difficultés. L'étudier, c'est-à-dire nous pencher sur les conditions d'apparition dans la littérature grecque de ce thème de la séparation, nous amènera à nous interroger, plus généralement, sur le remaniement conceptuel opéré par Hésiode au sujet du thème de la séparation.

Après Hésiode, nous avons choisi d'examiner ce même thème au travers de la philosophie présocratique, et plus précisément, dans le cadre des cosmogonies de plusieurs d'entre eux (Anaximandre, Parménide, Empédocle, Anaxagore et les Atomistes)[1] ; la raison de ce choix est simple. L'examen que nous présentons actuellement n'est qu'une enquête partielle sur le thème de la séparation dans la pensée grecque archaïque ; il nous a fallu opérer un choix entre les différents aspects de ce problème. Or, l'étude du versant physique de cette question (c'est-à-dire le traitement du devenir de ce problème dans la doctrine physique des premiers philosophes) nous est rapidement apparu, au cours de nos recherches préliminaires, comme à la fois la plus simple à mener et celle dont l'objet apparaissait le plus directement en rapport avec les sources mythologiques évoquées plus haut. Les mythes de séparation apparaissant, avant tout, comme des mythes cosmogoniques, leur héritage le plus manifeste est à rechercher dans la cosmogonie.

1. S'agissant des philosophes et des textes présentés, leur choix s'est fait en fonction de nécessités purement internes à notre étude, et principalement sur la base du recoupement de deux recueils qui ne sont pas à proprement parler exhaustifs, mais restent relativement complets : ceux de Diels & Kranz et de Laks & Most.

iii. Méthode suivie

Travailler non seulement sur l'influence que la mythologie a pu exercer sur la philosophie, mais encore sur la signification d'un thème mythologique, et comprendre les réinterprétations philosophiques de celui-ci non comme de simples développements inspirés par la pensée mythique, mais comme une étape de la même histoire conceptuelle : voilà notre point de départ et notre première considération méthodologique. Car même un récit aussi cru que celui de la castration d'Ouranos véhicule une certaine conception du monde dont la finesse n'a rien à envier à certaines conceptions philosophiques postérieures.

> Le mythe n'est pas quelque chose dont l'homme puisse se dégager radicalement, comme si de rien n'était … L'homme ne peut vivre sans le mythe parce que le mythe est vrai. Le mythe réel est véridique … la manifesteté première, radicale et encore non réfléchie, s'exprime sous la forme du mythe[1].

Nous tenant donc aussi loin que possible de l'écueil du primitivisme, nous avons pris le parti d'envisager la *Théogonie* comme une œuvre cohérente et organisée autour d'un projet particulier : discutons ici ce choix. En premier lieu, cette position n'implique pas une systématisation totale de l'ensemble divers de mythes véhiculés par le poème, dont nous reconnaissons la diversité. Parfois, Hésiode n'a pas établi des distinctions qui nous semblent désormais naturelles[2] ; d'autres fois, on croit reconnaître dans son texte la collusion de deux mythes[3]. La mythologie et la philosophie sont bien entendu des domaines, ou plutôt des contextes de déploiement de la pensée, distincts, relevant d'enjeux et d'approches qui ne sont pas les mêmes. Hésiode peut ainsi faire référence à un mythe tout en en détournant le sens[4] : il l'adapte alors à sa perspective. Pour autant, il convient

1. Patočka, 1983, p. 52.

2. Par exemple, Hésiode ne semble pas distinguer entre le monde souterrain et les extrémités de la terre (cf. *infra*, p. 19 et n. 1). La systématisation que nous opérons ne doit donc pas aller jusqu'à restituer cette distinction là où elle n'est pas présente, mais se doit de comprendre, autant que possible, la raison de cette identification.

3. Par exemple, selon *Th*. 736-738, les quatre parties du monde ont des sources communes : cela peut s'expliquer, dans le cas de la terre, du ciel et du Tartare, par un modèle cosmographique faisant de la terre un plan médian horizontal entre le ciel et le Tartare (cf. KRS, p. 9-10), les trois se rejoignant donc naturellement en leurs extrémités ; dans le cas de la mer et de la terre, par une référence à leurs « racines » communes (727-728), qui plongent sous terre (cf. Solmsen, 1950, p. 242). Nous ne nous prononçons pas définitivement sur cette question.

4. Un exemple parmi d'autres, dont nous traitons plus bas : *Th*. 700-704 fait référence à une version particulière du mythe de séparation dont Hésiode ne retient apparemment qu'un aspect, le vacarme produit par la rencontre d'Ouranos et de Gaïa (cf. *infra*, p. 38 ; cf. toutefois p. 59-60).

de garder à l'esprit qu'un tel mythe n'en est pas moins présent dans son poème ; il nous a donc paru nécessaire de l'interpréter en faisant référence à d'autres passages, parfois éloignés, de la *Théogonie*, dans la mesure où cela ne nous amenait pas à forcer le texte.

En second lieu, cette position n'implique pas non plus de nier la possibilité d'interpolations dans le texte hésiodique. Mais nous avons suivi sur ce point l'avis de Solmsen qui, sans se prononcer sur l'authenticité des vers 736-745 (question au demeurant toujours incertaine), soulignait la continuité des différentes perspectives cosmologiques adoptées par le poème[1]. En ce qui nous concerne, il importe finalement assez peu que la théorie présentée soit celle du premier poète à avoir mis la main sur la *Théogonie* ; les interpolations qui ont éventuellement eu lieu sont en général anciennes et font elles-mêmes partie d'un corpus que les Présocratiques ont sans doute entendu lire.

Ces remarques nous permettent également de préciser que le développement que nous avons cherché à comprendre dans la deuxième partie de ce travail, qui mène d'Anaximandre, et par-delà Anaximandre, d'Hésiode et de l'Orphisme, à l'Atomiste et à la physique platonicienne, ne doit pas être compris comme un passage du simple au complexe. L'idée de séparation acquiert des dimensions conceptuelles qu'elle n'avait pas avant ; un pas est fait en direction d'une plus grande abstraction et d'un plus haut degré de généralité dans l'application de ce concept, et celui-ci acquiert un caractère indéniablement scientifique. Mais dans le même temps, certaines dimensions essentielles aux mythes de séparation sont évacuées. La séparation prend un sens purement physique et plus précisément spatial. Un tel développement tient donc plutôt en une suite de réinterprétations successives : une accumulation de reprises qui supposent la différence, de ruptures sur fond de continuité.

Il convient d'expliquer sur quels fondements nous faisons nous-mêmes reposer l'explication de semblables continuités. Nous ne renonçons pas à l'espoir d'expliquer plus en détail, dans un prochain travail, les influences historiques effectives à l'origine des reprises d'un même modèle, notamment d'un

1. 1950, p. 239-243.

Présocratique par un autre[1]. Pour le moment, ce sont surtout des identités de structure, des isomorphismes, que nous avons recherché. La formalisation étant le meilleur moyen d'identifier une identité ou une différence structurales, nous avons donc, le plus possible, cherché à reconstruire ce que nous nommerons ici des schémas[2].

Il va sans dire que nous avons cherché à mener, sur les textes qui nous sont parvenus, l'examen le plus serré possible, nous en écartant le moins possible (de même, d'ailleurs, que nous avons toujours privilégié les textes mêmes à la littérature secondaire s'y rapportant). Mais s'agissant des Présocratiques, la nature même de la documentation rend un tel projet impossible à réaliser pleinement ; il nous a été nécessaire de reconstruire en partie les doctrines des auteurs étudiés, de manière parfois très hypothétique, et presque toujours sans certitude définitive. Nous nous sommes naturellement plié aux exigences méthodologiques d'une telle activité, en cherchant à nous concilier d'abord les fragments authentiques et les témoignages les plus dignes de confiance (faute de mieux, il s'agit en général de témoignages remontant à Théophraste ou Aristote), et ensuite le plus grand nombre de témoignages possibles. Cette entreprise était la source des plus grandes difficultés auxquelles nous nous sommes confrontés. Inévitablement, notre interprétation est parfois tombé en désaccord avec certains témoignages dont nous avons cherché, notamment, à réévaluer la portée[3].

iv. Plan

Les deux enquêtes que nous présentons ici sont, dans une certaine mesure, indépendantes, à tel point que la compréhension précise de ce qui, dans les cosmogonies présocratiques, ressortit à l'influence d'Hésiode, mériterait une étude séparée. Nous avons donc cherché à identifier, chez Hésiode puis chez les physiologues grecs, deux types apparentés de réinterprétation des mythes de séparation. Expliquons-nous.

1. Une filiation entre les auteurs étudiés ici est chose probable ; mais cette question pose certains problèmes de chronologie relative (il est difficile de savoir si Parménide était l'élève d'Anaximène ou de Xénophane, etc.), et quand il était certain qu'un philosophie ait été le disciple d'un autre, nous avons en général évité le rappel d'ailleurs insuffisant d'une telle banalité.

2. Nous sommes allé jusqu'à donner une fois à cette formalisation une expression symbolique (cf. *infra*, p. 82, n. 1).

3. Nous avons par exemple rejeté, à la suite de LM, un témoignage d'Hermias sur Leucippe (A17 ; cf. *infra*, p. 107).

Comme nous l'avons dit plus haut, et comme nous le montrerons pour commencer, le mythe d'Ouranos porte bien l'héritage des mythes de séparation. Nous avons toutefois voulu montrer que, dans une certaine mesure, Hésiode désolidarise le thème lui-même de la séparation de son expression mythique initiale, ouvrant la voie aux réinterprétations ultérieures. Ainsi, l'expression mythique (le mythe d'Ouranos) est réinterprété par Hésiode et investi d'un sens beaucoup plus large que celui d'un simple mythe de séparation, en même temps que l'événement même de la séparation est reproduit de multiples manières dans la cosmogonie hésiodique, qui repose sur ce que nous appellerons une logique de séparation des parties du monde. Enfin, nous verrons qu'Hésiode applique cette logique en dehors de sa cosmogonie proprement dite, en donnant à la séparation le sens plus général de mise en ordre du monde commandée par Zeus. En même temps qu'elle gagne en généralité et devient un processus central de la cosmologie hésiodique, la séparation est ainsi réintégrée au mythe.

Un tel effort, que l'on ne saurait toutefois qualifier de tentative manquée sans évaluer le geste hésiodique au regard de préoccupations qui ne sont pas celles d'Hésiode, se trouvera reconduit par la physique présocratique. Une étude préliminaire de quelques textes postérieurs nous donnera un premier aperçu des formes prises par le mythe de séparation, tant dans ses reprises explicites et mythologiques qu'au sein des cosmogonies philosophiques inspirées des Présocratiques. Mais la parenté de ces deux expressions ne nous apparaîtra définitivement qu'après avoir étudié la constitution du concept présocratique de séparation. Nous chercherons alors à démontrer la présence, chez six auteurs et au travers de cinq études individuelles, d'un concept dont les traits les plus essentiels sont conservés par la majorité d'entre eux : ayant ainsi établi la continuité sur laquelle toute évolution repose, notre recherche s'achèvera sur l'examen de trois questions permettant d'inscrire tous ces auteurs dans une histoire de la notion de séparation, les liant ainsi tant à la source mythologique à laquelle ils ont puisé (les mythes de séparation) qu'au modèle scientifique dont témoignent certaines sources hellénistiques et qui, sans eux, n'aurait pas été concevable.

I. Le mythe de séparation chez Hésiode

La déconnexion plus haut évoquée entre les mythes cosmogoniques de la séparation du ciel et de la terre, et ceux, à visée anthropologique, narrant la séparation des dieux et des hommes, est déjà clairement observable dans le texte hésiodique lui-même ; il est fait mention de la seconde forme de séparation hors de tout contexte cosmogonique, au début du récit de la tromperie de Prométhée (*Th.* 535-616) ainsi que, dans une optique différente, en conclusion du mythe des races (*Tr.* 108-201) ; le *Catalogue des femmes* s'ouvre également sur la mention de cette séparation (fr. 1, 6-7). Dans la pensée grecque archaïque, le mythe semble principalement avoir pris la forme d'un enseignement sur la radicale différence des mortels et des immortels, dont on comprend immédiatement les implications morales : c'est une impiété, pour l'homme, de se croire l'égal des dieux[1]. Un tel enseignement ne semble en tout cas pas porté par le mythe hésiodique de la castration d'Ouranos (que nous nommerons, par commodité, mythe d'Ouranos).

Notre entreprise consistera, dans un premier temps, à étudier ce dernier mythe, relique la plus évidente des mythes de séparation dans la poésie grecque archaïque. Nous soutiendrons qu'Hésiode fait bien ici usage d'un matériau propre aux mythes de séparation, mais que ce passage n'a pas pour finalité de relater la séparation du ciel et de la terre. Bien plutôt, Hésiode voit dans ce matériau un simple cadre narratif lui permettant d'exposer, sur un ton épique, en même temps que la rébellion d'un fils contre l'ordre paternel, la réalisation du premier acte criminel, lequel rendra à son tour nécessaire l'accession au pouvoir de Zeus. La signification politique du récit a dès lors pris le pas sur sa signification cosmologique.

1. Le cinquième chant de l'*Iliade* (440-442), qui pose la difficulté théologique considérable du cas des blessures des dieux par les mortels, est porteur de cet enseignement (cf. Vernant, 1979, p. 61). Toutefois, dans ce passage comme dans toute l'*Iliade*, le rapport établi entre cette séparation des hommes et des dieux et l'attribution à chacun d'un lieu distinct (la terre et le ciel) est certain : Homère oppose nettement « les hommes qui vont sur la terre » (χαμαί, *Il.* V, 442, *Hestia* 2) aux dieux « qui tiennent le vaste ciel » (τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν, *Il.* XX, 299, XXI, 267, *Od.* I, 67, IV, 378, etc., *Apollon* 325, Hésiode, *Th.* 373). Un travail plus complet portant sur l'histoire de la notion de séparation dans la pensée grecque archaïque devra laisser une place importante à un tel parallèle, ainsi qu'aux nombreuses descriptions homériques de descente d'un dieu sur la terre depuis l'Olympe ; une telle étude serait à compléter par des considérations lexicographiques sur l'usage homérique du terme νόσφιν. Tout ceci ne serait encore que le préalable à une vaste étude portant sur l'importance, dans la poésie épique, puis lyrique et enfin tragique, d'un tel enseignement et sur ses répercussions morales.

Mais la *Théogonie* hésiodique présente en d'autres endroits un intérêt cosmologique plus marqué. C'est ainsi que le mythe de séparation exploité par Hésiode est amputé de certains aspects fondamentaux, de certains éléments-types qui se trouvent déplacés dans le poème et acquièrent une valeur et une portée plus générale. Deux cas sont alors à considérer. Le premier (123-132) est celui d'un exposé succinct de la cosmogonie hésiodique, dont on trouve certains échos importants dans les cosmogonies ultérieures (en particulier chez les Milésiens) ; un passage à mettre en parallèle avec diverses mentions hésiodiques des quatre régions cosmiques. Le second cas est celui du récit, beaucoup plus diffus, de l'accession au pouvoir de Zeus ; il s'agit, comme nous le verrons, d'une application de ces mêmes conceptions cosmologiques à l'objet propre de la *Théogonie*, la souveraineté du Cronide[1].

1. La castration d'Ouranos

A. Le mythe cosmogonique

i. Comparaison et exégèse interne

Comme nous l'avons annoncé en introduction[2], il n'est fait aucune mention explicite d'une séparation du ciel et de la terre, comme résultat d'une action, dans les poèmes hésiodiques ; mais on a souvent vu dans la castration d'Ouranos un symbole de cette séparation[3]. C'est une interprétation que la comparaison, notamment avec le Cycle de Kumarbi hittite, a rendu évidente[4] ; du

1. L'importance de ce sujet pour Hésiode et la façon dont il permet une réinterprétation des motifs cosmologiques ont déjà été soulignées par Vernant (2013, p. 121-122 ; cf. aussi Blaise & Rousseau, 1996, p. 225). Naturellement, l'idée que le mythe de séparation a été réinterprété par Hésiode n'est pas nouvelle (cf. déjà Staudacher, 1968, p. 68) ; mais elle ne semble pas avoir été systématiquement détaillée comme nous le proposons ici. À cet égard, nous souhaiterions insister sur trois points : la présence incontestable, chez Hésiode, d'un mythe de séparation hérité ; l'intégration de ce mythe à une réflexion sur la souveraineté (qui ne caractérise peut-être pas tant Hésiode que toute une tradition mythologique, notamment babylonienne et hittite) ; le rôle de médiateur que jouera, sur certains points, la *Théogonie* d'Hésiode en transmettant aux Présocratiques les prémices d'une rupture dans l'association entre l'idée de séparation et le mythe de séparation : le récit de la castration d'Ouranos fait ainsi un emploi détourné du second, et réciproquement le thème de la séparation est présent chez Hésiode de manière diffuse, devenant synonyme d'organisation du cosmos.

2. Cf. *supra*, p. 7-8.

3. Le texte et la traduction de ce récit sont donnés dans notre annexe 1, *infra*, p. 139-141.

4. Signalons que Lang (1884, p. 45-49) a déjà il y a longtemps proposé une comparaison intéressante entre le mythe de Cronos et le mythe maori de Tutenganahau ; dans les deux cas, le couple primordial formé par le ciel et la terre donne naissance à des divinités qui sont des puissances naturelles (Océan et Hypérion, le Vent et la Mer), mais leur proximité gêne leurs

moins pouvons-nous montrer que le matériau sur lequel Hésiode se fonde est bien celui d'un mythe de séparation. L'influence que la mythologie anatolienne a pu exercer sur lui a fait l'objet de nombreux travaux dès la découverte des textes hittites en question[1]. Sans revenir sur ces travaux, rappelons, quant à la question particulière de la séparation, les éléments de comparaison les plus remarquables. Dans le *Chant d'Ullikummi* (dernière partie du Cycle de Kumarbi), le géant Upelluri s'exprime ainsi : « et quand ils sont venu et ont séparé le ciel et la terre avec un coupoir (*uer-ma nepis kuwapi tekan-a kuruzzit arḫa kwerir*), je ne l'ai pas su non plus » (tablette 3, col. III, 42-43). La suite fait mention de « la vieille scie avec laquelle ils ont séparé le ciel de la terre » (*nu-kan karuiliya ardala … nepis tekan-a kwez arḫa kwerir*, 52-53)[2]. Hésiode, quant à lui, évoque une faux ou une serpe, δρέπανον (*Th.* 161-162) ou ἅρπη (174-175, 179-180), c'est-à-dire un outil agricole[3], utilisé par Cronos pour châtrer Ouranos. Nous avons, dans les deux cas, une double dénomination du même objet. L'épithète καρχαρόδους (« aux dents acérées », 175), pourrait d'ailleurs faire penser qu'il s'agit d'une scie, rapprochant la ἅρπη grecque du *ardāla* hittite[4]. Deuxièmement, cette ἅρπη (vraisemblablement en acier ou en fer, en tout cas désignée par un terme, ἀδάμας, 161 et 188, qui renvoie à un métal divin[5]) sera de nouveau employée par Zeus dans son combat contre Typhée chez pseudo-Apollodore (I, 41 : ἅρπη ἀδαμαναντίνη)[6], tout comme Tešub emploie de nouveau ce couteau pour vaincre Ullikummi. Troisièmement, Hésiode qualifie aussi ce métal de πολιός (161), terme qui peut signifier « antique,

enfants, qui se révoltent et coupent le lien unissant terre et ciel ; Tutenganahau est plus audacieux que ses frères, comme Cronos chez Hésiode ; Océan reste fidèle à son père, comme le dieu de l'orage maori. Nilsson (1949, p. 73), qui rappelle ce parallèle, rapproche aussi le mythe d'Ouranos du mythe égyptien de Geb et Nut. Mais de telles comparaisons nous semblent, pour le moment du moins, difficile à expliquer historiquement ; ce n'est pas le cas du parallèle hittite rappelé ici.

1. Les travaux de références sont déjà mentionnés par Vernant, 2013, p. 130, West, 1966, p. 106-107, puis Komoróczy, 1973, p. 24-28.

2. Cf. Güterbock, 1952, p. 28-29, p. 41-42, et ANET, p. 125.

3. Pour δρέπανον, cf. *Il.* XVIII, 551 (forme féminine δρεπάνη, comme dans le *Bouclier* 292), *Od.* XVIII, 368, Ésope, *Fables* 42, version 2, Euripide, *Cyclope* 394, etc. Le terme peut toutefois également désigner un sabre recourbé : par exemple, Hérodote V, 112. Pour ἅρπη, cf. *Tr.* 573.

4. Ces deux termes ne correspondent toutefois pas sur le plan étymologique.

5. Cf. West, 1966, p. 215. C'est le métal dont est forgé, chez pseudo-Hésiode, le casque d'Héraclès (*Bouclier* 136-138) et le bouclier de Persée (231). Hésiode n'emploie pas le terme σίδηρος pour la qualifier, contrairement à des présentations plus tardives du mythe (Strabon XIV, 2 ; Herennius, fr. 2, 110).

6. La même arme sera encore utilisée par Persée qui la reçoit d'Hermès pour tuer Méduse (pseudo-Apollodore II, 39), ou Héraclès tuant l'Hydre (Euripide, *Ion* 191-192) ; Hermès utilise un *ensis falcatus*, « épée en forme de faux », pour tuer Argos (Ovide, *Mét.* I, 717-719). On trouvera des références complémentaires chez West, 1966, p. 217.

ancien » et trouverait ainsi son équivalent dans le *karuiliya* hittite[1]. Enfin (mais nous n'avons sur ce point aucune certitude), il est tentant de rapprocher le nom même de Cronos (racine **ker*- selon Haudry[2]) des termes hittites *kuruzzi* et *kwerir* (**kʷer*-[3]) malgré la labio-vélaire des derniers ; les deux racines, du moins, sont synonymes (« couper »).

Une deuxième comparaison peut être faite, cette fois avec le *Chant de Kumarbi* (première partie du Cycle). Anu, le dieu du ciel, est comme Ouranos émasculé[4]. À la suite de cela, il se retire dans les hauteurs en maudissant son fils, tel Ouranos maudit Cronos[5]. Dans les deux cas, la mutilation a un effet générateur indésiré, et donne naissance à une créature qui, directement ou non, vengera le père mutilé[6]. Cinquièmement, la virilité d'Anu est dite couler dans le ventre de Kumarbi « comme le bronze » ; si Hésiode ne fait pas ici de référence au bronze, on en retrouve la couleur dans le sang versé par Ouranos[7] (αἱματόεσσαι, *Th.* 183). Certes, le *Chant de Kumarbi* n'est certes pas plus explicite que la *Théogonie* sur une telle séparation (contrairement au *Chant d'Ullikummi*), mais on peut interpréter ainsi le retrait du dieu Anu au ciel.

Il est raisonnable d'en conclure à une libre influence des traditions hittites, sinon des textes eux-mêmes, sur la tradition grecque : cette dernière reprend au *Chant de Kumarbi* le déroulement de la castration et son contexte, et au *Chant d'Ullikummi* l'arme permettant de l'accomplir. Il est vraisemblable dans le cas du premier texte, indéniable dans celui du second, qu'il est fait référence à une

1. Toutefois le même métal est dit χλωρός, « pâle, terne » ou « récent », en *Bouclier* 231.

2. 1986, p. 48 et 263. Cf. *infra*, p. 32 et n. 2.

3. Kloekhorst, *s. u. kuer-zi*.

4. Les rapprochements qui suivent sont d'autant plus frappants que Kluckhohn (1959, p. 273) n'a trouvé dans les six aires culturelles connues que quatre mythes mentionnant explicitement une castration. Remarquons que Cornford (1952, p. 210) voyait dans le mythe de séparation et le mythe de castration deux éléments du mythe d'Ouranos d'origines différentes : le second expliquerait la dimension proprement générative et fertilisante du geste de Cronos. En réalité, il s'agit déjà d'une caractéristique des mythes de séparation (cf. *infra*, p. 25, n. 3) : et la comparaison que nous établissons avec les mythes hittites montre que les deux mythes sont déjà amalgamés dans cette dernière tradition.

5. Comparer Hoffner (1998, p. 43) à *Th.* 207-210.

6. Comparer la naissance de Tešub et des autres divinités portées par Kumarbi (Hoffner, 1998, p. 45-46) à celle des Érinyes, Géants et Méliades (*Th.* 182-187), que nous étudierons après. Les Érinyes, déesses de la vengeance, seront invoquées en ce sens par Zeus (472-473).

7. Comparer Hoffner (1998, p. 42) à *Th*. 183, αἱματόεσσαι. Ce symbolisme du bronze séparateur n'est d'ailleurs pas étranger à la pensée grecque (cf. Empédocle, fr. 143, qui évoque une coupure purificatrice par le bronze ; DL VIII, 69 indique qu'Empédocle portait des sandales de bronze, signe de piété et symbole de séparation du divin et de l'humain selon Dumont, 1988, p. 324, n. 1).

séparation du ciel et de la terre ; il est donc vraisemblable que la castration d'Ouranos soit elle-même à comprendre comme tel.

Relisons donc le mythe présenté dans la *Théogonie*. Notre objectif est double. Il s'agira d'abord de montrer en quoi ce récit hérite bien d'un certain nombre de caractéristiques propres aux mythes de séparation, ce en quoi le comparatisme permet d'éclairer les fondements du texte hésiodique et de déterminer plus précisément le modèle mythique dont il hérite (au regard des quelques distinctions établies en introduction) : le mythe de séparation hésiodique est caractérisé par une personnification du ciel et de la terre ; ces entités sont préalablement distinguées et non séparées au moment de leur naissance ; leur union préalable est présentée comme union amoureuse et fécondation déréglée de la Terre par le Ciel ; cette union laisse l'univers dans l'obscurité, ses fruits ne peuvent sortir à la lumière ; la Terre, lésée par cette situation, est l'instigatrice de la séparation opérée par son fils ; cette dernière prend alors la forme d'une coupure violente accomplie par un outil agricole et non d'un simple éloignement ; elle a des conséquences positives en termes de régulation de la génération ; pourtant, elle est présentée comme un méfait et appelle une rétribution. Mais tous ces éléments, permettant de caractériser un certain mythe de séparation présent chez Hésiode en arrière-texte, ne sont compréhensibles que dans le cadre d'une réinterprétation hésiodique du mythe ; il nous faudra donc comprendre, en second lieu, que le mythe de séparation auquel fait référence l'épisode de la castration d'Ouranos n'est pas présenté pour lui-même, mais dans le contexte propre à la *Théogonie*, qui est celui d'un mythe de succession.

ii. Aspects spatial et temporel

Dans nombre de mythes de séparation, la première conséquence de la séparation mythique du ciel et de la terre est une certaine organisation du cosmos, permettant un certain usage humain du monde. La séparation a pour effet, voire pour but, la création d'un espace de vie pour les premières créatures peuplant l'univers ; ces dernières, autrement, sont confinées entre ciel et terre, et cette situation entrave leur activité. À cette organisation spatiale répond une

organisation temporelle, qui voit le jour succéder aux ténèbres primordiales, la proximité du ciel ayant d'abord plongé le monde dans l'obscurité[1].

Ces deux aspects se retrouvent dans la situation initiale du récit d'Hésiode (*Th.* 154-160). Ouranos, pris de haine pour ses monstrueux enfants, « les cachait tous, ne les laissant pas venir au jour (ἐς φάος), dans le sein de Gaïa (γαίης ἐν κευθμῶνι) » (157-158)[2], ce qui provoque les plaintes de cette dernière (159-160). Le terme κευθμών est ailleurs qualifié d'« étroit » par Hésiode (πυκινός, *Tr.* 532, cf. *Od.* X, 283) ; voilà qui correspond au confinement dont nous avons parlé. Cet état du monde avant la séparation est également un état d'obscurité, ce que montre l'opposition φάος-κευθμών dans le passage cité. Le second terme désigne d'ordinaire un endroit sombre[3]. Selon le vers 669, c'est dans l'Érèbe qu'Ouranos a enfermé les Hécatonchires (ἐρέβεσφιν étant opposé à φόωσδε), séjour caractérisé par l'« obscurité brumeuse » qui le recouvre (ζόφου ἠερόεντος, opposé à φάος, 652-653[4]). Ouranos est lui-même une entité nocturne : la formule consacrée le dit « constellé d'étoile » (οὐρανὸς ἀστερόεις)[5], et il apparaît chez Hésiode accompagné de la nuit (176)[6].

Étant donnée cette situation, il est naturel que la castration d'Ouranos permette à la fois un déploiement spatial et la sortie de cet état de ténèbres universelles. Hésiode semble toutefois modifier légèrement une donnée initiale du mythe de séparation : les Titans ne sont pas confinés dans un espace entre le ciel et la terre, mais sous la terre[7]. En réalité, ce n'est pas un problème pour Hésiode :

1. Cf. *supra*, p. 5.

2. Par souci d'harmonisation, nous avons retraduit toutes les citations du grec et du latin faites dans le présent travail (sauf les textes présentés dans nos annexes, *infra*, p. 139-152).

3. Dans l'*Hymne à Hermès*, daté de la fin du VI^e^ siècle par Humbert (1936, p. 114-115), l'antre (κευθμών) du dieu est qualifié de βαθύσκιος, « sombre » (229). Pindare parle des « grottes des montagnes ombreuses » (ὀρέων κευθμῶνας … σκιοέντων, *Pyth.* IX, 34). Chez Eschyle, Cronos sera de nouveau emprisonné dans l'« antre sombre et profond du Tartare » (*Prométhée enchaîné* 219-221). Le terme est coordonné à σκότος (« ténèbres ») et renvoie au monde des morts, chez Euripide (*Hécube* 1-2).

4. Cette expression renvoie aussi au Tartare (729), sur lequel la nuit se répand (726-727).

5. *Il.* IV, 44 (qui l'oppose justement au soleil), V, 769, VI, 108, VIII, 46, XV, 371, XIX, 128, 130, *Od.* IX, 527, XI, 17, XII, 380, XX, 113, *Th.* 106, 127, 414, 463, 470, 685, 737, 808, 891, *Tr.* 548, fr. 30, 3 et 13.

6. Apollonios fait le même rapprochement (νύκτ' ἐπάγῃσιν οὐρανόθεν, IV, 1286-1287). La lumière (φάος) de notre texte est bien celle du jour (755).

7. Cf. Staudacher, 1968, p. 66. On pourrait imaginer que le κευθμῶν où sont confinés les Titans diffère de l'embuscade, λόχος, où Cronos est placé par Gaïa (174) : mais ce λόχος est lui-même repris à une formule homérique le qualifiant d'« étroit », πυκινός (*Il.* IV, 392, VI, 189, *Od.* IV, 531, cf. *Il.* XXIV, 779 et *Od.* XI, 525). La *Théogonie* présente de nombreux dédoublements semblables : le participe κρύψασα (174) fait par exemple écho au ἀποκρύπτασκε du vers 157. Cela

la surface de la terre à ses extrémités, au-delà d'Océan, là où se trouvent Atlas et les Hespérides, n'est pas localement distincte du monde souterrain, c'est-à-dire du Tartare[1]. Ainsi, Cronos se situe bien sous la terre, mais cela n'empêche pas la castration du ciel puisque cela n'empêche pas qu'il soit en même temps aux extrémités de la terre – au point de contact de celle-ci avec la voûte céleste[2], et donc des parties basses du ciel (μήδεα, 180) avec la matrice de la terre (κευθμών, 158)[3]. C'est encore là que Zeus l'établira dans les *Travaux* pour régner sur les Îles des Bienheureux (168, ἐς πείρατα γαίης).

De cette manière, Cronos est précisément placé à l'endroit où le ciel se colore, à l'aube comme au crépuscule, d'une teinte rouge qui est celle du sang (αἱματόεσσαι, 183)[4]. Ceci pourrait conforter l'hypothèse de Haudry, qui voit dans

rappelle fortement la composition circulaire de la *Théogonie* (cf. Walcot, 1956, p. 205-206).

1. Qu'on en administre la preuve. L'expression πείρασιν ἐν γαίης (517-518), renvoie d'abord à Atlas et aux Hespérides, ces dernières étant localisées au-delà de l'Océan (215-216, cf. *Il*. XIV 200) et au couchant (par leur étymologie, comme par *Th.* 274-275) ; mais elle désignera ensuite le lieu souterrain où les Hécatonchires sont enchaînés (621-622). De plus, le Tartare lui-même est bien placé, selon une expression proche, « aux extrémités de la terre » (ἔσχατα γαίης, 731). Atlas est ensuite placé devant les portes du Tartare (τῶν πρόσθ' : West, 1966, p. 366, pense que ce pluriel renvoie à θύρας au vers 732 ; et même sans athétiser les vers 734-745, le sens est clair), là où se rencontrent la nuit et le jour (746-750) ; Hésiode ne précise pas qu'il a changé de place. En troisième lieu, il en va de même chez Homère : West (1966, p. 339) remarque que le royaume des morts est placé par l'*Odyssée* XXIV, 11-14 (ainsi que IV, 563-565 et XI, 12-13, cf. Kahn, 1960, p. 136, n. 1) au-delà d'Océan, mais par XXIV, 203-204 sous la terre, et note que l'expression πείραθ' … γαίης καὶ πόντοιο renvoie explicitement au Tartare (*Il.* VIII, 478-481, cf. Kahn, 1960, p. 81-82). Quatrièmement, on rapprochera métriquement les expressions πείρασιν ἐν γαίης (518) et γαίης ἐν κευθμῶνι (158). Un cinquième argument : l'expression πείρατα γαίης aux vers 333-335 désigne la demeure du serpent fils de Phorcys et Cèto et aux vers 270-279 celle de ses sœurs, les Gorgones aux cheveux de serpents (*Bouclier* 229-237), et l'expression γαίης ἐν κευθμῶνι dans le fr. 204, 130 d'Hésiode renvoie aussi à la demeure d'un serpent. De manière générale, les serpents sont fréquemment associés à l'Océan en tant que celui-ci entoure la terre (cf. Phérécyde, fr. 4 et West, 1963, p. 163-164), en même temps qu'aux grottes. Remarquons pour finir qu'il est bien naturel qu'Hésiode ne soit pas explicite dans l'identification du κευθμῶν γαίης au Tartare, puisque Gaïa s'accouplera justement avec ce dernier (821-822 ; l'authenticité de ce texte a toutefois été suspectée) ; mais Eschyle, par la suite, n'hésite pas à parler de l'« antre sombre et profond du Tartare » (Ταρτάρου μελαμβαθὴς κευθμών, *Prométhée enchaîné* 219-221). La confusion entre l'horizon et le monde souterrain est, bien qu'incohérente géographiquement, systématique. Sur tout cela, ainsi que sur la nature de telles confusions chez Hésiode et dans la pensée archaïque en général, cf. Solmsen, 1950, p. 242-243, et Stokes, 1962, p. 15-21 (qui refusent d'y voir un signe de l'inauthenticité de certains passages de la *Théogonie*, contre Jacoby, 1930, p. 25-26).

2. Selon Diodore, Cronos a régné « surtout dans les régions du couchant » (μάλιστα τῶν πρὸς ἑσπέραν τόπων, V, 66.5). Contre l'idée que le ciel formait une voûte chez Hésiode, cf. West, 1966, p. 198 : ceci, selon cet auteur, ne serait pas cohérent avec le fait qu'Atlas est censé le porter. Pourtant, les bas-reliefs de Yazılıkaya (chambre A, relief 29) nous montrent bien deux êtres comparables à Atlas, supportant une coupe représentant le ciel.

3. Cf. *infra*, p. 22.

4. Giono, décrivant la tombée de la nuit, donne encore la même image : « Le dernier doigt du soleil lâche le pin, là-haut. Le soleil tombe derrière les collines. Quelques gouttes de sang éclaboussent le ciel ; la nuit les efface avec sa main grise » (*Regain*, p. 36).

la succession Ouranos-Cronos-Zeus une transposition cosmologique de la succession des trois cieux (nocturne, crépusculaire, diurne)[1]. Cette hypothèse, si elle est fondée, s'entendrait à son tour parfaitement dans notre perspective : la séparation du ciel et de la terre est la transposition cosmologique de l'expérience quotidienne du matin, moment où les rayons solaires dissipent les brumes célestes abattues sur la terre durant la nuit[2] – comparaison devenue explicite chez Lucrèce (V, 460-470). Complétant cette analogie, on pourrait alors décrire la rétribution de Cronos, envoyé par Zeus au Tartare (729-731), comme « la dramatisation au plan cosmique d'un phénomène bi-quotidien, la disparition du ciel rouge du levant et du couchant, qui paraît plonger dans l'espace sombre du monde souterrain »[3]. La castration d'Ouranos, moment de transition entre le ciel nocturne et le ciel diurne, permet donc la distinction du jour et de la nuit et, par là même, représente le début du temps physique[4]. C'est ce que signalent les adverbes ἐξοπίσω (« en arrière », mais aussi « vers l'avenir », 182, cf. 500), μετόπισθεν (« à l'avenir », 210), et l'unique occurrence de χρόνος dans la *Théogonie* (190)[5].

De manière plus générale, la castration d'Ouranos, en séparant le ciel de la terre, libérera les puissances cosmiques représentées par les Titans ; cette libération organise spatialement le monde, les dieux se répartissant dans l'espace nouvellement créé entre le ciel, la terre et la mer. Ainsi, Océan et sa parèdre Téthys sont par exemple des dieux marins ; Hypérion et sa parèdre Theia, des dieux célestes[6] ; Thémis et Mnémosyne, hypostases de réalités humaines et sociales, comme Rhéa, que l'on rapprochera de Gaïa[7], des divinités terrestres[8]. Contre Dumézil, nous retrouvons donc là « la répartition des Dieux-Forces …

1. 1986, p. 47-48. Le nom de Zeus est formé sur la racine **dḭeu̯-*, « ciel diurne ». C'est justement lui qui amène les Hécatonchires à la lumière (ἐς φάος ou φόωσδε, 626, 652, 669). Cf. aussi les parallèles mentionnés par West (1966, p. 218) entre Zeus et le jour (*Od.* XVIII, 136-137, Archiloque en DL IX, 71, Hérodote VIII, 77).

2. Cf. Staudacher, 1968, p. 46-48.

3. Haudry, 1986, p. 48.

4. Quelques autres éléments renvoyant à une création de la temporalité par la castration d'Ouranos sont analysés par Kossaifi, 2017, p. 208-217.

5. Cf. Wacziarg Engel, 2014, p. 262-264.

6. Hypérion était déjà associé ou identifié au soleil par Homère (*Il.* VIII, 480, XIX, 398, etc.).

7. La douleur de Rhéa devant le sort de ses enfants (*Th.* 467-468) est comparable à celle de Gaïa (159-160) ; Haudry (1986, p. 48-49) y voit deux hypostases successives de la même divinité, la terre parèdre du ciel, et d'ailleurs Zeus épousera également Thémis et Mnémosyne (900, 915).

8. Les Cyclopes seraient également des divinités célestes : leurs noms évoquent l'orage sous ses trois aspects (visuel, sonore et matériel, cf. West, 1966, p. 207), et ils forgent justement l'arme de Zeus (141, cf. aussi 503-505 et *Titanomachie*, fr. 6). Mais, comme les Hécatonchires, la suite de la *Théogonie* indique clairement qu'ils ne sont pas libérés par Cronos.

entre ces deux séjours » que deviennent ciel et terre une fois séparés[1]. Le texte d'Hésiode présente même beaucoup plus que cette simple organisation spatiale bipolaire : Océan, dont le cours entoure le monde, Hypérion, qui trace la voie solaire, et Coios, à rapprocher de la voûte céleste[2], sont des réalités cosmographiques, et autant de points de repères, de déterminations faisant du monde et en particulier du ciel une région organisée[3]. Cette première organisation du monde est l'étape initiale d'un long processus de mise en ordre, faisant des entités cosmiques primordiales et homogènes les réalités de notre expérience quotidienne[4] ; l'importance encore actuelle de telles réalités dans le quotidien des hommes est encore exprimée par Diodore, qui décrit les Titans comme les premiers « inventeurs » (εὑρετής) qui dispensèrent aux hommes de l'âge d'or leurs bienfaits : justice, simplicité des mœurs, connaissances astronomiques, raisonnement, langage, mémoire, religion, paix, etc. (V, 66-67). Les noms mêmes de Mnémosyne et Thémis l'indiquent déjà. Les anciens dieux, Ouranos et Gaïa, sont remplacés par de nouveaux, plus proches des réalités humaines. Cette évolution se poursuivra avec la génération postérieure aux Titans. Océan et Téthys engendreront finalement les Fleuves (337-345) ; Hypérion et Theia engendreront Soleil, Lune et Aurore (371-374)[5] ; Aurore, unie à Astraios (« étoilé », fils de Crios) engendrera les vents, l'étoile matinale et les astres (375-382). Hésiode reprend ainsi, bien que de telles généalogies ne soient évoquées que tardivement dans le poème, un motif très fréquent dans les mythes de séparation[6]. Pour en donner un exemple clair, chez Apollonios, la naissance des astres, du soleil, de la lune et des fleuves fait directement suite à la séparation du ciel, de la terre et de la mer (I, 496-502).

1. 1934, p. 20. Cf. Vernant, 2011, p. 123-124.

2. La préface des *Fables* d'Hygin remplace Coios par *Polus*, de Πόλος, « voûte céleste », ce qui ferait de sa parèdre Phoibè la lumière céleste.

3. Le rôle de Poros et Tecmor dans la cosmogonie d'Alcman (fr. 5) est peut-être analogue (cf. West, 1963, p. 154-156 et Vernant, 2011, p. 114).

4. Cf. Rudhardt, 1986, p. 16, et *supra*, p. 5 et n. 3.

5. Le motif de l'organisation spatiale rejoignant ainsi celui de l'organisation temporelle.

6. Numazawa (1953, p. 33), qui donne les exemples de Marduk, de Viṣṇu, des Āditya, etc., montre que la lumière ou le soleil sont la cause ou l'effet directs de la séparation dans beaucoup de mythes de séparation. Cet élément narratif deviendra absolument central dans les cosmogonies présocratiques, les astres représentant l'un des quatre éléments (le feu) issus de la séparation primordiale (les trois autres donnant lieu aux trois régions cosmiques, le ciel, la terre et la mer).

iii. Aspect génératif

Le mythe d'Ouranos présente un autre thème essentiel aux mythes de séparation, celui du pouvoir générateur et de ses transformations. Dans la perspective des mythes de séparation, ce dernier est surtout présent sous la forme du passage d'une génération divine à l'autre et de la constitution d'un cosmos humain (habitable) qui suivent la séparation.

Chez Hésiode, l'état antérieur à la séparation est ainsi pensé selon un mode défectueux d'engendrement. L'expression γαίης ἐν κευθμῶνι n'est pas explicite mais doit renvoyer, comme le remarque West, à la matrice de Gaïa, tandis que l'expression ἐς φάος renvoie à la naissance[1]. Comme dans certains mythes de séparation[2], l'état antérieur à la séparation du ciel et de la terre est pensé comme union amoureuse, et paradoxalement inféconde, du couple primordial (176-178). Cette union primordiale et cette fécondation de la terre par les pluies célestes est aussi exprimée par Eschyle (fr. 44) ou Euripide (fr. 898)[3]. La castration même est désignée par un verbe approprié, ἀποτμήγω (188)[4] ; Cronos évince son père en brimant sa puissance génératrice dégénérée.

De même que l'union d'Ouranos et Gaïa est en un sens stérile, aucun être ne pouvant en naître, la castration d'Ouranos est génératrice de nouvelles divinités. C'est en général le cas dans les mythes grecs : les descriptions que font Euripide (fr. 484) et Apollonios (I, 496-502) de la séparation du ciel et de la terre font naître toutes les réalités, cosmiques ou vivantes, d'une telle séparation. Il est

1. 1966, p. 214 (qui renvoie à *Il.* XVI, 187-188, XIX, 103-104, 118, *Apollon* 119, *Hermès* 12) ; le terme φάος seul peut aussi y renvoyer (*Th.* 450-451). Selon West, l'ambiguïté d'Hésiode s'expliquerait par le fait que Zeus aura à délivrer les Cyclopes (501-505) et les Hécatonchires (614-666, 669), qui ne peuvent alors que se trouver dans une prison non-personnifiée comme matrice de Gaïa. Remarquons que l'expression γαίης ἐν κευθμῶνι a aussi des chances d'être formulaire, donc désémantisée : Hésiode en fait un autre emploi (fr. 204, 130, avant la césure trochaïque également), on en retrouve une variante dans un fragment orphique (γαίης ἐς κευθμῶνα, fr. 223, 8, même position), et l'accusatif κευθμῶνα se trouve encore chez Homère dans la même position (*Od.* XIII, 367, *Hermès* 229).

2. C'est le cas du mythe océanien de Ranginui et Papatuanuku, ou du mythe égyptien de Geb et Nut (cf. *supra*, p. 4, n. 1).

3. Ces derniers emploient le verbe πίπτω, à l'aoriste πεσεῖν ; Hésiode emploie une forme du verbe ἐπέχω phonétiquement proche de ce radical aoriste : ἐπέσχετο (« il s'allongea », 177). Le verbe πίπτω indique parfois la chute du ciel ou d'objets célestes : Théognis 869-870, Anaxagore A1 (DL II, 12), Eschyle, fr. 159, 5, Euripide, *Iphigénie en Tauride* 88, etc.

4. Ce terme désigne chez Homère une décapitation (*Od.* X, 440, mais *Il.* XVI, 390 a peut-être un sens plus large), ou le fait d'isoler un individu hors de l'armée ennemie (X, 364, XI, 468, XXII, 456) : on prive la tête de son corps, ou un individu (Dolon, Ulysse ou Hector) de ses renforts, en séparant du tout ce qui lui confère sa puissance. C'est ce même sens, apparemment, qu'on trouve chez Parménide (fr. 4, 2).

bien question chez ces deux auteurs de la création du cosmos en tant qu'habitat des êtres vivants, de la formation d'un cosmos humain. Chez Hésiode (*Th.* 184-187) ce sont les Méliades, Nymphes des frênes, bois à l'origine des hommes de la race de bronze (*Tr.* 145[1]), et les Géants, ancêtres des Phéaciens[2], tout comme ce sont les Phéaciens eux-mêmes selon d'autres traditions (Alcée, fr. 441, Acousilaos, fr. 28), qui surgissent à l'occasion de la castration. Ce sont en tout cas les Titans qui ont créé les premiers hommes, ceux de la race d'or, « au temps de Cronos, quand il régnait au ciel » (*Tr.* 109-111).

La description donnée par Hésiode de la castration d'Ouranos est en accord avec ce symbolisme. Elle est accomplie par Cronos, dieu associé à une certaine abondance, que ce soit à l'époque de sa royauté, l'âge d'or (*Tr.* 111-120), ou quand Zeus lui pardonna ses crimes pour le faire régner sur les Îles des Bienheureux (167-173, cf. Pindare, *Ol.* II, 68-83). Sans qu'il soit besoin d'affirmer que Cronos est lui-même un dieu agricole[3], on trouve dans le mythe d'Ouranos de nombreuses références à l'agriculture. La serpe (ἄρπη) ou la faux (δρέπανον) dont il est armé par Gaïa est bien, nous l'avons dit, un outil agricole[4], même si c'est une arme dont usent souvent les dieux ou les héros pour tuer des monstres. Cet outil est associé à la nouvelle année, c'est-à-dire au printemps, dans les rites hittites[5], et l'on peut aussi voir dans ἤχθηρε (*Th.* 138) un jeu de mots avec θέρος (« été, moisson »)[6]. La ἄρπη va donc permettre à Ouranos de moissonner son père (ἤμησε, 181) : le verbe ἀμάω a presque toujours chez Homère, puis chez Hésiode, son sens propre agricole[7], et surtout l'*Iliade* (XVIII, 551) présente cette action comme accomplie par des faux (δρεπάναι). Cronos ne fait pas que moissonner : il sème, bien que le verbe employé soit simplement ῥίπτω (« lancer, rejeter », *Th.* 181), et Gaïa « reçut » (δέξατο, 184) les gouttes de sang[8], ce qui lui

1. Dans la *Théogonie*, c'est aussi sur les frênes que Zeus envoie ses foudres pour donner le feu aux mortels (562-564).

2. Cf. *Od.* VII, 56-59, mais *Th.* 50 associe également les Géants aux hommes.

3. Cf. West, 1966, p. 205, qui critique cette idée.

4. Cf. *supra*, p. 15, n. 3.

5. Lors des rituels d'AN.TAH.ŠUM avait lieu une course de chevaux dont le vainqueur remportait une serpe en cuir (cf. Nicolle, 2015, p. 490).

6. Cf. Hunzinger, 2012, p. 49. Il n'y a pas incompatibilité entre l'été et le printemps puisque, dans les deux cas, la serpe est le symbole du renouveau de la nature et des productions de la terre.

7. *Il.* XVIII, 551, XXIV, 451, *Od.* IX, 135, et chez Hésiode, *Th.* 599, *Tr.* 392, 480, 775, 778, fr. 286, 1. *Od.* IX, 247 évoque par contre la récolte du lait caillé.

8. L'expression n'a généralement pas ce sens agricole ; par exemple, Gaïa « accueille » Zeus en Crète pour le cacher (479-480).

permet d'engendrer (γείνατ', 185). Cette semaille, remarque West, est présentée comme un miracle, ce qu'indique le fait que la semence soit jetée « en arrière » (ἐξοπίσω, 182)[1] : le miracle en question, c'est-à-dire la naissance de nouvelles divinités à partir du sang et de la semence d'Ouranos, rappelant surtout la création des hommes post-diluviens par Deucalion et Pyrrha à partir de pierres[2].

Tout porte à croire que la castration d'Ouranos nous achemine vers les premiers âges de l'humanité, son déroulement lui-même étant comparé à l'activité humaine par excellence. Mais le caractère proprement génératif de la castration est plus que tout symbolisé par la naissance d'Aphrodite (188-206)[3]. Celle-ci, accompagnée du désir (201), marque une transformation des modes d'engendrement. Quand seul Éros (120-122) présidait aux engendrements, ces derniers étaient spontanés (avaient lieu sans accouplement, exception faite de Nuit et Érèbe, 124-125), ou bien l'union était inféconde (Gaïa et Ouranos). Le ciel se séparant de la terre, les partenaires sont désormais distincts l'un de l'autre, mais attirés l'un vers l'autre par le désir, condition nécessaire d'un accouplement fertile[4]. Aphrodite est d'ailleurs directement impliquée dans l'union de Gaïa et d'Ouranos chez Eschyle (fr. 44) ; elle rend leur union possible au moment de leur éloignement. La séparation des deux sexes est donc une conséquence de la séparation du ciel et de la terre[5].

1. 1966, p. 220, qui évoque le voile de Leucothoé (*Od.* V, 346-350, 458-462), la tentative de résurrection d'Eurydice par Orphée, et le mythe de Deucalion et Pyrrha.

2. Cf. Acousilaos, fr. 38 : l'expression κατόπιν ῥίπτοντες (« jetant derrière eux », cf. ἔρριψε … ἐξοπίσω, *Th.* 181-182) accuse ce parallèle.

3. Cornford (1952, p. 210-213, d'après Frazer, 1914, p. 282-283) a comparé aussi le mythe hésiodique de la naissance d'Aphrodite aux rites liés au culte syrien de Cybèle et Attis.

4. La fertilité d'Aphrodite est d'emblée signalée par l'herbe qui pousse sous ses pas, 194-195. Cf. surtout Rudhardt, 1986, p. 17 (et p. 24-36 pour l'exposition complète de l'évolution des modes de génération et d'accouplement) et Vernant, 2011, p. 121. Ce dernier ajoute que « Les contraires s'ajustent et s'accordent, ils ne fusionnent pas » (p. 127) : ce thème de l'opposition des contraires sera essentiel dans la pensée présocratique. Ceci permet de comprendre que la question de la régulation de la génération (étudiée dans le cadre du mythe d'Ouranos depuis Pohlenz, 1922, p. 2006, à laquelle Mazon, 1928, p. 28-29, a donné une forme canonique, et critiquée par Staudacher, 1968, p. 71-72) ne soit pas posée dans les mêmes termes que chez Empédocle par exemple (fr. 57 à 62) : on ne passe pas d'un engendrement d'êtres monstrueux à celui d'êtres normalement formés (les Titans ne sont apparemment pas des monstres, et Hésiode parle de l'εἶδος des Hécatonchires au vers 619, qui signifier peut-être ici « beauté ») ; il est plutôt question de l'efficacité de cet engendrement que de son objet. Cette analyse se retrouve encore chez Bonnafé, 1985, notamment p. 27-28 (qui expose les raisons du comportement d'Ouranos par une φιλότης pervertie).

5. Cf. *supra*, p. 5, n. 6.

Nous nous sommes attaché à déceler, en arrière-texte du récit de la castration d'Ouranos, un mythe de séparation, dont nous pouvons désormais donner les déterminations principales. Nous aurions affaire, en l'occurrence, à une catégorie particulière de mythes de séparation, qui fait opérer celle-ci de manière violente, au moyen d'une arme qui est en même temps un outil agricole, entre deux entités cosmiques personnifiées, dont le rapprochement régulier est présenté comme union sexuelle déréglée et infructueuse, et dont la séparation consiste à maintenir éloigné le ciel – assurément, Ouranos n'est jamais dit continuellement accolé à Gaïa, mais cela ne doit pas nous empêcher, comme Dumézil[1], de trouver dans le mythe d'Ouranos un mythe de séparation, pourvu que l'on ajoute cette dernière précision[2]. Ce mythe présente la séparation en insistant particulièrement sur le passage d'une génération à l'autre qu'elle marque et ses conséquences en termes d'organisation spatiale, temporelle, et générative.

B. Le mythe de succession

Nous souhaiterions désormais illustrer cette idée essentielle, qui est qu'un mythe ne présente jamais une unique dimension de sens[3]. Les éléments permettant de rapprocher le mythe d'Ouranos d'un mythe de séparation sont nombreux ; néanmoins, la signification du texte hésiodique est irréductible à ce seul point, et, qui plus est, il ne semble pas que ce texte ait pour fonction première de relater un tel mythe. Une question resterait, autrement, insoluble : comment comprendre que la séparation du ciel et de la terre, opération nécessaire au développement cosmique, appelle un châtiment ? Nous répondrons que les éléments propres aux mythes de séparation, évoqués plus haut, sont réinterprétés dans le contexte d'un mythe de succession (narrant le conflit entre une certaine forme de pouvoir et un dieu rebelle, accompagnant la succession Ouranos-Cronos) ; Hésiode joue sur la

1. 1934, p. 21-23.
2. Cf. *infra*, p. 38.
3. Pour Dumézil, il est absurde d'imaginer que certains éléments de sens secondaires se seraient ajouté à un sens premier du mythe d'Ouranos, celui d'un mythe de séparation, pour l'éliminer et le remplacer. Les mythes de séparation seraient en effet, pense-t-il, parfaitement clairs, et ne demanderaient « même pas d'interprétation » (1934, p. 22-23, cf. aussi p. 91). Nous avons assez insisté, au contraire, sur la richesse théorique de tels mythes ; certains éléments de sens aux implications bien plus complexes qu'une simple organisation spatiale leur sont intrinsèques, comme leur aspect génératif. Ainsi Dumézil – qui, toutefois, reniera ce travail – oppose à tort, de façon si tranchée, les interprétations de Lang et de Mazon, par exemple (p. 18 et 24). Lameere (1944, p. 197) commet la même erreur, et encore Briquel (1980, p. 247-251).

compatibilité de tels éléments, et en particulier de la notion de passage d'une génération divine à l'autre que le mythe de séparation peut impliquer, avec les questions politiques dont nous allons aborder l'étude. Les motivations des poètes mythographes ont sans doute bien plus d'importance que la volonté de transmettre servilement un récit dont ils préserveraient le sens ; Hésiode obéit à des motivations théologiques et poétiques qui lui sont propres, et qu'il convient d'examiner en elles-mêmes.

i. L'instauration de la royauté

Il nous faut d'abord prévenir une erreur d'interprétation. En affirmant que la castration d'Ouranos est à comprendre dans le contexte d'un mythe de souveraineté, nous ne voulons pas dire que ce récit est celui d'une passation de pouvoir ou d'un détrônement[1]. Ouranos ne cherche pas à conserver la couronne, ni Cronos à usurper le sceptre, pour la simple raison que le premier n'a jamais détenu de pouvoir royal. Hésiode ne le dit jamais « roi »[2], et Zeus est seulement dit venir « en deuxième » (47). Par ailleurs, l'expression des vers 157-158 ne suggère pas qu'Ouranos enferme ses enfants dans une prison : les Titans sont, bien plutôt, confinés dans le sein maternel.

On nous adressera une objection. Le sort des Cyclopes est explicite : Ouranos les a enchaîné, Zeus les libérera (501-502, qui oppose λῦσε à δῆσε). Il en va de même des Hécatonchires (617-623, avec la même forme δῆσε, 652-653, 658-661). Les récits de pseudo-Apollodore (I, 2) et des Orphiques (fr. 57) exprimeront encore la même idée (avec la forme δῆσας). Or, la position des vers 139-153 (naissance des Cyclopes et des Hécatonchires), juste avant la mention du sort réservé par Ouranos à ses enfants, laisserait supposer que les Titans ont dû subir le même sort. En réalité, ce n'est pas le cas : les vers 207-210 indiquent clairement que le texte du mythe d'Ouranos ne concerne que les Titans.

1. Ce serait, au contraire, le cas du *Chant de Kumarbi* ; néanmoins, sur ce point précis, une influence de ce texte sur Hésiode est imaginable.

2. Les termes apparentés à βασιλεύς ne sont jamais appliqués à Ouranos, quoiqu'ils le soient à Cronos et à Zeus (*Th.* 71, 462, 476, 486, 883, 886, 892, 923, *Tr.* 111, 668), et même à l'hypothétique fils de Zeus qui pourrait le détrôner (897). L'Orphisme toutefois généralisera l'interprétation de la succession Ouranos-Cronos-Zeus comme mythe de souveraineté (fr. 111, et déjà *Papyrus de Derveni* XIV, 5-9) ; Plotin opérera la même systématisation en identifiant ces trois rois divins aux trois réalités métaphysiques de son système (Un-Bien, Intellect, Âme : cf. *Sur la beauté intelligible* 13, 1-11).

West[1] pense à une interpolation des vers 139-153, mais même sans aller jusque là, on constatera que le vers 155 reprend le vers 138, qui ne concernait déjà que les Titans[2]. Une différence de contexte[3], voire une certaine malléabilité de la figure d'Ouranos (de ses motivations ou modes d'actions)[4], rendrait déjà compte d'une telle différence de traitement ; mais surtout, on remarquera que même dans le cas des Cyclopes, Ouranos agit par folie (ἀεσιφροσύνῃσιν, 502), quand c'est sa colère et sa jalousie (ὠδύσσατο θυμῷ, 617, ἀγώμενος, 619) qui explique le sort des Hécatonchires.

Quelles peuvent alors être les motivations respectives d'Ouranos et de Cronos, et en quoi celles-ci indiquent-elles qu'il s'agit là d'un mythe de souveraineté ? Cronos agit par indignation devant l'oppression exercée sur sa mère (159-160), la fertilité (θαλερόν, 138) exacerbée et l'injustice de son père (170-172, cf. 164-166). Ouranos, lui, a enfermé ses enfants dans le ventre de leur mère parce qu'il les haïssait (ἤχθοντο, 155) et désirait s'unir à Gaïa (ἱμείρων φιλότητος, 177) ; il veut, en somme, perpétuer un certain mode d'engendrement[5] ; là même où le motif mythique du confinement entre ciel et terre est présent, il ne désigne pas spécifiquement l'état d'empêchement dans lequel se trouvent les créatures vivant avant l'éloignement du ciel, mais est réinterprété comme oppression d'un père ou répression d'un rival. Une certaine continuité est ainsi marqué entre la ruse de Cronos qui avale ses enfants (459-462), ou celle de Zeus qui avale Mètis (888-893), et le comportement d'Ouranos[6]. Dans tous ces cas, il s'agit de préserver un certain ordre contre celui qu'un descendant pourrait imposer ; le mythe narre ainsi le passage de l'ordre cosmique initial (ordre dégénéré de la toute-puissance incontrôlable et de l'emprise absolue qu'Ouranos a

1. 1966, p. 206, cf. aussi p. 214.

2. Ajoutons que même pseudo-Apollodore n'emploie δέω que pour désigner le sort des Cyclopes et des Hécatonchires ; celui des Titans l'est par προσαγορεύω.

3. Celui de la titanomachie ; l'emprisonnement des frères des Titans rétablit une continuité rétrospective avec le comportement de Zeus, qui exprime particulièrement son pouvoir en liant ou déliant (il enchaîne Prométhée, 521-522, 613-616, et fait enchaîner les Titans, 715-718).

4. De même que les Titans dont il est question aux vers 132-138 (au nombre de douze, individualisés par des noms propres) ne semblent pas correspondre au groupe collectif des Titans nommés ainsi par leur père (207-210), qui seront aussi les adversaires de Zeus dans la Titanomachie (cf. West, 1966, p. 200, qui donne d'autres arguments). La personnification des réalités cosmiques, même dans une mythologie aussi tardive que la grecque, a ses limites.

5. Cf. Detienne & Vernant, 1974, p. 93-103, et Vernant, 2011, p. 132.

6. Qui n'est toutefois pas décrit comme « ruse », δόλος (contrairement à celui de Cronos, 175, ou de Zeus, 889).

sur son épouse comme sur ses enfants) à une première souveraineté royale, celle de Cronos, qui délimite les frontières de son royaume en séparant ciel et terre[1] ; Zeus, nous le verrons, achèvera l'organisation de ce royaume[2]. Une telle interprétation ne se passe donc pas d'un mythe de séparation, mais celui-ci n'en constitue pas le cœur : ses éléments sont choisis, pensés en relation avec l'enjeu propre du récit, et la séparation devient simplement la traduction de l'instauration de la royauté.

ii. Le crime de sang

Il y a plus ; car l'on pourrait encore, à vrai dire, soutenir que la séparation du ciel et de la terre constitue le sens explicite de la castration d'Ouranos. Si ce sens n'est jamais exclu par Hésiode, un autre sens, plus pertinent dans sa perspective, doit selon nous être accordé à ce geste.

Car Hésiode n'insiste pas dans la *Théogonie* sur la royauté de Cronos : l'enjeu du poème est, bien plutôt, la justification de la souveraineté de Zeus[3]. Le verbe ἀνάσσω a presque toujours pour sujet Zeus (403, 491, 506, 883), et jamais Cronos[4]. Il est fait explicitement référence à la distribution des honneurs et des charges entre les dieux effectuée par le Cronide (73-74, 112, 885), mais celle effectuée par son père n'est jamais qu'implicite[5]. Pourquoi Cronos est-il détrôné par Zeus, et pourquoi cette première succession (d'Ouranos à Cronos), marquant l'instauration de la royauté, en appelle-t-elle une autre ? Zeus lui-même en donne deux raisons : la ruse (μῆτις, 471) qu'il fomente contre Cronos a pour but de « venger (τείσατο) les Erinyes de son père [*scil*. Ouranos] et des fils que dévora le grand Cronos à la pensée retorse » (472-473). Cette seconde raison rappelle le motif pour lequel Cronos lui-même a agi, l'outrage (165) de son père[6] ; mais la

1. Le tracé des frontières du royaume est l'acte inaugural de la royauté (cf. par exemple Virgile, *Énéide* V, 755-756, VII, 157, etc., et *infra*, p. 53, n. 5).

2. Cf. *infra*, p. 49-60.

3. Cornford (1952, p. 192 et 202), qui reprend la thèse de Autran sur l'origine sacrée de l'hexamètre (1938, p. 40-50), montrait déjà que la *Théogonie* d'Hésiode est conçue comme un hymne à Zeus.

4. Celui-ci est toutefois qualifié de ἄναξ (486), comme Zeus en 493, 660, 842.

5. Cf. Bonnafé, 1985, p. 39-41, qui relève trois passages où celle-ci est implicite (203-204, 424-425, et 392-396).

6. Encore cette offense n'imite-t-elle pas réellement le comportement d'Ouranos : c'est plutôt, pour Cronos, une façon d'échapper au châtiment qu'il sait encourir (459-467) ; de plus, il n'opprime pas ses enfants en les empêchant de naître, bloquant ainsi le processus de génération, mais les dévore même après leur naissance, et inverse ainsi le sens de la génération.

première pose un nouveau problème. Pourquoi Zeus ne devrait-il pas à son tour subir une rétribution pour le châtiment qu'il a infligé à son propre père ? On pourrait répondre que celui-ci a simplement été plus rusé que ses aïeuls en avalant, non le fils qui aurait dû le détrôner, mais sa femme, Mètis (888-900). Cela serait, en effet, une manière de dire que l'ordre cosmique imposé par Zeus, qui complète celui auparavant imposé par Cronos, est parfaitement abouti[1]. Cette explication seule n'est pas entièrement satisfaisante ; pourquoi Cronos a-t-il manqué de ruse, pourquoi son ordre manque-t-il de perfection ?

En réalité, le récit de la castration d'Ouranos nous fournit un élément essentiel, une raison positive à cette seconde succession et qui rend compte de la rupture entre le règne de Cronos et celui de Zeus : cette mutilation ne représente pas d'abord, pour Hésiode, l'instauration de la royauté (interprétation qui sera peut-être celle de Timée de Tauroménion, selon lequel c'est Zeus qui en est à l'origine, fr. 79), mais prend le sens du premier crime de sang, que Zeus, dieu de justice[2], ne pouvait laisser impuni ; il ne mutilera pas, à son tour, son père[3], mais il devait le faire précipiter dans le Tartare avec les autres Titans (*Th.* 715-720)[4]. Ce crime ne pouvait manquer de retomber sur la tête de Cronos, qui doit l'expier (210)[5]. Ce dernier n'est pas plus responsable de son crime qu'Œdipe du sien : Cronos n'est pas le vice opposé à la vertu de Zeus[6], il agit par nécessité comme

1. Pour comparer la *Théogonie* aux *Travaux*, cette seconde succession implique aussi, paradoxalement, la sortie de l'âge d'or des premiers hommes représenté par Cronos, et l'entrée dans l'âge de fer actuel, celui du travail pénible et de l'émulation. Mais cette question ne constitue pas l'enjeu de la *Théogonie*.

2. La justice (δίκη, θέμις et leurs dérivés), comme le fait même de juger (κρίνω) lui sont presque toujours associés : *Th.* 85-86, 395-396, 901-902, *Tr.* 9, 35-36, 157-158, 213-382.

3. Il lui pardonnera même (*Tr.* 167-173).

4. Ce sont les Hécatonchires qui agissent ainsi, mais en obéissant à la volonté de Zeus (649-653, confirmé par 729-731) ; d'ailleurs, Zeus est bien sujet au vers 820.

5. Le passage concerne tous les Titans, mais Cronos en est le principal représentant ; ses frères sont sûrement complices de son crime, mais ils n'interviennent positivement à aucun moment dans le mythe d'Ouranos. Le vocabulaire de la souillure, de la purification, du sacré, etc., est certes peu présent dans la *Théogonie*, et selon Adkins (1960, p. 86-87), à l'époque archaïque, la souillure religieuse est seulement physique. Nous ne voulons pas signifier, par cette comparaison avec le meurtre de Laïos, que la conception hésiodique de la souillure est déjà celle de Sophocle ; mais l'idée même d'une impureté liée au sang versé est bien plus ancienne et très largement représentée.

6. C'est ce que nous montre assez l'analyse de la figure de Cronos, ambiguë, mais qui n'est pas elle-même mauvaise ; Cronos ne peut avoir été châtié parce qu'il était lui-même mauvais, il a donc dû commettre un acte mauvais. Ceci en donnera un clair aperçu. Cronos est tantôt identifié à l'âge d'or (*Tr.* 111-120) et qualifié de « grand » (μέγας, déjà chez Homère), tantôt dit comme Prométhée « à la pensée retorse » (ἀγκυλομήτης), et Hésiode lui donne même les deux qualificatifs dans le même vers (*Th.* 168, 473, 495). Cronos est rusé (δόλος, 175), mais cela ne le distingue pas de Zeus. Cette ruse, ensuite, est mise en place par une embuscade (λόχος, 174) : l'expression est parfois prise en très mauvaise part chez Homère (les embuscades contre Tydée, Bellérophon,

Œdipe agit par ignorance. La fureur de Cronos (ἀτασθαλίῃ, 209), en effet, est une réponse nécessaire à celle de son père (164). Or l'ἀτασθαλία, chez Homère comme chez Hésiode[1], possède deux caractéristiques : elle est meurtrière, et appelle sur elle la rétribution, τίσις (causant ainsi directement la perte du meurtrier)[2]. Le crime de Cronos est rendu nécessaire par les destins : pourquoi, sinon, Gaïa conseillerait-elle autant son accomplissement (160-175) que sa punition (468-484, 494, 626-628) ? Celle-ci, comme son rôle récurrent de conseillère le veut tout au long du poème, connaît les destins (475). La castration d'Ouranos est même l'opération dans laquelle elle joue le rôle le plus actif. Cette mutilation ne peut se comprendre que dans le contexte d'un plan plus vaste que l'action individuelle de Cronos, et en tant qu'elle rend possible et nécessaire d'autres actions, menant à la prise de pouvoir de Zeus et à la confirmation de son pouvoir (par les épisodes de Typhée et Mètis)[3]. C'est ce crime qui explique la crainte qu'aura Cronos de se faire détrôner, la ruse qu'il déploiera encore pour éloigner de lui cette crainte, et, finalement, le complot permettant à Zeus d'accéder au trône de son père. Cet acte initial de rébellion offrira à Zeus une

---

Diomède, Agamemnon et Télémaque échoueront ou bien seront châtiées, *Il.* IV, 391-398, VI, 187-190, XI, 375-379, *Od.* IV, 529-537, XVI, 462-463) ; mais elle désigne aussi le Cheval de Troie (*Od.* IV, 277, VIII, 515, XI, 525) ou le piège qu'Ulysse tend à Protée (IV, 395, 441, cf. aussi *Il.* I, 226-228, XIII, 276-287), et n'implique pas que Cronos soit un lâche. Cronos se propose de répondre à l'appel de sa mère en châtiant l'outrage d'Ouranos (κακὴν τεισαίμεθα λώβην, 165), selon une expression qui désigne chez Homère l'action d'un dieu ou d'un Atride (Ménélas châtie Antimaque : τοῦ πατρὸς ἀεικέα τίσετε λώβην, *Il.* XI, 142, l'adjectif ἀεικέα étant remplacé par κακή chez Hésiode mais aussi repris au vers 166 ; cf. aussi *Il.* XIX, 208, *Od.* XX, 169, XXIV, 326, Hésiode, fr. 129, 2 et Sophocle, *Ajax* 181), mais il subira lui-même une rétribution (τίσις, 210). Il sera plus tard dit misérable (σχέτλιος, 488), mais c'est pour avoir été moins rusé que Zeus. Enfin, Hésiode le montre audacieux (θαρσέω, 168) et courageux (ὑπέρθυμος, 719), mais ce sont là des qualités récurrentes du héros épique.

1. Comparer *Th.* 209-210 (ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι ἔργον) à *Od.* XXIV, 457 (μέγα ἔργον ἔρεζον ἀτασθαλίῃσι). Le substantif ἀτασθαλία et ses dérivés sont souvent coordonnés à ῥέζω (*Od.* XVIII, 139, XXII, 46-47, 314, XXIV, 458, *Héraclès* 6). Relevons toutefois une particularité : la fureur de Cronos n'est pas liée à l'ὕβρις, comme c'est le cas pour les Épéens (*Il.* XI, 695), les Troyens (XIII, 633-634), les prétendants (*Od.* III, 205-207, XVI, 85-86, XVII, 587-588, XX, 569-571, 368-370, XXIV, 281-282, 351-352), Ménoïtios (*Th.* 514-516), Pélias (995-996), ou encore Salmonée (Hésiode, fr. 30, 15-17). C'est sans doute là un autre indice de ce que le crime de Cronos n'est pas évalué moralement (l'ὕβρις étant directement dénoncée, cf. *Tr.* 213-218), mais considéré plutôt comme souillure religieuse.

2. Elle causa la mort des parents de Sthénélos et Agamemnon (*Il.* IV, 409), des compagnons d'Ulysse (*Od.* I, 7, X, 437, XII, 300-301), d'Égisthe (I, 34), des prétendants (XXII, 317, 416, XXIII, 67) ; elle appelle la τίσις selon III, 205-207, XX, 569-571 (qui évoque aussi la λώβη, cf. *Th.* 165) et XXIV, 352. Cf. τεισαίμεθα (*Th.* 165), τίσιν (210).

3. Cf. aussi Bonnafé, 1985, p. 28 : « La castration d'Ouranos constitue bien, d'un certain point de vue, le point de départ de la dynamique répétitive du mythe de succession qui va dès ce moment rythmer et orienter l'exposé généalogique ».

raison de se rebeller à son tour et par là-même nous propose une justification de l'ordre divin actuel.

Nous sommes loin de la figure d'un héros séparateur que les mythes présentent parfois[1]. En conséquence, le caractère génératif de la séparation du ciel et de la terre se renverse complètement en devenant un élément du mythe de succession, et ceci à trois égards. Du sang d'Ouranos naissent les Érinyes persécutrices et rancunières, les Géants guerriers (185-186), et les Méliades, le frêne (μελία) étant le bois dont sont faites les lances[2], et dont sont dits naître les hommes de la race de bronze, incarnation de l'ὕβρις guerrière (*Tr.* 145) – ces divinités, sans être elles-mêmes mauvaises, symbolisent l'introduction de la violence et du crime, en même temps que de la rétribution, dans l'univers[3]. En second lieu, la naissance d'Aphrodite est elle-même ambiguë : son lot est la tromperie (ἐξαπάτη, *Th.* 205). Elle est désignée comme φιλομμηδής, « amie du sexe » (200), jeu de mots sur son épithète homérique φιλομμειδής (« amie des rires ») et le terme μήδεα (« bourses »). Les éditeurs ont corrigé le texte des manuscrits (Bergk, puis West, …), voire rejeté ce vers (Wolf, puis Mazon, …). Son épithète αἰδοίη, « pudique », est un euphémisme[4] : elle est la divinité de la sexualité récréative, et non de la sexualité reproductive réglée (ce qui l'oppose à Héra). Enfin, troisièmement, on a déjà observé un certain parallèle entre ces divinités issues de la blessure d'Ouranos et la descendance de Nuit, exposée juste après (211-232) : celle-ci donne naissance aux Moires et à Némésis (217-224), divinités du destin et de la vengeance qu'on rapprochera des Érinyes, ainsi qu'à Éris qui engendre d'autres divinités guerrières ou trompeuses (225-232), comparables aux Géants, aux Méliades et à Aphrodite[5].

1. Cf. DCM, *s. u. Héros culturel* III, 3.

2. Le terme est principalement employé, dans l'*Iliade*, pour décrire la lance d'Achille (XVI, 143, XIX, 390, XX, 277, 322, XXI, 162, 169, 174, XXII, 133, 225, 328). Cf. aussi II, 543, *Od.* XIV, 281, XXII, 259, 276, *Bouclier* 420. Cf. l'adjectif ἐυμμελίης, « à la forte lance » (*Il.* IV, 47, 165, VI, 449, XVII, 9, 23, 59, *Od.* III, 400, Hésiode, fr. 25, 15, fr. 58, 8, fr. 167, 1, fr. 180, 16, *Bouclier* 368).

3. Sur la naissance des Érinyes, cf. la remarque de Solmsen, 1949, p. 180. Hésiode ne va d'ailleurs pas jusqu'à dire que les hommes naissent du sang d'Ouranos, variante du mythe pourtant existante (cf. *supra*, p. 23, et Cornford, 1952, p. 210) ; mais il n'aurait pas été absurde de voir l'origine de l'homme dans un crime, comme le fait l'Orphisme (fr. 210, etc.).

4. Que l'on pourrait d'ailleurs imaginer renvoyer aux αἰδοῖα, « parties honteuses », d'Ouranos, mais Hésiode n'emploie pas ce second terme, contrairement à Timée de Tauroménion (fr. 79) ou pseudo-Apollodore (I, 3).

5. Cf. Detienne & Vernant, 1974, p. 101, n. 2 et Vernant, 2011, p. 128-129. Interprétation soutenue par la généalogie d'Eschyle, qui fait naître les Érinyes de Nuit (*Euménides* 321-323), et

Toutes ces divinités sont les symboles d'une dégradation[1] qui accompagna la rébellion de Cronos, et rendent nécessaire un nouveau renversement, une nouvelle succession ; l'expulsion des Titans du ciel (820), comme celle du dieu parjure des banquets des Olympiens (783-806), peut être interprétée comme la relégation de tous ces maux au monde des hommes et la purification du domaine divin après le crime de Cronos.

L'étymologie rend en fait cette situation parfaitement claire. Cronos est désigné classiquement par la formule Κρόνος ἀγκυλομήτης. Son nom, d'abord, est possiblement formé sur la racine **ker-*, conservée dans le verbe κείρω, « couper »[2]. Quant à son épithète, ἀγκυλομήτης[3], Cook a montré qu'elle renvoyait à la forme courbe de la ἅρπη, le second élément étant dérivé de la racine présente dans le verbe ἀμάω, « moissonner », qui décrit justement la castration (*Th.* 181). Cette épithète aurait alors le sens de « à la lame courbe »[4]. Κρόνος ἀγκυλομήτης signifierait donc : « le coupeur à la lame courbe ». Le matériau mythique ici employé est bien celui d'un mythe de séparation. Mais Hésiode réinterprète l'expression : il emploie apparemment l'épithète comme si elle était formée sur le mot « pensée » (μῆτις), il lui donne le sens de « rusé » ou « fourbe », ce que nous montre son application à Prométhée (*Th.* 546, *Tr.* 48)[5] ; il ne comprend sans doute plus non plus le nom comme formé sur κείρω, et déjà Homère rapprochait plutôt Κρόνος de κραίνω, « accomplir » (*Il.* II, 419). Il y aurait donc chez Hésiode une confusion étymologique parfaitement compréhensible dans notre perspective : Cronos n'est plus tant chez Hésiode celui qui opère la séparation du ciel et de la terre que le dieu rebelle dont les forfaits rendent nécessaire l'accession au pouvoir

par une inscription athénienne rapportée par Pausanias qui fait d'Aphrodite Ourania l'aînée des Moires (I, 19.2).

1. Cette ambiguïté, nous l'avons dit (cf. *supra*, p. 5-6), est déjà un élément des mythes de séparation et ne constitue pas une innovation hésiodique ; mais, encore une fois, cette dégradation attachée au crime de Cronos est intégrée à une entreprise théologique plus générale.

2. Cf. Haudry, 1986, p. 48 et 263. Ainsi *κρόνος, « coupure », serait le nom d'action à suffixe nasal correspondant, à mettre en relation avec κέλωρ, dissimilé de *κέρωρ, « castrat ».

3. Cf. *Il.* II, 205, 319, IV, 59, 75, IX, 37, XII, 450, XVI, 431, XVIII, 293, *Od.* XXI, 415, *Aphrodite* 22, 42, *Th.* 18, 137, 168, 473, 495.

4. Cook, 1925, p. 549-550 et n. 8 à la p. 549 : « to the crooked blade ». L'étymologie est encore évoquée par Chantraine, *s. u.* ἀγκ-.

5. La confusion est attestée dans les manuscrits : cf. l'apparat critique de West à *Th.* 18, 137, 168, 473, 495, 511 et 546 (1966, p. 111, 117-118, 129-132, cf. aussi p. 158).

d'un dieu justicier, Zeus. Une telle interprétation annonce les lectures postérieures qui seront faites du même mythe[1].

iii. La narration épique

Nous proposons ici, pour compléter notre démonstration, quelques brèves remarques sur la présentation poétique particulière qu'Hésiode fait du mythe d'Ouranos, dont l'utilité apparaîtra après. Ce que nous avons examiné comme mythe de succession est agencé, remarque West, comme un récit épique typique[2]. Les vers 159-160 décrivent la douleur de Gaïa avant l'émasculation d'Ouranos et donnent ainsi au récit son motif explicite. Dans l'épopée, ce motif énoncé, un personnage intervient pour proposer une action, mais celle-ci est audacieuse, et personne n'ose même lui répondre sauf, tardivement, un personnage au-dessus des autres, dont on évoque parfois les qualités ou la généalogie, et qui parle pour le bien de tous (cf. 160-172) ; en général, chez Homère, la réponse n'est pas en accord complet avec le discours précédent, mais s'y oppose ou le modère[3]. À part

1. À cet égard, les mentions qu'en fait Platon sont frappantes. Cronos est généralement chez lui le représentant d'un âge révolu, évoquant l'âge d'or d'Hésiode (cf. *Politique* 271c4-272b2, *Lois* IV, 713a6-714a8, etc.). Mais Platon mentionne à trois reprises l'épisode de la castration (*République* II, 377e6-378b2, *Euthyphron* 5e5-6c9, *Banquet* 195b6-c6 ; on ajoutera la mention implicite de *Lois* X, 886c6-8) : Cronos n'est plus alors que l'auteur d'une impiété sans pareil envers son propre père. Ces mentions cadrent aussi avec l'évocation de la figure arrogante, démesurée et injuste des Titans dans les *Lois* (III, 701b5-c4). Le mythe perd alors toute dimension religieuse ou étiologique, il est réduit à son contenu explicite cru. Qu'on rapproche une telle réaction de celle de Tyrtée : « car il est honteux qu'un homme plus âgé, tombé (πεσόντα, phonétiquement proche de ἐπέσχετο, *Th*. 177) avec l'avant-garde, soit étendu à terre, devant de plus jeunes, le visage blanc, la barbe grise (πολιόν, cf. *Th*. 161), expirant son esprit vaillant dans la poussière, tenant dans ses mains ses parties ensanglantées (αἱματόεντ' αἰδοῖα φίλαις ἐν χερσὶν ἔχοντα, cf. *Th.* 183, 180, 178) – la vue en est honteuse et le regarder suscite l'indignation –, nu » (fr. 10, 21-27 ; ce texte s'inspire en fait de l'*Iliade* XXII, 74-76, mais le rapprochement reste instructif). Cf. *infra*, p. 35, n. 3.

2. 1966, p. 214-215 et 216-217 (mais il parle seulement à propos des vers 159 et 167). Pour ce qui est, de manière plus générale, de la composition extrêmement soignée et symétrique des vers 161-206, cf. Heubeck, 1966.

3. West donne ces références : *Il.* VII, 398-399, VIII, 28-30, IX, 29-31, 430-433, 693-696, *Od.* VII, 153-158, XVI, 393-399, XX, 320-321. Il établit aussi un intéressant parallèle avec l'*Enūma Eliš* (I, 57-60), et, p. 215, renvoie à Arend, 1933, p. 9, pour l'étude de cette technique narrative. Nous remarquons quant à nous que la quasi-totalité des expressions de ce passage (notamment *Th.* 167-169) sont typiquement homériques : le ὣς φάτο (167) est présent dans toute l'*Iliade* et l'*Odyssée* ; plus généralement le vers 167 est une réplique presque à l'identique de *Od.* XX, 42 et XXIV, 450, le τοὺς δ'ἄρα πάντας ἕλεν δέος reprenant une autre formule (*Il.* IV, 421, VII, 479, VIII, 77, XVII, 67, *Od.* XI, 43, 633, XII, 243, XXII, 42, XXIV, 450, *Déméter* 190, modifiée en VI, 140) ; le verbe φθέγγομαι est généralement chez Homère au premier pied (*Il.* X, 67, 85, 139, 457, XI, 603, XVIII, 218, XXI, 341, *Od.* XIV, 492, XXI, 192, XXII, 329, *Apollon* 164), comme ici au vers 168 ; le participe θαρσήσας (168) est à rapprocher de *Il.* I, 92 et surtout *Od.* III, 76 ; l'audace est d'ailleurs une qualité typique du héros épique (cf. *supra*, p. 29, n. 6), ici mise en relief par la césure ; on comparera les expressions αἶψ' αὖτις (169) à *Il.* XII, 369

ce dernier détail, on retrouve bien là l'« outil de narration épique » dont parle West. Mais concentrons-nous sur le passage évoquant directement la castration (181-182), et d'abord sur les quelques expressions à connotation agricole que nous avons déjà étudiées plus haut. La castration est opérée par un outil agricole qui est également une arme[1]. Nous avions évoqué, à propos du verbe ἀμάω, un parallèle avec l'*Iliade* (XVIII, 551)[2] : mais l'*Odyssée* (XXI, 301) employait déjà la même métaphore agricole, appliquée à une réalité guerrière, en désignant par ce terme la mutilation d'Eurytios[3], et la comparaison de la guerre à une moisson semble un lieu commun de la poésie épique[4]. Répondant à ἀμάω, le verbe ῥίπτω était toutefois plus difficilement rattachable au sémantisme agricole, d'autant plus qu'Hésiode connaît le verbe σπείρω, « semer » (*Tr.* 391, 463, cf. *Bouclier* 399), et le coordonne même à ἀμάω (fr. 286, 1). Il n'emploie pas ce dernier verbe, sans doute car ce n'est que contre le gré de Cronos que la castration engendre. Or, le verbe employé à sa place, ῥίπτω, désigne en général chez Homère et Hésiode l'action de rejeter violemment et loin de soi, s'appliquant presque toujours, et notamment dans sa seule autre occurrence dans la *Théogonie*, à Zeus qui expulse ou menace de précipiter hors de l'Olympe le dieu qui l'offense[5]. Un autre terme, que nous n'avons pas évoqué plus haut, applique encore la métaphore agricole à un contexte guerrier : l'adjectif ἐτώσιος désigne par exemple une tâche agricole inachevée (*Tr.* 440), et renvoie dans l'*Hymne à Déméter* (309) à l'orge qui tombe inutilement sur la terre. Mais Hésiode dit οὔ τι ἐτώσια ἔκφυγε χειρός, « ce n'est pas en vain qu'elles s'enfuirent de sa main ». C'est en fait une formule homérique (*Il.* XIV, 407, XXII, 292), que l'on retrouve ici à l'identique. Même le terme poétique isolé ἐτώσιον a presque toujours un sens guerrier : il indique un trait ou une lance jetés en vain, qui n'atteignent pas leur cible[6]. Enfin, l'adverbe

et XIII, 752, μύθοισι προσηύδα à VI, 343 et *Hermès* 253 (dans la même position, isolée entre une césure trihémimère et une coupe bucolique) ; enfin μήτηρ κεδνή (169) est une expression homérique de fin de vers (*Od.* X, 8, *Déméter* 35, déplacée en *Aphrodite* 134).

1. Cf. *supra*, p. 15.

2. La forme ἤμησε annonçant également le ἐξήμησε du vers 497 (Cronos « vomit » la pierre avalée à la place de Zeus).

3. Une autre mutilation, celle de Mélampée, rappelle fortement celle d'Ouranos : on lui trancha les parties (τάμνον μήδεα, *Od*. XXII, 476 ; cf. μήδεα … ἀποτμήξας, *Th.* 188).

4. Cf. le jeu de mot homérique sur Sarpédon, ἅρπη et ἁρπάζω (*Il.* XVI, 433-437, cf. Bader, 2011, p. 179), mais aussi, entre autres, Virgile, *Énéide* VII, 526.

5. Cf. *Il.* I, 591, VIII, 13, XV, 23, XIX, 130, *Apollon* 318, Hésiode, *Th.* 868, fr. 30, 22 et 54a, 5.

6. C'est le cas en *Il.* III, 368, V, 854, XIV, 407, XVII, 633, XXII, 292, *Od.* XXII, 256 et 273. En *Il.* XV, 104, c'est Achille qui reste assis « près des nefs, vain fardeau de la terre » ; il s'agit sans

ἐσσυμένως a quant à lui un sens guerrier parfaitement consacré : il renvoie le plus souvent dans l'*Iliade* à une lutte, un combat, ou une quelconque activité en lien avec la guerre, comme les jeux hippiques[1].

Cette étude finale sur le mythe hésiodique n'est pas menée en vain ; ces résultats indiquent clairement que la mutilation d'Ouranos est décrite par Hésiode à la manière d'un affrontement guerrier. Le mythe de séparation, dont nous avons montré qu'Hésiode faisait ici usage, a pu lui servir de réserve de métaphores, notamment agricoles, qui participent à une telle description épique. Nous retrouvons là les conclusions de notre paragraphe précédent.

2. Diffractions

Concentrons-nous maintenant sur les éléments, propres aux mythes de séparation, qui demeurent présents chez Hésiode mais sont pour ainsi dire déplacés ; Hésiode opère ainsi ce que nous nommerions une « diffraction ». Ce terme a été employé par Duplessis[2] pour désigner la façon dont deux protagonistes distingués par un mythe donné ont pour origine une unique figure, leur identité étant établie par la comparaison. Nous proposerons d'étendre cette idée, qui concerne seulement les personnages, aux motifs mythologiques, en l'occurrence à celui de la séparation du ciel et de la terre. La situation est la suivante. Ayant montré que le mythe d'Ouranos n'avait plus chez Hésiode la portée et la fonction d'un mythe de séparation, mais qu'il consistait en une réinterprétation de ce motif sous le prisme d'un mythe de succession (réinterprétation dont les mythes anatoliens portent déjà la trace, et qui semble donner lieu après Hésiode à la disparition progressive du sens cosmologique de ce récit[3]), il nous faut maintenant

---

doute d'une métaphore, puisque Achille est comme une arme que l'on n'utilise pas et qui reste loin des combats. *Od.* XXIV, 283 est la seule exception à ce sens chez Homère.

1. Si l'on compte aussi l'adjectif ἐσσύμενος, cf. *Il.* III, 85, VI, 518, XI, 554, 717, XIII, 57, 142, 315, 630, 787, XV, 698, XVII, 663, XXI, 610, XXIII, 364, 511, XXIV, 404, *Od.* IV, 416 ; c'est ce sens que connaît pseudo-Hésiode dans le *Bouclier* (340, 411, 435). On trouve ainsi les tournures ἐσσύμενος πολέμοιο (*Il.* XIII, 315, XXIV, 404), ἐσσύμενος Ἄρηος (XIII, 630) ou ἐσσύμενος πολεμίζω (XI, 717). D'ailleurs, la position de l'adverbe au vers 181 de la *Théogonie* (en début de vers) est la plus fréquente chez Homère (*Il.* III, 85, XXIII, 55, 172, 364, XXIV, 124). Chez Hésiode le radical se retrouve aussi dans ἀπέσσυθεν (*Th.* 183).

2. Cf. Duplessis, 2004.

3. Alcée (fr. 441), Acousilaos (fr. 28), Apollonios de Rhodes (IV, 982-992) font par exemple de ce récit la simple étiologie de la naissance des Phéaciens, et Antimaque (fr. 44) celle du peuple d'Acmonide. Cf. *supra*, p. 33, n. 1.

considérer ce qui constitue à la fois la conséquence et la preuve de ce déplacement idéologique : les déplacements textuels liés, et la déconnexion avérée entre les éléments déplacés.

Ainsi certains éléments propres aux mythes de séparation ne sont pas mentionnés par la *Théogonie* à l'occasion du récit de la castration d'Ouranos, mais en amont ou en aval. Nous prendrons pour point de départ cette distinction, qui révèle la présence chez Hésiode de deux traitements distincts du thème de la séparation. Au premier chef, les vers 123-132 apparaissent comme une anticipation, puisque la cosmogonie qu'ils esquissent semble se fonder (bien qu'il n'en soit naturellement pas explicitement question) sur la séparation des grandes parties du monde, prenant place avant la castration d'Ouranos. Ce thème, comme nous le verrons, annonce certains passages plus tardifs du poème, parfois suspectés d'être inauthentiques, et par là-même, préfigure certains traits des cosmogonies présocratiques ; encore qu'Hésiode donne peut-être à cette brève cosmogonie un sens qui découle de ses propres préoccupations. D'autres passages manifestent au contraire un intérêt, incontestablement hésiodique, pour la question de la souveraineté de Zeus. Ces derniers, qui sont par conséquent jugés beaucoup plus unanimement authentiques, présentent une conception cosmologique proche de celle des premiers, mais l'inscrivent dans des préoccupations bien plus éloignées de la cosmogonie.

Hésiode marque, par le premier ensemble de textes, son désintérêt (relatif) pour la cosmogonie, et par le second, son intérêt théologique ; mais il donne en même temps à sa brève cosmogonie une forme qui aura une influence sur la théorie présocratique des éléments. Nous rencontrons alors une situation analogue à celle du mythe d'Ouranos : Hésiode a manifestement repris le traditionnel mythe de séparation, mais l'a déconstruit pour en faire un nouvel emploi. Mais en l'occurrence, Hésiode n'a pas simplement déguisé le mythe de séparation en lui attribuant un autre contexte et une autre fonction ; il a fait de la séparation elle-même un thème diffus, c'est-à-dire excédant le moment particulier de séparation du ciel et de la terre auquel la tradition de ce que nous avons nommé les mythes de séparation l'assignait, un processus plus abstrait de mise en ordre cosmique

qui, par excellence mais non exclusivement, accompagne l'accession au pouvoir de Zeus.

A. Anticipations

i. Nuit et Jour, Érèbe et Éther

On trouve chez Hésiode deux mentions de l'alternance du jour et de la nuit : la plus développée, que nous étudierons plus tard, se trouve aux vers 748-757. Mais déjà, la naissance de ces deux entités aux vers 123-125 est significative : c'est bien la Nuit, fille de Chaos, qui, accouplée à l'Érèbe, donne naissance au Jour et à l'Éther, tout comme la nuit de l'expérience quotidienne disparaît en laissant place au jour. Cette généalogie ne peut signifier autre chose que la mise en place d'une telle alternance ; car comment pourraient bien exister le jour et la nuit, sinon successivement ? Nous avons déjà énoncé l'importance de la distinction du jour et de la nuit dans les mythes de séparation[1]. Nous avons également montré que le mythe d'Ouranos contenait peut-être une autre mention de l'alternance du jour et de la nuit, implicite dans la succession d'Ouranos à Zeus[2]. Ainsi, la mention en cet endroit, c'est-à-dire avant le mythe d'Ouranos, d'une telle alternance, est bien une anticipation : anticipation littéraire, si Hésiode a simplement fait le choix de traiter en premier de la descendance de Chaos (la plus rapide à exposer ; rien n'indique l'antériorité de ces naissances sur celles qui suivent dans le texte) ; mais anticipation tout court, si cette alternance est également sous-entendue au cours du récit de la castration.

Or, il a pu sembler à Vernant qu'Ouranos était, avant son émasculation, constamment épanché sur Gaïa. L'activité génératrice incontrôlable d'Ouranos empêcherait alors toute génération ultérieure, et tout comme sa proximité empêche la création d'un espace entre ciel et terre, elle ne permet pas la création d'un temps normal réglé selon l'alternance du jour et de la nuit, c'est-à-dire d'un temps nouveau chaque jour, laissant apparaître de nouvelles créations ; ce serait une « interminable nuit »[3]. Sur ce point, son interprétation n'est pas évidente. Tous

1. Cf. *supra*, p. 5-7.
2. Cf. *supra*, p. 19-20. Notons qu'il ne s'agit pas nécessairement d'une contradiction, puisqu'il n'est pas forcément question de la même nuit (Ouranos peut représenter un âge nocturne, dominé par la nuit, et Zeus un âge diurne, lumineux) ; du moins y a-t-il un effet de reprise. Cf. *infra*, p. 40.
3. 2011, p. 125.

ces éléments de sens sont, nous l'avons montré pour notre part, impliqués par le récit de la mutilation d'Ouranos ; mais il devient clair à présent qu'Hésiode a sacrifié la lettre même des mythes de séparation pour se garantir un élément narratif important. Il fallait qu'Ouranos soit déjà à un moment à distance de Gaïa et de Cronos pour que ces derniers fomentent leur ruse. Le vers 176 est parfaitement explicite : « Le grand Ouranos vint, amenant la nuit » (ἦλθε δὲ νύκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός). L'aoriste indique bien ici une action ponctuelle. Le passage est d'ailleurs tout entier à l'aoriste[1]. Il s'agit donc bien d'une anticipation, d'ailleurs du même genre de celle faisant d'Ouranos le ciel « étoilé » (ἀστερόεις, 127) alors que les astres ne sont pas encore nés (cf. 375-382). Cette alternance, notons-le, n'est sans doute pas redondante avec celle mentionnée plus tardivement et plus longuement (748-757). Là où cette dernière est décrite comme phénomène vécu par les hommes (755-756)[2], l'alternance supposée par le mythe d'Ouranos, qu'il est vraisemblable de croire contemporaine de la naissance de Jour et de Nuit, semble la seule manière de comprendre les vers 702-703 : ὅτε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθε πίλνατο. Nous pensons que cet imparfait moyen, singulier à valeur de pluriel, a une valeur d'habitude[3], et traduirions : « comme lorsque la terre et le vaste ciel au-dessus se heurtaient ». Sans entrer dans les détails de l'interprétation de ces vers, il s'agit à notre avis de la façon la plus économique de les lire ; or, cela nous permet de comprendre que la rencontre entre Ouranos et Gaïa, au moment de la castration du premier, était périodique et non constante, ce qui, du reste, correspond bien à l'interprétation qu'en fait Hésiode comme union sexuelle[4]. Une telle rencontre périodique correspond à un motif mythologique existant, nommé « motif des symplégades »[5]. Cette interprétation met toutefois en difficulté, sans pour autant l'invalider, l'interprétation d'Aphrodite comme étant à

1. Par exemple : φάτο, γήθησεν (173), εἶσε, ἐνέθηκε (174), ὑπεθήκατο (175), ἐπέσχετο, ἐτανύσθη (177), etc.

2. Solmsen, 1950, p. 240, n. 3, remarque également que la perspective de ce texte est géographique, et qu'il fait mention de nombreuses divinités (Sommeil, Mort, Styx, Atlas, etc.) précédemment évoquées dans un autre contexte.

3. C'est un sens possible de ὡς ὅτε avec l'imparfait, même si on ne le retrouve pas avant Hérodote et Sophocle (cf. West, 1966, p. 353). Pour ce sens de πιλνάω, cf. *Il.* XXIII, 368-369.

4. Cf. *supra*, p. 19, sur l'emplacement de Cronos lors de la castration.

5. Cf. DCM, *s. u. Ciel* VI. Les roches Symplégades sont les falaises mobiles du Bosphore, qui s'entrechoquaient régulièrement : cf. Apollonios II, 549-606. Les roches Planctes du détroit de Messine présentent un mouvement comparable, et le cheminement du navire des Argonautes échappant à de tels écueils est rapproché de celui d'une balle qui « ne tomberait jamais » (οὔ ποτε πίλναται, IV, 952).

l'origine de la séparation entre les sexes (Ouranos et Gaïa étant déjà éloigné avant sa naissance) : elle nous montre, en tout cas, qu'une telle interprétation d'Aphrodite n'était peut-être pas celle qu'Hésiode avait le plus clairement à l'esprit en composant ces vers, ce qui derechef nous ramène à l'autre interprétation que nous avons proposée de sa naissance[1].

L'interprétation générale de la naissance de Jour et Nuit, mais aussi d'Érèbe et d'Éther, que nous pourrions donner, correspondrait alors à celle proposée par Rudhardt :

> Dans la confusion de l'abîme originel, on voit donc apparaître et se définir une région obscure, l'Érèbe, et une région lumineuse, l'Éther, une durée obscure, la Nuit, et une durée lumineuse, le Jour : l'espace et le temps revêtent une première structure[2].

De façon complémentaire, l'opposition entre Érèbe et Nuit est aussi une opposition entre les ténèbres souterraines et célestes, Érèbe étant souterrain (669), et Nuit recouvrant la Terre (752-753)[3] ; ou encore, Nuit et Jour seraient « la clarté et l'obscurité relatives », Érèbe et Éther « un Blanc et […] un Noir qui règnent sans partage au plus haut et au plus bas »[4]. Dans la mesure où cette généalogie vise à expliciter la nature qui est celle du Chaos, ce dernier serait ipso facto à comprendre comme le Vide entourant le monde et au sein duquel le cosmos se constitue[5]. L'idée présente dans ces trois vers de la Théogonie (123-125) est donc celle d'une différenciation de l'être primordial encore indifférencié, menant à la distinction entre le haut et le bas[6], entre le jour et la nuit. Il y a plus : Chaos, divinité neutre, donne naissance à deux couples d'opposés par le genre : ὁ Αἰθήρ

1. Cf. *supra*, p. 31.
2. 1986, p. 13. Cf. 1990, p. 306-307.
3. Cf. Stokes, 1963, p. 18.
4. Vernant, 2011, p. 119.
5. Cf. Stokes, 1963, p. 18-21 et Vernant, 2011, p. 117-118. Pour l'interprétation de Chaos comme vide, cf. déjà Aristote, *Physique* IV, 1, 208b26-33. Pokorny dérive χάος de la racine **ĝʰēu̯-*, « espace vide, espace aérien », puis « écart » (« der leere Raum, Luftraum », « Kluft »).
6. Le terme αἰθήρ renvoie presque toujours chez Homère puis Hésiode à la demeure des dieux, et en particulier de Zeus (cf. surtout *Il.* II, 412, IV, 166, XI, 54, XIII, 837, XIV, 258, XV, 192, 610, XVI, 365, *Od.* V, 50, XV, 523, Hésiode, *Tr.* 18, fr. 343, 9, *Déméter* 70, 457). Il est, par là-même, identifié au ciel (cf. surtout *Il.* XV, 192) Il peut toutefois signifier plus précisément l'endroit où apparaissent les éclairs dans le ciel (VIII, 556, 558, XVI, 300, 365), d'où vient le vent (*Apollon* 43), et est occasionnellement distingué du ciel lui-même, en tant qu'il peut être traversé alors que ce dernier est solide (XVII, 425, cf. II, 458, XIX, 351, *Od.* XV, 293, Hésiode, fr. 150, 35, *Déméter* 67, *Dioscures* 13). Le terme ἔρεβος désigne quant à lui le royaume des morts (*Il.* VIII, 368, XVI, 327, *Od.* X, 528, XI, 37, 564, XII, 81, XX, 356, *Th.* 515, *Déméter* 335, 409).

et ἡ Ἡμήρη, mais aussi τὸ Ἔρεβος et ἡ Νύξ. Bien que le nom d'Érèbe soit neutre, son union avec Nuit (125) rend indubitable son caractère masculin aux yeux d'Hésiode, qui joue sans doute sur sa désinence en apparence masculine (et omet l'article neutre). Les trois séparations les plus fondamentales (du haut et du bas[1], du jour et de la nuit, du masculin et du féminin), les aspects spatial, temporel et génératif attachés comme nous l'avons montré aux mythes de séparation, se retrouvent clairement, à nouveau, dans ces trois vers ; la logique de condensation propre au mythe, et en particulier à l'exposé généalogique, fonctionne ici à plein.

Cette séparation préfigure celle qui aura lieu avec la castration d'Ouranos : la distinction du haut et du bas rend possible, et ne contredit pas, celle du ciel et de la terre ; celle du jour et de la nuit, et l'alternance qu'elle implique, ne sont pas du même ordre que cette autre transition entre la nuit cosmique représentée par Ouranos et le jour cosmique représenté par Zeus[2] ; enfin, la distinction entre les genres ici annoncée n'est sans doute pas aussi complète et n'a sans doute pas les mêmes implications que celle inaugurée par la naissance d'Aphrodite. Il est maintenant clair qu'Hésiode, à tout le moins, a présenté un mythe de séparation diffracté, fragmenté en plusieurs étapes. Le mythe présente ici un autre de ses aspects : sa structure itérative. Mais Hésiode va beaucoup plus loin ; notre entreprise vise même à montrer qu'il va si loin dans l'éclatement des éléments propres au mythe de séparation qu'il en vient à identifier, tout simplement, ce processus de séparation qu'il ne nomme pas au processus normal d'organisation du cosmos par différenciation.

1. Et non pas encore du ciel et de la terre, comme l'ont voulu Cornford (1952, p. 194-195 et 197-198) et Kirk (KRS, p. 37-39 ; 1974, p. 46) en faisant de Chaos l'ouverture entre ciel et terre.

2. Cf. *supra*, p. 37, n. 2.

ii. Le ciel, les montagnes et la mer

La première descendance de Gaïa est susceptible d'une interprétation semblable. Celle-ci engendre Ouranos (le ciel), les montagnes[1], et Pontos (la mer)[2] : entités qui « la délimitent », lui offrent « un contour et un relief », en même temps que celle-ci « s'affirme clairement féminine, en face des deux êtres masculins qu'elle a produits »[3]. S'opère, à nouveau, une différenciation, une séparation spatiale en même temps qu'une distinction entre les genres, qui fait surgir le multiple de l'un et l'ordre de l'indéterminé. Cornford remarquait déjà la dimension philosophique d'une telle conception cosmogonique, qui ne laisse aucune place à un agent extérieur démiurgique[4]. Il a déjà été remarqué qu'un tel processus (de manière générale, celui que nous venons de caractériser dans les vers 123-132) pouvait être pensé comme une anticipation sur la séparation du ciel et de la terre réalisée par la castration d'Ouranos, ce qui ferait de celle-ci, en quelque sorte, une « seconde cosmogénèse »[5], une explication mythique faisant suite à l'explication rationaliste[6]. Le caractère d'anticipation de ce passage est en effet rendu flagrant par le vers 128[7]. Si on lit le εἴη de ce vers comme ayant pour sujet Ouranos[8], ce dernier est alors dit « assise éternellement sûre des dieux bienheureux ». La même formule (ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί) était déjà employée au

1. La création des montagnes est une conséquence de la séparation du ciel et de la terre dans le mythe du démembrement d'Ymir (les montagnes sont créées à partir de ses os, cf. Dillmann, 1991, p. 37-38). Un autre mythe de séparation, des Îles Gilbert, évoque la création des pierres et des cailloux (cf. Seidenberg, 1959, p. 477-478). Lajoye évoque également la légende de Gargantua (2013, p. 32-33), et le mythe de Pangu (p. 49). Les mythes de séparation par éclosion d'un œuf cosmique mentionnent aussi les montagnes, qui naissent ainsi, selon la *Čāndogya Upaniṣad* (III, 19, 1-2), de la membrane externe de l'œuf ; de même des mythes de séparation par éloignement ou coupure (cf. DCM, *s. u. Montagnes* I, 1, donne les exemples du mythe égyptien de Geb et Nut, d'un mythe des Minyong, et d'autres que nous classerions dans les autres catégories des mythes de séparation).

2. On retrouve la même triade (ciel, terre, mer) dans la Genèse, à l'occasion d'un mythe de séparation (I, 6-10) ; ce qui accrédite l'idée qu'Hésiode a bien en vue ici une forme de séparation des parties du monde.

3. Rudhardt, 1986, p. 13. Cf. 1990, p. 307.

4. 1950, p. 96-97 et 100.

5. L'expression est de Naddaf, 2008, p. 80.

6. Cf. Cornford, 1952, p. 194 et 202-203 (pour un parallèle entre cette duplication du mythe de séparation et la Genèse), KRS, p. 38 (cf. aussi Sorel, 2006, p. 66). Toutefois, nous ne pensons pas que la mention de Chaos elle-même soit une anticipation sur la séparation opérée dans le mythe d'Ouranos.

7. Ainsi que, déjà, par l'épithète ἀστερόεις au vers 127 (cf. *supra*, p. 37).

8. C'est l'interprétation majoritaire, adoptée par Mazon (1928, p. 36), Bonnafé (1993, p. 65), et Brunet (1999, p. 31), entre autres, mais Schömann (1868, p. 454-455) et encore Most (2006, p. 13) pensent que le sujet est Gaïa. Cela serait une répétition très insistante du vers 117. Cf. West, 1966, p. 198, qui justifie la première solution.

vers 117 à propos de Gaïa, et dans la même position métrique (après la césure hephthémimère). Or, à ce stade de la cosmogonie, Ouranos est loin d'être une réalité stable puisqu'il s'élève et redescend chaque nuit sur Gaïa pour s'accoupler. Cette qualification ne peut donc s'appliquer à Ouranos qu'après son émasculation : c'est une anticipation. Celle-ci nous indique que l'intérêt d'Hésiode, dans ce texte, se porte principalement sur le rôle théologique des réalités naturelles dont il évoque la naissance, ce sur quoi nous reviendrons bientôt. Le ciel et la terre sont présentés comme l'assise des dieux, les montagnes comme demeures des Nymphes (129-130) : la généalogie des réalités cosmiques a une fonction théologique[1].

On doit toutefois insister sur la différence essentielle entre ces deux versions du mythe de séparation. La première version du mythe de séparation fonctionne sur l'identification du moment de la naissance à celui de la séparation : la séparation consiste alors en une différenciation, et Hésiode pense cette différenciation par le modèle de la reproduction[2]. Il faudrait distinguer[3] entre cette différenciation d'une unité première et la simple mise à distance du ciel faisant suite à une proximité initiale[4]. Encore une fois, la première séparation préfigure la seconde sans la rendre superflue, comme l'indique cette distinction. Le mythe de séparation ainsi diffracté revêt une forme nouvelle qui trouvera des échos d'une importance extrême au sein des traditions orphiques et présocratiques ultérieures[5].

iii. Les parties du monde

Les vers 123-132 de la *Théogonie* exposent donc une cosmogonie dont le ressort principal est un processus de discrimination et de différenciation ; ce processus opère en deux temps principaux. Chaos représente l'état initial de

1. Cf. West, 1966, p. 192.

2. Sur le modèle de séparation ici impliqué (la contra-distinction, séparation des contraires et en même temps auto-spécification), cf. Miller, 1977, p. 441-446.

3. Ce sur quoi avait déjà insisté Lameere, 1944, p. 203-206 – nous passerons sous silence le primitivisme assez méprisant avec lequel cet auteur évalue le mythe hésiodique, qui ne peut être que le signe d'une incompréhension des véritables enjeux du mythe d'Ouranos.

4. Sur la distinction entre ces deux formes principales du mythe de séparation, cf. *supra*, p. 3-4. Cette distinction correspond à celle opérée par Numazawa entre les mythes « cosmogoniques primaires » et « secondaires » (1946, p. 304 ; cf. *supra*, p. 3, n. 1). Le mythe de l'œuf cosmique correspond au motif A641 chez Thompson (1955, p. 129).

5. Sans que nous supposions, sur ce point précis, une influence directe d'Hésiode sur l'Orphisme ; cf. *infra*, p. 67.

l'univers (116) : il s'agit d'une divinité ténébreuse (ζοφερός, 814), comme le montrent également les premiers êtres auxquels elle donne naissance, « Érèbe et Nuit noire » (123), et qui correspond en cela à l'état initial habituel des mythes de séparation[1] ; il est également homogène, donc indifférencié, mais d'une envergure immense (740-741) et agité de tempêtes terrifiantes (742-743)[2]. Naît alors, au sein de cette béance qui l'encercle de toutes parts[3], Gaïa (116-117). À ce stade, la terre stable (117-118) s'adosse au vide autant qu'elle s'y oppose[4] ; elle sera ainsi, non pas une mère désireuse d'usurper le pouvoir de son mari[5] mais, nous l'avons vu, l'auxiliaire de l'instauration de l'ordre[6], qui conspire autant la perte d'Ouranos (160-166) que celle de Cronos (468-484, 494). L'opposition initiale de Chaos et Gaïa s'interprète donc dans le projet théologique d'Hésiode. Éros naît le troisième qui, « moteur » du processus de génération, « explicite dans la pluralité distincte de la descendance ce qui était implicite dans l'unité confuse de l'ascendant »[7]. La fonction de cette triade est en effet rendue plus claire par les deux généalogies qui suivent. Chaos d'abord se différencie en plusieurs réalités localisées autour de Gaïa et qui vont fournir à celle-ci, principalement, un cadre spatial et temporel (123-125). Gaïa, entité encore indifférenciée, se détermine en donnant ensuite naissance aux deux autres parties principales du monde, Ouranos et Pontos, c'est-à-dire en se distinguant d'elles. La terre naît donc, en ce sens, en même temps que le ciel, et la naissance des montagnes rappelle à l'occasion qu'il est bien question d'une détermination de la terre elle-même (126-132).

Ainsi traduite, la cosmogonie hésiodique manifeste une parenté évidente avec le mythe orphique : Gaïa correspondrait à l'œuf cosmique dont l'éclosion donnera naissance au ciel et à la terre[8]. Mais surtout, ce passage de l'état indistinct

1. Cf. *supra*, p. 5.

2. Sur ces déterminations, cf. Stokes, 1963, p. 21-23 (et déjà Solmsen, 1950, p. 237 et 245), et sur l'authenticité de ces vers, cf. 1962, notamment p. 22-25.

3. Cf. *supra*, p. 39 et n. 5.

4. Fränkel, 1951, p. 148, voyait dans ce passage une spéculation sur la complémentarité du vide et de l'être ; idée discutée par Vernant, 2011, p. 119-120.

5. Argument assez légèrement invoqué par ceux qui souhaiteraient voir dans le mythe de séparation tel qu'il est connu par Hésiode la trace d'une idéologie matriarcale répandue à époque ancienne dans le bassin méditerranéen (notamment Numazawa, 1953, p. 34, mais déjà Lameere, 1944, p. 199, cf. Staudacher, 1968, p. 50-60).

6. Cf. *supra*, p. 30, ainsi que Vernant, 2011, p. 117-120.

7. Rudhardt, 1986, p. 12.

8. Et éventuellement Éros à Phanès qui sort de l'œuf avant la distinction entre le ciel et la terre (cf. Rudhardt, 1986, p. 12-13). Cette interprétation de la cosmogonie des vers 116-132, soulignons-le, est toutefois difficilement compatible avec celle des vers 720-728, qui semble plutôt

de Gaïa à celui de la terre opposée au ciel est très comparable au changement de nom de la Terre, chez Phérécyde, qui de Χθονίη devient Γῆ quand elle épouse Zas (fr. 1), le ciel ; ce dernier lui offre à l'occasion un voile (c'est-à-dire l'en revêt[1]), sur lequel est brodé Ogénos, l'Océan[2] (fr. 2). Zas devient alors Éros (fr. 3), c'est-à-dire acquiert une fonction démiurgique en organisant les éléments dont la matière a été fournie par Chronos[3]. Cornford a aussi montré l'importance d'un tel schéma, hérité selon lui de l'Orphisme, dans la cosmogonie d'Anaximandre : il rapprochait ainsi le générateur (γόνιμον) du chaud et du froid, c'est-à-dire des parties du cosmos, de l'œuf cosmique[4]. Mais nous reviendrons plus loin sur ces analogies.

Les vers 126-132 du poème renvoient apparemment à un système cosmique comportant trois parties : le ciel, la terre, la mer. Ces trois parties sont les trois régions du monde visible ; mais l'Éther du vers 124 est généralement identifié au ciel, le vers précédent faisait référence à l'Érèbe, que l'on doit identifier au royaume des morts, et par conséquent rapprocher du Tartare[5] ; cela semble plaider en faveur d'une interprétation du vers 119 faisant de Τάρταρα un nominatif[6], c'est-à-dire faisant du Tartare la troisième des divinités à naître. Il y aurait donc quatre, et non trois divinités primordiales (Chaos, Gaïa, Tartare, Éros) ; mais surtout, et cela nous importe plus, nous aurions dès lors la première mention explicite de la géographie quadripolaire d'Hésiode (terre, ciel, mer, monde souterrain) que la suite de la *Théogonie* rendra parfaitement claire. On a, de ce schéma, de très nombreuses mentions dans la *Théogonie*, comme une liste

faire de la terre le plan médian horizontal séparant deux hémisphères (la terre et le ciel) ; cette dernière interprétation toutefois implique également de donner au monde une forme ovoïde (celle-ci n'étant toutefois pas parfaite : cf. KRS, p. 9-10).

1. Cf. West, 1963, p. 167-172, qui démontre que Gè ne dépose pas ce voile sur le « chêne ailé », mais que ce dernier est une autre représentation de la terre.

2. Cf. West, 1963, p. 163-164.

3. A8, cf. West, 1963, p. 157-160.

4. 1926, p. 541 et KRS, p. 131-132, sur A10. Pour les contraires (chaud, froid, humide, sec) comme correspondant aux parties du monde, cf. Cornford, 1952, p. 161-162.

5. Cf. *supra*, p. 39, n. 6.

6. Sur le même plan syntaxique que Χάος (116), Γαῖ' (117) et Ἔρος (120), et non un accusatif coordonné à κάρη appartenant à la proposition subordonnée du vers 118. Nous ne pouvons trancher le débat, même si nous accordons l'authenticité de 118-119. À l'appui de la première lecture, cf. toutefois West, 1966, p. 193-195, dont l'argument explique l'absence du Tartare aux vers 126-132.

exhaustive permet d'en prendre la mesure : 19-20[1], 106-107[2], 678-682[3], 693-700[4], 720-728[5], 736-739, 807-810 (une répétition du texte précédent), 839-841. D'autres textes présentent une structure cosmologique tripartite comme, en apparence, les vers 126-132 : les vers 108-110, 413-414, 427, 847 excluent ainsi le monde souterrain de cette liste, mais les vers 116-119 en excluent la mer, préférant ainsi à la tripartition des régions cosmiques apparentes (terre, ciel, mer) une autre tripartition (ciel, terre, Tartare) correspondant à l'ordonnancement vertical du cosmos[6]. Si on considère cette insistance[7], Hésiode semble avoir eu un haut intérêt pour la cosmologie, statique (cosmographie) ou dynamique (cosmogonie)[8] ; et il est vrai que, sur de nombreux points, sa conception des parties du monde annonce les théories présocratiques[9].

On peut le montrer par quelques exemples. Le plus fragrant est constitué par les vers 736-739, dont le sens et l'authenticité font encore débat. Solmsen nous semble avoir déjà montré que l'attribution de ce passage à Hésiode ou à quelque autre poète ne diminuait pas l'intérêt de ce texte, qui est manifestement un développement d'idées déjà présentes dans les passages assurément authentiques de la *Théogonie*[10]. Or, dans ce texte, le χάσμα (identifié par *Th.* 814

1. Cf. Wacziarg Engel, 2014, p. 236-237 : le ciel est évoqué par le biais des astres et de l'aube.

2. Cf. Kahn, 1960, p. 136. Dans ces deux premières mentions, Nuit remplace le monde souterrain.

3. Cf. *infra*, p. 50.

4. Chaos remplace ici Tartare.

5. Hésiode évoque d'abord le ciel élevé, la terre médiane, et le Tartare au-dessous, c'est-à-dire décrit l'ordonnancement vertical des trois parties du monde ; puis il distingue ce niveau médian en terre et mer (cf. Wacziarg Engel, 2014, p. 238).

6. Ces vers sont bien sûr à mettre en parallèle avec les vers 720-725. Pour la même distinction du monde en trois niveaux, cf. *Il.* VIII, 13-16. On trouve un précédent à cette conception dans l'alphabet hiéroglyphique louvite : l'idéogramme représentant le soleil (SOL_2) porte ainsi trois paires d'yeux, qui regardent respectivement le ciel, la terre, et le monde souterrain, domaines parcourus par l'astre durant sa course (cf. Laroche, 1983 ; Nicolle, 2015, p. 345). Le *Chant d'Ullikummi* présente également le géant du même nom comme à cheval entre les trois mêmes régions cosmiques (tablette 1, col. IV, 27-32). Après Hésiode, il semble que cette conception tripartite se retrouve chez Phérécyde (fr. 5, cf. West, 1963, p. 169-171).

7. Nous venons de citer cinquante-sept vers de la *Théogonie*, soient, à titre de comparaison, autant que ce que comportait le mythe d'Ouranos.

8. Nous avons déjà évoqué (*supra*, p. 20-21) le sens cosmologique de la généalogie des Titans.

9. Sur le développement menant d'un modèle à deux termes (ciel et terre, opposition apparemment universellement admise), puis à trois régions visibles (avec la mer), puis à quatre, cf. Kahn, 1960, p. 134-136).

10. Cf. Solmsen, 1950, p. 239-242. Il voit dans ces vers une reprise des vers 727-728 (ce que refuse toutefois Stokes, 1962, p. 27), et montre clairement que ce passage est une traduction en termes cosmologiques, voire cosmographiques, de passages généalogiques authentiques. Malgré toute la prudence de l'auteur, ses arguments étayent déjà considérablement la thèse de l'authenticité de ce passage, et Stokes (1962, *passim*) apportera de nombreux arguments en sa

au χάος) est présenté comme contenant « l'une après l'autre, les sources et limites de toutes choses » (ἑξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ', 738), c'est-à-dire des quatre parties du monde évoquées dans les deux vers précédents : γῆ δνοφερή (« la terre sombre »), ταρτάρον ἠερόεις (« le Tartare brumeux »), πόντος ἀτρύγετος (« la mer stérile », οὐρανός ἀστερόεις (« le ciel étoile »). Plusieurs points de rapprochement précis ont déjà été évoqués avec la théorie d'Anaximandre : les quatre éléments sont ici mis sur un pied d'égalité, comme l'indique la symétrie parfaite des deux vers[1], mais aussi le jeu de renvoi formé par les épithètes[2]. Solmsen[3] évoque un rapprochement avec l'égalité des éléments chez Empédocle (fr. 17, 27), qui d'ailleurs évoque leur succession (fr. 17, 29), comme ici Hésiode évoque celle des parties du monde[4]. Mais le rapport de ces quatre éléments avec le Chaos qui contient leur source nous inciterait plutôt à regarder du côté d'Anaximandre, dont l'ἄπειρον constitue l'ἀρχή des parties du monde[5] ; et Solmsen a aussi montré que le χάος hésiodique annonce l'ἄπειρον d'Anaximandre, dans la mesure où les vers 740-743 font du premier une entité en perpétuel mouvement interne et surtout d'une taille immense[6] ; la *Théogonie* peine toutefois à dépeindre une réelle infinité, puisqu'elle évoque contradictoirement le sol et les portes du Chaos (οὖδας et πυλέων, 741)[7] ; mais il n'est pas sûr non plus que l'ἄπειρον

faveur. Notons que West condamne ce passage, mais pas les vers 807-810 (1966, p. 357-358). Sur ces lignes, cf. également Fränkel, 1951, p. 148-149.

1. Les deux fins de vers, après la césure penthémimère (καὶ ταρτάρου ἠερόεντος et καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος), sont phoniquement quasi-identiques, et métriquement identiques (avec une coupe bucolique) : les substantifs comme les adjectifs ont en effet une formation identique (finales et nombre de syllabes). La coordination par καί à l'intérieur des vers et par τε entre les deux vers renforce cette symétrie.

2. Comme l'a vu Wacziarg Engel, 2014, p. 239 : δνορεφός renvoie ailleurs à la Nuit (107), à Typhon (826), fils du Tartare (820-821), et le terme apparenté ζόφος (cf. Chantraine, *s. u.* δνόφος) renvoie aussi au monde souterrain (653, 658, 729) ; ainsi l'épithète de la terre nous amène au terme suivant, le Tartare. De même, la mer est dite ἠεροειδής (252, 873, *Tr.* 620), comme ici le Tartare ἠερόεις, et l'éther, donc le ciel, est ἀτρύγετος (fr. 150, 35) comme ici la mer ; le terme ἑξείης accusant ce jeu de renvoi. Nous ne pensons toutefois pas, comme Solmsen (1950, p. 248) que le terme ἑξείης soit à prendre au mot et indique que les quatre parties du monde ont des racines distinctes dans le Chaos ; car ils semblent bien, comme plus haut la Mer, le Ciel et la Terre, ne se différencier qu'au moment de leur naissance.

3. 1950, p. 244.

4. Cf. l'usage qu'Empédocle fait du terme ῥίζα (fr. 54, cf. *Th*. 728), et surtout de ῥίζωμα (fr. 6).

5. Cf. Mondi, 1989, p. 5. Ceci suppose que le terme πηγή a bien ici un sens cosmogonique, ce que montre Stokes, 1962, p. 25-33 (*contra* KRS, p. 9-17, dont la thèse est toutefois en partie réhabilitée par Northrup, 1979, p. 25-28, qui insiste sur la cohérence d'Hésiode). Pour Anaximandre, cf. A10 et *infra*, p. 82-87.

6. Cf. aussi Stokes, 1963, p. 31-32.

7. Cf. Solmsen, 1950, p. 245-248, qui montre l'influence de certaines descriptions de l'Hadès sur la connotation monstrueuse qu'Hésiode donne ici au Chaos (*Th.* 739 reprend *Il* Y 65) ; cf. aussi

d'Anaximandre ait été conçu comme infini en grandeur[1]. De manière plus systématique, Stokes évoque quatre propriétés partagées par le χάος et l'ἄπειρον : mouvement interne, divinité, taille immense, homogénéité[2]. On ajoutera, quoiqu'il en dise[3], que l'ἄπειρον constitue chez Anaximandre l'enveloppe cosmique entourant l'univers (περιέχειν, A11 et A15), comme le χάος hésiodique constitue le vide dans lequel se trouve le cosmos[4] ; nous avons déjà évoqué le rapprochement établi par Cornford entre le γόνιμον et l'œuf cosmique des Orphiques, lui-même analogue à Gaïa chez Hésiode[5].

Tout ceci permet de donner un contenu à l'idée, souvent évoquée, d'une influence des vers 736-739 sur la théorie ancienne des quatre éléments[6]. Hésiode, toutefois, ne parle pas des éléments dont sont formées les parties du monde : il parle des régions du monde elles-mêmes – comme, après lui, Anaximandre[7]. Ce qui ne l'empêche pas d'avoir parfois à l'esprit l'eau comme élément, le matériau dont ces régions sont formées. C'est ce que montrent la fréquente coordination de πόντος et d'ὠκεανός[8], que l'on peut comprendre comme les deux divisions principales de la région marine ; le vers 109 coordonne, selon la même logique, les fleuves (ποταμοί : Océan est lui-même un fleuve, 242, 959, et il engendre les fleuves, 337) et la mer (πόντος) ; Hésiode emploie également le terme plus neutre de θάλασσα pour décrire l'élément marin, et notamment en le coordonnant à γαῖα

1962, p. 122-124.

1. Cf. Cornford, 1952, p. 171-178.

2. 1963, p. 21-23 et 31-33. Son argument visant à nier l'obscurité à l'ἄπειρον (p. 31), après l'avoir attribuée au χάος (p. 21) ne nous semble pas justifié. Pour ces rapprochements, cf. également Vlastos, 1955, p. 74, n. 2.

3. Cf. 1963, p. 30-31.

4. Cf. *supra*, p. 39 et n. 5 (rapprochement également fait par Wacziarg Engel, 2014, p. 220).

5. Cf. *supra*, p. 43 et n. 8.

6. Cf. Solmsen, 1950, p. 239 et Stokes, 1962, p. 33, qui mesurent toutefois leur jugement ; cf. Kahn, 1960, p. 136-137. Cf. également West, 1963, p. 159, à propos de l'interprétation physique d'Homère par Théagène de Rhégium (A2, scolie à l'*Iliade* XX, 67), mais qui laisse entendre que les jalons de cette interprétation sont déjà présents chez Homère lui-même quand celui-ci identifie parfois les divinités de son panthéon (Ouranos, Gaïa, Héphaïstos et Scamandre) aux quatre éléments empédocléens, eux-mêmes désignés comme Zeus, Héra, Aïdoneus, Nestis (fr. 6). Ajoutons pour notre part que c'est une théorie largement répandue dans l'Orphisme : cf. Bernabé, 2002, p. 213, n. 34 (avec la bibliographie), et p. 221-223 (qui renvoie, pour l'Orphisme, aux fr. 168, 7-8 et fr. 300). Dans le contexte de la comparaison orphique des différentes couches de l'œuf (jaune, blanc, membrane, coquille) à celles de l'univers, cf. Turcan, 1961, notamment p. 15.

7. Cf. *infra*, p. 84, n. 1 et p. 118.

8. Ils sont, aux vers 131-133, deux enfants auxquels Gaïa donne successivement naissance (le premier seule, le second s'étant unie à Ouranos) ; aux vers 240-242, les filles d'Océan naissent dans la mer (πόντος) ; les vers 695-696 et 841 les coordonnent par τε.

et οὐρανός, donc dans une liste des parties du monde (427, cf. 728, 847). L'Océan est fréquemment désigné par ses flots, et donc en un sens par sa matière[1].

Nous observons chez Hésiode différents modèles cosmologiques : à l'opposition binaire du ciel et de la terre se substitue souvent, dans la *Théogonie*, le schéma tripartite des parties visibles du monde (ciel, terre, mer) ou des niveaux de l'axe vertical (ciel, terre, Tartare). La combinaison de ces deux derniers modèles offre un schéma plus complet, à quatre termes[2]. Ces quatre schémas ont, sans doute, des origines distinctes : dans le mythe très répandu du mariage du ciel et de la terre ; dans l'expérience quotidienne de l'habitant d'un pays côtier ; dans une représentation étagée du monde, difficile toutefois à déterminer ; enfin, comme nous allons le voir, dans le panthéon grec et la triade Zeus-Poséidon-Hadès. Les vers 720-728 sont une tentative de réconciliation des trois derniers schémas. Nous avons rapproché le dernier de ces schémas des premières expressions de la théorie des éléments ; le rapport entre ces éléments est en particulier élaboré dans les vers 116-132, qui exposent la dissociation des trois éléments visibles (mais en évoquant le quatrième, invisible) à partir d'une Gaïa indifférenciée, au sein d'un Chaos présentant les premières différenciations spatiales et temporelles ; les vers 736-739 évoquent, selon l'interprétation proposée, l'émergence des quatre éléments directement hors de ce Chaos. Ainsi formulées, ces deux expositions ne sont pas tout à fait incompatibles[3], mais la seconde est moins élaborée.

On doit toutefois indiquer les principales différences de ce schéma avec la cosmologie présocratique telle que nous l'exposerons dans la deuxième partie de ce travail. L'un des quatre éléments de cette cosmologie manque ici, le feu ; il est remplacé chez Hésiode par Tartare. Certes, il est possible que chez Empédocle (fr. 6) Aïdoneus, donc Hadès, corresponde au feu. Mais même si l'on accordait ce

1. Il est βαθυρρείτης, « aux courants profonds » (265), et Hésiode parle à plusieurs reprises de ses « flots » (πηγαί, vraisemblablement en ce sens ici, 282 ; ῥέεθρα, 695, ῥοαί, 841 – on retrouve encore ce radical dans l'épithète ἀψόρροος, « qui remonte à sa source », 776). Cf. Wacziarg Engel, 2014, p. 237, 238 et 240. Cf. 783-792. On parle également de l'οἴδμα (la vague, ou le gonflement de celle-ci) de πόντος (109, 131).

2. Sur ces différents modèles, cf. Kahn, 1960, p. 134-137.

3. Cf. Stokes, 1963, p. 32-33. Il n'est toutefois pas nécessaire de penser qu'il est explicite au vers 116 que Gaïa naît de Chaos ; mais elle peut naître dans un espace déterminé par ce dernier. Hésiode est en effet parfaitement clair quand il évoque la naissance de Nuit et Érèbe (ἐκ Χάεος … ἐγένοντο, 123).

point, la géographie hésiodique n'a dans le détail rien à voir avec la répartition des régions cosmiques en cercles concentriques, le feu occupant le dernier de ces cercles, que nous identifierons déjà chez Anaximandre ; et l'association qui est faite de la foudre au feu (561-569, 844-846, 859-867) ne semble pas suffisante pour identifier ce dernier au ciel de manière générale, encore moins aux astres.

L'enseignement que nous tirerions de cet examen serait le suivant. Hésiode présente bien une cosmogonie fondée sur la séparation ; mais cette séparation n'est plus seulement celle du ciel et de la terre, puisque son modèle cosmologique est lui-même plus complexe[1]. La séparation, bien qu'elle soit associée à la généalogie, donc à la théogonie plus encore qu'à la cosmogonie, prend du même coup la forme de la simple dissociation explicitant les éléments contenus dans un premier terme. Hésiode propose ainsi un développement de la conception mythologique de la séparation, qui l'inscrit dans un processus physique plus complexe, mais en même temps plus abstrait : le sens spatial prédomine largement sur le sens temporel ou génératif de la séparation, même si ces derniers sens restent encore décelables, notamment dans la descendance de Chaos (123-125).

B. Reprises

Ces quelques vers (116-132), d'un intérêt proprement cosmogonique, présentent donc un tel sens chez Hésiode ; mais les idées qu'ils présentent, reprises en d'autres endroits dans le poème, comme nous l'avons vu, sont à cette occasion réinterprétées. Il nous reste ainsi à montrer qu'Hésiode n'est pas intéressé par ces abstractions naturalistes pour elles-mêmes ; il les inscrit dans le projet de son poème, comme déjà le mythe d'Ouranos. C'est ce que nous commencerons par voir à propos du modèle hésiodique des quatre régions cosmiques.

Le thème, central dans les mythes de séparation, de l'organisation du cosmos (de la mise en place de cette organisation, de son maintien, et de sa remise en cause), est interrogé avec beaucoup plus de précision par Hésiode dans le cadre de l'accession au pouvoir de Zeus. C'est à ce moment que sont posées à nouveaux frais les questions de la répartition du monde en régions, des frontières marquées

1. Il est vrai que, comme nous l'avons dit (*supra*, p. 41, n. 2), la Genèse (I, 6-10) mentionne la séparation du ciel, de la terre, et de la mer : mais Hésiode va plus loin encore.

entre ces régions, ou encore de l'alternance du jour et de la nuit. Ces reprises extraient le mythe de séparation, donc le thème cosmogonique, de la généalogie, et proposent un nouveau point de vue sur l'organisation cosmique, dont la responsabilité est attribuée à l'action quasi-démiurgique de Zeus ; du même coup, la question de la constitution du cosmos (cosmogenèse) est laissée de côté, au profit de celle de la mise en place et du maintien du pouvoir.

i. La répartition des lots

Les quelques quinze occurrences d'une liste des régions cosmiques que nous avons évoquées ont une fonction dans le récit qui les convoque autre que celle d'un simple catalogue des forces en présence[1]. Au cours de la Titanomachie, l'énumération des régions cosmiques illustre toute l'étendue du vacarme produit, tantôt par les Titans dans leur charge contre les Olympiens (678-682), tantôt de la foudre du Cronide s'abattant sur eux (695-700)[2]. Les vers 839-841 et 847 remplissent la même fonction, dans le cadre de la Typhonomachie. Pour exprimer l'idée que la totalité du monde est ébranlée par ce choc[3], Hésiode a naturellement fait appel à une division qu'il connaissait et, l'effet poétique désiré (l'impression de grandeur) étant produit, y a eu plusieurs fois recours. Secondairement, même si les passages en questions se situent en amont dans le poème, une telle énumération illustre aussi la grande puissance d'Hécate (413-414 et 427). Nous reviendrons sur les vers 720-728, mais remarquons déjà que, comme les vers 736-739 et 807-810, l'insistance porte sur le Tartare, prison terrifiante des Titans[4] ; tous ces exemples sont en lien étroit avec la question de l'acquisition du pouvoir par Zeus, ou de sa consolidation. Mais en deux passages, les régions cosmiques sont mentionnées à l'occasion de la répartition des lots entre Zeus et ses frères (108-113 et 423-428)[5]. La division du monde en trois (ou quatre) régions ne devient explicite et définitive qu'avec la prise de pouvoir de Zeus ; non pas

1. Comme cela semble être le cas, peut-être, de la première occurrence (19-20), et peut-être aussi en un sens de 116-119 et 126-132.

2. Cf. Mondi, 1989, p. 4-5. Dans le premier cas, les adjectifs employés le montrent : la mer est ἀπείρων (« sans borne ») et le ciel εὐρύς (« large », comme l'Olympe est dit μακρός, « élevé »).

3. Cf. West, 1966, p. 363 : il n'existait pas, à l'époque d'Hésiode, de terme permettant de désigner le monde en sa totalité.

4. Cf. Stokes, 1962, p. 4-5. L'objet du passage est donc la consolidation du pouvoir de Zeus, comme ce sera encore le cas des épisodes de Typhée (p. 33-36) et de Mètis (p. 36-37).

5. Une première répartition des honneurs avait eu lieu sous le règne de Cronos, mais Hésiode n'insiste pas dessus et elle n'était sans doute ni complète ni parfaitement juste (cf. *supra*, p. 29).

qu'Hésiode attribue à ce dernier, apparemment, une fonction démiurgique complète : Zeus ne divise pas tant le monde en régions qu'il administre la répartition de celles-ci. Ce mythe de la répartition des lots est repris à Homère (*Il.* XV, 187-193), et nous le retrouverons souvent rappelé après lui[1]. Hésiode lui-même évoque ailleurs ce mythe dans la *Théogonie* (73-74, 112, 881-885)[2]. Cette répartition acte en quelque sorte la précédente séparation de ces mêmes zones (qui n'est jamais décrite clairement) ; c'est une étape ultérieure du même processus de séparation qui la réactualise et la confirme. Même si Hésiode ne dit jamais que Cronos a séparé le ciel et la terre, ces derniers sont effectivement séparés ; la séparation n'est jamais évoquée explicitement comme résultat de la castration d'Ouranos, mais plutôt comme situation donnée que l'ordre instauré par Zeus doit garantir.

L'un des adverbes souvent employé par Hésiode dans les textes déjà mentionnés semble indiquer cette éloignement du ciel : on retrouve la formule de fin de vers οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθε (« le vaste ciel au-dessus ») aux vers 110, 702 et 840[3]. Elle est implicite au vers 720. À chaque fois, le terme οὐρανός est en coordination (par καί) ou en relation avec γαῖα (108, 702, 839, 720), ce qui implique que c'est bien au-dessus de la terre que se trouve ce ciel élevé. Chez Homère, à qui Hésiode l'emprunte, cette formule est également toujours en coordination avec γαῖα, et également toujours dans la même position métrique (précédée d'un monosyllabe et après la césure trochaïque) ; plus généralement, cette formule est en relation avec le genre d'énumération des régions cosmiques dont nous avons parlé. Trois de ses occurrences l'intègrent en effet à une formule solennelle où elle est également en coordination avec τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, « l'eau ruisselante du Styx » (*Il.* XV, 36-38, *Od.* V, 184-186[4], *Apollon* 84-

1. Par exemple, *Titanomachie*, fr. 6, Eschyle, *Prométhée enchaîné* 228-231, Platon, *Critias* 112b1-2, *Gorgias* 523a3-5. La répartition du monde entre les dieux est un motif traditionnel qui peut paraître difficilement conciliable avec le suprême pouvoir de Zeus chez Hésiode (cf. Solmsen, 1949, p. 15, n. 31) ; en réalité, l'essentiel n'est pas que Zeus s'attribue seulement une part du cosmos mais plutôt qu'il préside à la répartition elle-même. Callimaque, déjà, ne semblait plus comprendre le sens de cette répartition (*Zeus* 60-67).

2. Sur ce mythe, cf. Leclerc, 1998, qui analyse le lexique employé par Hésiode.

3. On rapprochera cette idée de Isaïe LV, 9 et Psaumes CIII, 11. Remarquons que cette expression désignant le ciel ne se retrouve pas dans la *Théogonie* avant la castration d'Ouranos, sauf au vers 110 qui appartient au prologue et anticipe donc logiquement sur le récit.

4. Bérard, contrairement à Von der Mühll, athétise ce passage.

86)[1]. Dans ses deux autres emplois, on observe une coordination avec γαῖα et θάλασσα (*Déméter* 13-14), ou Γαῖα et Τάρταρον (*Apollon* 334-336)[2]. Les vers 110 et 840 de la *Théogonie* font donc de cette formule un usage attendu en rapprochant des autres régions cosmiques ce « vaste ciel au-dessus », puisque la formule homérique liait déjà les trois régions céleste, terrestre et souterraine.

Les vers 702-703 font de cette formule un usage intéressant : alors même qu'elle est supposée exprimer l'éloignement du ciel par rapport à la terre, elle est en effet insérée dans une subordonnée temporelle faisant référence au moment où ces derniers se heurtaient régulièrement[3]. Nous y voyons non pas un effet de la désémantisation habituelle aux formules, mais un contraste entre la situation initiale et la situation finale. Enfin, le vers 720[4], qui renvoie peut-être au vers 702[5], affirme que les Titans sont envoyés « aussi loin sous la terre que le ciel est au-dessus de la terre »[6]. Ce texte est le seul, dans la *Théogonie*, à affirmer aussi explicitement une distance entre la terre et le ciel, distance qu'il détermine d'ailleurs : une enclume de bronze lâchée du ciel « atteindrait la terre le dixième jour » (723), après être tombée pendant « neuf nuits et neuf jours » (722). Cette indication temporelle n'est sans doute pas à prendre au pied de la lettre, et la symbolique du chiffre neuf nous amènerait à penser qu'Hésiode fait référence ici, tout simplement, à un temps infiniment long[7]. La même symbolique se retrouve sans doute aux vers 801-804, qui évoquent l'exil de neuf ans du dieu parjure, celui-ci rejoignant les autres dieux au dixième. Si l'on suit ce rapprochement, il

1. Il s'agit en fait du « grand serment des dieux », prononcé par Héra, Calypso et Léto, et mentionné par ailleurs dans l'*Iliade* (XIV, 271) et la *Théogonie* (782-806).

2. Dans le dernier exemple, c'est encore Héra qui parle. Ces deux exemples de variation formulaire sont certes postérieurs à Hésiode puisque l'*Hymne à Déméter* est daté par Humbert de la fin du VII^e^ siècle, et la *Suite pythique* du début du VI^e^ siècle (cf. 1936, p. 39 et 76-77) ; mais l'*Iliade* (VIII, 73-74) avait déjà légèrement modifié la formule en la sortant de son contexte : l'expression devient οὐρανὸς εὐρὺς ἄερθεν, « le vaste ciel élevé », qui reste en coordination avec ἐπὶ χθωνί (« sur la terre »).

3. Cf. *supra*, p. 38.

4. Ce vers sous-entend un ὕπερθε appliqué à οὐρανός et opposé à ἔνερθ', comme le double balancement τόσσον … ὅσον et ὑπὸ γῆς … ἀπὸ γαίης le rend évident.

5. Dans les deux cas, le terme οὐρανός occupe le quatrième pied ; toutefois, la césure est penthémimère au vers 720, et trochaïque au vers 702.

6. On remarquera que pseudo-Apollodore propose la formulation inverse (I, 2 : le Tartare « est à une telle distance (διάστημα) avec la terre que la terre avec le ciel ») : or, dans les mythes de séparation, ce n'est jamais la terre qui s'éloigne du ciel.

7. Un parallèle a été proposé par Nicolle, 2018, p. 197, n. 1076, avec des documents hittites évoquant une échelle de neuf marches reliant la terre au ciel ; c'est, semble-t-il, un mythe répandu, que l'on retrouve en Polynésie (cf. Otte, 2019, p. 202 et 402).

semble que la distance entre terre et ciel évoquée aux vers 720-725 n'est pas spatiale : elle est morale, au sens où le moral peut s'opposer au physique[1], ou même, si l'on veut, ontologique. Cette distance infinie, et redoublée, oppose les Olympiens aux Titans comme les représentants d'un ordre cosmique abouti à ceux dont la violence et l'audace a amené au premier crime de sang, ceux que Zeus finira par chasser du ciel (820)[2]. À l'inverse, c'est le propre d'une certaine forme d'ὕβρις, de la mauvaise Ἔρις, de heurter le ciel tout en foulant le sol de ses pieds (*Il.* IV, 440-443)[3] ; et ceux qui comme Arès font preuve de cette forme particulière d'ὕβρις sont, comme lui, menacés d'être envoyés dans un séjour encore plus profondément enfoui sous la terre que le séjour infernal des fils du Ciel (V, 898, qui emploie ἐνέρτερος, anticipant ainsi le ἔνερθ' de VIII, 16 repris par *Th.* 720)[4]. Zeus, dans l'*Iliade* comme dans la *Théogonie*, se présente comme l'instaurateur et le gardien des frontières entre ces régions cosmiques : il est le véritable séparateur de ces régions en étant le responsable de la répartition des lots et des honneurs divins, et chasse (ou menace de chasser) du ciel ceux qui ne respectent pas cet ordre[5].

Cette organisation cosmique assignée à Zeus pourrait être rapproché du geste accompli par Cronos ; d'autant plus que, selon une tradition parallèle à celle connue d'Hésiode, c'est Zeus et non Cronos qui émascule Ouranos[6]. Il s'agirait alors d'une reprise du même processus séparateur à un autre moment de la

1. Cf. Lalande, *s. u. 1. Moral* D : « Qui concerne l'action et le sentiment ».

2. Cf. *supra*, p. 32. On comparera également ce texte à Virgile, *Énéide* VI, 577-579.

3. Cf. notamment West, 1995, p. 338-339.

4. *Tr.* 145-146 rapproche Arès de l'ὕβρις de la race de bronze, et Zeus punit ceux qui font preuve d'ὕβρις (238-247). Dans l'*Iliade* (V, 891), Arès est dit ami de la discorde, ἔρις, il est aussi rapproché de celle-ci en IV, 440-441, V, 517 et par une formule en V, 860 et XIV, 148.

5. La question du dieu-souverain indo-européen comme instaurateur et préservateur des frontières est traitée par Nicolle (2015, p. 330-331 et 338-339, 2018, p. 212-223), s'agissant des cultures latine et hittite. Les éléments les plus frappants méritent d'être rappelés à l'appui de notre propos : le nom du dieu de l'Orage hittite, qui est un dieu souverain, Tarḫunna, est formé sur la racine **terh*$_2$-, « traverser jusqu'à son terme » (décrivant l'action de la foudre qui traverse le ciel) ; en même temps qu'il est le dieu qui traverse violemment les frontières, il est également le dieu que l'on invoque pour préserver ces frontières, c'est-à-dire qui protège le territoire en cas d'invasion, et est invoqué à cet égard dans les rituels. Il est en quelque sorte, comme nous le verrons pour Zeus (*infra*, p. 59-60), puissance des contraires. De la même manière, le roi est dépositaire de ce pouvoir du dieu souverain sur les limites, il est gardien des frontières humaines, comme le rappelle l'étymologie de *rex*, de la racine **h*$_2$*reg*-, « étendue en ligne droite » qui « sert à caractériser la norme » et fait du roi le « porteur d'un principe d'organisation » (2015, p. 328) : pour ne donner qu'un exemple, Romulus tue Rémus parce que celui-ci a franchi le *pomerium*, l'enceinte sacrée qu'il avait tracée à la ville qu'il allait fonder. Cf. *supra*, p. 28, n. 1.

6. Cf. Timée de Tauroménion, fr. 79. Chez Lycophron (*Alexandra* 761-763), c'est d'ailleurs Cronos qui est émasculé.

Théogonie : le geste premier de constitution du monde est sans cesse réactualisé, dans les rites comme dans les récits. Mais Hésiode ne fait pas ici que répéter un épisode premier de séparation du ciel et de la terre : nous avons examiné le sens particulier donné à la première opération, qui excède largement le domaine cosmologique ; et la seconde opération ne revêt pas une dimension cosmogonique chez Hésiode, mais est encore une fois comprise dans la perspective d'un mythe de souveraineté. En au moins une autre occasion, Zeus reprend le comportement de Cronos : il avale Mètis comme ce dernier ses enfants. Mais, là encore, le sens donné à la reprise est bien différent, puisqu'il est surtout question pour Zeus de devenir lui-même d'une intelligence infaillible.

Une dernière question, qui mériterait un développement bien plus étendu, peut être ici évoquée en conclusion de ce point. Le modèle d'organisation du cosmos, par distinction et répartition, qui caractérise le règne de Zeus ne concerne pas seulement les parties physiques du monde ; son accession au pouvoir est le corollaire, sur un autre plan, du passage des hommes d'un âge à l'autre, symbolisé par le mythe de Prométhée qui chercha à tromper Zeus au profit des hommes (535-616). Le contexte de cette tromperie, ou plus justement sa conséquence, est évoqué en ouverture : « en effet, quand les dieux et les hommes mortels se séparaient, à Méconè … » (καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι Μηκώνῃ (535-536)[1]. Le verbe κρίνω, ici utilisé en un sens presque juridique[2], indique qu'il est bien question ici d'une répartition des charges, des lots, entre les hommes et les dieux : aux uns, la mortalité, la cuisine, le travail, le mariage, et la religion ; aux autres l'immortalité, l'ambroisie et la fumée des sacrifices[3]. La fonction de mise en ordre détenue par Zeus excède ainsi la simple question cosmologique, et d'autres aspects essentiels des mythes de séparation (la constitution des conditions de vie dans lesquelles l'homme devra dorénavant

1. Sur cette tromperie et ses conséquences, cf. Vernant, 1974, p. 177-194 et 2011, p. 139-146.

2. Cf. West, 1966, p. 317-318, et cf. *supra*, p. 29, n. 2.

3. Cf. *supra*, p. 13 et n. 1. Pour une interprétation de la séparation des hommes et des dieux en lien avec la répartition des lots entre les dieux, cf. Leclerc, 1998, p. 97-99, mais déjà Schömann, 1868, p. 246-247. Cf. aussi Longhi, 2015, p. 95-98. Cf. encore les remarques de Clay, 1992, p. 148-149.

évoluer, etc.)[1] sont repris par Hésiode pour être intégrés à son entreprise théologique[2].

ii. Atlas

La *Théogonie*, bien avant d'être un exposé de la création du monde, nous offre le récit de la mise en place et de la justification d'un règne divin qui se caractéristique par une certaine axiologie (qu'il ne nous importe pas ici de décrire). C'est seulement par ce biais, celui d'un mythe de souveraineté, que la question de l'organisation du cosmos et des séparations qu'elle suppose entre les différentes régions cosmiques est abordée. Cet ordre cosmique étant exposé dans sa généralité, il convient maintenant de se demander quels sont les moyens mis en œuvre par Zeus pour le conserver : Atlas, porteur du ciel, rempli ce rôle.

Atlas est une figure interprétable dans le cadre d'un mythe de séparation : de tels mythes présentent en effet parfois la séparation du ciel et de la terre comme résultat de la poussée d'un géant, qui peut prendre appui sur son dos et pousser le ciel avec ses pieds (Tāne Mahuta chez les Māori[3]) ou, plus fréquemment, soulever celui-ci en le portant sur ses épaules ou à bout de bras (Šu en Égypte)[4]. De tels mythes associent souvent la figure de ce porteur à des métaphores architecturales, faisant du ciel un toit et du cosmos lui-même une maison, un lieu d'habitation[5]. La fonction de l'Atlas grec est légèrement différente, puisqu'il ne soulève apparemment pas le ciel, mais le porte seulement. Mais la métaphore architecturale est bien présente dans son mythe : il est associé à une colonne soutenant un toit, le ciel de bronze. Homère dit ainsi qu'Atlas « tient seul les grandes colonnes qui tiennent le ciel et la terre éloignés » (ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς

1. Cf. *supra*, p. 5-6.

2. Comme nous l'avons indiqué (cf. *supra*, p. 13), les mythes de la séparation des dieux et des hommes et de la séparation du ciel et de la terre sont toutefois bien distingués par Hésiode : si la même logique est à l'œuvre dans les deux cas, les implications sont parfaitement différentes.

3. Cf. Grey, 1906, p. 3 ; en effet il s'agit du dieu de la forêt, or les racines de l'arbre sont identifiées à sa tête (Cornford, 1952, p. 206, n. 1, renvoie au *Timée* 90a5-7). Relevons à ce propos la suggestion faite par Cornford : l'expression τιταίνοντας au vers 209 pourrait signifier que les Titans ont, comme Tāne Mahuta, poussé le ciel, à la manière d'un arbre qui pousse, afin de le séparer de la terre (ce n'est toutefois pas la seule manière de comprendre le vers).

4. Cette dernière posture occupe une place importante dans l'iconographie : pour les données égyptiennes par exemple, cf. ANEP, p. 183-184.

5. Cf. *supra*, p. 5, n. 3, et pour un exemple, cf. p. 4, n. 4.

μακράς, αἳ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσι, *Od.* I, 53-54)[1]. Quant à l'idée d'un ciel de pierre ou de métal, elle est essentielle à la mythologie indo-européenne[2] : Homère parle de « ciel de bronze » dans l'*Iliade* (XVI, 425)[3] ou de « ciel de fer » dans l'*Odyssée* (XV, 329, XVII, 565)[4], et Euripide mentionne le « dos de bronze » d'Atlas portant le ciel (*Ion* 1-2).

Hésiode n'est pas si explicite : il n'est pas question de colonne à propos d'Atlas[5], et l'on ne trouve que des allusions lointaines à l'idée d'un ciel de bronze dans la *Théogonie* : une mention du « seuil de bronze » (οὐδὸν χάλκεον, 749-750) où se croisent le jour et la nuit, à l'endroit où se trouve Atlas, et une autre d'une « enclume de bronze tombant du ciel » (χάλκεος ἄκμων οὐρανόθεν κατίων, 724-725) que l'on peut interpréter comme la foudre traversant le ciel[6]. Quelle est donc la fonction de l'Atlas d'Hésiode ? Notre poème évoque deux fois le sort du dieu. Son action et sa posture est dans les deux cas la même : « il tient le large ciel, debout, de sa tête[7] et de ses bras infatigables » (οὐρανὸν εὐρὺν ἔχει … ἑστηώς κεφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτῃσι χέρεσσι, 517-519 ; texte presque identique en 746-747). L'expression οὐρανὸς εὐρύς est très fréquente chez Homère, sans le ὕπερθε qui lui est parfois adjoint, et parfois insérée dans d'autres formules[8] : elle ne sous-entend

1. Eschyle reprend ce texte (*Prométhée enchaîné* 347-350), en évoquant aussi « la colonne du ciel et de la terre » (κίον' οὐρανοῦ τε καὶ χθονός) portée par Atlas. Pindare (*Pyth.* I, 19-20) parle d'une « colonne céleste » (κίων οὐρανία) à propos de l'Etna qui écrase Typhée. Hérodote parle d'une montagne nommée Atlas, qui est « la colonne du ciel » (τὸν κίονα τοῦ οὐρανοῦ, IV, 184). Atlas ne porte alors plus cette colonne, mais lui est identifiée : c'est « a rationalistic reconciliation of the divergent myths » (West, 1966, p. 311). Ajoutons que Platon fait encore référence à cette idée : au bout de trois jours de voyage, l'âme d'Er voit « d'en haut, à travers tout le ciel et la terre (διὰ πάντος τοῦ οὐρανοῦ καὶ γῆς), une lumière s'étendant en ligne droit, comme une colonne (οἷον κίονα) » qu'il compare ensuite à un arc-en-ciel (*République* X, 616b4-6).

2. Cf. la synthèse de Nicolle, 2018, p. 114-120.

3. Ce texte établit un parallèle avec le fracas du bronze terrestre des armes.

4. On trouve aussi l'expression οὐρανὸς πολύχαλκος en *Il.* V, 504 et *Od.* III, 2 ; cf. Théognis 868-869, Pindare, *Pyth.* X, 27, *Ném.* VI, 2-4, et Anaxagore A1 (DL II, 12).

5. On remarquera cependant que c'est à une colonne que son frère Prométhée est lui-même enchaîné (*Th.* 521-522), et que de semblables colonnes s'élevant jusqu'au ciel (πρὸς οὐρανὸς ἐστήρικται) entourent les demeures de Styx (778-779).

6. Cf. Nicolle, 2018, p. 116-117 et West, 2007, p. 252 et n. 53 : l'enclume produit en effet des étincelles quand on la frappe ; rappelons que la foudre a elle-même été forgée (141) ; enfin, le nom ἄκμων serait formé sur un étymon employé pour désigner des noms de marteaux dans les langues indo-européennes, arme par excellence du dieu de l'Orage.

7. Et non pas « nuque », pour rendre κεφαλή. Cette traduction (par exemple, Brunet, 1999, p. 45 et 53) semble reposer sur certaines représentations d'Atlas plus tardives, le montrant courbé sous le poids d'un globe ; mais pour notre propos, la question importe peu.

8. Notamment : τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι, « qui tiennent le vaste ciel » (*Il.* XX, 299, XXI, 267, *Od.* I, 67, IV, 378, 479, V, 169, VI, 150, 243, VII, 209, XI, 133, XII, 344, XIII, 55, XVI, 183, 200, 211, XIX, 40, XXII, 39, XXIII, 280, *Apollon* 325). Pour la formule abrégée (nom et épithète) ou insérée dans d'autres formules encore, cf. *Il.* III, 364, V, 867, VII, 178, 201, XV, 192, XIX, 257,

donc pas nécessairement un ὕπερθε, et n'implique elle-même aucune idée de séparation. Elle n'est d'ailleurs pas ici dans la même position métrique que dans la première formule. Le verbe lui-même est extrêmement neutre. Ceci nous indique d'emblée que le sens du mythe hésiodique d'Atlas n'est pas d'abord celui d'un mythe de séparation, même si c'est dans un tel mythe qu'il faudrait en chercher l'origine. Hésiode apporte une précision importante : Atlas agit « sous une forte contrainte » (κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης, 518), et « c'est là en effet le lot que lui a attribué le prudent Zeus » (ταύτην γάρ οἱ μοῖραν ἐδάσσατο μητίετα Ζεύς, 520). Cette remarque oriente le traitement hésiodique du mythe d'Atlas.

Le contenu même de ce mythe indépendamment de son emploi hésiodique, si on le comprend comme reprise du mythe de séparation, permet d'emblée de l'opposer à celui de la castration d'Ouranos. Cronos serait étymologiquement le « coupeur »[1], alors que le nom d'Atlas est à rapprocher de τλῆναι, « porter »[2] – le nom rendant l'action explicite, le verbe n'a pas besoin d'être particulièrement précis. Ces figures renvoient à deux modes distincts de séparation du ciel et de la terre : la séparation, violente, opérée par mutilation du Ciel et représentant une rébellion contre l'ordre paternel, un crime, et celle, voulue par Zeus instaurateur d'un nouvel ordre, qui consiste simplement à tenir élevé le ciel pour le maintenir éloigné de la terre – car, nous l'avons dit, Atlas ne semble pas être à l'origine de cette séparation et ne fait que la sauvegarder. La seconde représentation n'a pas l'aspect irénique de la première ; bien au contraire, Atlas semble placé là pour éviter la catastrophe d'un retour à l'état primordial d'entrechoquement du ciel et de la terre, tel qu'il est décrit aux vers 702-704 ou dans le *Lapidaire orphique* (645-651) : selon ce dernier, Ouranos cherche à écraser Gaïa après sa castration, de manière à priver son fils de tout royaume sur lequel régner après l'avoir écarté du pouvoir[3]. Il y aurait donc chez Hésiode deux reprises différentes de la figure du séparateur, par conséquent deux réinterprétations de la séparation du ciel et de la terre : Cronos tient du mythe initial ce qu'il comprenait déjà de violence et de

XXI, 272, 522, *Od.* V, 303, VIII, 74, XII, 73, XIX, 108.

1. Cf. *supra*, p. 32 et n. 2.

2. Cf. Chantraine, *s. u.* Ἄτλας. Le ἀ- initial serait augmentatif. Signalons qu'en un certain sens, ces deux mythes sont compatibles et pourraient représenter deux moments de la même séparation : la création, puis le maintien de la distance entre ciel et terre. Il s'agirait, en quelque sorte, d'une distension narrative ; mais Hésiode semble insister sur leur opposition.

3. West, 1966, p. 353, rapproche ces deux textes.

négativité[1], il sera simplement châtié par Zeus. Avec son neveu Atlas, la séparation est comprise comme organisation cosmique, comme tâche assignée par Zeus[2].

Prenant maintenant en compte la réinterprétation faite par Hésiode de ces mythes de séparation, ce qui l'intéresse est, dans un cas, de donner une raison au nécessaire renversement de Cronos, et dans l'autre, de décrire positivement le règne de Zeus qui, grâce à Atlas, empêche l'effondrement du ciel sur la terre – mais tout autant qu'il maintient ce même ciel éloigné du Tartare. Car Hésiode place Atlas dans le monde souterrain (746), bien qu'il porte le ciel ; ce dernier se trouve de la sorte inscrit dans l'axe vertical des parties du monde et le schéma tripartite déjà décrit[3] qui, en introduction à la description du Tartare (720-725), mettait justement en exergue cette région infernale, insistant sur son éloignement redoublé par rapport au ciel. La mention d'Atlas dans cette même description (746-748) semble indiquer qu'il est autant chargé de maintenir le ciel éloigné de la terre que du Tartare[4] : raison pour laquelle sans doute Hésiode ne mentionne pas ici, comme Homère à ce propos (*Od.* I, 52-54), la terre.

Le mythe de séparation n'est toutefois pas totalement absent de cette seconde présentation d'Atlas. Nous avons plusieurs fois indiqué que la séparation du ciel et de la terre avait pour conséquence cosmique l'alternance du jour et de la nuit[5]. Celle-ci, justement, est une nouvelle fois convoquée par Hésiode : là où se trouve Atlas, est aussi le palais où nuit et jour se croisent et d'où elles vont, l'une après l'autre, se répandre sur la terre (748-757)[6]. Atlas était précédemment situé par Hésiode « aux extrémités de la terre, devant les Hespérides à la douce voix » (πείρασιν ἐν γαίης, πρόπαρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων, 518), elles-mêmes au-delà de l'Océan (274-275) et à l'extrémité occidentale du monde : au couchant, là où disparaît le jour. Cela n'empêche pas qu'il soit ensuite dit « devant elles » (746),

1. Cf. *supra*, p. 5-6.

2. Il agit certes sous la contrainte (*Th.* 517), et l'épithète qu'Hésiode lui attribue (κρατερόφρων, « redoutable », 510, cf. ὀλοόφρων, *Od.* I, 52) désigne par ailleurs Échidna (*Th.* 297), ses enfants (308), ou l'orgueilleuse race de bronze (*Tr.* 147) ; mais Hésiode met ici plus en avant la fonction positive d'Atlas que la raison de son destin.

3. Cf. *supra*, p. 52-53.

4. Cf. Northrup, 1979, notamment p. 27-28, qui interprète la description du Tartare dans la perspective de son éloignement par rapport aux autres masses cosmiques.

5. Cf. *supra*, p. 5-7.

6. Le rejet de ἀστεμφέως au vers 748, comme le ὅθι qui suit et qui contraste avec la répétition des ἔνθα dans tout le passage (729, 734, etc.), indique à quel point ces figures (Atlas, le jour et la nuit) sont liées par autre chose que le simple fait de se trouver au même endroit.

c'est-à-dire devant les portes du Tartare (732) : nous avons vu que l'expression πείρασιν ἐν γαίης renvoie indifféremment au monde souterrain ou extérieur[1], il n'y a donc pas besoin de supposer qu'il a changé de place. Or, l'alternance dont il est ici question n'est pas celle mentionnée aux vers 123-125 : Nuit et Jour ne sont plus les abstractions qu'elles pouvaient être alors, mais sont présentés dans leur fonction concrète et en lien avec l'activité humaine : apporter la lumière aux « habitants de la terre » (ἐπιχθονίοισι) ou, au contraire, répandre sur eux le sommeil (755-756)[2]. Nous renouons ainsi avec la métaphore architecturale évoquée au début de cette section ; Atlas semble bien avoir pour fonction de maintenir l'ouverture entre ciel et terre, rendant ainsi possible l'écoulement concret du temps (l'alternance du jour et de la nuit) qui fait de cet espace un lieu d'habitation[3]. Pourtant, même alors, la perspective d'Hésiode diffère totalement de celle des mythes de séparation sur un point : il n'est pas question, avec Atlas, de cosmogonie, mais d'organisation d'un monde humain sous l'égide de Zeus. Les éléments repris par Hésiode au mythe de séparation ne participent pas d'une présentation de ce dernier, mais manifestent au contraire un réemploi.

iii. L'effondrement du ciel

Zeus n'est pas seulement le garant de l'ordre cosmique ; il est celui qui peut abolir les frontières qu'il protège et est, en ce sens, puissance des contraires. Hésiode présente cette idée par une comparaison (687-705) : Zeus, de sa foudre qui traverse et ébranle l'univers entier, produit un désordre tel que celui que l'on observait lorsque le ciel et la terre s'entrechoquaient, le premier s'effondrant sur la deuxième[4]. La présentation est pour le moins laconique : le mythe de séparation auquel il est ici fait référence n'est pas évoqué pour lui-même, mais à titre de simple comparant, dont un seul élément signifiant est explicitement retenu, le vacarme (δοῦπος, 703) ou en général le désordre produit. Le sens de ce passage serait alors le suivant : Zeus a une puissance telle qu'il peut, s'il le souhaite, faire

1. Cf. *supra*, p. 18-19 et p. 19, n. 1.
2. Cf. *supra*, p. 38-40.
3. Cette dimension humaine d'Atlas semble commune à tous les fils de Japet : Prométhée et Épiméthée jouent un rôle dans la création de Pandora, dans l'institution du mariage, du sacrifice, du travail, de la cuisine, etc. (cf. Vernant, 1974, p. 177-194 et 2011, p. 139-146) ; Ménoïtios porte le nom d'un homme, qui sera aussi celui du père de Patrocle (cf. West, 1966, p. 308).
4. Cf. *supra*, p. 38.

s'effondrer le ciel sur la terre, ce qui se produit en réalité quand il incendie la terre de ses foudres. L'*Iliade* présente la même idée dans le récit de la « chaîne d'or » (VIII, 5-27) : la puissance de Zeus, dans ce passage, réside dans sa capacité à tirer s'il le souhaite non seulement les dieux, mais encore « la terre et la mer à la fois » (24) pour les suspendre au mont Olympe (25-26) ; « telle » (τόσσον, 27) est donc la puissance de Zeus. Ce dernier aurait la possibilité de détruire l'ordre cosmique, de réunir la terre et le ciel en attachant la première au second. On pourrait encore comparer ces passages à la prétention que Poséidon affiche de pouvoir de faire éclater la terre « en haut » (ὕπερθε[1]), c'est-à-dire dans les airs (XX, 62-65). C'est une autre façon de mêler ensemble ces deux régions, même si la motivation (faire apparaître à tous les demeures d'Hadès) est différente. De manière moins immédiate, il est aussi question d'une puissance de Zeus sur les éléments quand Homère affirme que ce dernier a autrefois suspendu Héra dans les airs par vengeance (XV, 18-24).

Le mythe de l'effondrement du ciel, répandu par ailleurs[2], tout comme l'idée analogue d'une proximité initiale du ciel et de la terre, sont ici évoqués ; mais ils sont déconnectés de l'idée pourtant logiquement apparentée d'une séparation du ciel et de la terre, et n'ont pas de valeur par eux-mêmes. Ce sont des exemples parmi d'autres de bouleversement de l'ordre cosmique (comme le déluge[3]) : leur mention est la suprême affirmation de la toute-puissance du Cronide qui, ayant instauré un ordre cosmique, va pourtant jusqu'à menacer de remettre en question, au moins momentanément, cet ordre, et soumet ainsi ses ennemis.

Les références au mythe de séparation sont nombreuses chez Hésiode. Ce dernier, certes, n'en propose aucun développement, sinon dans le cas du récit de la castration d'Ouranos : de tels mythes ne l'intéressent pas pour eux-mêmes. Il est pourtant clair, parfois, qu'Hésiode pense à un mode d'organisation du cosmos procédant par séparations : il ne s'agit plus de la séparation singulière des mythes

1. Sur ce terme, cf. *supra*, p. 51-52.

2. Cf. Théognis 869-872. Carrière, 1975, p. 106, n. 1, renvoie également à Strabon VII, 209 et Horace, *Odes* III, 3, 7.

3. Pour le rapprochement, cf. Assmann, 2006, p. 13-14 : ce sont deux exemples courants de réorganisations cosmiques.

de séparation, événement originel constituant le cosmos en tant que tel. La séparation devient le processus par lequel l'unité originelle se pluralise, processus répété à chaque étape de la constitution du monde mais, surtout, en dehors même de tout contexte cosmogonique. Hésiode, en ce sens, préfigure la pensée présocratique, initie un mode de pensée détaché en quelque manière du mythe. La poésie ne reflète pas les mythes pour eux-mêmes, mais organise leur donné dans un but précis : négativement du moins, par cette prise de distance avec la mythologie et en particulier avec les mythes de séparation, Hésiode ouvre la voie à l'abstraction qui fera de la séparation un concept, un modèle philosophique et scientifique de compréhension du cosmos.

Une telle importation d'éléments cosmogoniques dans le mythe de la souveraineté de Zeus ne les laisse en effet pas indemnes. Il est sans doute vain de se demander si Hésiode lui-même a pu oublier le sens des mythes qu'il exploite ; mais l'on peut parler, plus prudemment, d'un changement de perspective propre aux intérêts littéraires qui sont les siens, et qui peut-être étaient déjà ceux de la tradition poétique l'ayant précédé. Nous pouvons résumer les acquis de la précédente étude ainsi : le thème de la séparation reste très présent chez Hésiode ; il n'est toutefois pas localisé exclusivement, et peut-être même pas particulièrement, dans un mythe de séparation ; une généralisation et un abstraction du processus cosmogonique à l'œuvre dans de tels mythes semble s'opérer, qui fait de la séparation le mode de toute mise en ordre cosmique ; en conséquence, la mise en ordre ne revêt plus nécessairement un caractère génétique, ainsi la séparation opère, bien sûr, pendant la cosmogonie proprement dite (*Th.* 116-132), mais aussi d'une manière qui la rattache à l'action cosmique de Zeus ; par ailleurs, ciel et terre ne sont plus les objets privilégiés de cette séparation, qui prend une ampleur cosmique plus générale ; aucune désignation ne semble pourtant lui être attaché, ce qui était notre difficulté de départ ; cette absence indique sans doute que le projet hésiodique n'est pas de présenter ce processus de séparation en lui-même. On peut reprendre à ce sujet l'expression de « logique implicite »[1].

1. C'est le titre d'un article de Miller, 1977 : « La logique implicite de la cosmogonie d'Hésiode ».

II. La séparation dans les cosmologies présocratiques

Le rôle joué par les cosmologies présocratiques sera notamment d'explicitation et de systématisation des modèles hérités d'Hésiode ; mais d'autres influences ont été à l'œuvre dans la constitution de ces systèmes de pensée, et l'élaboration des modes de pensée philosophiques a eu lieu en partie contre les traditions mythologiques, dans un effort de rationalisation bien connu. Les principales avancées dues en ce domaine à la physiologie présocratique ont déjà été clairement signalées, et sont bien sûr observables également dans le cas de la reprise à la mythologie du thème de la séparation. Nul acteur démiurgique qui ordonne le monde, mais une volonté de concevoir la φύσις inhérente aux êtres comme source de leur développement.

L'essentiel, pour nous, sera de présenter l'importance de ce cadre général dans la constitution d'un modèle scientifique de séparation des éléments ; mais nous nous proposons, avant cela, de décrire la forme que prend ce schéma chez des auteurs plus tardifs. Ce saut en avant, en dépit de la chronologie, représente en effet un double intérêt pour notre étude : certains des textes que nous allons discuter (Diodore, Lucrèce et Ovide), témoins indirects des Présocratiques, compensent par l'ampleur de leur développement l'état fragmentaire de notre documentation, et sont ainsi nos seuls moyens d'accès à une forme plus développée et systématique de la théorie présocratique de la séparation ; il s'agit aussi de nous donner un enjeu, celui de comprendre les transitions ayant mené d'un modèle mythologique de séparation (dont Euripide et Apollonios se font l'écho) à un modèle scientifique (dont on trouve la trace chez Platon).

Cette étude préliminaire nous fournira donc une première approche d'un modèle présocratique qui diffère de ces systématisations ultérieures sur plusieurs points, mais dont l'influence sur celles-ci n'en est pas moins évidente. Nous chercherons ensuite à reconstruire le modèle présocratique en question en nous confrontant directement aux textes d'Anaximandre, de Parménide, d'Empédocle, d'Anaxagore et des Atomistes. Nous ne supposons pas d'emblée que ce développement reflète un progrès de la raison ; mais, à propos d'un certain thème, au sein d'un certain ensemble de doctrines et dans le seul cadre de la physique

présocratique, où il est encore acceptable de supposer parfois l'influence directe d'un philosophe sur un autre, et surtout, sans supposer une parfaite linéarité de ce développement, moyennant ces restrictions, donc, il est possible d'isoler une certaine séquence amenant d'un état de la théorie présocratique de la séparation, encore très empreint de mythologie, à un autre, relativement plus scientifique. Cette séquence reflète alors la constitution de ce que nous nommerons un outil philosophique[1].

1. La séparation dans les sources tardives

Nous allons donc, dans un premier temps, analyser deux séries de textes plus ou moins tardifs. Les deux extraits formant la première de ces séries se distinguent par une influence clairement mythologique ; nous les rapprocherons d'un passage déjà examiné d'Hésiode, et les opposerons à un troisième texte, présentation d'une cosmogonie scientifique, laquelle sera finalement reprise à l'époque hellénistique par trois derniers textes qui, bien que plus tardifs, sont les plus explicites et les plus développés sur cette question. La parenté entre ces deux ensembles principaux de textes, mythologique et scientifique, laisse supposer qu'il s'agit en quelque sorte de représentants des deux maillons extrêmes d'une même chaîne, des deux étapes les plus opposés possibles d'un même développement, lequel semble avoir eu lieu entre le VI^e^ et le V^e^ siècle et dont il sera question plus en détail dans la suite de notre travail.

i. Euripide, Apollonios et les traditions mythologiques

Deux textes sont fréquemment cités par les interprètes voulant rendre manifeste la présence, de l'époque classique à l'époque hellénistique, d'un mythe de séparation dans la culture grecque[2]. Nous y avons nous-mêmes déjà fait référence[3] : un fragment d'Euripide (fr. 484) et un passage des *Argonautiques*

1. La question du rapport entre les mythes de séparation et ce modèle scientifique nous semble en effet, du moins pour ce que nous en savons, n'avoir été que timidement abordé par les commentateurs (à la fois succinctement et sans établir dans le détail sur quels points la conception philosophique hérite de la mythologie) : cf. notamment Burkert, 2001, p. 59-60.

2. Cf. par exemple Cornford, 1950, p. 98, 1952, p. 190-191, KRS, p. 42-43, Bernabé, 2002, p. 216-217.

3. Cf. *supra*, p. 22-23.

d'Apollonios de Rhodes (I, 496-502) évoquent tous deux l'état primordial d'union du ciel et de la terre, puis leur séparation et les conséquences créatrices de celle-ci.

Le plus tardif de ces deux textes semble s'être directement inspiré de la cosmogonie exposée au début de la *Théogonie* d'Hésiode (116-132, et en particulier 126-132) ; il paraît même, à certains égards, une reconstruction et une explicitation des données fournies par Hésiode. Voici ce que dit Apollonios[1] :

> Il [*scil*. Orphée] chantait comment la terre et le ciel, et la mer, autrefois l'un à l'autre joints en une seule forme, à la suite d'une funeste discorde, furent chacun séparé des autres ; de quelle façon, aussi, les astres et les voies de la lune et du soleil ont dans l'éther un emplacement fixe à jamais ; comment les montagnes s'élevèrent, et comment les fleuves qui résonnent, avec leurs Nymphes, et tous les animaux, naquirent[2].

Les deux premiers vers de ce texte évoquent l'union initiale (signalée par τὸ πρίν, I, 497) de la terre, du ciel et de la mer ; les vers 126-132 de la *Théogonie* présentent la même triade (et le terme πρῶτον, 126). Apollonios n'emploie pas la même expression qu'Hésiode pour désigner le troisième élément (θάλασσα au lieu de πέλαγος ou Πόντος, 131-132), mais cette énumération des parties du monde est bien une formule hésiodique[3]. D'autres points de rapprochement sont plus frappants : la mention des montagnes (οὔρεα) et des Nymphes est commune aux deux textes, même si Hésiode les mentionne avant la mer, et si Apollonios ne fait pas des Nymphes les habitantes des montagnes, mais des fleuves ; l'épithète ἀστερόεις chez Hésiode, appliquée au ciel (127) a son pendant dans le ἄστρα du vers 500 d'Apollonios ; le ciel lui-même est présenté comme « assise à jamais sûre des dieux » chez Hésiode (128)[4], alors qu'Apollonios indique que « les astres et les voies de la lune et du soleil ont dans l'éther un emplacement fixe à jamais » (499-500). Le texte d'Apollonios semble également renvoyer précisément au

1. Pour ce qui est du texte d'Hésiode, cf. notre analyse, *supra*, en particulier p. 41-42.
2. Nous traduisons le texte suivant :

496 Ἤειδεν [*scil*. Ὀρφεύς, 494] δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα,
τὸ πρὶν ἔτ' ἀλλήλοισι μιῇ συναρηρότα μορφῇ,
νείκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα·
ἠδ' ὡς ἔμπεδον αἰὲν ἐν αἰθέρι τέκμαρ ἔχουσιν
500 ἄστρα, σεληναίης τε καὶ ἠελίοιο κέλευθοι·
οὔρεά θ' ὡς ἀνέτειλε, καὶ ὡς ποταμοὶ κελάδοντες
502 αὐτῇσιν νύμφῃσι καὶ ἑρπετὰ πάντ' ἐγένοντο.

3. *Th.* 427, cf. *Od.* XII, 404, XIV, 302, *Th.* 847, et Empédocle, fr. 22, 2.
4. Cf. *supra*, p. 41, n. 8.

contexte immédiat du texte hésiodique : car une autre énumération des réalités dont Hésiode annonce qu'il va raconter la naissance (108-110) évoque cette fois les fleuves (ποταμοί, 109, cf. Apollonios I, 501) et, encore une fois, les astres (ἄστρα, 110, cf. Apollonios I, 500)[1]. La différence la plus importante est cependant qu'Apollonios mentionne explicitement une séparation : « à la suite d'une funeste discorde, ils furent chacun séparé des autres » (νείκεος ἐξ ὀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα, I, 498). Mais si le récit de la castration d'Ouranos n'emploie pas le verbe διακρίνω, Hésiode n'est pas sans évoquer la discorde de ce dernier avec les Titans (νεικείων, *Th.* 208), et rapprochait déjà les termes διακρίνω et νεῖκος (*Th.* 84-87, *Tr.* 35-36)[2].

Le texte d'Apollonios ne se présente toutefois pas lui-même comme une réinterprétation d'Hésiode. L'autorité dont se réclame explicitement Apollonios dans ces vers est Orphée, dans la bouche duquel est placé ce chant cosmogonique. Et en effet, sur le plan le plus formel, le modèle de séparation dont il est ici question est clairement comparable à certaines versions du mythe orphique de l'œuf cosmique donnant naissance par sa scission au ciel et à la terre[3] : ce modèle est celui de la différenciation du ciel et de la terre, par opposition à la séparation par éloignement. La suite du texte d'Apollonios (503-511), qui évoque la lutte d'Ophion et de Cronos, pourrait également avoir été influencée par la théogonie orphique d'Eudème[4]. Mais les sources d'inspirations de ce texte demeurent très variées : l'influence directe d'Homère a déjà été relevée[5], et d'autres parallèles sont incontestables avec les doctrines présocratiques[6].

1. Soleil et Lune sont également mentionnés en même temps que Gaïa (*Th.* 19-20, cf. Apollonios I, 500). Chez Homère, les deux astres sont mentionnés en coordination avec la terre, le ciel et la mer, avant que soient également mentionnés les astres (*Il.* XVIII, 483-489).

2. Ce rapprochement rend vraisemblable l'interprétation de νείκεος ἐξ ὀλοοῖο comme désignant la cause de la séparation et non l'état lui précédant (le verbe συναραρίσκω, au vers précédent, semble également invalider cette seconde interprétation : il désigne plutôt un état d'harmonie que de discorde). C'est un point important, qui rapproche ce texte d'Empédocle et l'éloigne d'Ovide et Lucrèce (cf. *infra*, p. 77, n. 1).

3. Les *Argonautiques orphiques* 419-431 évoquent justement la naissance du ciel, de la terre et de la mer (θάλλασα) se séparant l'un de l'autre (διακριθὲν ἄλλο ἐπ' ἄλλου) hors de Chaos (texte cité par Kern, 1922, p. 100, à propos du fr. 29 constitué par le présent texte d'Apollonios). Pour le mythe de l'œuf, cf. aussi fr. 54, fr. 55, fr. 67, etc.

4. Cf. West, 1983, p. 127-128, qui souligne aussi l'influence de Phérécyde (fr. 4) ; cf. KRS, p. 66-68.

5. Nelis, 1992.

6. Ce que montrent les scholies à ce passage, citées par Kern, 1922, p. 99-100. Sur ce texte, cf. Bernabé, 2002, p. 216 et n. 49 pour une bibliographie. Pour montrer à quel point ce texte est syncrétique, il peut être utile d'établir quelques parallèles phraséologiques ou lexicaux :

Le texte suivant (Euripide, fr. 484) a sans doute également influencé Apollonios :

> Et ce récit n'est pas de moi, mais je le tiens de ma mère : que le ciel et la terre n'étaient qu'une seule forme, puis se séparèrent l'un de l'autre, engendrèrent toutes choses et les mirent au jour, les arbres, les oiseaux, les bêtes que la mer nourrit, et la race des mortels[1].

Ce nouveau texte emploie également l'expression μία μορφή (« forme unique », cf. Apollonios I, 497) pour désigner l'état d'union du ciel et de la terre, et donne pour conséquence à leur séparation (ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα, cf. Apollonios I, 498, διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα) la naissance des différentes espèces animales (végétaux, animaux célestes et marins, hommes) ; de même, Apollonios évoque la naissance des animaux (ἑρπετὰ πάντ', I, 502), absente de la cosmogonie d'Hésiode[2]. Si les deux textes s'opposent à première vue sur un point essentiel, à savoir la présence d'un troisième élément (la mer) séparé des deux premiers chez Apollonios, dont la mention fait défaut chez Euripide, cette opposition n'est qu'apparente : nous venons de le signaler, ce dernier mentionne en effet, en les distinguant clairement, les animaux vivant dans les airs (les oiseaux), sur la terre (les arbres, puis « la race des mortels », c'est-à-dire les hommes), et dans la mer[3]. La même tripartition se retrouve donc, à ceci près qu'Euripide n'insiste pas sur le troisième élément. Enfin, tout comme Apollonios, le personnage d'Euripide (Mélanippe) donne à son discours une autorité ancienne (ici, sa mère) ; or, il a été montré que ce texte était sans doute d'inspiration orphique[4]. Mais, comme

---

l'expression ἀμφὶς ἕκαστον se retrouve chez Homère (*Il.* XI, 634, 748, *Od.* XIX, 46) ; ποταμοὶ κελάδοντες se retrouve dans l'*Iliade* (XVIII, 576), chez Bacchylide (IX, 65), Aristophane (*Nuées* 283-284) et Théocrite (XVII, 92) ; ἔμπεδον αιέν chez Homère (XV, 683, XVI, 107), Hésiode (fr. 294, 4), Solon (fr. 15, 3), Théognis (316, 319, 1084), etc. ; une formule d'Ésope est très semblable à tout ce texte (γαῖα, θάλασσα, ἄστρα, σεληναίης κύκλα καὶ ἠελίου, *Sentences* 21).

1. Nous traduisons le texte suivant :

1 κοὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,
ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία·
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,
τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,
5 δένδρη, πετεινά, θῆρας οὕς θ' ἅλμη τρέφει
6 γένος τε θνητῶν.

2. L'expression οὕς θ' ἅλμη τρέφει est toutefois proche de celle d'Hésiode (οὕς θ' ἁλμυρὸς ἔτρεφε Πόντος, *Th.* 107).

3. Pour une assignation de ces trois classes aux trois régions cosmiques, cf. Platon, *Timée* 39e3-40a2 (qui fait des dieux que sont les astres une quatrième classe).

Apollonios, Euripide a sans doute subi l'influence de théories présocratiques, et sans doute celle d'Anaxagore[1].

Ces divers rapprochements laissent ouverte la possibilité d'une influence de la tradition hésiodique sur les traditions orphiques ; à tout le moins, les deux influences se retrouvent dans les mêmes textes. Sur ce point, nous ne prétendons pas établir de filiation historique, mais souligner l'identité structurale de ces deux versions de la séparation du ciel et de la terre, d'une part, et de la conception cosmogonique sous-tendue par le passage d'Hésiode que nous avons déjà analysé (*Th.* 126-132). Cet isomorphisme est encore appuyé par un fait : la duplication du mythe de séparation évoquée chez Hésiode (séparation par différenciation lors de la cosmogonie, puis séparation par éloignement du ciel dans le mythe d'Ouranos) trouve un équivalent dans les traditions orphiques, qui connaissent également un mythe de castration d'Ouranos[2].

Nos conclusions seront les suivantes. On trouve bien d'autres mentions d'une cosmogonie par séparation dans les textes grecs ; mais ces deux exemples, des V^e^ et III^e^ siècles, prennent une forme résolument mythologique. Outre que leurs sources d'inspiration sont principalement mythologiques, de nombreux éléments permettent de le démontrer : chez Apollonios, la mention d'une « funeste discorde » entre les éléments (I, 498), puis des Nymphes (502), ainsi que le contexte immédiat, résolument théologique (503-511) ; chez Euripide, l'insistance sur le couple formé par le ciel et la terre, et leur responsabilité directe dans la naissance des êtres vivants (« ils engendrèrent toutes choses et les mirent au jour »). Dans les deux cas, même si des influences philosophiques ont été relevées à juste titre, le lien avec la théorie présocratique que nous cherchons à restituer

4. Cf. Delbrück & Vollgraff, 1934, notamment p. 134-135 (sur un bol orphique sur lequel on trouve inscrit le deuxième vers du fragment), les remarques et renvois de Jouan & Van Looy, 2000, p. 380, n. 62, et de Vernière, 1993, p. 36, n. 5, sur sa traduction de Diodore de Sicile qui est une source du fragment. Un texte des *Orphica* (fr. 30) rapproche par ailleurs Euripide de l'Orphisme.

1. Le fragment d'Euripide est rapproché d'un compte-rendu des cosmogonies présocratiques par Diodore de Sicile (I, 7, cf. *infra*, p. 73-76), qui rappelle que le poète fut le disciple d'Anaxagore ; ce texte a été repris par Diels comme témoignage sur Anaxagore (A62). Sur Anaxagore et Euripide, cf. encore A1 (DL II, 10), A7, A20a-c, A21, A30, A33, A48, A91 et A112.

2. Cf. fr. 127, sans doute influencé toutefois par Hésiode, mais surtout le bien plus ancien *Papyrus de Derveni* XIII-XIV, qui semble chercher à réconcilier le mythe de l'œuf et celui de la castration d'Ouranos pour en faire deux représentations de la création du soleil au moment de la séparation du ciel et de la terre (cf. Jourdan, 2003, p. 14, n. 1). Sur l'interprétation de ce texte et de l'ingestion des parties d'Ouranos par Zeus à laquelle il est fait référence, cf. Brisson, 2003, p. 22-28, qui identifie la théogonie du *Papyrus* avec celle des *Rhapsodies* (qu'il résume, par exemple, 1978, p. 89-90, cf. Bernabé, 2002, p. 213 ; cf. les fr. 82, 85, 97 et 129).

n'est pas encore évident[1]. Il n'est pas fait mention des éléments eux-mêmes (seulement des régions cosmiques), ni du mouvement tourbillonnaire séparateur, ni d'un nouveau mélange permettant de compenser la séparation des éléments et d'expliquer leurs interactions dans l'expérience quotidienne. L'intérêt de ces textes pour la cosmogonie qu'ils exposent, somme toute, est plus poétique que scientifique.

ii. Platon et l'Atomisme

La situation du texte suivant est très différente. Platon, à l'occasion de la description de la χώρα dans le *Timée*, évoque la façon donc celle-ci transmet son propre mouvement aux quatre éléments[2], leur donnant un certain ordre préalable à la mise en forme définitive de l'univers (52d4-53b5).

> Or, les objets ainsi mus se portent toujours d'un côté et de l'autre en se séparant, tout comme ceux qui sont secoués et vannés par des cribles ou des outils servant à l'épuration du grain : les parties denses et lourdes vont d'un côté, et les autres, de faible densité et légères, étant mus vers une autre place s'y immobilisent[3].

Ce mouvement est comparé à celui d'un crible (πλόκανον), qui sépare (διακρίνω, ὁρίζω) les parties denses et lourdes (πυκνὰ καὶ βαρέα) des parties de faible densité et légères (μανὰ καὶ κοῦφα), en réunissant les semblables. Ce texte a parfois été rapproché de la cosmologie d'Anaximandre[4] ; mais le rapprochement avec l'Atomisme est plus pertinent. La mise en mouvement de la χώρα est annoncée

1. Malheureusement, le présent travail ne pourra détailler précisément ce que ces deux textes doivent aux théories présocratiques ; il suffira pour nous d'avoir étudié l'influence qu'a exercée la mythologie sur les physiologues, sans évoquer l'influence inverse.

2. Platon utilise l'expression τέτταρα γένη (53a3) ; mais il insistera plus loin sur la différence de ces quatre espèces avec ce que l'on peut proprement appeler eau, air, feu et terre (69b6-8). Cf. Cornford, 1935, notamment p. 180-181. Mohr, 1985, p. 108-112, pense toutefois, sans doute avec raison, que les éléments existent avant leur mise en forme définitive opérée par le démiurge, mais sous une forme dégénérée. Quoi qu'il en soit, il est certain que Platon vise la théorie des éléments, non seulement plus tard dans le *Timée*, mais dès la description de la χώρα, puisqu'il nomme aussi ces « quatre genres », « feu, eau, terre et air » (53b1-2).

3. Nous traduisons le texte suivant : τὰ δὲ κινούμενα ἄλλα ἄλλοσε ἀεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα, ὥσπερ τὰ ὑπὸ τῶν πλοκάνων τε καὶ ὀργάνων τῶν περὶ τὴν τοῦ σίτου κάθαρσιν σειόμενα καὶ ἀνικμώμενα τὰ μὲν πυκνὰ καὶ βαρέα ἄλλῃ, τὰ δὲ μανὰ καὶ κοῦφα εἰς ἑτέραν ἴζει φερόμενα ἕδραν· (52e5-53a2).

4. Cf. Burnet, 1919, p. 61-62, Rescher, 2005, p. 8-9. Pour une critique de ce rapprochement, cf. Conche, 1991, p. 141 (et déjà, Cornford, 1934, p. 16) ; la principale difficulté est qu'un tel criblage des éléments suppose l'existence préalable de ces éléments, et ne peut donc pas s'identifier au mouvement par lequel les contraires (correspondant aux éléments) viennent à l'existence (ἀπόκρισις). Cf. A9, A10 et *infra*, p. 110-113.

par tout un champ lexical mécaniste : ἰσορροπέω (« être en équilibre », 52e2-3), ταλαντεύω (« balancer », e3-4), σείειν (« secouer », e4-5), etc. Le modèle du criblage est lui-même emprunté à un texte de Démocrite (fr. 164), dont une expression (διακριτικῶς) rappelle le διακρινόμενα du *Timée* (52e6) :

> Et en effet, les animaux se rassemblent avec des animaux de même espèce (ὁμογενέσι) … il en va de même aussi des êtres inanimés, comme il est possible de le voir dans le cas des graines passées au crible ou des galets sur les rivages : dans le premier cas, en effet, suivant le mouvement tourbillonnaire du crible (τὸν τοῦ κοσκίνου δῖνον), les lentilles sont par dissociation (διακριτικῶς) rangées avec les lentilles …

La source de ce fragment (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens* VII, 116) le rapprochait déjà du *Timée*[1]. De manière plus générale, le *Timée* est imprégné des doctrines atomistes : les quatre éléments sont, comme chez Démocrite et Leucippe, eux-mêmes composés d'éléments premiers (triangles ou atomes) ; chez Démocrite, le tourbillon à l'origine du mouvement de séparation des dissemblables est nommé « nécessité » (ἀνάγκη, A1, DL IX, 45), et c'est cette même nécessité qui fait l'objet de la deuxième partie du *Timée* (47e3-69a5), étant en particulier à l'origine du mouvement de la χώρα ; le couple διάκρισις-σύγκρισις, repris par Platon pour expliquer les interactions élémentaires[2], le terme τομή identifié à la διάκρισις[3], comme les termes πυκνός, βαρός, κοῦφος, et μανός déjà évoqués, sont d'un usage fréquent dans les témoignages sur l'atomisme[4].

Le rapprochement a bien sûr ses limites[5], et certains de ces parallèles nous inciteraient tout autant à voir là l'influence d'Empédocle ; les termes que nous venons de relever, en particulier le couple διάκρισις-σύγκρισις, sont notamment très représentés dans la doxographie le concernant. Mais cette difficulté que l'on a à assigner à la théorie platonicienne une origine précise se comprend très bien dans notre perspective ; Platon ne reprend peut-être pas tant Démocrite ou

1. D'autres rapprochements sont proposés par les traditions antiques, entre le *Timée* et les Atomistes (cf. notamment, sur Leucippe, Aristote en A7 et Simplicius en R19).

2. Cf. surtout 58b7, 64e4, 65c4-5, 67d6, 80c4-5. Cf. aussi *Lois* X, 893e1-894a1.

3. Cf. par exemple 61d8, 64d7 et 65b2.

4. Nous nous limitons à ces quelques parallèles, qui concernent la question qui nous occupe ; pour une bibliographie concernant l'influence de Démocrite sur Platon, cf. Morel, 2002, p. 130, n. 5. Pour un autre rapprochement lexical, cf. *infra*, p. 70, n. 3.

5. Cf. Cornford, 1935, p. 200 et Morel, 2002, p. 142.

Empédocle directement qu'un modèle mécaniste et scientifique de la séparation, développé par les Présocratiques et dont on trouve surtout les traces chez Empédocle, Leucippe et Démocrite ; on peut dire, en anticipant sur notre étude, que Platon se fait ainsi l'écho des formulations les plus tardives du modèle présocratique de séparation, ce qui l'oppose aux conceptions fortement imprégnées de mythologie et archaïsantes (se réclamant, en tout cas, d'une autorité ancienne) d'Euripide et d'Apollonios[1] : la séparation est pensée comme résultat d'un mouvement, même s'il n'est pas dit ici qu'il est question d'un mouvement circulaire[2] ; c'est selon une métaphore artisanale, celle du criblage, que Platon et Démocrite pensent qu'a lieu le mouvement séparateur ; ce dernier n'opère pas entre les régions cosmiques, mais entre les éléments (ce qui implique un premier niveau d'abstraction), et même plus précisément à cause des qualités de ces éléments, leur poids et leur densité (second niveau d'abstraction).

On pourrait opposer le *Timée* à Démocrite sur un point : le mouvement de criblage dû à la mise en mouvement de la χώρα concernerait seulement les éléments, là où Démocrite (fr. 164) a en vue plus généralement le principe d'attraction des semblables, dans le domaine du vivant (raisonnable ou non) comme de l'inanimé, que le mouvement cause de cette séparation soit ou non un mouvement circulaire (puisqu'il est aussi question de dissociation des éléments par le mouvement d'une vague). En réalité, il s'agit simplement de deux applications différentes d'une même conception : d'une part, en effet, le modèle du criblage évoqué par Démocrite dans ce fragment est le modèle général sur lequel est également pensé le processus cosmogonique tourbillonnaire de séparation des éléments[3] ; d'autre part, le mouvement de la χώρα chez Platon est

1. Ces dernières relèvent donc d'une tradition parallèle mais qui, comme les formulations les plus anciennes de la théorie présocratique de la séparation, hérite directement d'Hésiode et de l'Orphisme (cf. *infra*, surtout p. 113-116).

2. Cela doit pourtant être le cas ; mais Platon se refuse à identifier le mouvement divin des astres et celui de la χώρα, qui ne produit qu'un ordre « dont le dieu est absent » (53b3-4). Cf. Cornford, 1935, p. 203.

3. Diogène Laërce (IX, 31), évoquant la cosmogonie de Leucippe (A1), parle bien d'un criblage : il emploie le verbe διαττάω, synonyme de κοσκινεύω chez Démocrite (fr. 164), le verbe διακρίνω qui est à rapprocher du διακριτικῶς de Démocrite, et évoque un tourbillon, δίνη, correspondant au δῖνον du fragment. Dans les deux textes, il est question de la réunion des semblables. Le témoignage montre bien que le criblage est le modèle (ὥσπερ διαττώμενα) sur lequel est conçu le tourbillon cosmique de Leucippe, modèle étudié pour lui-même dans le fragment de Démocrite. Les indications de Diogène Laërce sont corroborées par d'autres textes (cf. A10 et A24). Pour ce qui est de Démocrite lui-même, on constate la même application à la cosmogonie de l'attraction des semblables, et d'un modèle identifiable à celui du crible : cf.

lui-même présenté comme obéissant à la règle plus générale de l'attraction des semblables[1], et surtout n'est lui aussi qu'un exemple d'application d'un schéma que Platon emploie également en dehors de tout contexte cosmogonique, comme fondement de l'explication des phénomènes physiques – c'est par un semblable processus de dissociation et d'association (διάκρισις et σύγκρισις) que s'expliquent les différences des goûts, des aspects, etc[2]. La différence observée entre le fragment de Démocrite et le texte du *Timée* s'estompe alors : dans les deux cas, la séparation des éléments lors de la formation du cosmos n'est pas le résultat d'une mise en ordre démiurgique, d'un conflit entre des éléments personnifiés, ou en général ne relève pas de telles déterminations mythiques, mais est expliquée par un modèle empirique, ce qui implique aussi qu'elle n'est qu'un exemple parmi d'autres, qui ne revêtent plus un caractère cosmogonique ni même cosmologique, mais sont des phénomènes courants, d'un modèle explicatif plus général et abstrait. Ce modèle est celui de la réunion des semblables (corollaire de la dissociation des dissemblables).

On constate combien cette théorie scientifique est éloignée des conceptions mythologiques rapportées par Euripide et Apollonios, elles-mêmes héritées de l'Orphisme et d'Hésiode ; on pourrait même se demander si ces textes sont, en définitive, comparables. À vrai dire le texte de Platon semble omettre un élément : à quelle organisation spatiale, même lacunaire, cette séparation des éléments donne-t-elle lieu ? Car c'est, nous le verrons avec plus de détails, le cœur de la théorie présocratique. Platon a sans doute volontairement écarté cette question, dans la volonté qui était la sienne de présenter un mouvement chaotique et désordonné, dont nulle organisation cosmique ne peut réellement émerger. Mais

notamment A61, A67 (fr. 167), A69.

1. C'est bien en ces termes que s'exprime Platon : τὰ μὲν ἀνομοιότατα … τὰ δὲ ὁμοιότατα (53a4-5). Le fragment de Démocrite parlait, de même, de l'ὁμοιότης des êtres réunis.

2. Ce couple, comme nous l'avons dit (*supra*, p. 69, n. 2), intervient en 58a4-c4 (dans un contexte encore une fois cosmogonique), 64c7-65b3 (dans une explication générale de l'origine du plaisir et de la douleur, ensuite appliquée à la vue, à l'odorat et au toucher), 65b4-66c7 (explication des saveurs), 67c4-68b1 (sur les couleurs), 80b8-c8 (qui applique le même genre d'explication aux phénomènes naturels). Le principe de ces explications est que la διάκρισις (également appelée τομή, « coupure », terme du vocabulaire atomiste : cf. ἀποτομή en DL IX, 31, Leucippe A1, et X, 88, A24) signifie une altération de la constitution organique du sujet percevant (qui, justement, est appelée σύγκριμα dans la doxographie démocritéenne : cf. surtout A49, A102 et A125). Ce genre d'explication semble d'ailleurs emprunté à Démocrite, si l'on suit le témoignage de Théophraste (*Du sens* 49-82, A135 : cf., surtout, le paragraphe 67 pour une explication de l'âcre à rapprocher du *Timée* 65e4-66a2 ; cf. encore A120 et R19) ; cf. déjà Empédocle A95.

comment peut-on concevoir cette réunion du semblable (c'est-à-dire, des particules de chacun des quatre éléments), qui implique que le semblable « prenne position » (ἴζει ἕδραν, 53a2, χώραν ἴσχειν, a6-7), « en un seul lieu » ou « pour former une seule masse » (εἰς ταὐτόν, 53a6)[1], comment concevoir la formation, donc, de ces quatre masses, sinon à la manière des quatre cercles concentriques formés par les éléments (la terre étant au centre, entourée par l'eau, puis vient l'air, puis le feu dont sont formés les astres et la voûte céleste)[2] ? C'est précisément ce modèle que Platon donnera plus tard à l'organisation des éléments sous l'action de la rotation (περίοδος) du monde, en 58a4-c4 ; il est alors question, de nouveau, de διάκρισις et de σύγκρισις des éléments.

Platon garde le silence sur une telle organisation cosmique ; il réadapte des éléments issus des conceptions présocratiques (vraisemblablement, surtout empédocléenne et atomiste), en en dissimulant d'autres. Mais d'autres textes restent à considérer : plus tardifs, ils présentent de manière bien plus systématique (ce qui ne présume en rien de leur fidélité, mais leur confère pour nous un rôle heuristique) l'essentiel d'un modèle dont nous avons déjà saisi quelques bribes chez Platon, sous une forme certes déjà altérée. Ces textes nous permettront, avant de présenter la théorie présocratique telle que nous y avons accès par les fragments et témoignages retenus par la critique philologique, de concevoir plus clairement quel est le modèle sous-jacent à la conception scientifique de la séparation, et en quoi celle-ci est encore redevable des élaborations mythologiques.

iii. Diodore de Sicile, Lucrèce, Ovide

L'intérêt des textes qui suivent pour notre enquête réside en ce qu'ils présentent tous, de façon suffisamment explicite, une même architecture conceptuelle. Contrairement aux textes d'Euripide et d'Apollonios, et même si certains de ces textes sont poétiques, leur intérêt philosophique ou doxographique est clairement prononcé ; mais contrairement au *Timée*, bien plus contemporain de ses sources, ils restent très explicites et représentent pour nous un moyen

1. Platon précise toutefois « le plus possible » (πλεῖστον, μάλιστα, 53a4-5) ; de fait, les éléments ne sont pas entièrement séparés puisqu'ils interagiront et se mélangeront de nouveau.

2. C'est le modèle suivi notamment de façon explicite par Aristote, *Physique* IV, 5, 212b20-21 : « la terre est dans l'eau, celle-ci dans l'air, celui-ci dans l'éther ».

d'accéder à la forme définitive d'une théorie pourtant ancienne. Enfin, la clarification du modèle en question nous permettra de faire le lien entre la conception scientifique des Présocratiques tardifs reprise par Platon et les évocations mythiques de la séparation des régions cosmiques.

Diodore de Sicile nous présente au début de sa *Bibliothèque historique* (I, 7) une théorie sur l'origine du monde et des êtres vivants, qu'il est difficile d'attribuer à une source particulière.

> [Ils prétendaient, *scil*. ceux qui affirment que le monde est créé et corruptible, 6.3] que, d'après l'organisation (σύστασιν) initiale de l'univers, le ciel et la terre (οὐρανόν τε καὶ γῆν) présentaient une seule forme (μίαν … ἰδέαν), leurs natures étant mêlées, et qu'après cela, les corps s'étant séparés les uns des autres (διαστάντων τῶν σωμάτων ἀπ' ἀλλήλων), le monde revêtit tout entier l'ordre (σύνταξιν) qu'on lui voit : l'air (ἀέρα) fut doué d'un mouvement continuel, et sa partie ignée (τὸ … πυρῶδες) se rassembla vers les régions les plus élevées, sa nature étant telle qu'elle tend à s'élever (ἀνωφεροῦς) en raison de sa légèreté (διὰ τὴν κουφότητα) ; pour cette raison, le soleil ainsi que la foule des autres astres furent entraînés dans le tourbillon universel (τῇ πάσῃ δίνῃ) ; le limon et la boue (ἰλυῶδες καὶ θολερόν), par leur association avec les éléments aqueux (μετὰ τῆς τῶν ὑγρῶν συγκρίσεως), s'établirent (καταστῆναι) en un même endroit en raison de leur poids (διὰ τὸ βάρος). S'enroulant et se ramassant sur lui-même continûment, ce mélange[1] produisit, de l'eau, la mer (ἡ θάλαττα), et des éléments les plus compacts (στερεμνιωτέρων), la terre (τὴν γῆν) boueuse et molle (I, 7.1-2).

La cosmogonie proprement dite s'achève ici ; mais la suite du chapitre[2] évoque l'action asséchante du soleil sur la terre, combinée à l'action nourrissante de la vapeur nocturne ; de la terre ainsi fertilisée par les autres éléments, naquirent les oiseaux, les bêtes terrestres, et les animaux marins qui, attirés par un milieu qui leur est semblable (τὸν ὁμογενῆ τόπον, 7.5), occupent respectivement le ciel, la terre, la mer.

Le schéma qui nous intéresse peut être reconstruit de la manière suivante. Il semble que la séparation des « corps » (σώματα) corresponde à une première séparation, entre l'air et le feu d'un côté, l'eau et la terre de l'autre ; on peut donc comprendre que les corps en question sont le ciel et la terre, mais en tant qu'ils ne

1. On peut aussi comprendre qu'il s'agir de l'air, qui est déjà dit plus haut en mouvement.
2. Qu'on pourra lire dans notre annexe 2, *infra*, p. 142-143.

sont pas eux-mêmes encore distincts respectivement du feu et de l'eau. La cause de cette séparation n'est pas précisée ; mais une séparation secondaire, de l'air et du feu (dont sont formés les astres), se voit attribuée la double cause du poids respectif de ces éléments et du mouvement continuel et circulaire de l'air[1]. En effet, si cette séparation n'est pas ainsi désignée, il est bien question de l'élévation « de l'élément igné de l'air » (τὸ πυρῶδες αὐτοῦ, *scil*. τοῦ ἀέρος), ce qui implique sans doute une dissociation ; dissociation qui doit être effective, si le feu se trouve dans les régions célestes les plus élevées, alors que l'air doit être encore en contact avec la terre et l'eau pour agir ensuite sur eux. Enfin, une troisième séparation (qui, encore une fois, n'est pas désignée comme séparation, mais est bien opposée à une σύγκρισις) a lieu entre la terre et l'eau, de nouveau à cause du mouvement tourbillonnaire de l'air et du poids respectif de ces éléments. Nous pouvons donc isoler de cette présentation les éléments suivants : une première distinction a lieu entre ciel et terre ; deux autres ont lieu, entre l'air et le feu, entre la terre et l'eau ; ces séparations organisent les éléments selon un axe vertical ; elles sont provoquées par un tourbillon qui discrimine les éléments en fonction de leurs poids respectifs (βάρος, κουφότης ; il est aussi question, à propos de la terre, de sa densité) ; après ces séparations, c'est un nouveau mélange des éléments qui amène au jour les créatures vivantes : ces derniers se répartissent en effet entre le ciel, la terre et la mer (la zoogonie reproduisant la cosmogonie), selon qu'ils « participent davantage » (7.5) de l'un ou de l'autre élément, ce qui implique la présence en eux de plusieurs de ces éléments, résultat de l'action conjointe de la terre, des rayons du soleil et des brumes nocturnes. Précisons que l'ordre de ces trois séparations n'est pas aussi clair chez Diodore que chez nos deux autres témoins hellénistiques ; mais l'essentiel est que, comme on le constate, l'opposition binaire du ciel et de la terre soit ici conjuguée à celle des quatre éléments.

À qui nous faut-il donc rapporter la cosmogonie présentée par Diodore ? Ce dernier conclut son chapitre en citant le fragment d'Euripide que nous avons déjà étudié (fr. 484) ; il affirme proposer la même théorie que le poète, et il est

1. Comme l'ont remarqué Spoerri (1959, p. 17-18, 31-33), puis Cole (1967, p. 174, n. 1, qui renvoie à Spoerri ; p. 176, n. 6, il évoque un parallèle avec certains mythes de création égyptiens, sans développer), le rôle de l'air est ici très particulier. Un parallèle avec Anaximandre nous semble toutefois envisageable : le témoignage d'Alexandre en A27 attribue en effet aux vents l'origine des révolutions des astres.

d'ailleurs possible que l'expression μία ἰδέα de Diodore soit une reprise du μία μορφή d'Euripide. Par ailleurs, Diogène Laërce évoque une semblable séparation des quatre éléments hors de la matière primordiale (τὰ τέσσαρα στοιχεῖα ἐξ αὐτῆς [*scil*. ἡ ὕλη] διακριθῆναι, I, 10), précédant la naissance des êtres vivants, et rapporte cette doctrine aux Égyptiens. Le sommaire du livre I de la *Bibliothèque*, comme la récapitulation du chapitre 42, attribuent également cette doctrine aux Égyptiens. Reinhardt, qui établissait ces rapprochements[1], voyait en l'historien Hécatée d'Abdère et en Démocrite les sources de Diodore[2]. D'autres propositions ont été faites : Theiler rapprochait ainsi ce texte de la doctrine de Posidonius[3]. Vernière est pour sa part plus prudente et n'assigne pas cette théorie à un auteur en particulier[4]. Diodore, comme les parallèles avec les textes de Lucrèce et d'Ovide le montreront, présente ici la théorie généralement acceptée par les Anciens sur l'origine du monde[5], une théorie composite et en quelque sorte une reconstruction, dont le squelette, le schéma de la séparation que nous avons identifié, abstrait et présenté, est une reformulation des théories de certains Présocratiques. Certains éléments du texte de Diodore rendent l'héritage présocratique plus évident : la citation d'Euripide rapproche également la doctrine présentée de celle d'Anaxagore, son maître[6] ; certaines expressions rappellent le vocabulaire présocratique du mélange (μεμιγμένη[7], σύγκρισις) et de la séparation (διίστημι[8]), ou la façon dont Empédocle et les Atomistes nommaient les éléments ou les atomes (σώματα) ; l'idée d'un tourbillon cosmique (δίνη) est bien sûr présocratique, comme nous le verrons. Et surtout, le sujet des propositions infinitives de ce début de chapitre est, « parmi les physiologues et ceux qui ont mené une enquête sur la nature (τῶν τε φυσιολόγων καὶ τῶν ἱστορικῶν), …ceux

1. Cf. 1912, p. 495-498.
2. Diels fait de ce texte le fr. 5.1 de Démocrite.
3. 1982, p. 183-185.
4. 1993, p. 185, n. 3 à la p. 35.
5. C'est aussi la thèse de Spoerri, 1959, p. 163.
6. La participiale μαθητὴς ὢν Ἀναξαγόρου τοῦ φυσικοῦ peut avoir une valeur causale : c'est parce qu'il était l'élève d'Anaxagore que l'opinion d'Euripide ne diffère pas de celle présentée par Diodore, laquelle s'identifie donc à celle du premier. Vernière rend cette idée encore plus explicite en traduisant par « l'ayant appris de » (1993, p. 36).
7. Comme le remarque Vernière, 1993, p. 185, n. 4 à la p. 35.
8. Ce terme est employé par la doxographie empédocléenne pour décrire l'action de la Haine, qui sépare les éléments les uns des autres (cf. Aristote en A37, A42 et Plutarque en B33).

qui ont pensé que le monde était engendré et corruptible » (I, 6.3)[1]. On pourrait citer d'autres parallèles ; mais l'essentiel, comme nous le verrons, est que le contenu même de la théorie décrite soit conforme à sa formulation présocratique.

L'éclectisme de Diodore nous permet aussi de comprendre que cette théorie philosophique de la séparation n'est pas en totale opposition avec le mythe de séparation, tel qu'il est présent par exemple chez Euripide. Cette théorie, présentée dans son architecture générale (sans les omissions caractérisant notamment la présentation de Platon dans le *Timée*), rejoint notamment le mythe sur un point essentiel : la séparation des éléments qu'elle décrit n'est pas incompatible avec la binarité de l'opposition mythologique du ciel et de la terre, mais fait de celle-ci le premier moment d'un processus plus complexe. Ce couple mythique, chez Diodore, est une façon de comprendre les rapports entre les éléments. La théorie des quatre éléments fonctionne, en effet, par couples d'oppositions reposant sur l'opposition primordiale du haut et du bas (Diodore oppose ainsi ἀνωφέρης à καταστῆναι).

Nous présenterons finalement deux textes, dont la ressemblance avec l'extrait de Diodore étudié (pour ce qui est des éléments doctrinaux comme de leur présentation) est frappante. Ovide (*Mét.* I, 5-75), et déjà Lucrèce (V, 416-508 ; cf. aussi II, 1105-1119), présentent une cosmogonie apparentée à celle de Diodore ; le premier semble d'ailleurs une forme plus développée de la cosmogonie de Silène présentée chez Virgile (*Bucoliques* VI, 31-40). On trouvera ces textes, trop longs pour être cités ici, dans notre annexe 2[2]. Sans entrer dans trop de détails, signalons simplement la présence de certains éléments structurels communs aux deux textes, qui constituaient aussi le schéma de la séparation déjà analysé chez Diodore : les deux présentations commencent par le constat de l'inexistence originelle des choses que nous pouvons voir aujourd'hui (Lucrèce V, 432-445, *Mét.* I, 10-14)[3]. Puis vient la description positive de cet état initial de

1. DK rapprochent d'ailleurs ce texte d'un autre (une scholie de Tzétzès aux *Travaux* ; il s'agit respectivement des fr. 5.1 et 5.3) qui attribue à « tous les Grecs qui disent que le monde est engendré » l'idée d'un « déchirement des ténèbres » (τὸ διαρραγῆναι τὸ Ἔρεβος) suivi de la formation de l'air, de la terre, et d'une zoogonie effectivement très proche de celle de Diodore.

2. Cf. *infra*, p. 144-150.

3. Les vers 419 à 431 de Lucrèce présentent une particularité doctrinale propre à son atomisme, mais rappellent la description du Chaos chez Ovide (I, 5-9). On retrouve le même constat chez Empédocle (fr. 27) ; pour une comparaison entre Empédocle et Lucrèce à ce sujet, cf. Bollack, 1965, p. 174-177. Ovide accentue aussi particulièrement un trait dont nous avons vu qu'il était

confusion, caractérisé comme discorde (Lucrèce V, 436-439, *Mét.* I, 15-20)[1]. Par la suite, la séparation est d'abord évoquée de façon très générale, comme ayant eu lieu entre la terre et le ciel puis d'une part entre la terre et la mer, d'autre part entre le feu (ou l'éther) et l'air, selon le schéma des couples d'oppositions déjà identifié :

> C'est-à-dire qu'ils mirent à part des terres le ciel élevé, à part aussi, la mer, pour qu'elle s'étende en une humidité distincte, et pareillement à part, les feux de l'éther pur et distinct (Lucrèce V, 446-448).
>
> En effet, il sépara du ciel les terres, et des terres, les flots, et il mit le ciel limpide à part de l'air dense (Ovide, *Mét*. I, 22-23)[2].

Comme nous le verrons, c'est probablement sur ce point particulier que les présentations hellénistiques de la théorie présocratique transforment celle-ci. Enfin, dans la suite du texte, le même processus de séparation est à nouveau évoqué, mais dans la perspective d'un agencement spatial de ces quatre éléments, selon quatre couches concentriques, répartition qui se fonde sur les poids respectifs des éléments[3], et qui est une union des semblables (Lucrèce V, 444).

---

propre aux mythes de séparation : l'état antérieur à la séparation empêche l'homme de mener certaines activités (I, 16-17, la terre est instable, la mer n'est pas navigable, et l'univers est plongé dans l'obscurité). On retrouve naturellement dans les deux textes la mention des trois parties du monde (terre, ciel, mer : Ovide, *Mét*. I, 15-17, Lucrèce V, 417-418, qui évoque aussi le cours du soleil et de la lune, cf. Apollonios I, 499-500).

1. Nous adoptons, pour les vers 437-445 de Lucrèce, la transposition généralement acceptée et reprise par Ernout (1964, p. 66-67). Ovide, au vers 19, fait directement référence aux quatre qualités définissant, dans la doxographie relative aux Présocratiques, les quatre éléments : le chaud, le froid, le sec et l'humide (I, 19). Ces compréhensions du mélange primitif s'opposent néanmoins à celle d'Empédocle, qui faisait de l'unité primitive le résultat de l'Amour (fr. 17, 7).

2. Nous traduisons les textes suivants : *hoc est, a terris altum secernere caelum, / et sorsum mare, uti secreto umore pateret, / sorsus item puri secretique aetheris ignes* (Lucrèce) ; *nam caelo terras et terris abscidit undas / et liquidum spisso secreuit ab aere caelum* (Ovide). On notera donc le lexique de la séparation : *secerno ab*, *sorsus*, *secretus*, *abscido*. Les deux textes ont exactement le même statut dans le développement (*hoc est* chez Lucrèce et *nam* explicatif chez Ovide). On remarquera aussi que ces deux textes présentent la particularité de mentionner la séparation de la mer et de la terre avant cette de l'air et du feu. Lucrèce insiste sur le parallélisme de ces trois séparations (*secernere*, *et sorsum*, *sorsus item*) ; Ovide insiste sur leur continuité (*terris* suit *terras*, *liquidum* rappelle *undas*, *spisso aere* est enclavé entre *liquidum* et *caelum*). On notera, enfin, que Lucrèce fait explicitement référence aux quatre éléments, tandis qu'Ovide fait référence à leurs densités respectives.

3. On a de nombreuses références à la *leuitas* de l'air (Lucrèce V, 455, 459, 467, 500, 501 ; *Mét.* I, 28 et 53, où il est toutefois *onerosior*, « plus lourd » que le feu), ou à la densité des éléments (la terre est *densior*, *Mét.* I, 29, l'éther est limpide, *liquidum*, I, 23 et 67, et l'air est *spissus*, dense par rapport à l'éther, I, 23), etc. Pour ce qui est de l'organisation en couches concentriques, nos deux textes montrent suffisamment que la terre forme une masse située au centre d'un univers sphérique (cf. par exemple Lucrèce V, 449-451, 467-470 et 534) ; Ovide est parfaitement clair (I, 26-31).

Deux autres éléments du schéma identifié plus haut ne sont toutefois que timidement évoqués : le mouvement tourbillonnaire est seulement évoqué, chez Lucrèce, à propos de la révolution des astres[1], mais apparemment pas comme mouvement séparateur, comme il l'était encore chez Diodore ; chez Ovide, ce rôle est rempli par un démiurge qui rappellerait plutôt celui du *Timée* (35b2-36b6). Pour ce qui est, enfin, de la présence d'un nouveau mélange venant compenser la séparation des quatre éléments, Lucrèce (V, 483-491) fait référence à l'assèchement de la terre sous l'effet de la chaleur du soleil, motif déjà présent chez Diodore ; mais ce rapprochement présente des difficultés[2]. La chose est plus claire chez Ovide : le démiurge, après avoir tranché le conflit entre les éléments, « relie » à nouveau ces derniers, mais cette fois-ci dans la concorde (*ligauit*, I, 25)[3] ; l'homme, par la suite, naît d'ailleurs des semences du ciel conservées par la terre qui en est maintenant séparée (I, 80-83). On retrouve enfin, mais seulement chez Ovide (I, 72-75), à la suite de ces séparations, une zoogonie proche de celle de Diodore ou d'Euripide, évoquant la naissance des dieux (habitant la région de l'éther), des poissons, des bêtes terrestres et des oiseaux[4].

On peut souligner ce que ces deux présentations ont de particulier et ainsi aborder à nouveaux frais la question du rapport entre les modélisations mythologiques et scientifiques de la séparation ; l'établissement de certains rapprochements nous permettant de concevoir, avant de la démontrer, la continuité de ces deux modèles. Lucrèce (V, 437) et Ovide (I, 60) emploient tous deux le terme *discordia*, et dans la même position métrique, pour qualifier les rencontres des éléments. Cette discorde serait à rapprocher du νείκεος ἐξ ὀλοοῖο

1. Cf. Lucrèce V, 471-477 et surtout 621-636, qui fait référence à Démocrite. En 509-533, plusieurs hypothèses sont émises au sujet de cette révolution, mais Lucrèce dit ne pouvoir en donner la cause.

2. Chez Lucrèce, il ne semble pas que cela fasse intervenir un nouveau mélange des éléments, puisque justement l'évaporation permet aux atomes d'air et d'éther encore prisonniers de la terre de s'échapper ; les quatre corps deviennent ainsi « purs » (V, 499). Lucrèce n'évoque pas non plus la naissance des êtres vivants dans cette perspective (il l'évoquera plus tard, en 772-836) ; il qualifie toutefois les astres de « corps vivants » (476), mais sans accorder par ailleurs de crédit à cette opinion (cf. par exemple 122-127 : cf. Ernout, 1964, p. 68, n. 2 : « le poète ici contredit le philosophe »).

3. On retrouve tout de même une mention de cette liaison intime des parties du monde chez Lucrèce (V, 546-555).

4. Cette quadripartition est encore plus proche du texte de Platon cité *supra*, p. 66, n. 3, que ne l'étaient les textes d'Euripide ou de Diodore, qui ne mentionnaient pas les dieux. On retrouve également ces quatre classes d'êtres vivants chez Empédocle, fr. 21, 9-12.

d'Apollonios (I, 498)[1]. Cette mystérieuse « discorde funeste » ayant mené à la séparation du ciel et de la terre chez Apollonios, et que nous avions déjà identifiée comme faisant peut-être référence à la rébellion de Cronos[2], serait donc la traduction mythologique du mélange primordial des éléments. Concernant le modèle spatial résultant de cette séparation, il est vrai que la cosmographie de Lucrèce ou d'Ovide diffère de celle de certains mythes de séparation proposant une tripartition du monde (mer, terre, ciel)[3] : une nouvelle distinction, entre le ciel (l'air) et l'éther (le feu), est proposée. La séparation agence ainsi le monde selon un axe vertical. Pour autant, c'est la même logique de différenciation des régions cosmiques, déjà à l'œuvre chez Hésiode[4], que l'on retrouve ici : différenciation qui engendre les astres, les différentes régions du ciel, les montagnes, ou encore les vents, les fleuves, etc.

Le statut de ces deux textes n'est certes pas le même. Lucrèce se réfère à Épicure et, sans doute par la médiation de ce dernier, à Démocrite ; Ovide ne confère dans les *Métamorphoses* aucune autorité philosophique à son exposé. Dans ce second cas, nous sommes en droit de penser qu'il est fait référence à une conception philosophique anonyme, qu'il est d'usage d'évoquer lorsque l'on fait référence à la formation du monde : – et Ovide n'y manque pas, puisqu'il la rappelle aussi dans les *Fastes* (I, 103-114) et dans l'*Art d'aimer* (II, 467-472)[5]. Cet éclectisme est donc à rapprocher de celui de Diodore : la théorie philosophique de la séparation des éléments, au Ier siècle, se réclamait de diverses influences. Mais le texte de Lucrèce, qui exprime dans un lexique et une perspective résolument atomiste la même théorie[6], et qui, au moins par l'intermédiaire du texte de Virgile déjà évoqué (*Bucoliques* VI, 31-40), a pu influencer Ovide[7], est révélateur quant à

1. Ajoutons que le texte de Virgile (*Bucoliques* VI, 31-40) qui a pu influencer Ovide a souvent été rapproché de celui d'Apollonios (cf. De Saint-Denis, 1963, p. 26).

2. Cf. *supra*, p. 65.

3. Cf. *supra*, p. 41, n. 2.

4. La même expression pour désigner ces régions, *membra*, se retrouve chez Lucrèce (V, 445) et Ovide (*Mét.* I, 33, cf. aussi *Fastes* I, 112). Pour Hésiode, cf. *supra*, p. 42-49.

5. Parmi les reprises ultérieures, citons encore Macrobe, *Saturnales* I, 9.14. Lafaye pense également à une influence stoïcienne d'Ovide (1961, p. 9, n. 1-2).

6. Cf. en particulier V, 419-431, pour l'inscription de ce modèle dans le matérialisme atomiste ; 460-466 pour une référence à l'expérience quotidienne qui donne à la théorie un fondement empirique ; les termes *principiis* (437), *turbabat* (439), *seminibus* (456), etc.

7. Le texte de Virgile, qui cite explicitement les quatre éléments (VI, 31-33), emploie en effet pour les qualifier des termes (*semina* et *liquidus*) que l'on retrouvera chez Ovide (et on pourrait

l'origine plus particulièrement démocritéenne de cette théorie ; non pas qu'il s'agisse en soi d'une théorie atomiste, mais parce qu'elle a trouvé dans l'Atomisme ancien, comme nous le montrerons, sa formulation la plus achevée. La prochaine question qui nous occupera sera donc celle de la constitution de cette théorie au sein de la physique présocratique.

2. Reconstitution de la théorie présocratique

Nous procéderons en deux temps : nous commencerons par montrer, en synchronie, que le schéma de la séparation dont il a été question plus haut est bien une conception présocratique, largement attestée même dans les fragments authentiques. L'essentiel n'est pas, précisons-le, de montrer que certaines idées[1] sont partagées par la plupart des philosophes présocratiques ; mais de montrer qu'un certain nombre de telles idées forment système, et que l'absence avérée de certains éléments de la théorie en question s'explique, la plupart du temps, par une incompatibilité avec la théorie propre à chacun des physiologues étudiés[2]. Après avoir présenté formellement cette théorie, nous donnerons les preuves textuelles de son authenticité et montrerons par là quelles ont été les réalisations concrètes de ce schéma chez différents philosophes présocratiques. Une seconde étude nous permettra ensuite, par le traitement de questions plus particulières, de décrire la théorie présocratique dans son évolution et sa relation avec les systématisations postérieures que nous venons d'étudier, tout en montrant qu'elle est bien une reformulation d'un modèle mythologique de séparation du ciel et de la terre.

---

comparer structurellement les deux textes). D'autre part, De Saint-Denis (1987, p. 125) pense que les termes *inane*, *semina*, *animae*, *exordia* et *primis* révèlent une influence de l'atomisme ; mais il faut surtout insister sur le terme spécifique *discludere* (VI, 35), qui semble bien repris à Lucrèce (V, 444 ; cf. Casanova-Robin, 2014, p. 156-157, qui cite encore d'autres expressions propres à Lucrèce). Rappelons que Virgile était le disciple de l'épicurien Siron.

1. Par exemple, celle d'une couche solide encerclant le monde : cf. Anaximandre A10, Parménide A37, Empédocle A30, Leucippe A1 (DL IX, 32).

2. Par exemple, l'absence de séparation du tout et du monde chez Empédocle (cf. *infra*, p. 93, n. 1). Quant aux auteurs chez lesquels un tel système théorique semble parfaitement absent (si ce n'est sous la forme, justement, de réminiscences), on pourrait encore affirmer que cela est simplement dû à une incompatibilité radicale de leur propre système avec celui-ci : c'est sans doute le cas de Xénophane, qui pense le monde incréé (A37, cf. *infra*, p. 89, n. 2), ou des Pythagoriciens, pour lesquels la terre n'occupe pas une position centrale dans l'univers (cf. Philolaos A16, A17, A21, Pythagoriciens anonymes B37, etc.) ; une difficulté semblable (cf. *infra*, p. 92-93, et p. 92, n. 1) est peut-être à l'origine du caractère en quelque sorte incomplet de la théorie parménidienne de la séparation.

A. Présentation générale

i. Présentation formelle

Il convient de donner ici une description générale de la théorie présocratique de la séparation cosmogonique, comme nous l'avons fait en introduction pour la description du thème mythologique de la séparation du ciel et de la terre. Par pure commodité, une telle présentation peut se faire en accord avec les quatre causes canoniquement distinguées par Aristote (*Physique* II, 3, 195a15-26). La séparation, selon la théorie présocratique ici en question, est donc un processus opérant entre les éléments cosmiques[1] en fonction de leurs qualités respectives (à savoir leur degré de chaleur, de sécheresse, ou leur densité : cause matérielle), sous l'effet d'un mouvement tourbillonnaire (cause motrice), prenant la forme binaire d'une dissociation des contraires et d'une réunion des semblables (cause formelle), et donnant lieu à une première organisation spatiale du cosmos (qui est, en général, la répartition selon quatre couches superposées de la terre, de l'eau, de l'air et du feu : cause finale).

On peut décrire ce processus plus en détail. Cette dissociation opère en plusieurs étapes. La première est la formation, au sein d'un tout illimité, d'une masse confuse d'éléments appelés à fournir la matière du cosmos et qui se sépare de ce tout. Puis se constituent, chacune se séparant des autres, les quatre régions cosmiques (éther et astres, ciel, mer, terre). Mais l'ordre de leurs séparations peut être pensé selon deux modèles. Le premier modèle, nous l'avons vu, était effectif chez Diodore de Sicile, mais de manière plus explicite chez Lucrèce et Ovide : une première séparation, entre la périphérie et le centre, a lieu entre les éléments composant les régions célestes (c'est-à-dire l'éther et l'air) et ceux des régions terrestres (eau et terre), qui se diviseront eux-mêmes par la suite pour donner naissance aux quatre régions cosmiques. Selon le second modèle, au contraire, la première séparation (qui distingue toujours entre la périphérie du centre) est celle de l'éther (du feu) ; les trois autres éléments se dissocient ensuite, du plus périphérique au plus central. C'est là, de manière générale, le modèle suivi par la

1. Nous ne donnons pas encore au terme *élément* le sens technique qu'il aura à partir d'Empédocle, mais un sens plus général qui n'en est pas non plus exclusif.

théorie présocratique. Nous nommerons ces deux modèles *dichotomique* et *progressif* (c'est-à-dire *à spécification progressive*)[1].

Enfin, ce processus, loin d'être achevé une fois pour toutes, est toujours corollaire d'un mouvement inverse de réunion des éléments, soit qu'il s'agisse d'une étape ultérieure de la cosmogonie, soit que cette réunion donne lieu à des processus météorologiques, terrestres, ou génétiques (zoogoniques) complémentaires de la cosmogonie. En accord avec cette dernière caractéristique se développe une conception plus générale du couple formé par la dissociation et la réunion, qui en viennent à définir respectivement la corruption et la génération[2].

Il nous reste à montrer que la présente théorie est bien présocratique. Ce moment crucial de notre étude demande d'analyser un nombre très important de textes ; nous irons donc à l'essentiel.

ii. Anaximandre

Anaximandre semble bien avoir évoqué les trois moments du processus décrit plus haut, même si un seul témoignage en atteste :

> Il dit que la semence du chaud et du froid, issue de l'éternel, s'est séparée (ἀποκριθῆναι) lors de la naissance de ce monde, et qu'une certaine sphère de feu issue de celle-ci s'est développée autour de l'air qui entoure la terre, comme une écorce autour d'un arbre ; qu'ensuite, cette sphère s'étant brisée et ayant été entraînée dans certains cercles, apparurent le soleil, la lune et les astres[3].

L'« éternel » (ἀίδιον) dont il est ici question ne peut être que l'ἄπειρον, dont le même témoignage affirme que se sont également séparés (ἀποκεκρίσθαι) « les

1. Nous pouvons, pour plus de clarté, en donner une représentation abstraite (où M désigne un mélange, et F, A, E et T désignent le feu, l'air, l'eau et la terre) :
modèle dichotomique : $M \rightarrow M_1 (\rightarrow F / A) / M_2 (\rightarrow E / T)$;
modèle à spécification progressive : $M \rightarrow F / M_1 (\rightarrow A / M_2 (\rightarrow E / T))$.

2. Ce dernier point ne sera étudié en détail que dans la dernière section de notre travail (cf. *infra*, p. 120-126), même si nous y reviendrons ponctuellement.

3. A10 : φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καί τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφυῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν· ἦστινος ἀπορραγείσης καὶ εἴς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας. Eusèbe cite ici pseudo-Plutarque. Sur ce témoignage, cf. Heidel, 1912, p. 229-232 et 1913, p. 686-689, KRS, p. 131-133 (cf. p. 106-108, qui voit en Théophraste la source de ce fragment), Stokes, 1963, p. 5-11, et Conche, 1991, p. 153-156. La question de savoir si σφαῖρα désigne ici un cercle (ce qui explique son éclatement en κύκλοι) ou une sphère (comme semble l'indiquer le terme) ne nous concerne pas (cf. tout de même Cornford, 1952, p. 163, n. 2).

ciels et, de manière générale, tous les mondes », affirmation reprise par le témoignage A11[1]. Ce dernier est par ailleurs dit envelopper le monde (περιέχειν, A11 et A15). Nous retrouvons donc chez Anaximandre la première étape du schéma que nous avons identifié : l'illimité est le fond sur lequel se constitue le monde, la semence à l'origine de ce dernier s'en étant détachée, ou plus précisément, comme nous le verrons, ayant été sécrétée par lui (ἀποκριθῆναι).

La seconde étape de ce processus est une nouvelle dissociation, mais qui opère désormais entre les contraires :

> [Anaximandre] n'explique pas la génération par l'altération de l'élément, mais par la séparation des contraires (ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων) sous l'effet du mouvement éternel (Simplicius).
> Les autres disent que les contrariétés (τὰς ἐναντιότητας) présentes dans l'un s'en séparent (ἐκκρίνεσθαι), comme le dit Anaximandre (Aristote, A9)[2].

Simplicius précise que les contraires en question sont le chaud et le froid, ou encore le sec et l'humide. Dans notre premier témoignage (A10), il n'est toutefois question que du premier couple d'opposés. Un problème d'interprétation se pose alors à propos de cette « semence du chaud et du froid » (γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ), dont notre texte constitue la seule mention[3]. En effet, on s'attendrait à ce que l'étape de la cosmogonie suivant directement la sécrétion du γόνιμον soit la formation à partir de celui-ci de deux réalités, l'une étant la sphère de feu (le

1. Heidel (1913, p. 687, cf. 1912, p. 229, n. 2) traduit ἐκ τοῦ ἀιδίου par « from eternity » ; nous suivons plutôt, sur ce point, la traduction de LM (D8).

2. Dumont pense (1988, p. 1191, n. 6 à la p. 27) que le verbe ἀποκρίνω pourrait remonter à Anaximandre, ἐκκρίνω étant en revanche un terme anaxagoréen. En effet, la présence de deux autres occurrences du verbe en A10, où il s'applique en revanche à la séparation du γόνιμον et de l'ἄπειρον, pourrait laisser penser qu'il remonte à Théophraste (l'utilisation du verbe par Hippolyte en A11, en revanche, ne nous apprend rien). Deuxièmement, on trouve déjà ce verbe, avec le sens de « séparer », chez Homère (*Il*. V, 12) et Archiloque (fr. 185, 3). Les Présocratiques plus tardifs font souvent usage du radical pour décrire le même procédé de séparation : ἐκρίναντο (Parménide, fr. 8, 55), ἀποκρινθῶσι (Empédocle, fr. 9, 4), ἀποκριθῆναι (Démocrite, fr. 167) ; Anaxagore semble en avoir usé couramment, comme de διακρίνω (contrairement à ἐκκρίνω, comme l'affirme Dumont : on a simplement deux mentions de ἔκκρισις dans le fr. 13, et ἐκκρίνω en B3 est une explication de Simplicius ; le terme est toutefois fréquent dans la doxographie, cf. en particulier R16 et R17). Le sens qu'Anaximandre aurait pu donner à ce verbe serait à rapprocher de l'usage qu'en fera le Corpus hippocratique où il désigne régulièrement la sécrétion de la semence (cf. *Du régime* I, 27.1, 28.2, etc. ; cf. également, sur cette question, Longhi, 2015, p. 185-198) : cf. *infra*, p. 110-113.

3. On pourra toutefois comparer ce terme au *seminaliter* de R19 (Irénée), texte mis en avant par Hölscher (1953, p. 266).

témoignage est explicite : ἐκ τούτου [*scil*. τὸ γόνιμον]), et l'autre une entité froide[1] ; mais le témoignage de pseudo-Plutarque fait mention de la terre et de l'air, semblant ainsi supposer que ces deux réalités existent déjà au moment où se dissocie la sphère de feu. Trois solutions sont envisageables : la terre peut s'être trouvé formée avant, après, ou en même temps que la sphère de feu.

La première solution impliquerait, pour suivre pseudo-Plutarque, de ne pas prendre l'expression « semence du chaud et du froid » au pied de la lettre, puisque le chaud ne serait qu'un produit secondaire du γόνιμον qui s'est d'abord divisé en terre et air (ciel) ; il s'agirait simplement par là d'indiquer que la séparation va consister en une dissociation des contraires, contraires dont le chaud et le froid sont en quelque sorte le paradigme[2]. Cette solution s'adapterait assez bien à ce que nous avons nommé plus haut le modèle dichotomique : la séparation primordiale a lieu entre la terre et l'air, puis, comme le dit aussi Aétius (A18), les astres, c'est-à-dire le feu, se séparent de l'air (et l'eau de la terre)[3]. Mais les deux autres solutions nous semblent plus proches des textes. La deuxième (qui implique que Plutarque nomme simplement la terre par anticipation), impliquerait de voir dans la constitution de l'air et de la terre une dissociation secondaire de l'humidité froide primordiale[4]. Cette hypothèse s'accorderait avec ce que nous nommions plus haut le modèle progressif : les couches concentriques formant le monde se dissocieraient les unes après les autres, de la plus périphérique à la plus centrale : la sphère de feu, puis l'air par opposition à une terre encore mêlée d'humidité,

1. Naturellement, et comme le contexte le montre suffisamment, il n'est pas question de qualités abstraites, et sans doute pas encore d'éléments au sens strict du terme, mais plus vraisemblablement de parties du monde. Cf. Cornford, 1952, p. 161-162, Hölscher, 1953, p. 266, et *infra*, p. 116-118. En ce sens, et dans le cas précis d'Anaximandre, nous nous accordons à Lloyd, 1964, p. 96-98 (*contra* Conche, 1991, p. 155-156).

2. C'est ainsi que nous comprendrions la solution de Stokes (1963, p. 5-11).

3. Les astres sont en effet de feu, et Aétius (II, 13.7, A18) les dit formés par condensation à partir de l'air. Cette interprétation permettrait aussi un parallèle avec la météorologie d'Anaximandre : en A23, Sénèque explique que le feu des éclairs est produit par une séparation de l'air. C'est donc que l'air contient du feu.

4. Cf. Cornford (1952, p. 163-164), Rescher (2005, p. 6-14) ou encore de Conche (1991, p. 155 et surtout p. 204, qui donne quelques arguments complétant les nôtres). Cette théorie est supportée, à double titre, par les témoignages A16 : Aristote dit en effet de l'air d'Anaximandre qu'il est « froid » (*Physique* III, 5, 204b27), de façon à l'opposer au feu. Ce témoignage est d'autant plus frappant que, dans sa propre théorie, on sait que l'air désigne d'ordinaire quelque chose de « chaud et humide » (*De la génération et de la corruption* II, 3, 330b4). En second lieu, cela pourrait expliquer pourquoi Aristote identifie le principe d'Anaximandre à un intermédiaire entre l'air et le feu (*Métaphysique* A, 7, 988a28-32 et *Physique* I, 4, 187a12-15) : il ferait ainsi référence au γόνιμον, dont la scission en feu et air correspondrait à la séparation primordiale du chaud et du froid.

puis (sous l'action du soleil) l'atmosphère inférieure et la mer (A27). Parler, à propos de la naissance des astres, d'une séparation du feu à partir de l'air serait donc un abus de langage, puisque l'air n'est pas alors constitué comme tel, mais demeure compris dans un mélange de terre, d'eau et d'air[1].

Si on développe cette solution, on en inférera le modèle cosmogonique suivant : à partir de ce mélange qu'est le γόνιμον, et qui s'est séparé de l'illimité, une première dissociation entre le feu et la masse des éléments froids s'est produite : cette dernière masse serait peut-être l'intermédiaire entre l'air et l'eau dont parlent certains témoignages[2], intermédiaire qui se dissocie naturellement en air et en une masse encore humide et boueuse ; au sein de cette dernière se formerait par condensation un noyau terrestre plus solide se distinguant de l'humidité primordiale dont parle A27[3]. Il s'agirait de la séparation du sec et de l'humide évoquée par Simplicius (A9)[4]. La phase initiale de la cosmogonie prend alors fin : nous nous retrouvons bien avec quatre parties du monde (la terre, l'humidité, l'air, le feu), organisés en couches superposées[5]. Mais la sphère du feu, comme nous l'avons vu, se dissocie à son tour (Hippolyte I, 6.4, A11 emploie ἀποκριθέντα) pour donner naissance aux trois cercles ou sphères décrivant les mouvements respectifs du soleil, de la lune et des étoiles et planètes (A18, A21, A22) ; le cercle de la lune et la sphère des autres astres ayant une orbite d'un diamètre inférieur à celui du premier, ils se retrouvent du même coup entourés par

1. C'est ce qu'on pourrait inférer du témoignage d'Aétius (II, 13.7) en A18, qui identifie les astres (et donc le feu) à des condensations de l'air (cf. *supra*, p. 84, n. 3). Cette expression abusive peut s'expliquer d'une double manière : le mélange en question peut avoir pris une forme gazeuse, la terre en étant tirée seulement par condensation ; par ailleurs, l'air occupera la position contiguë au feu dès qu'il se sera formé, l'abus s'expliquant donc par une anticipation. En A10, ainsi, on ne doit donc pas faire de ἀέρι l'antécédent de τούτου, qui d'ailleurs le précéderait étrangement, et Kahn (1960, p. 151) se trompe (cf. Stokes, 1963, p. 11, n. 4 et Rescher, 2005, p. 8).

2. Cf. Alexandre (A16) et Simplicius (R5, cf. Aristote en R10, *De la génération et de la corruption* II, 5, 332a20-22).

3. Cf. Kahn, 1960, p. 101, qui pense à une brume humide. Cf. aussi l'expression ὑγρὸς ἀήρ chez Empédocle, fr. 38.

4. L'opposition du sec et de l'humide n'est ainsi que secondaire par rapport à celle du chaud et du froid (cf. Classen, 1977, p. 92).

5. Cf. les emplois de περί en A9 et A27. La terre est au centre de l'univers (A1, DL II, 1, A2, A11, Hippolyte I, 6.3, etc.). On ajoutera que l'humidité à l'origine des mers occupe en effet une place beaucoup plus importante et moins disparate que celle laissée aux mers dans le monde actuel, et comme le dit Anaximandre, leur eau sera un jour complètement évaporée (cf. Aristote et Alexandre en A27). Nous y verrions un point d'opposition important avec le modèle mythologique de séparation : celle-ci est à l'origine de l'ordre pré-cosmique de notre univers, mais cet ordre n'est pas tout à fait comparable à l'ordre actuel, qui fait intervenir d'autres phénomènes. L'eau primordiale n'est plus celle des mers. Cet aspect sera très important chez Empédocle (cf. *infra*, p. 95 et n. 4), mais on le retrouve encore chez Ovide par exemple (cf. *Mét*. I, 32-44).

l'air qu'il contient (Hippolyte I, 6.4, A11). Parallèlement à ce processus, et en dernier lieu, l'humidité primordiale qui cernait la terre se trouve réchauffée par la chaleur solaire ; elle donne alors naissance aux mers, mais aussi, en s'évaporant, aux vents qui viennent accroître la masse de l'air[1]. À cette occasion est également évoquée la révolution du soleil et de la lune (par conséquent, l'alternance du jour et de la nuit).

Cette seconde solution est forte, et rapprocherait Anaximandre d'Empédocle, comme nous le verrons. Mais la troisième présente le haut intérêt d'être à la fois plus économique et de comprendre la théorie d'Anaximandre à partir des mythes orphiques de séparation, comme nous le verrons[2]. Elle repose sur l'identification de cet « air » qui entoure la terre à l'humidité primordiale dont parle A27. Il n'y aurait ainsi pas de problème à voir nommées trois réalités en A10 : le γόνιμον produirait à la fois le chaud (la sphère de feu) et le froid (la terre), mais précisément en les séparant, c'est-à-dire en créant entre eux un espace, « mélange du chaud et du froid » (A17a)[3] ; cet espace, l'air qui entoure la terre, serait par la suite dissocié par l'action du soleil en sec (l'air évaporé qui donne naissance aux vents ; vents qui ne sont pas seulement atmosphérique, puisqu'ils sont précisément à l'origine du mouvement des astres) et en humide (la mer) ; ainsi, la séparation du sec et de l'humide nommée par Simplicius, comme dans la précédente solution, est secondaire au regard d'une séparation primordiale, du chaud et du froid, qui, on le voit bien, n'est que la reformulation dans un modèle géocentrique (le ciel n'étant pas simplement au-dessus de la terre, mais autour d'elle) de la séparation du ciel et de la terre[4].

1. Cf. A27, Diogène d'Apollonie A9, et Alexandre, *Commentaire sur les Météorologiques d'Aristote* 73, 14-22 (qui parle d'une διάκρισις τοῦ ὑγροῦ). Anaximandre A11 (Hippolyte I, 6.7) affirme d'ailleurs que c'est par séparation (ἀποκρινομένων) que naissent les vents.

2. Cf. *infra*, p. 113-116.

3. Cependant le mot « ciel » en A17a renvoie peut-être plutôt au monde en sa totalité. Cette solution impliquerait de rejeter le témoignage d'Aristote (A16, *Physique* III, 5, 204b27), selon qui l'air d'Anaximandre est froid (cf. *supra*, p. 84, 4).

4. Le témoignage de l'*Assemblée des philosophes* (R21) est certes d'une valeur douteuse, mais signalons qu'il insiste sur ce rôle séparateur (médiateur entre la terre et le feu) de l'air chez Anaximandre. Signalons encore une possibilité d'interprétation proche de celle-ci, mais qui nous paraît moins crédible. On pourrait penser que l'air, intermédiaire entre les deux autres réalités, s'identifie au γόνιμον, qui se condenserait doublement en une sphère de feu à sa périphérie et pour former la terre en son centre. Les deux évocations d'une séparation du feu à partir de l'air (A18 et A23) pourraient également se comprendre selon cette hypothèse ; mais on s'attendrait alors à entendre également parler d'une séparation de la terre à partir de l'air, ce qui n'est jamais le cas. Cette interprétation pourrait également s'appuyer sur A17a : le ciel est un « mélange du froid et du chaud » ; le γόνιμον, en effet, est également « a mixture of hot and cold », mélange qui explique

La question ne nous paraît pas pouvoir être tranchée avec certitude. Mais son examen présente un intérêt essentiel à notre recherche ; identifier formellement les différences entre ces deux modèles (progressif et mythologique) nous permet de voir en Anaximandre comme le chaînon manquant dans l'évolution de la conception de la séparation du ciel et de la terre et dans la transformation du mythe en théorie scientifique. Quoi qu'il en soit, si la troisième solution était confirmée, cela nous inciterait à voir dans le modèle progressif, probablement valable chez Empédocle[1], une réinterprétation de l'opposition du chaud et du froid (auxquels s'ajoute l'espace intermédiaire) visant à l'accorder à la théorie des quatre éléments.

Mais passons à la question suivante. L'action du soleil sur l'humidité primordiale, comme d'ailleurs la diffraction de la sphère de feu en trois cercles, représente le mélange ultérieur des éléments que nous évoquions plus haut. On remarquera qu'on trouve également chez Anaximandre une zoogonie alignée sur la cosmogonie (A30) ; mais il n'est pas encore question, comme ce sera le cas chez Diodore ou Ovide, de la répartition des espèces animales en fonction des quatre parties du monde.

Toutefois, un dernier élément fait peut-être encore défaut à ce modèle pour devenir ce qu'il sera ensuite. Quelle est la cause motrice de ces séparations (et s'agit-il du tourbillon cosmique dont nous parlions plus haut) ? Cette question est très débattue par les interprètes ; nous nous garderons d'entrer dans les détails[2]. Limitons-nous à quelques remarques essentielles. L'idée d'un mouvement cosmique circulaire était sans doute anaximandréenne. Aétius (II, 2.4,

---

d'ailleurs peut-être ce qui a pu sembler une confusion entre ἄπειρον et mélange des éléments dans certains témoignages (Stokes, 1963, p. 11, n. 1 ; sur cette confusion, cf. surtout A9 et A9a ; cf. Hölscher, 1953, p. 261-264, KRS, p. 129-130 et Conche, 1991, p. 94-99). On rétorquera qu'en A17a, « ciel » peut désigner la totalité du monde (comme en A10), c'est-à-dire la totalité des produits du γόνιμον (d'où ce point commun), mais aucunement l'air qui est froid (cf. *supra*, p. 84, n. 4, sur A16). Et ce point commun ne suffirait pas à les identifier, le cas échéant.

1. Cf. *infra*, p. 93-96.

2. Cf., en faveur de l'idée d'un tourbillon cosmique chez Anaximandre, Heidel, 1906, p. 281-282, Cornford, 1952, p. 181-182, Stokes, 1963, p. 31, West, 1963, p. 173-174, Ferguson, 1971, p. 111-112, et Rescher, 2005, p. 5-6 et p. 29-30, n. 11. Contre cette idée, cf. Kahn, 1960, p. 235 et n. 2, KRS, p. 126-128 et Naddaf, 2008, p. 112. Cf. encore, sur cette question, Burnet, 1919, p. 61-62 et Conche, 1991, p. 139-143 (citant Tannery, 1930, p. 91-92). Un texte essentiel sur cette question est Aristote, *Du ciel* II, 13, 295a9-14, qui attribue à tous ceux qui pensent que le monde a été engendré la conception d'un tourbillon cosmique rassemblant le lourd au centre de l'univers ; mais il est peut-être imprudent de retenir d'une généralisation plus qu'une généralité. Du reste, Aristote semble distinguer Anaximandre des tenants de cette théorie (A26).

Anaximène A12) nous apprend que pour certains, le monde se meut en cercle (περιδινεῖσθαι) à la manière d'une roue (τροχοῦ) ; or c'est précisément à une roue qu'il comparera le cercle des astres (II, 13.7, A18), de la lune (II, 25.1 et 29.1, A22) et du soleil (II, 20.1, A21) selon Anaximandre[1]. Un astronome ne peut avoir nié l'existence des révolutions célestes ; mais ce mouvement cosmique a-t-il une portée cosmogonique, et peut-on l'identifier au mouvement tourbillonnaire que nous avons dit être à l'origine de la discrimination des éléments dans la théorie présocratique ? De telles déterminations de poids ne semblent pas avoir joué un rôle dans la cosmogonie anaximandréenne, mais elle en jouent un dans sa météorologie[2]. Il nous est peut-être impossible de prouver que la séparation cosmogonique a pour cause motrice un tourbillon ; mais il est certain qu'elle a pour cause un mouvement, le « mouvement éternel » à l'origine, selon A9 et A11 (Hippolyte I, 6.2 ; cf. A12), de la constitution des ciels, c'est-à-dire des mondes innombrables. Burnet remarque que ce mouvement est éternel, alors que les mondes sont corruptibles[3] ; cela n'implique pourtant pas de réduire le mouvement éternel au mouvement de l'ἄπειρον lui-même[4], car Simplicius nous dit explicitement que ce mouvement est chez Anaximandre à l'origine de la dissociation des contraires (ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀιδίου κινήσεως, A9), il opère donc à l'intérieur des mondes mêmes et représente autant le mouvement du γόνιμον que celui de l'ἄπειρον.

Nous avons pu reconstituer, chez Anaximandre, un certain schéma de la séparation qui ne diffère de celui imputé à la théorie présocratique que sur un point[5] : la cause de cette séparation est sans doute un mouvement, et il est

1. Ajoutons une occurrence de περιφορά en A21, l'évocation régulière des τροπαί des astres, et surtout le verbe ἀνακυκλέω en A10. Une variante textuelle évoque également la « révolution » des astres (περιαγωγήν, Aétius II, 1.3, A17, dans la version de Stobée ; Plutarque propose περίστασιν, choisi par LM contre DK).

2. On a plusieurs références à la légèreté de l'air dans ce contexte chez Aétius (A23 et A24), ainsi que des références aux poids respectifs des éléments dans le cadre de la théorie de l'intermédiaire (A16, R5, R10). Ajoutons que les dissociations des contraires semblent bien être liées à une forme de condensation (cf. ἀθροίζω en A11, Hippolyte I, 6.7, πίλημα en A18, Aétius II, 13.7), ce que peut expliquer un tourbillon. En revanche, l'immobilité de la Terre au centre de l'univers est attribuée par Hippolyte (I, 6.3, A11) à son égal éloignement de toutes choses, et en aucun cas à l'action d'une force centripète (cf. A26, Aristote).

3. 1919, p. 62 ; cf. notamment Aétius II, 4.6 (A17).

4. Ce qu'il est par ailleurs : mouvement éternel et ἄπειρον sont en effet étroitement liés : tous deux sont principes, à l'origine de la production des mondes comme de la génération et de la corruption des êtres (cf. A9a, A12 et Simplicius en A17 pour le mouvement éternel ; cf. DL II, 1, A1 et A10 pour l'ἄπειρον). L'ἄπειρον est mû selon Simplicius (A9).

5. En admettant, de manière provisoire, l'hypothèse d'un modèle progressif de séparation.

probable que ce mouvement soit circulaire s'il s'identifie au mouvement du ciel ; mais il n'est pas sûr qu'il distingue les parties du monde en fonction du poids ou de la nature de leurs composants. Plus généralement, Anaximandre a peut-être en tête un modèle différent de celui du criblage et de la répartition d'éléments déjà existants : car les parties du monde, semble-t-il, naissent au moment de leur séparation. Il n'y a donc pas de rassemblement du semblable chez Anaximandre. Bien sûr, son modèle de séparation présente aussi certains caractères qui le distinguent de toutes les autres théories présocratiques, et certains d'entre eux nous intéresseront par la suite ; mais il importait à notre étude de montrer qu'un schéma général proche de celui que nous avons identifié était déjà présent, sous une forme presque complète, chez le plus ancien philosophe présocratique (Phérécyde hormis), qui en est peut-être, du même coup, l'inventeur[1].

iii. Parménide

Malheureusement, la documentation relative à Anaximène est bien trop mince pour poursuivre notre étude par un examen de sa propre conception de la séparation ; Xénophane et Héraclite, par ailleurs, seront laissés de côté dans le présent travail, leurs cosmologies étant complètement différentes de celle d'Anaximandre[2]. L'absence quasi-totale de documentation consistante sur cette question dans la deuxième moitié du VI^e^ siècle est d'autant plus regrettable qu'au siècle suivant, la théorie de la séparation apparaîtra comme définitivement formée. Le témoignage de Parménide, dont l'acmé est située par Diogène Laërce (IX, 23, A1) en 504-501, est donc d'une importance cruciale pour notre enquête ; or, on trouve chez lui quelques indications d'une conception de la séparation comparable à celle que nous venons d'étudier.

1. Nous rejoignons donc l'opinion de Vlastos, qui voyait dans la séparation « the basic cosmogonic category of Ionian thought » (1947, p. 171).

2. Peut-être est-ce dû, pour Xénophane, à ce qu'il pensait le monde inengendré (A37) ; on trouvera tout de même en A41 une explication de la naissance des vents par dissociation (διακρινόμενον) hors de la mer, plus détaillée que celle qu'on trouve chez Anaximandre. Plus généralement, une étude de l'histoire de la notion de séparation des dieux et des hommes trouverait chez Xénophane un important matériau. Héraclite développe quant à lui une théorie des contraires et de leur union qui pourrait bien sûr éclairer le développement de la notion de séparation. L'étude de cette théorie nous amènerait trop loin pour la présente étude ; mais signalons en passant l'importance du témoignage A16, qui évoque l'irrationalité de l'âme séparée (χωρισμός) de l'enveloppe cosmique (περιέχον) : la vérité réside dans le commun et la participation à cette enveloppe, la fausseté dans le propre (cf. les fr. 2, 2a, 89, 108, 113 et 114).

Signalons tout de suite que nous n'entrerons pas dans le débat complexe du statut de la « deuxième voie » (celle de l'opinion, opposée à celle de la vérité : fr. 2) et de la deuxième partie du poème de Parménide (qui traite des opinions des mortels, c'est-à-dire de physique, après avoir étudié l'Un). Si, comme de nombreux témoignages le prétendent[1], Parménide a développé sa propre physique (ce qui n'est pas incompatible avec la relégation de ses propres théories au domaine de l'opinion), et il semble bien que ce soit au moins en partie le cas, étant donnée l'originalité de sa pensée cosmologique[2], nous pouvons voir dans la théorie parménidienne de la séparation un nouvel exemple du schéma que nous avons présenté. Si, à l'inverse, comme certaines expressions de Parménide lui-même le font supposer[3], l'exposition de cette théorie a une visée seulement polémique, cela ne peut que conforter l'idée que cette théorie était déjà répandue au VI^e^ siècle. Nous n'avons donc pas à nous soucier de cette question.

Quelle que soit son origine, la physique de Parménide repose sur deux principes : le chaud et le froid, qui sont aussi appelés le feu et la terre, ou la lumière et la nuit, voire le masculin et le féminin, la droite et la gauche. Cette dualité est régulièrement affirmée[4] ; on la rapprochera bien sûr des couples d'opposés employés par les pythagoriciens[5]. Mais la physique parménidienne ne se réduit pas à l'affirmation d'une dualité de principes ; cette dualité, en effet, correspond à celle de la terre et du ciel (car le ciel est fait de feu : A38, A40a ;

1. Cf. surtout Plutarque en B10, mais Diogène Laërce (A1), Jamblique (A4), Alexandre (A7), Eusèbe (A11), Simplicius (A14) et Ménandre (A20) s'accordent également à faire de Parménide un physicien, et lui attribuent certaines découvertes dans ce domaine.

2. Cf. notamment sa théorie des cercles des astres en A37.

3. Cf. l'expression « les opinions des mortels », fr. 1, 30 et fr. 8, 51. Cf. aussi fr. 6, 4-9. Cf. aussi les témoignages de Aristote (A25), de Sextus (A26) et, dans une moindre mesure, de Simplicius (A19).

4. Parménide admet comme principes du monde physique le feu et la terre selon A1 (DL IX, 21), A7 (Alexandre), A23, A33, A35. A24 (Aristote, *Métaphysique* A, 5, 986b33-34) identifie ces deux principes au chaud et au froid (cf. aussi A35, Aristote, *De la génération et de la corruption* II, 9, 336a3-6) ; A34 (Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote* 25, 15-16) les identifie à la lumière et à l'obscurité. B10 (Plutarque) fait de la lumière et de l'obscurité les deux principes ; Simplicius va jusqu'à mentionner « la lumière et l'obscurité, le feu et la terre, le dense et le rare, le même et l'autre » (*Commentaire sur la Physique d'Aristote* 30, 20-22, B8, cf. 179, 31-33, B8, qui mentionne en plus « le chaud et le froid »). Le fr. 12 oppose le feu à la nuit (cf. B21), comme le masculin au féminin. Ce genre de dualité semble jouer un rôle dans de nombreux témoignages (A37, A43, A43a, Macrobe en A45, Théophraste, *Du sens* 3 en A46, A51, etc.). Ces interprétations trouvent leur justification dans le fr. 9 de Parménide, qui fait de la lumière et de la nuit l'origine de toutes choses, qui en sont composées (cf. aussi fr. 8, 51-61, dont nous allons parler) ; pour l'opposition entre masculin et féminin, droite et gauche, cf. fr. 12 et fr. 17.

5. Cf. surtout Alcméon A3. Cf. Journée, 2012, p. 296-301.

c'est surtout le cas des astres, cf. A39, A41, etc.), et surtout, ces deux termes ne sont pas seulement opposés. Parménide (fr. 8, 53-56) évoque explicitement leur séparation :

> Ils ont posé en effet deux formes, pour nommer leurs pensées : d'elles, l'une n'est pas nécessaire, et en cela ils se trompent. Mais ils ont distingué (ἐκρίναντο) leurs aspects opposés et en ont posé des signes séparés les uns des autres (χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων)[1].

Ces deux formes, Parménide les nomme alors : « le feu éthéré de la flamme » et « la nuit sans lumière ». Par ailleurs, il n'est question ici que d'une séparation de fait, et non d'un processus de séparation : mais déjà les termes ἐλαφρόν et πυκινόν, « léger » et « dense », qui désignent respectivement ces deux principes, rappellent le modèle de séparation par criblage ; et une scolie à Simplicius semble parler plus explicitement encore de séparation de ces deux principes (ἀπεκρίθη, B8)[2]. La cosmologie parménidienne nous donne d'ailleurs quelques indices de ce qui pourrait s'apparenter à une séparation du ciel (plus exactement, de la voûte céleste, que Parménide semble avoir nommé « Olympe », cf. fr. 11, 2) et de la terre. Tout d'abord, quand il annonce les réalités dont son poème va raconter la création, Parménide évoque « le ciel qui tient des deux côtés » (καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα, fr. 10, 5). C'est une formule de fin de vers (après une césure penthémimère) empruntée à Homère (*Od.* I, 54), et que nous avons déjà évoquée[3] ; une variation notable est toutefois apportée : chez Homère, ce sont les colonnes d'Atlas « qui tiennent (ἔχουσιν, et non ἔχοντα) la terre et le ciel séparés ». Ici, Parménide donne donc au mot « ciel » un sens restreint (cf. Aétius en A40a et Anaximène A13), et lui accorde le rôle des colonnes d'Atlas chez Homère. Il mentionne la séparation sans mentionner directement les deux éléments séparés[4]. Quant au processus de séparation lui-même, quatre textes en

1. Sur ce texte, cf. notamment Long, 1975, p. 89-98 et Journée, 2012, p. 292-293.

2. On citera encore, dans les fragments authentiques de Parménide, la mention de la séparation du masculin et du féminin (fr. 17), même s'il semble plutôt alors être question d'embryologie ; car ces deux derniers pourraient s'identifier aux deux principes, selon la lecture qu'on donne du fr. 12 (cf. Journée, 2012, p. 290-296).

3. Cf. *supra*, p. 51-52.

4. On pourrait encore ajouter que Platon (R56b), qui fait mention du mythe de la castration d'Ouranos, parle d'Hésiode aussi bien que de Parménide ; mais peut-être est-ce une extrapolation due à la mention d'Éros comme premier dieu dans le fr. 13.

font une mention explicite. Selon A22, la terre est une « précipitation de l'air dense » (τοῦ πυκνοῦ καταρρυέντος ἀέρος) ; et selon A39 (Aétius II, 13.8), ce sont les astres qui sont « des condensations du feu » (πιλήματα πυρός). Ces indications laissent entendre qu'un modèle semblable à celui du criblage des éléments, et d'abord de la terre et du feu, en fonction de leur poids respectif (le feu étant rejeté à la périphérie, et la terre se rassemblant au centre de l'univers : cf. Aétius III, 15.7, A44), a pu être employé par Parménide ; car c'est justement à ces deux propriétés (le dense et le léger) que se réfère aussi Aétius pour désigner le soleil et la lune, qui « se sont séparés (ἀποκριθῆναι) de la voie lactée » (II, 20.8a, A43). Le témoignage A37 (Aétius II, 7.1) synthétise ces informations :

> L'air est une séparation (ἀπόκρισιν) de la terre due à sa contraction (πίλησιν) violente lors de son évaporation (ἐξατμισθέντα), et le soleil ainsi que la voie lactée sont une exhalaison (ἀναπνοήν) du feu.

Alexandre emploie le même verbe (ἐξατμίζω) pour décrire la formation des vents par évaporation chez Anaximandre (A27) ; et les astres chez ce dernier sont également dits des πιλήματα de l'air (A18, Aétius II, 13.7). La suite du témoignage mentionne l'organisation cosmique conséquence de ces séparations :

> L'éther, le plus élevé de tous, étant établi autour de lui (περιστάντος), l'élément igné (τὸ πυρῶδες), que nous appelons le ciel, est disposé au-dessous, lui au-dessous duquel de nouveau se trouvent les régions qui entourent la terre (τὰ περίγεια).

La répétition de περι- ne peut que rappeler le témoignage de pseudo-Plutarque étudié plus haut (Anaximandre A10).

On remarquera enfin que Parménide semble avoir appliqué un tel schéma de la séparation des régions cosmiques à la séparation des deux sexes (cf. fr. 17, A53 et A54, où Aétius emploie d'ailleurs le terme ἀποκριθῇ) comme aux divisions des régions célestes (A44a ; théorie reprise par Ovide, *Mét*. I, 45-51).

Ces indications ne font que révéler la possibilité, chez Parménide, d'un tel modèle. Rien n'indique que ce modèle est pour lui central, comme il a pu l'être chez Anaximandre ; et le supposer nous confronterait à certaines difficultés d'interprétation tenaces[1]. Par ailleurs, de nombreux éléments du modèle de

1. Comment comprendre la place de l'eau (sur laquelle repose la terre, selon le fr. 15a) ? Où se situe la divinité, si la terre se situe bien au centre de l'univers (cf. fr. 12 et De Vogel, 1963, p. 41-

séparation que nous avons qualifié de présocratique sont ici tout simplement absents : principalement, la séparation du tout et du monde et le tourbillon cosmique. Ce n'est qu'au V^e^ siècle que l'on a des attestations réellement claires d'un tel modèle ; nous en étudierons trois, au travers de quelques textes fondamentaux d'Empédocle, d'Anaxagore et des Atomistes.

iv. Empédocle

Voyons donc si le schéma que nous avons isolé se retrouve chez Empédocle. Signalons toutefois dès maintenant que le premier élément de ce schéma, la séparation du monde et du tout, ne semble avoir joué aucun rôle dans la physique empédocléenne[1] ; celle-ci en revanche est très explicite quant à la séparation des éléments et à son rôle dans l'organisation cosmique[2].

> Empédocle dit que l'éther se sépara (διακριθῆναι) le premier, et le feu en deuxième, et à sa suite la terre, et de celle-ci, qui était fortement comprimée (περισφιγγομένης) par l'élan de la révolution (περιφορᾶς), jaillit l'eau ; de celle-ci s'évapora l'air, et le ciel naquit de l'éther, et le soleil du feu, et les régions terrestres (περίγεια) se condensèrent à partir des autres éléments[3].

Ce texte est plus explicite que la version de la même théorie telle qu'elle est donnée par Philon (A49) ou pseudo-Plutarque (A30), même si ces derniers peuvent nous éclairer sur certains points. A30 en particulier ne recoupe que la première partie de cette théorie :

43, à propos notamment du début de A37) ?

1. Si l'on admet que le monde, selon Empédocle, suit un cycle éternel de séparation et de réunion des semblables sous l'effet, tantôt de la Haine, tantôt de l'Amour, on peut alors supposer que ce monde est incréé, quoiqu'en perpétuelle formation ; il ne peut donc pas avoir été sécrété hors de l'infini, comme chez Anaximandre. Néanmoins, si l'on entend par cette séparation primordiale un rapport entre le monde et son principe, on pourrait peut-être comparer cette idée à l'éjection de la Haine hors du monde (fr. 17, 19-20, fr. 35, 9-10, fr. 36), en alternance avec l'Amour.

2. Nous n'aborderons pas le problème très complexe des phases du cycle auquel est soumis le monde d'Empédocle (cf. notamment Bollack, 1965, p. 53-56 et 97-124), prenant simplement pour acquis que la séparation des éléments sous l'action de la Haine (qui est en même temps une réunion du semblable imputable à l'action de l'Amour, cf. fr. 22 et Bollack, 1965, p. 110-111 et 181-182) joue un rôle dans cette cosmogonie ; c'est cette action que nous souhaitons ici décrire.

3. A49 (Aétius II, 6.3). Nous traduisons le texte suivant (éd. LM) : Ἐμπεδοκλῆς τὸν μὲν αἰθέρα πρῶτον διακριθῆναι, δεύτερον δὲ τὸ πῦρ ἐφ' ᾧ τὴν γῆν, ἐξ ἧς ἄγαν περισφιγγομένης τῇ ῥύμῃ τῆς περιφορᾶς ἀναβλύσαι τὸ ὕδωρ· ἐξ οὗ ἀναθυμιαθῆναι τὸν ἀέρα, καὶ γενέσθαι τὸν μὲν οὐρανὸν ἐκ τοῦ αἰθέρος, τὸν δὲ ἥλιον ἐκ τοῦ πυρός, πιληθῆναι δὲ ἐκ τῶν ἄλλων τὰ περίγεια.

> Il dit que l'air, séparé (ἀποκριθέντα) du mélange premier des éléments, se répandit en cercle tout autour, et qu'après l'air, le feu s'élançant et n'ayant pas là-haut d'autre emplacement, jaillit sous la croûte (πάγου) qui entourait l'air.

Sans doute faut-il comprendre que ce que pseudo-Plutarque désigne ici comme « air » ce que le précédent témoignage nomme « éther » ; contrairement à Anaxagore (A73), Empédocle semble ainsi avoir nettement distingué le feu de l'éther, ce dernier étant l'élément dont est formé, à la périphérie du monde, la voûte céleste :

> Car quand l'éther se sépara, le vent et le feu l'élevèrent, et il était ce qu'il vint à être : le ciel, large et vaste, encerclant [*scil*. toute chose] par le haut ; mais le feu, demeurant un peu au-dessous du ciel, crût à son tour [*scil*. jusqu'à devenir] les rayons du soleil (Philon, A49)[1].

Ce même témoignage évoque également la formation de la terre au centre du monde, par condensation, et les révolutions de l'éther ; mais il ne mentionne pas non plus la formation de la mer. Il reste par contre difficile de savoir exactement quels sont les « vents » dont il est ici question ; s'ils correspondent, comme le suppose la traduction latine d'Aucher, à l'air, cela implique de distinguer entre l'atmosphère inférieure, formée plus tardivement par évaporation de la mer (Aétius, A49), la partie supérieure du ciel, nommée ici l'air, et la coquille[2] extérieure du monde, l'éther. Le problème étant qu'Empédocle emploie apparemment le mot αἰθήρ pour désigner l'air (cf. fr. 115, 9-11).

Cette remarque étant faite, l'ordre des séparations cosmogoniques indiqué par ces textes tendrait à rapprocher la cosmogonie empédocléenne de ce que nous avons nommé le modèle progressif : les éléments se séparent du mélange primitif les uns après les autres. Ainsi, la première réalité cosmique à se constituer est la voûte céleste, une « croûte » (πάγος), qui correspond au « cristal » auquel Aétius dit que les étoiles fixes sont attachées (κρύσταλλος, A54[3]) ; plus précisément, le ciel (la voûte céleste) se forme par condensation (συμπαγέντος κρυσταλλοειδῶς,

1. Pour ce texte araméen, nous citons la traduction de LM (D99a) faite d'après la traduction anglaise d'Irene Tinti, beaucoup plus explicite et apparemment plus fiable que la traduction latine d'Aucher citée par DK.

2. Anaximandre parlait d'une « écorce » (φλοιός, A10) ; Parménide, d'un « rempart » (τεῖχος, A37) ; Empédocle, lui, compare le monde à un œuf (A50), d'où notre rapprochement entre cette « croûte » (πάγος, A30) et une coquille. Cf. encore Philolaos A16, Leucippe A1 (DL IX, 32), etc.

3. Cf. Anaximène A14 (Aétius II, 14.3), et sur ce dernier texte, cf. Guthrie, 1956.

Aétius, A51) de l'air éthéré. À sa suite vient le feu[1] : Empédocle aurait donc modifié sur ce point le schéma de la séparation, qui fait du feu l'élément le plus léger et le dispose donc en périphérie du monde[2]. Enfin (selon Aétius, A49) naît la terre ; mais si celle-ci donne naissance à l'eau, c'est précisément parce qu'elle n'est pas encore la terre sèche que nous connaissons, qui par conséquent ne s'est formée qu'en dernière instance[3] et par condensation (πίλησις, A66). Bollack a clairement insisté sur le fait que cet ordre du monde n'avait rien à voir avec celui que nous connaissons maintenant, au sein duquel les éléments sont liés par l'Amour (fr. 22)[4]. Le soleil, l'atmosphère inférieure, etc., n'existent pas encore, tout comme la mer chez Anaximandre n'existe pas avant que l'humidité se soit dissociée sous l'action du soleil (A27) : le soleil, tout comme la lune (A55) et les astres (A53) naîtront ultérieurement à partir du feu.

Mais on peut proposer une autre lecture du schéma empédocléen des séparations élémentaires. Selon A53 (Aétius, encore une fois), ce n'est pas du mélange que le feu s'est, comme l'éther, séparé, pour ensuite le rejoindre en

1. Le mouvement naturellement ascendant du feu est évoqué par Empédocle lui-même (fr. 51 et 54).

2. À moins, donc, de distinguer comme Philon l'air de l'éther (A49), ce qui est problématique.

3. Se pose ici un problème d'interprétation ; Aétius (A66) affirme que la mer est la sueur de la terre, née sous l'action du soleil, ce qui implique qu'elle était auparavant contenue dans la terre (cf. Bollack, 1965, p. 179, n. 6) ; cette idée sera aussi celle d'Antiphon (fr. 32, qui emploie d'ailleurs ἀποκρίνω). On pourrait donc penser que l'eau occupe, dans cet ordre pré-cosmique, le centre du monde, la terre ne formant initialement que la seconde des quatre sphères concentriques. Empédocle aurait donc, là encore, modifié l'ordre des éléments dans le schéma des séparations cosmogoniques, de la même façon qu'il plaçait aussi l'éther du ciel, qui est une forme d'air, au-dessus du feu. Mais peut-être Aétius prend-il la métaphore de la sueur, effectivement employée par Empédocle (fr. 55 : « la mer est la sueur de la terre », cf. Aristote en A25), trop littéralement, car il nous rapporte aussi (A49) que la mer naît sous l'action du mouvement circulaire. Par ailleurs, Empédocle affirmait que la sueur vient du sang rendu plus fluide (Aétius, A78) ; l'identification de la mer à la sueur de la terre peut donc n'avoir signifié pour lui que ceci : la mer s'est séparée de la terre à cause de leur différence de densité, qui n'a pas nécessairement elle-même pour cause la chaleur. L'analogie peut aussi avoir pour origine la salinité de la sueur comme de la mer. Par conséquent, sachant qu'Aétius lui-même marque clairement la distinction entre les séparations des éléments et la constitution des parties du monde, en A49 (distinction qui n'est explicitement faite nulle part ailleurs, comme le remarque Bollack, 1965, p. 174, n. 1), il faudrait comprendre la formation de l'eau selon ce témoignage comme appartenant à la première catégorie ; et en effet, le point médian semble plutôt placer la distinction des deux entre τὸ ὕδωρ et ἐξ οὗ. Mais un argument tiré de la ponctuation est toujours faible, et la mention de la terre avant celle de l'eau, ainsi que la syntaxe (le ἐξ ἧς, *scil*. τῆς γῆς, pouvant être mis en parallèle avec ἐξ οὗ, scil. τοῦ ὕδατος, et avec ἐκ τοῦ πυρός), ne penche pas en faveur de cette interprétation. Les deux options nous semblent encore pouvoir être défendues. Par commodité, nous supposerons que l'eau occupe la deuxième position.

4. 1965, en particulier p. 174-180 ; cf. p. 176, n. 5 : « la séparation des éléments ne constitue pas encore le monde. Elle suit immédiatement le chaos, mais elle fait partie aussi des temps pré-cosmiques. »

périphérie du cosmos, mais c'est de l'éther lui-même, « lors de la première séparation » (τὴν πρώτην διάκρισιν). Ainsi, Empédocle aurait pu initier ce que nous avons nommé le modèle dichotomique : une première séparation, double, s'opère entre l'air et le feu qu'il contient encore, d'une part, et la terre encore humide de l'autre, suivie d'une double séparation donnant lieu aux quatre éléments. Cela éloignerait Empédocle d'Anaximandre, pour le rapprocher de Diodore (I, 7.1-2)[1]. Mais cette théorie n'a pas d'autre appui dans les textes, et est difficilement conciliable avec les témoignages précédemment évoqués qui supposent que le feu et l'air se sont séparés avant la terre : nous opterons plutôt pour le modèle progressif, mais en laissant la question ouverte – et en soulignant qu'une confusion d'Aétius serait déjà un indice de l'existence d'un modèle dichotomique après Empédocle, même s'il ne lui est pas applicable.

À cette reconstruction quelque peu hésitante, les fragments offrent toutefois un appui considérable ; à la distinction bien connue et incontestable des quatre éléments sous l'action de la Haine (fr. 17, 18[2]) répond métriquement celle des quatre parties du monde : « le brillant [*scil*. soleil], la terre, et le ciel, et la mer » (fr. 22, 2)[3] ; le contexte rend d'ailleurs évident le fait qu'Empédocle désigne bien par elles les éléments. Il est remarquable qu'Empédocle joue ici sur une formule homérique dont nous avons déjà parlé[4] ; la principale modification qu'il apporte à ce schéma mythologique étant l'ajout, aux trois parties visibles du cosmos, d'une quatrième, formée par le soleil (même si c'est là une quadripartition dont nous avons déjà trouvé les prémices chez Anaximandre, qui distinguait le feu et l'air). Il est vrai qu'on trouve dans le fr. 38, une

1. Cette hypothèse aurait le mérite d'expliquer pourquoi l'éther est mentionné avant le feu, et la terre avant l'eau, par Aétius (A49) : l'un jaillit vers le haut, l'autre vers le bas (la périphérie et le centre de l'univers).

2. Cet hexamètre presque κατὰ πόδας met particulièrement en avant cette quadripartition, les quatre éléments occupant les quatre premiers pieds du vers, séparés des deux derniers par une coupe bucolique : πῦρ καὶ ὕ- | -δωρ / καὶ | γαῖα / καὶ | ἠέρος || ἄπλετον | ὕψος.

3. On découpera ce vers ainsi : ἠλέκ- | -τωρ / τε | χθών τε / καὶ | οὐρανὸς || ἠδὲ θά- | -λασσα. L'eau est simplement mentionnée en dernier et non plus en deuxième lieu (mais il peut s'agir d'une simple contrainte métrique) : le feu reste mentionné en premier, la terre est dans les deux cas mise en avant par une césure trochaïque qui la suit immédiatement, et le ciel occupe le quatrième pied avant la coupe bucolique. Et encore une fois, la division du vers en pieds est alignée sur la quadripartition des éléments, le premier étant évoqué dans les deux premiers pieds, le second dans le troisième pied, le troisième dans le quatrième, et le quatrième dans les deux derniers.

4. Cf. *supra*, p. 47-48 et 64, n. 3 : en effet, Empédocle substitue χθών à γαῖα, ce qui rend d'autant plus frappant le rapprochement avec la liste des quatre éléments du fr. 17, 18, qui employait γαῖα. On trouve cette formule en *Od.* XII, 404, XIV, 302, *Th.* 847 (427 en revanche opère la même substitution qu'Empédocle), et encore chez Apollonios I, 496.

quadripartition légèrement différente, qui évoque « la terre », « la mer », « l'air humide » et « le Titan et l'éther » ; mais ici, comme le pensent Laks et Most (D122), le Titan renvoie au soleil (et l'éther est entendu comme la voûte à laquelle sont attachés les astres, il désignerait donc le lieu où se trouve le feu et non l'air qui le compose). Et surtout, Empédocle annonce dans ce fragment décrire la formation des « choses vers lesquelles nous portons aujourd'hui le regard » : non pas exactement, donc, les quatre éléments dans leur organisation en couches superposées et les premières réalités cosmologiques auxquelles ils donnent lieu. Ainsi, « l'air humide » renvoie à l'air né ultérieurement de la mer, et non à l'air qui fut le premier séparé du mélange.

On peut ensuite se demander en vertu de quoi se produit cette séparation : un tourbillon, semble-t-il, qui dissocierait les éléments en fonction de leurs densités ou de leurs poids respectifs. Plusieurs témoignages se rapportent en effet au poids des éléments, pour en faire le principe de leur séparation : A49 évoque la rotation de l'éther autour de la terre, due à sa légèreté[1] ; la sueur et les larmes se séparent du sang parce qu'elles sont plus ténues que lui (A78, Aétius) ; l'air et le feu sont « très légers » pour Empédocle (Théophraste, *Du sens* 22, A86). Le texte le plus explicite est B27 (Plutarque) qui, en évoquant l'état de séparation des éléments chez Empédocle précédant la constitution des parties du monde, évoque en la comparant à la Titanomachie la confusion d'un monde où l'on a « posé à part le lourd en entier, et à part, le léger » (χωρὶς τὸ βαρὺ πᾶν καὶ χωρὶς < τιθεὶς > τὸ κοῦφον) : « il n'y avait en haut rien de lourd, rien en bas de léger ». Ce texte nous rappelle d'ailleurs la nature binaire de la séparation cosmogonique, qui prend place entre des entités dotées de qualités contraires pour les assigner en ces deux lieux opposés que sont le haut (la périphérie) et le bas (le centre). Le résultat est évoqué par Empédocle comme union du semblable (fr. 22, 4-5)[2] ; ainsi se constituent des masses élémentaires pures (A37). Quant à la cause motrice permettant cette dissociation, il s'agit bien d'un tourbillon. En effet, le terme lui-

1. Cela ne semble pas vouloir dire que la légèreté de l'éther est cause de son mouvement, mais plutôt qu'il le permet, alors qu'un objet plus massif est plus immobile ; à moins de penser que la chaleur, c'est-à-dire la légèreté, est principe de mouvement, comme Diogène d'Apollonie (A1).

2. Cette attraction est, en tant qu'elle est un mouvement de réunion, attribuée à l'Amour ; mais la séparation des éléments est d'ordinaire plutôt attribuée à la Haine (fr. 17, 8, etc. ; cf. Bollack, 1965, p. 110-111 et 181-182 ; plus généralement, sur cette ambiguïté propre à Empédocle, et sur laquelle nous ne pourrons ici nous attarder, cf. p. 48-50).

même (δίνη) est employé par Empédocle (fr. 35, 4 et fr. 115, 11) ; le problème étant qu'il n'est jamais employé à propos de l'action séparatrice de la Haine. Mais le fr. 35, même s'il désigne justement aussi l'action de l'Amour comme un tourbillon, laisse entendre que la Haine et l'Amour règnent tour à tour sur celui-ci[1]. Par ailleurs, Empédocle dit du Sphairos formé par l'Amour (cf. Eudème en B27, etc.) qu'il est immobile (fr. 27, fr. 28), tandis que la Haine est associée à un certain ébranlement du Sphrairos (fr. 31, cf. fr. 115), c'est-à-dire au mouvement par lequel se séparent les éléments[2]. Mais quel peut être ce mouvement, sinon le mouvement observé du cosmos ? Lequel, justement, est circulaire : Empédocle parle des « tourbillons de l'éther » (fr. 115, 11), Philon évoque les révolutions de l'éther (A49), et Aristote fait du mouvement circulaire du ciel la cause de l'immobilité de la terre au centre du monde selon Empédocle (φορὰν κύκλῳ, A67)[3] ; le mouvement des hémisphères est à l'origine de la distinction du jour et de la nuit (A30) ; plus intéressant encore, Aétius (A49) fait de la περιφορά du ciel l'origine de la séparation de l'eau et de la terre. Pour conclure, le modèle du tourbillon a sans aucun doute joué un rôle dans la cosmogonie d'Empédocle, et il est fort possible qu'il soit la forme prise par l'action séparatrice de la Haine[4].

Nous pouvons souligner, en dernier lieu, que le modèle de la séparation des éléments joue un rôle important dans la zoogonie d'Empédocle et, plus généralement, dans sa physique. Ainsi, les animaux les plus aboutis constitués par le mélange des éléments (fr. 21, 9-15 et fr. 22, 1-3) se répartissent les trois régions cosmiques, la mer, l'air pour celles qui participent plus du feu, et la terre pour les plus lourdes (Aétius, A72), reproduisant ainsi la séparation cosmogonique des éléments dans un état du monde qui n'est plus seulement dominé par la Haine[5].

1. Car si la Haine tombe au fond de celui-ci à un moment déterminé (ἐπεί), c'est-à-dire en est rejetée (on peut sans doute rapprocher, au vers 4, cette δίνη et ce στροφάλιγξ, opposés à ἐν μέσῃ, et le κύκλος du vers 10), c'est sans doute qu'elle le dirigeait auparavant.

2. Cf. Hippolyte en B29, ainsi que Simplicius, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote* 293, 17-22 (A52) : « la Haine, à nouveau, sépare (διακρίνειν) les éléments et rend le monde tel que nous le connaissons. »

3. A64 distingue le mouvement de la terre et du feu selon Empédocle du mouvement de révolution du ciel ; mais il doit être question du mouvement ascendant du feu (vecteur centrifuge composant le mouvement circulaire) et de la tendance de la terre à s'assembler au centre.

4. Pour d'autres éléments de preuve, cf. Ferguson, 1971, p. 107-108. Concernant le rôle du mouvement tourbillonnaire d'Empédocle dans la position de la terre au centre du monde, cf. Tigner, 1974 (qui discute notamment, p. 432-434, un texte de Simplicius, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote* 527, 31-35, qui évoque la même question à propos d'Anaxagore).

5. Cf. fr. 21, 9-12, qui ajoute les dieux à ce schéma ; ces derniers vivent sans doute, comme chez Platon (*Timée* 39e3-40a2), dans l'éther. Pour une semblable répartition des vivants, cf.

Certains phénomène météorologiques, comme la foudre (A63) ou les vents (A64), certains phénomènes physiologiques, comme les larmes et la sueur (Aétius, A78), la mort ou le sommeil (A85), ont pour cause une semblable séparation des éléments. Enfin, le processus cosmogonique de séparation lui-même a pour conséquence plus ou moins directe d'autres formes de séparation : de la nuit et du jour (A30, cf. fr. 154, Aétius, A70 et Aristote en B79), des saisons (fr. 154, cf. A65), ou encore du mâle et de la femelle (Aétius, A70, cf. A81 et fr. 62, 63, 65 et 67). Comme on le constate, le concept cosmogonique de séparation est ainsi sorti de son domaine d'application propre, et prend la forme générale de la dissociation (διάκρισις), qui sera ni plus ni moins que l'un des deux mouvements physiques primordiaux ; nous y reviendrons.

v. Anaxagore

Venons-en à Anaxagore, pour vérifier dans quelle mesure la même théorie s'est trouvée réalisée chez lui[1]. Contrairement à Empédocle, le premier élément du schéma que nous avons reconstruit semble bien présent chez ce dernier : le monde s'est formé par séparation de l'illimité, c'est-à-dire par dissociation des composants appelés à former ultérieurement notre univers et de la multiplicité environnante.

> Et en effet, l'air et l'éther se séparent (ἀποκρίνονται) de la multiplicité qui les enveloppe, et cette enveloppe, assurément, est illimitée en nombre (fr. 2)[2].

L'air et l'éther désignent en effet par synecdoque la totalité de notre monde (fr. 1 : « l'air et l'éther renfermaient toutes choses », cf. A70). Un autre fragment vient à l'appui de cette interprétation et nous permet de la compléter :

> Et quand l'Intellect (ὁ νοῦς) initia le mouvement, il commença de se séparer/de se produire une séparation (ἀπεκρίνετο) du tout qui était mû, et tout ce que l'Intellect

Anaxagore A1 (DL II, 9), Euripide, fr. 484, Diodore de Sicile I, 7.5 et *infra*, p. 104, n. 5.

1. Pour la chronologie, nous nous fondons sur Empédocle A6 : Empédocle est plus jeune qu'Anaxagore, mais ses écrits sont plus anciens. Cette question ne nous concerne toutefois pas. L'étude de Classen, 1965, qui selon Lanza, 1966, p. 236, expose p. 115 l'origine mythique de la théorie du fr. 15 d'Anaxagore, nous est malheureusement inaccessible.

2. Nous traduisons le texte suivant : καὶ γὰρ ἀὴρ τε καὶ αἰθὴρ ἀποκρίνονται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ τοῦ περιέχοντος, καὶ τὸ γε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος. Nous reviendrons sur l'usage ici du présent (cf. *infra*, p. 121, n. 5). L'authenticité du fragment nous semble trouver argument dans une expression du fr. 12 : καὶ ὁ ἀὴρ καὶ ὁ αἰθὴρ οἱ ἀποκρινόμενοι (cf. Lanza, 1966, p. 195).

> mit en mouvement, tout cela fut séparé (διεκρίθη) ; et la rotation (περιχώρησις) des éléments qui étaient mus et séparés rendit leur séparation (διακρίνεσθαι) beaucoup plus importante (fr. 13).

Toute la question est ici de savoir quel sujet attribuer au verbe ἀπεκρίνετο : est-ce un impersonnel, ou a-t-il pour sujet ὁ νοῦς ? La seconde possibilité a été défendue notamment par Macé et Therme[1]. Elle implique que l'on ait ici affaire à deux étapes d'un même processus cosmogonique de « mise en ordre » (διακόσμησις), qui implique une séparation des homéomères composant le monde et de leur principe d'organisation, puis une séparation des homéomères eux-mêmes[2] – de même qu'Anaximandre distinguait entre la séparation du γόνιμον hors de l'ἄπειρον et la séparation des contraires eux-mêmes. Or, cette possibilité est elle-même double, dans notre perspective. On peut considérer qu'il s'agit d'une particularité théorique d'Anaxagore, une première séparation entre l'être matériel et son principe d'organisation, qui doublerait la séparation primordiale du monde et de l'illimité : ce dernier serait l'Intellect lui-même, que l'on sait par ailleurs ἄπειρος (fr. 3, fr. 12, B7), et qui est également dit exister « dans la multiplicité enveloppante » (ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι, fr. 14)[3]. L'illimité dont il est question dans le fr. 2 n'aurait donc rien d'un espace matériel infini[4]. Ceci impliquerait de concevoir cette séparation (ἀπόκρισις) de l'univers sur le mode d'une production par sécrétion, idée qui, comme nous le montrerons, était déjà présente chez Anaximandre et qui a même un ancrage mythologique profond[5].

Mais la majorité des interprètes voit dans ἀπεκρίνετο un impersonnel[6] ; la difficulté consiste alors à comprendre la différence entre ἀποκρίνω et διακρίνω[7].

1. 2013, p. 254 (d'après Heidel, 1913, p. 731, DK, etc.), et de manière générale p. 243-255, *contra* Sider, 2005, p. 143 : ils cherchent à montrer que le terme a le sens homérique de mise en avant, sortie du chef hors du rang, et que l'inclusion de l'Intellect dans le mélange initial n'est pas contradictoire avec l'affirmation répétée de sa pureté et de son absence de mélange avec les autres choses (cf. A55, A56, A57, A100, fr. 3, 11 et 12). Lanza, 1966, p. 233, renvoie à d'autres traductions semblables.

2. 2013, p. 252-253.

3. Cette hypothèse a ses limites ; l'Intellect n'est pas la seule chose à être dite ἄπειρος chez Anaxagore (cf. par exemple fr. 1, qui désigne ainsi le mélange de toutes choses), et le fr. 14 le fait également exister « dans les choses discriminées », donc dans le monde.

4. À moins de soutenir au contraire que l'Intellect n'a rien d'immatériel ; cf. fr. 12, où il est dit « de toutes les choses la plus subtile et la plus pure ».

5. Cf. *infra*, p. 110-113.

6. Cf. notamment LM (D29b).

7. Cf. Lanza, 1966, p. 233-234, qui propose que le premier processus est continu et désigne la génération des êtres, alors que le second est ponctuel et désigne la formation du cosmos.

Or, nous pourrions également, dans cet autre cas, lire dans ce fragment une double séparation, du tout et du monde (un singulier, τοῦ παντός), puis des éléments constituant le monde (le pronom englobant ὅσον). Il est tout à fait possible de comprendre ces deux séparations comme le double effet du tourbillon : ce dernier attire à lui un certain nombre d'éléments extraits de la multiplicité environnante, puis les dissocie en fonction de leurs densités respectives. Anaxagore, qui désigne un tel mouvement giratoire par les termes περιχωρέω et περιχώρησις[1], affirme également que ce tourbillon prend progressivement de l'ampleur et attire dans son mouvement une masse toujours plus grande (fr. 12)[2] ; d'où l'usage ici d'un imparfait inchoatif.

La seconde étape de ce processus est bien une séparation binaire, répartition selon le haut et le bas des deux éléments primordiaux, comme cela était le cas chez Anaximandre : mais ici, il est clair que ces deux éléments sont l'air et l'éther :

> Le dense, le liquide, le froid et le sombre se rassemblèrent ici-même, où est maintenant la terre, mais le rare, le chaud et le sec se retirèrent au loin dans l'éther (fr. 15)[3].

Toutes ces déterminations correspondent bien, selon A70, respectivement à l'air et à l'éther[4]. Ce dernier élément, un feu qui entoure le monde (A71), est clairement identifiable à la voûte céleste, comme c'était le cas chez Anaximandre, Parménide et Empédocle. Nous nous retrouvons d'ailleurs dans une situation proche de celle

1. Cf. fr. 9, fr. 12, fr. 13. L'authenticité de ces termes est d'autant plus marquée qu'ils ne se retrouvent nulle part dans la doxographie rassemblée par DK, qui emploie plutôt des composés de δίνη (DL II, 12 en A1, A12, etc.).

2. Ferguson, 1971, p. 106, pense au contraire qu'il est question d'une accélération du mouvement et de sa propagation vers le centre, lequel est progressivement mû. C'est entre autres choses (avec notamment l'emploi de περιχώρησις au lieu de δίνη, qui n'est pas en soi une raison suffisante) la raison pour laquelle il pense qu'Anaxagore a rejeté le modèle du tourbillon inventé par Empédocle (p. 105-106). L'effet produit par ce mouvement étant normalement (cf. *infra*, p. 121, n. 6) le même (cf. fr. 15), il n'y a pas lieu selon nous de supposer une telle distinction.

3. Cf. A12, et surtout A42 (Hippolyte I, 8.2 ; le rapprochement avec ce texte plaide en faveur de l'addition < καὶ τὸ λαμπρὸν > de Schorn). Ce sont presque les mêmes couples d'opposés qui sont évoqués par le fr. 4 (διερός, ξηρός, θερμός, ψυχρός, λαμπρός et ζοφερός) et le fr. 12 (qui, en plus de ces trois derniers couples, cite ἀραιός et πυκνός). Cf. Macé, 2013, p. 131-132, qui y voit un développement de l'opposition parménidienne du feu et de la terre.

4. La mention de ces deux éléments dans les fr. 1 et 2 rend plus probable encore cette interprétation ; A89 (Aristote, *Météorologiques* II, 7, 365a19-20), notamment, mentionne encore le mouvement naturellement ascendant de l'éther. Cf. A43 (Aristote, *Du ciel* III, 3, 302a31-b5).

où nous avait laissé Anaximandre[1] : une première séparation élémentaire, binaire, a lieu, et est exprimée comme séparation du plus haut ciel, l'éther, et du pôle terrestre (même si l'air dont il est en fait question n'est pas identique à la terre). Cette séparation des contraires prend la forme d'une réunion du semblable[2]. Il semble que la séparation primordiale ait lieu entre le feu éthéré et le mélange des autres éléments, qui donnera d'abord naissance à l'air selon ce que nous avons nommé le modèle progressif de séparation. En effet, le fragment d'Anaxagore précise bien que ce qui a pu être interprété comme l'air (« le dense, le liquide, le froid et le sombre ») ne s'y réduit pas : cet élément s'identifie à la terre par son emplacement, et sa qualification de « liquide » (διερόν) le rapproche de l'eau. Ce n'est donc pas exactement entre l'éther et l'air, tel que nous le connaissons, qu'a lieu la séparation, mais entre l'éther et la masse confuse donnant naissance aux différentes parties du monde.

Mais trouve-t-on déjà, chez Anaxagore, le modèle plus déterminé encore de la séparation des quatre éléments ? La doxographie y fait plusieurs fois référence ; Diogène Laërce en particulier (II, 8, A1) évoque une séparation des deux régions principales (haute, c'est-à-dire périphérique, et basse, c'est-à-dire centrale), où se concentrent respectivement le feu et la terre, « l'eau et l'air occupant le milieu ». Lanza voit dans ce texte « una manipolazione gravemente conturbante »[3]. Pourtant, le fr. 16 semble bien faire référence à une telle séparation des éléments, les uns à partir des autres, selon un modèle plus complexe que la séparation binaire du fr. 15 : « et en effet l'eau se sépare (ἀποκρίνεται) des nuages, et la terre de l'eau »[4]. Les parties du monde se forment les unes à partir des autres,

1. Selon notre deuxième interprétation de sa théorie, cf. *supra*, p. 84-86.

2. Cf. A42 (Hippolyte I, 8.2). Nietzsche (1990, p. 64-65) a en particulier insisté sur cette question, en décrivant la cosmogonie d'Anaxagore d'une façon très proche de celle d'Empédocle. C'est une interprétation qui nous semble justifiée (même s'il y a peu de chances qu'Anaxagore l'ait ainsi exprimée), car elle est au fondement de la théorie des homéomères : cf. Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote* 27, 11-15, A41, qui évoque le rassemblement des parties apparentées, et 460, 10-17, A45, qui affirme que le semblable se nourrit du semblable ; B3 évoque la « composition (σύνθεσιν) des semblables ».

3. 1966, p. 7.

4. Ce modèle de séparation rappelle beaucoup ce que Simplicius nommait l'« altération de l'élément » (production des contraires par condensation ou raréfaction, comme chez Anaximène A5, A6, etc.), en l'opposant pourtant à la séparation des contraires chez Anaximandre (A9) ; cf. Héraclite A1 (DL IX, 9) et Empédocle, fr. 115, 9-11.

l'éther se séparant d'abord du froid, ce dernier se séparant en air et humidité, l'humidité donnant naissance à la terre et à l'eau[1].

Remarquons qu'il n'est pas parfaitement explicite que ces quatre parties du monde s'organisent selon quatre couches superposées, comme le veut la théorie que nous avons reconstituée ; mais, comme nous l'avons dit, l'éther entoure le monde (A71), alors que la terre est dite en occuper la région basse (DL II, 8, A1), ce qui, dans un monde gouverné par un tourbillon tel celui décrit plus haut, ne peut que correspondre au centre du monde : A42 (Hippolyte I, 8.2), qui est une citation approximative du fr. 15, associe justement cette séparation des éléments à une répartition selon le centre (τὸ μέσον) et la périphérie[2].

La grande particularité du modèle anaxagoréen de séparation est bien sûr le rôle de l'Intellect, responsable de la mise en ordre du cosmos par le tourbillon séparateur (cf. surtout fr. 12). Cette particularité théorique est en soi d'une importance considérable, et a par exemple amené Laks à se demander si la séparation des êtres hors du mélange initial des qualités contraires (fr. 4) n'était pas pensée sur le modèle de la distinction des objets de pensée de l'Intellect[3].

Mais encore une fois, nous nous concentrons pour le moment sur la présence chez Anaxagore du schéma suivant : le monde s'est formé par séparation de l'illimité ; sa formation consiste en une séparation du centre et de la périphérie

1. Cf. encore A45 (Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote* 460, 13-14). Les astres revêtent toutefois un statut différent de celui qu'ils avaient chez Anaximandre ou Parménide : ils ne sont pas séparés de l'éther, mais sont des rochers terrestres. Cf. notamment A71. Remarquons que cette interprétation n'est pas en contradiction avec le témoignage de Diogène Laërce (II, 8, A1), selon lequel la mer est une exhalaison de la terre (διατμίζω) due à l'action du soleil (ce qui suppose un état du monde postérieur à la séparation des éléments, le feu exerçant une action au centre du monde) ; en effet, comme chez Anaximandre (A27), le second élément n'est pas la mer elle-même, mais une humidité qui y donnera naissance (A90, Aétius). Tout ceci, bien sûr, repose sur une interprétation cosmogonique du fr. 16 : le présent, comme le remarque Lanza (1966, p. 236), indique ici un processus encore actuel, par opposition à la séparation binaire du fr. 15. Mais, comme nous l'avons vu, Anaxagore conçoit le développement actuel du monde dans la continuité de la cosmogonie. Notre interprétation est celle de Cornford, qui fait de l'éther et de l'air « collective names for the sets of hotter and colder (etc.) Seeds respectively » (1930, p. 25) ; mais nous ne pensons pas que le système d'Anaxagore, comme celui de Démocrite (cf. *infra*, p. 106-110), repose exclusivement sur cette binarité. La mention des quatre éléments dans le fr. 16 viendrait donc compléter ce schéma binaire (cf. KRS, p. 373-374).

2. Cf. Simplicius, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote* 511, 22-25 (A88). Le témoignage R37, qui présente en détail le modèle des quatre couches concentriques, n'est sans doute pas fiable même s'il est très explicite. Ajoutons que la position centrale de la terre ne contredit en rien qu'elle soit dite plate (cf. A87). Il faut distinguer cette théorie d'une terre plate au centre du monde (qui est aussi celle de Démocrite et d'Anaximène, cf. Anaximène A20) de la théorie imprégnée de mythologie et non-géocentrique de Xénophane (cf. *infra*, p. 117-118).

3. Cf. 1993, surtout p. 28-33 ; parmi les réponses, cf. Lescher, 1995, p. 128-130, etc.

sous l'effet d'un mouvement tourbillonnaire, qui discrimine ses composants en fonction de leur chaleur, densité, etc.[1] ; cette séparation binaire n'est que le premier niveau d'un processus plus général de discrimination des éléments, qui sont bien mentionnés par le fr. 16[2] même si nous n'avons pas d'indication sûre chez Anaxagore d'un système clos de quatre éléments primordiaux[3] ; ce mouvement, qui réunit les semblables, donne lieu à une certaine organisation des régions cosmiques correspondant à ces éléments ; ce processus cosmogonique joue également un rôle dans le monde actuel, puisqu'il explique certains phénomènes météorologiques comme les chutes d'astéroïdes (A12 ; cf. A82 sur les étoiles filantes) ou la foudre (A84)[4], mais il trouve encore une application zoogonique (DL II, 9, A1)[5] ; enfin, comme nous le verrons, il fournit encore le modèle de la génération et de la corruption de tous les êtres (fr. 17). Ainsi, Anaxagore ne s'écarterait du schéma de la séparation que nous avons reconstitué que sur un point : il rejette l'identification des astres à une forme condensée du feu qui encercle le monde, pour en faire des pierres d'origine terrestre embrasées par leur mouvement rapide (A71) ; mais il conserve l'idée d'une séparation du feu (qu'il désigne par le nom d'éther, cf. Aristote et Simplicius en A73).

1. Parmi les qualités mentionnées par le fr. 15, nous nous demandons si la sécheresse, l'humidité, l'obscurité, et peut-être même la chaleur et la froideur, ne sont pas une conséquence secondaire de cette densité, sur laquelle un mouvement peut agir de façon bien plus évidente. C'est, du reste, la théorie d'Anaximène pour qui toutes les propriétés sont fondées sur la densité (Hippolyte I, 7.3, A7, etc.).

2. Ce texte mentionne en réalité la terre, l'eau, les nuages et les pierres ; mais on peut sans doute identifier ces deux derniers respectivement à l'air et aux astres, qui sont effectivement des pierres arrachées à la terre (A1, DL II, 12, etc.).

3. Sans doute pour la bonne raison que les homéomères sont principes de toutes choses, et ne sont sans doute pas à comprendre comme de simples mélanges des quatre éléments, mais de toutes les choses existantes (fr. 12). Les principes, selon Anaxagore, sont en effet en nombre infini (A45, Aristote) ; mais le fr. 16 laisse supposer que les quatre éléments ont été une façon pour Anaxagore lui-même de décrire les premières réalités émergeant du mélange des homéomères.

4. L'explication d'Anaxagore semble supposer une certaine anomalie dans la séparation des régions cosmiques, les pierres dont sont formés les astres ayant subi (et subissant encore) un effet centrifuge qu'il est difficile de concilier avec la force centripète du fr. 15. Ferguson, 1971, p. 106 y voit une raison simple : « Anaxagoras understood the results of centrifugal force, but not the cause ».

5. « Les animaux naissent de l'humide, du chaud et du terreux, et plus tard les uns des autres ». Diogène n'est pas explicite, mais il est clairement fait ici référence à une séparation des animaux en fonction des régions cosmiques qu'ils occupent (la mer, l'air et la terre ; les astres n'étant pas des êtres vivants, cf. A79, contrairement au modèle platonicien ou empédocléen : cf. Empédocle, fr. 21, 9-12 et Platon, *Timée* 39e3-40a2). Remarquons encore qu'Anaxagore présente, comme Parménide (A53, A54 et fr. 17) et Empédocle (A81, fr. 65 et fr. 67), une théorie de la séparation des sexes pensée par analogie avec celle de la séparation des éléments chauds et froids (A107).

vi. L'Atomisme ancien

On trouve encore quelques rares mentions d'une semblable théorie de la séparation après Anaxagore et Empédocle ; deux en particulier mériteraient notre attention, chez Archélaos (A4) et Diogène d'Apollonie (A6)[1]. Mais passons directement à la théorie, bien plus complète, de Leucippe et Démocrite[2]. On retrouve, là encore, l'idée d'une sécrétion du monde par séparation de l'illimité ; selon Leucippe, le monde se forme au sein d'une première « section issue de l'illimité » (ἀποτομὴ ἐκ τῆς ἀπείρου, DL IX, 31, A1)[3] dans laquelle se réunissent les atomes qui se mettront ensuite à tourbillonner ; la reprise de l'expression par Épicure (DL X, 88, A24) a d'ailleurs amené Dumont à y voir une citation[4]. Cette séparation est elle-même suivie d'une autre, entre les atomes retenus par le tourbillon et ceux qui, trop légers, ont été rejetés dans le vide environnant : il se forme alors une membrane (ὑμήν) qui, contenant en elle les premiers de ces atomes, sépare (ἀφίστασθαι) leur ensemble (σύστημα) de l'illimité environnant (DL IX, 32, A1)[5]. L'idée est également présente chez Démocrite : « Un tourbillon (δεῖνον) de formes de toutes sortes s'est séparé (ἀποκριθῆναι) du tout (ἀπὸ τοῦ παντός) » (fr. 167). L'idée d'un rassemblement ou d'une agrégation (ἀθροισμός)[6] des éléments primordiaux, qui se meuvent en un tourbillon (δίνη ou δῖνος)[7], est bien attestée et ne pose pas de problème. Ce tourbillon, comme cela est précisé, sépare les particules élémentaires pour les recomposer dans l'ordre de notre

1. On pourra lire ces textes dans notre annexe 3 (*infra*, p. 151-152).

2. Nous n'étudions pas ici les textes notés Démocrite B5.1-3 par DK, qui ne se rapportent pas directement à Démocrite même s'ils présentent des idées proches des siennes ; le premier de ces trois textes est d'ailleurs celui de Diodore de Sicile étudié *supra* (p. 73-76).

3. Le terme « illimité » désigne sans doute le vide (cf. Démocrite A37, Simplicius, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote* 295, 3-4).

4. 1988, p. 729.

5. L'expression ἀφίστασθαι, interprété comme signifiant une séparation, ne constitue donc pas une simple répétition de κατὰ τὴν ἀποτομὴν τῆς ἀπείρου (*contra* Kerschensteiner, 1959, p. 442).

6. Ce terme est employé par Épicure (DL X, 90, Leucippe A24) ; on trouve régulièrement le verbe ἀθροίζω employé en ce sens (cf. Leucippe A1 chez DL IX, 32, A10 chez Hippolyte I, 12.2, A24 chez Aétius I, 4.1-2, Démocrite A57 chez Plutarque). Cf. aussi l'adjectif ἀθρόος en Démocrite 135 (Théophraste, *Du sens* 56 et 63).

7. Cf. δίνη en Leucippe A1 (DL IX, 31-32), Démocrite A1 (DL IX, 45), A69 (Aristote), A83 ; δῖνον en Leucippe A24 (DL X, 90), Démocrite, fr. 164 et fr. 167, δίνησις en Démocrite A89, δινεύω ou περιδινεύω en Leucippe A1 et Démocrite A1 (DL IX, 30, 32 et 44). Cf. aussi les nombreux dérivés de περιφέρω, le témoignage de Lucrèce en Démocrite A88, etc. Cf. Ferguson, 1971, p. 101-104. Parmi toutes ces occurrences, nous ne distinguons pas les évocations du tourbillon cosmogonique de celles de la simple révolution des astres, puisque les deux semblent bien identifiés.

monde[1], en réunissant les semblables[2] ; comme nous allons le voir, il discrimine de cette façon les opposés et constitue en premier lieu le monde par différenciation du centre, où se formera la terre, et de la périphérie, où se trouve la voûte céleste. Le dernier chapitre de cette théorie de la séparation, c'est-à-dire son applicabilité à d'autres domaines, non-cosmogoniques, est également développé par les Atomistes : notons simplement, en passant, que le principe général de la séparation des éléments légers (chauds) et lourds (froids) est au fondement de l'explication du sommeil et de la mort (Leucippe A34)[3].

Nous traiterons bientôt, avec plus de détails, de l'apport particulier représenté par l'Atomisme à la théorie présocratique de la séparation ; mais l'importance de cet apport fait que nous ne pouvons le passer sous silence et simplement évoquer la présence, chez Leucippe et Démocrite, de tels éléments appartenant à la théorie présocratique classique. La différence fondamentale, qui sera à nouveau convoquée plus bas, est la suivante : la séparation cosmogonique n'a pas lieu entre les éléments, et les propriétés évoquées rendant compte des discriminations ne sont plus la chaleur, la froideur, l'humidité, etc. Les éléments eux-mêmes étant composés d'atomes, qui présentent un nombre limité de propriétés (comme la figure et la taille ; ils présentent en revanche un nombre illimité de figures), n'existeront en tant que tels (c'est-à-dire de manière phénoménale) qu'au moment du rassemblement de leurs parties[4] ; la séparation ne repose plus sur un modèle à quatre termes, car il n'est qu'un seul genre d'êtres, l'atome, mais se fonde désormais exclusivement sur les propriétés atomiques. Par conséquent, elle ne peut plus opérer que par dichotomie, puisqu'elle repose sur des qualités atomiques s'opposant binairement : et avant tout sur la première de ces propriétés, la taille. Ainsi, l'opposition du centre et de la périphérie n'est plus chez les Atomistes la simple polarité selon laquelle s'organiseront les quatre

1. Cf. Leucippe A1 (DL IX, 31-32), qui évoque le modèle du criblage, et Démocrite A69 (Aristote). Ces témoignages emploient le verbe διακρίνω pour désigner la séparation.

2. Cf. Leucippe A1 (DL IX, 31), A10 (Hippolyte I, 12.2), Démocrite A38 (Simplicius), A99a, A128, A165 (Alexandre), et surtout fr. 164.

3. On ne manquera pas de rappeler que justement, chez Démocrite, l'analogie entre microcosme et macrocosme est explicite (cf. fr. 34). On remarquera en revanche que Démocrite a rejeté l'explication par les mêmes principes de la distinction des sexes (A143).

4. Cf. Leucippe A15, mais aussi A17, A24 (Aétius I, 4.3), Démocrite A1 (DL IX, 44) et A57 (Plutarque). Pour le rejet de l'explication par le chaud et le froid, notamment, cf. R19. Sur l'explication du lourd, du léger et d'autres qualités semblables, cf. Démocrite A60 (Aristote, *Du ciel* IV, 2, 309a1-2) et A135 (Théophraste, *Du sens* 61-62).

éléments, mais elle devient l'axe fondamental de répartition des atomes, lui-même expliqué par l'opposition du grand et du petit.

Cela se fait, bien sûr, au détriment de l'idée des sphères concentriques, apparemment absente de la pensée de Leucippe et Démocrite. Il est vrai que pour ces derniers, la terre occupe le centre du monde (Leucippe A1, DL IX, 30), les autres astres (la lune, le soleil et les fixes) formant différents cercles autour d'elle (Leucippe A1, DL IX, 33 et Démocrite A40, Hippolyte I, 13.4). La terre n'a d'ailleurs pas toujours occupé une telle position immobile au centre du monde : selon Aétius (Démocrite A95), celle-ci, d'abord petite et légère, vacillait en effet, c'est-à-dire était entraînée par le tourbillon, avant de gagner en compacité. Et surtout, les astres n'ont pas toujours occupé une position en périphérie du monde : ils ne s'enflamment qu'après avoir rejoint cette position, et à cause de leur vitesse[1]. Cette explication de la constitution des réalités cosmiques ne fait pas appel à la formation des quatre masses élémentaires : elle explique d'abord la naissance des astres, puis leur nature ignée, et non la constitution du feu, à partir duquel se formeraient les astres. Pour cette raison, il nous semble que le témoignage d'Hermias (Leucippe A17) est une figuration abusive de la cosmogonie atomiste en termes de constitution des éléments :

> les parties les plus légères, s'étant retirées (χωρήσαντα) vers le haut, engendrent le feu et l'air, et les plus lourdes, s'étant déposées (ὑποστάντα) en bas, l'eau et la terre[2].

De même, la mention du feu et de l'air chez Aétius I, 4.3 (A24) a de bonnes chances d'appliquer à Leucippe une théorie qui, sans lui être nécessairement étrangère, n'était sans doute pas employée par ce dernier comme modèle explicatif[3]. Leucippe et Démocrite fournissent bien sûr une explication de la

1. Cf. Leucippe A1 (DL IX, 32-33) et Démocrite A39. Cette origine terrestre des astres rappelle la conception d'Anaxagore (A1, DL II, 12, A12, cf. fr. 16 et *supra*, p. 103 et n. 1) ; mais pour ce dernier, le rôle qui était celui des astres chez Anaximandre, à savoir celui de résidus de la sphère de feu en périphérie du monde (A10), est rempli par l'éther. En revanche, l'affirmation d'un effet de la vitesse des atomes sur la nature ignée ou non d'un corps semble problématique.

2. LM, dans leur récente édition (2016), n'ont pas repris ce témoignage.

3. Cf. encore Démocrite A1 (DL IX, 44), qui mentionne les quatre éléments comme produits par les compositions atomiques : ce témoignage n'implique en rien que Démocrite ait fondé sa théorie sur les quatre éléments, bien au contraire.

formation des astres et de la mer[1] ; mais ils n'en font pas un moment initial de leur cosmogonie, celui de la distinction des éléments[2].

Le rapport entre l'opposition du grand et du petit et la dichotomie du centre et de la périphérie peut s'expliquer ainsi[3]. La différence de taille des atomes implique une différence de réaction devant le mouvement tourbillonnaire : les plus grands atomes opposant une force de résistance, une ἀντέρεισις, plus importante, se rassemblent naturellement là où le tourbillon exerce une action moins importante, c'est-à-dire au centre[4].

> Ces derniers corps [*scil*. ceux contenus dans la membrane] étant entraînés en cercle par le tourbillon (περιδινουμένων), suivant la résistance du centre (κατὰ τὴν τοῦ μέσου ἀντέρεισιν), la membrane alentour s'amincit à cause de l'afflux des atomes contigus au tourbillon (Leucippe A1, DL IX, 32)[5].

Cette résistance a naturellement la conséquence suivante : d'autres corps sont repoussés, du centre vers la périphérie. C'est ce qu'affirment explicitement certains textes : Leucippe A24 (Aétius I, 4.2) explique que les corps les plus « petits, arrondis, lisses et glissants » (ces déterminations étant ainsi de deux ordres : la taille et la figure) « sont chassés (ἐξεθλίβετο) par la réunion (σύνοδον) des atomes et emportés vers la région céleste ». Le paragraphe suivant affirme la même idée : ces corps formeront les étoiles. L'idée est présente chez Démocrite : les corps les plus pesants sont mus, comme tous les autres, vers le centre, mais en

1. Cf. Leucippe A1 (DL IX, 33), A10 (Hippolyte I, 12.2), A24 (Aétius I, 4.3-4 : seul ce texte évoque la mer), Démocrite A39. Ces témoignages, d'ailleurs, n'évoquent jamais la formation des astres ou de la mer en termes de séparation (Bollack, 1980, p. 32, affirme d'ailleurs qu'il ne s'agit pas d'une séparation) ; il reste possible qu'elle ait été conçue ainsi, mais en tout cas elle ne l'a sûrement pas été comme constitution du feu et de l'eau (par différence avec l'air et la terre).

2. Aristote mentionne d'ailleurs l'incompatibilité des théories élémentariste et atomiste (Démocrite A60a), il est vrai pour attribuer aux Atomistes l'idée selon laquelle les éléments (eau, air et terre) sont constitués par les différences atomiques, mais en pointant une contradiction rendant difficile l'affirmation d'une présence décisive de la théorie élémentariste chez les Atomistes.

3. Pour cette explication, cf. déjà Gomperz, 1908, p. 353-355 et Burnet, 1919, p. 399-400.

4. Pour une explication physique détaillée de ce processus et de cette tendance des éléments emportés par un vortex à se rassembler au centre, cf. Konstan, 1979, p. 408-410.

5. Un autre texte (D110, Aristote : DK attribuent ce texte uniquement à Anaximène, A20, mais il y est question de Démocrite) affirme que la forme des corps plats (comme la terre, selon Démocrite) les rend plus difficiles à mouvoir pour les vents, ce qui explique la position stationnaire de la terre ; le terme ἀντέρεισις est alors utilisé, même si la cause de cette résistance n'est pas la même (nous comprenons le texte comme LM, *contra* Tigner, 1974, p. 437, n. 20).

rejettent du même coup les moins pesants, qui paraissent s'élancer vers le haut[1]. A62 attribue d'ailleurs à Démocrite un terme, ὁ σοῦς, « l'élan », pour qualifier cette ascension des petits atomes[2]. Un problème pourrait toutefois se poser. Beaucoup des témoignages auxquels nous venons de faire référence mentionnent, en plus de la taille, la figure des atomes comme principe de leur réaction au tourbillon. On pourrait plutôt comprendre que la circularité de certains atomes est, non la cause effective de leur rejet vers la périphérie, mais la condition *sine qua non* de ce rejet ; certains atomes sont rejetés parce qu'ils sont plus petits, mais s'ils n'étaient pas, par ailleurs, lisses et arrondis, les aspérités de leur forme les attacheraient à d'autres atomes et pourraient empêcher leur expulsion. Au demeurant, de tels atomes peuvent malgré tout se retrouver en périphérie du monde puisque la voûte céleste est formée par eux (Leucippe A23).

On le voit, cette théorie se fonde sur la différence (relative, donc admettant des intermédiaires, mais toujours binaire) du grand et du petit pour expliquer la constitution des réalités cosmiques ; ces différences se réalisent en effet comme différence de réaction face au mouvement tourbillonnaire du cosmos. Les atomes exercent tous une résistance à ce mouvement, dans la mesure où ce sont des corps, et par conséquent tendent tous à se rassembler au centre ; mais le choc des plus petits avec les plus lourds renvoie les premiers en périphérie[3]. C'est donc cette organisation selon le centre et la périphérie qui constitue la différence principale du modèle atomiste avec ceux que nous avons précédemment étudiés ; cette différence a pour cause la non-effectivité du modèle des quatre éléments dans

1. Cf. A60 (Aristote, *Du ciel* IV, 2, 310a7-11), et surtout A61 (Simplicius) pour l'attribution de cette théorie à Démocrite. Ces textes emploient également le verbe ἐκθλίβω, « chasser ». Signalons que nous ne touchons pas ici à la question de savoir si Démocrite attribuait la pesanteur aux atomes (cf. Taylor, 1999, p. 179-184) ; mais la mention du poids dans ces derniers témoignages ne pose pas problème à cet égard, puisqu'ici « lourd » peut être synonyme de « grand ». On trouvera à cette théorie un parallèle non-cosmologique en A106 : l'âme, qui est chaude c'est-à-dire composée d'atomes sphériques, est chassée par le milieu environnant, d'où la nécessité de respirer. Cf. encore A153, à propos de la pousse du bois des cerfs (mais la théorie exposée est légèrement différente). Pour une explication plus détaillée de cet élan des atomes de petite taille, cf. Bollack, 1980, p. 24-26 (qui comprend toutefois que ce processus est antérieur au tourbillon cosmique, lequel est « le contre-effet d'une grande concentration de matière et de l'accumulation d'innombrables virtualités de mouvements », p. 48).

2. Cette théorie est encore confortée par A88 : Lucrèce y explique que le tourbillon cosmique de Démocrite est plus puissant en périphérie qu'au centre, ce qui explique les vitesses relatives des astres dans le ciel. Il est donc naturel que le centre soit immobile.

3. Même si nous manquons d'explication à ce sujet, le tourbillon lui-même n'est sans doute que la conséquence du heurts des atomes, qui les amène à s'organiser pour suivre un mouvement commun.

l'Atomisme, et pour effet l'absence de mention d'une constitution du monde selon quatre sphères superposées[1]. Mais autrement, comme nous l'avons vu, la théorie de la séparation est suffisamment explicite chez Leucippe et Démocrite pour que nous ne nous y arrêtions pas outre mesure. Nous avons retrouvé chez ces auteurs la mention explicite d'une séparation du tout et du monde et d'un mouvement tourbillonnaire cause de la constitution des réalités cosmiques par distinction des éléments primordiaux, en fonction de leurs différences propres (il s'agit donc d'une discrimination).

B. Traitement de quelques questions particulières

Des modèles apparentés de séparation opèrent donc dans la cosmogonie des six auteurs présocratiques que nous venons d'étudier ; mais peut-on affirmer qu'il s'agit d'un unique modèle, sans nier la singularité de chacun de ces auteurs ? Il est clair que ce modèle subit des transformations au contact d'autres éléments, propres aux systèmes dans lesquels on l'a trouvé réalisé ; une étude plus complète de la question aurait à s'y attarder. Mais c'est un autre genre de singularité que nous avons maintenant à étudier. Nous souhaiterions montrer que les transformations les plus profondes de la théorie de la séparation sont interprétables comme un certain développement, et que certaines déterminations imputables en propre à l'origine mythologique de ce modèle sont remarquablement laissées de côté par les Présocratiques plus tardifs. Nous considérerons un tel développement au travers de trois lignes directrices : le modèle sur lequel est pensé la séparation elle-même, la nature des éléments auxquels elle s'applique, enfin le rôle joué par la séparation dans la théorie physique, en dehors du contexte propre à la cosmogonie.

i. Vitalisme et mécanisme

L'un des points d'opposition essentiels entre Anaximandre et l'Atomisme, et qui nous permet également d'inscrire Empédocle et Anaxagore dans une

1. Non pas que ce modèle des sphères concentriques soit absent de la pensée des Atomistes : on l'a dit, les astres, comme chez Anaximandre (A10), s'organisent selon différents cercles plus ou moins proches du centre (cf. *supra*, p. 107). Mais ces cercles ne sont pas ceux des éléments eux-mêmes, ni même des régions cosmiques ; en particulier, la mer ne semble pas issue d'une couche d'humidité entourant initialement la terre, et les astres ne sont pas dits faire partie d'une région éthérée encerclant l'air.

position intermédiaire à ces deux extrêmes chronologiques, nous semble la question suivante : les éléments séparés préexistent-ils à leur séparation ? Dans le cas d'Anaximandre, il est clair que non, puisque l'ἄπειρον n'est pas un mélange : il ne contient que le germe producteur des contraires, le γόνιμον, et non les contraires eux-mêmes. Par conséquent, la séparation prend la forme d'une création des éléments séparés, désignée de manière convenable, comme nous allons le voir, par le terme ἀπόκρισις. On retrouve l'idée d'un mélange des éléments chez Empédocle (μῖγμα, A46) et Anaxagore (ὁμοῦ πάντα, fr. 1), sans que nous puissions trancher ici la question de savoir si ce mélange primordial est total ou par simple juxtaposition[1]. En revanche, l'existence du vide et l'éternité des atomes nie même la possibilité d'une telle juxtaposition et rend la séparation totale (Leucippe A7, Philopon)[2] ; en conséquence de quoi, la séparation n'est même plus concevable comme émergence d'une figure au sein ou en dehors d'un mélange, mais comme simple rapprochement relatif d'éléments éternellement séparés. L'ἀπόκρισις des Atomistes (cf. Démocrite, fr. 167), qui reprennent sans doute ce terme à Anaximandre en vertu de la parenté de conception déjà évoquée mais sans en conserver le sens, est donc une « section » (ἀποτομή, Leucippe A1 et A24, DL IX, 31 et X, 88), terme qui semble bien indiquer une pure coupure (τομή), relation mécanique entre des éléments physiques extérieurs les uns aux autres[3]. À l'inverse, l'ἀπόκρισις d'Anaximandre serait une certaine génération.

Le sens de ce terme est justement le point de départ de deux interprétations d'Anaximandre : la première serait « vitaliste » et la seconde « mécaniste »[4]. Mais il est clair que la seconde interprétation repose sur une comparaison abusive entre Anaximandre et l'Atomisme[5] ; ainsi, l'opposition entre vitalisme et mécanisme nous semble devoir caractériser non deux interprétations possibles d'Anaximandre, mais deux théories présocratiques de la séparation ; théories qui s'opposent notamment sur un point essentiel à notre étude, leur rapport à la

1. Selon Aétius, le mélange d'Anaxagore est une juxtaposition (παράθεσις, A54) ; et l'on a de bonnes raisons de penser que le mélange d'Empédocle est total.

2. Le vide des Atomistes remplit en effet un rôle séparateur : cf. Leucippe A7 (Aristote, *De la génération et de la corruption* I, 8, 325a4-5 et a36-b5), A14 (Simplicius, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote* 242, 19-20) et A19 (Aristote, *Du ciel* I, 7, 275b29-31).

3. Cf. *supra*, p. 22, n. 4, sur le sens de τμήγω (même radical -τεμ-).

4. Ce sont les mots de Conche, 1991, p. 138.

5. Notre argumentation est partiellement reprise à Conche, 1991, p. 141 et 145-146.

mythologie. Comme le disait Aristophane, « Tourbillon règne, ayant chassé Zeus » (Δῖνος βασιλεύει, τὸν Δί' ἐξεληλακώς, *Nuées* 828)[1].

Nous avons vu que le terme ἀπόκρισις avait de bonnes chances d'avoir été utilisé par Anaximandre lui-même[2]. Depuis Baldry, on a souligné que ce terme avait chez ce dernier un sens proche de celui qu'il aura dans la Collection hippocratique, celui de « sécrétion », en particulier sécrétion de la semence[3]. De nombreux autres termes ou expressions employés par la doxographie relative à Anaximandre vont dans le sens de cette interprétation : γόνιμον, αἰών, γένεσις, κίνησις ou encore ὡς τῷ δένδρῳ φροιόν[4]. Non que l'ἄπειρον soit effectivement, pour Anaximandre, un être vivant, doté d'une vie (αἰών), dont la semence (γόνιμον) donnerait naissance (γένεσις) au monde : mais il est assuré que c'est sur ce modèle et ces métaphores vitalistes qu'il a été pensé[5]. Bien sûr, une telle métaphore influencera beaucoup les physiologues plus tardifs : les termes πάγος ou encore ὑμήν désigneront ainsi, dans les témoignages relatifs à Empédocle (A30), puis Leucippe (οἷον ὑμένα, A1, DL IX, 32), l'enveloppe extérieure du

1. Cf. Ferguson, 1971, p. 115 et 1979, p. 356-357. Il serait tentant de voir dans ce vers une référence explicite à l'Atomisme, mais cela pose des problèmes de chronologie (1979, p. 357-358 : le masculin ne serait pas une référence à Démocrite mais un jeu de mots ; Cavaignac, 1928, avait toutefois argumenté sur la chronologie pour défendre la possibilité d'une référence à Démocrite).

2. Cf. *supra*, p. 83, n. 2.

3. 1932, p. 27, n. 8 pour des exemples, et p. 29 sur Anaximandre (cf. encore Naddaf, 2008, p. 113). La thèse de cette article, toutefois, nous paraît contestable : on trouverait déjà chez Anaximandre un modèle embryologique présent dans la Collection hippocratique, modèle qui était par conséquent déjà répandu à l'époque d'Anaximandre (p. 28). En effet, si l'analogie avec le Pythagorisme (p. 30-33) nous paraît plus pertinente, c'est précisément parce qu'il n'y a pas chez Anaximandre de notion d'un feu central se nourrissant du froid extérieur (p. 28-29) ; en second lieu, le γόνιμον d'Anaximandre n'est pas comparable à la chaleur productrice de l'univers (p. 29), mais est justement en amont de la distinction du chaud et du froid ; enfin, le terme ἀπορραγείσης en A10 ne renvoie sûrement pas au détachement de la sphère de feu et de ce qu'elle contient (p. 30), mais bien à son éclatement, sans quoi l'existence de différentes sphères des astres reste inexpliquée. L'influence d'une semblable théorie embryologique sur Anaximandre est possible, mais reste à démontrer.

4. Cf. Baldry, 1932, p. 29-30, repris par Conche, 1991, p. 141-142. Le premier ajoute à cette liste le verbe ἀπορρήγνυμι, mais en un sens qui ne nous semble pas correspondre à son emploi par pseudo-Plutarque (cf. la note précédente). Cf. aussi les remarques et renvois de Baldry (p. 29 et n. 8-9) s'agissant du terme κίνησις, et celles de Conche (p. 148-151) ou de Balaudé (2011, p. 88-89) à propos de αἰών. Pour le sens de ces termes, cf. LSJ, *s. u.* ἀποκρίνω A, 2 (τὰ ἀποκρινόμενα) : « secretions » ; cf. Bailly, *s. u.* γόνιμος, ος I, 1 : « fécond » ; *s. u.* γένεσις I, 2 : « naissance » ; *s. u.* φλοιός, οῦ I : « écorce » ; *s. u.* αἰών, ῶνος I, 1 : « durée de vie ».

5. Nous rejoignons ainsi la position de Conche, 1991, p. 144 : il faut garder à l'esprit une forme de transcendance de l'ἄπειρον sur les êtres. Mais Conche nous semble exagérer cette transcendance quand il va jusqu'à affirmer que l'ἄπειρον « n'est pas un être » (p. 143) : la distinction entre les êtres principés et leur ἀρχή, voire entre l'étant et l'être, nous semble anachronique, même en admettant que le célèbre témoignage de Simplicius (A9) implique que celui-ci ait employé le terme ἀρχή au sens de « principe ».

monde, ce qui ne peut manquer de rappeler le ὡς φλοιόν de pseudo-Plutarque (Anaximandre A10) ; et ces termes, comme le remarquait Baldry, sont également présents dans la théorie embryologique hippocratique[1]. Mais il s'agit, en tout cas chez Leucippe, d'une métaphore isolée ; chez Anaximandre, au contraire, cet ensemble de métaphores fait système, et est interprétable dans le cadre d'une conception génétique de la séparation. Une conception, donc, que l'on pouvait voir à l'œuvre chez Hésiode (*Th*. 123-132 : la séparation des parties du monde se produit par engendrement).

Anaximandre hérite bien sûr de conceptions scientifiques : embryologiques, peut-être, mais également astronomiques, politiques, ou architecturales, comme de récentes études l'ont montré[2]. Par ailleurs, sa pensée rompt à de nombreux égards avec les schémas de pensée mythologiques, en renonçant notamment à l'anthropomorphisme des dieux et en faisant de l'ἄπειρον une divinité[3], certes, mais anonyme et extérieure au monde[4]. Mais il est malgré tout indéniable que cette pensée, comme celles de la plupart des Présocratiques (il suffira de penser au rôle démiurgique de l'Intellect d'Anaxagore, à l'Amitié et la Haine d'Empédocle, ou même à la Déesse de Parménide), est traversée par les influences mythologiques[5]. Pour notre part, nous nous contenterons de souligner que la conception de la séparation dont Anaximandre représente pour nous le premier témoin comporte des éléments probablement importés des mythes de séparation.

Reprenons ici la troisième interprétation d'Anaximandre que nous avons proposée[6] : il n'y aurait pas d'abord, chez lui, de séparation des quatre masses

1. 1932, p. 27-28 et p. 28, n. 1, ainsi que p. 30 sur Leucippe.

2. Sur toutes ces hypothèses, cf. la synthèse de Naddaf, 2008, p. 123-135. Nous nous rallions d'ailleurs à son jugement : « il n'est pas surprenant qu'Anaximandre ait considéré comme rationnel et naturel le fait que le monde soit dérivé d'une sorte de semence, soit une graine ou un œuf, et qu'il refuse toutefois l'image anthropomorphique d'une union sexuelle véhiculée par les mythes cosmogoniques. L'essentiel est que, à partir de lui, le développement de l'univers est le produit de causes naturelles. » (p. 114-115).

3. Cf. De Corte, 1958 ; sa thèse d'un Anaximandre purement religieux (cf. p. 25-26) nous semble toutefois parfaitement insoutenable. Babut (1972, notamment p. 30-32), nous paraît bien plus proche de la vérité : la pensée d'Anaximandre laisse une place à la religion, mais n'est pas orientée par elle. La nature divine de l'ἄπειρον est aussi relevée par Stokes, 1963, p. 31-32.

4. Cf. Cornford, 1926, p. 541-542 ; sur l'extériorité de l'ἄπειρον et du cosmos, cf. Solmsen, 1950, p. 245 et Stokes, 1963, p. 30-31. Il nous semble toutefois, contrairement à ce que pense Stokes, que l'ἄπειρον entoure bien monde (cf. A15).

5. Cf. Naddaf, 2008, p. 123, n. 50, pour une bibliographie relative à ces influences.

6. Cf. *supra*, p. 86.

élémentaires, mais seulement en premier lieu du chaud (la sphère des astres) et du froid (la terre), séparation qui prend la forme d'un éloignement laissant exister un espace intermédiaire, l'air. Un tel cadre théorique nous rappelle d'emblée certains éléments centraux des mythes de séparation : la séparation du ciel et de la terre est la constitution d'un espace de vie, de la totalité du réel[1]. La séparation des contraires, chez Anaximandre, représente précisément la création d'un tel espace, comprenant la totalité des intermédiaires entre ces extrêmes que sont le chaud et le froid : elle est ouverture au sein de laquelle les choses individuelles se constituent relativement à ces contraires[2]. Mais plus précisément, c'est à un type particulier de mythes de séparation que l'on peut rapporter la conception d'Anaximandre, et à travers elle, la théorie présocratique de la séparation. La théorie du γόνιμον, que ce terme soit d'ailleurs authentique ou non[3], est en effet un argument essentiel en faveur de l'interprétation de ce modèle de séparation comme dérivé de la mythologie : depuis Cornford, on a parfois comparé ce « générateur » à l'Œuf cosmique des Orphiques[4] : la Nuit (qu'on rapprochera de l'ἄπειρον) produit un œuf (le γόνιμον) qui, en se scindant, donne naissance à Gaïa et Ouranos ; entre ces deux derniers apparaît Phanès, de la même manière que l'air occupe chez Anaximandre la position intermédiaire entre la terre et la sphère de feu ; les créatures vivantes seront engendrées à la suite de cette séparation[5].

Cette interprétation a déjà reçu de bonnes justifications, et en donner une nouvelle preuve nous amènerait trop loin dans le détail des mythes orphiques ;

1. Cf. *supra*, p. 5.

2. Au sens aristotélicien : « parmi les choses d'un même genre, celles qui sont séparées (ὁρίζονται) les unes des autres par une distance maximale » (*Catégories* 6, 6a17-18). Cf. Conche, 1991, p. 151 : « pour la nature, créer un monde, c'est d'abord circonscrire le domaine de l'étant comme se situant à l'intérieur de la plus grande différence, celle entre les extrêmes. »

3. KRS, p. 131-132, Kahn, 1960, p. 57, Stokes, 1963, p. 11, n. 1, et West, 1971, p. 84, considèrent que ce terme est aristotélicien ou théophrastéen (cf. surtout *Du feu* 44) ; DK, puis Conche (1991, p. 153) pensent qu'il remonte sans doute à Anaximandre. LM hésitent (D8). Mais même si le terme ne remonte pas à Anaximandre, West remarque que ce dernier a pu parler d'une « egg-like formation ».

4. Cf. Cornford, 1926, p. 541 (« Thus Anaximander unsuspectingly accepted from tradition not only the problems of cosmogony but the framework of the solution »), 1934, p. 15-16 et encore 1952, p. 163 ; cf. Bernabé, 2002, p. 215. C'est une thèse adoptée notamment par De Corte, Guthrie et surtout West (cf. les notes suivantes).

5. Guthrie (1993, p. 223) présente cette isomorphisme sous la forme d'un schéma que nous décrivons ici. Pour la cosmogonie orphique en question, très proche aussi d'un mythe phénicien rapporté par Môchus chez Damascius (III, 166), cf. notamment West, 1971, p. 28-36, 1983, p. 103-105, et 1994. Précisons que l'Orphisme semble avoir, lui aussi, interprété la séparation comme séparation des quatre éléments (dont l'œuf est composé) : cf. Bernabé, 2002, p. 221-224, Turcan, 1961, pour la présentation de cette question à propos d'un texte plus tardif.

nous nous contenterons pour notre part de rappeler, en premier lieu, que les comparaisons entre l'Œuf orphique et le monde circulaire des Présocratiques sont anciennes : Aétius (II, 31.4, A50) attribuait au monde d'Empédocle la forme d'un œuf. Simplicius (A20) va même plus loin, en rapportant l'expression parménidienne « semblable au volume d'une balle bien ronde » (fr. 8, 43) à l'« œuf à l'éclat argenté » des Orphiques (ὠεὸν ἀργύφεον, fr. 70). Quant à Anaximandre, certaines expressions appartenant à des textes orphiques plus tardifs restent troublantes : De Corte évoquait déjà l'adjectif ἀγήραος, qui qualifie l'ἄπειρον chez Anaximandre (A11, *Hippolyte* I, 6.1 : authentique selon DK, fr. 2 et LM, D7), et que Damascius emploiera également pour décrire Chronos (III, 61)[1]. On pourra aussi insister sur un autre texte orphique (fr. 55, Apion ; 2 T19), qui est une description de l'Œuf dans un vocabulaire vraisemblablement inspiré par les théories présocratiques et péripatéticiennes[2]. Deux expressions pourraient renvoyer explicitement à Anaximandre : l'Œuf est dit avoir été « expulsé de l'infini de la matière » (ἐξ ἀπείρου τῆς ὕλης προβεβλημένον), et le monde s'être formé à partir d'un tourbillon (ἴλιγξ) qui a rassemblé les éléments « vers l'élément générateur par excellence » (εἰς γονιμώτατον). Enfin, la cosmogonie phénicienne de Sanchuniathon conservée par Philon de Byblos chez Eusèbe[3] a la particularité de mentionner ce qui semble un vent tourbillonnaire[4], Μώτ, autre nom du désir (πόθος), donnant naissance à un objet en forme d'œuf (ᾠοῦ σχήματι, 10.2) ; ce dernier donnera justement naissance aux différentes parties du monde[5]. West, après une patiente étude de ce texte, conclut à une influence de la mythologie phénicienne sur la cosmologie milésienne, et dresse en particulier une liste de cinq

1. 1958, p. 16 ; Chronos comme l'ἄπειρον entourent le monde, et d'ailleurs ce texte applique l'adjectif ἄπειρος au premier. Ce parallèle doit toutefois être pris avec précaution, puisque l'expression ἀθάνατος καὶ ἀγήραος est fréquente chez Homère et Hésiode (cf. *Il*. II, 447, VIII, 539, XII, 323, XVII, 444, *Od*. V, 136, 218, VII, 257, XXIII, 336, *Th*. 277, 305, 949, 955, fr. 23a, 12 et 24, fr. 25, 28, fr. 229, 8 ; Anaximandre remplace en revanche le premier terme par ἀίδιος)

2. Cf. en particulier les expression τῆς τετραγενοῦς ὕλης, μίξαι τὰς οὐσίας, σύστασιν, etc.

3. I, 10.1-5 (reconstituée par West, 1994, p. 302).

4. C'est ainsi qu'on peut comprendre l'expression ἠράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν, « le vent s'éprit pour son propre commencement » (10.1, cf. West, 1994, p. 298).

5. La présentation d'Eusèbe étant imprégnée d'éléments philosophiques, West (1994, p. 303) pense toutefois que la cosmogonie de Môchus est celle qui reflète le mieux le prototype de ces mythes phéniciens et orphiques dont on pourrait donner d'autres exemples.

points communs entre les récits phéniciens de Sanchuniathon ou de Môchus et le système d'Anaximandre[1].

Cette étude, que nous ne faisons ici que résumer, a pour nous une conséquence remarquable. Une, et peut-être deux, des déterminations que nous avons comptées au nombre des éléments essentiels de la théorie présocratique de la séparation (la séparation du tout et du monde préalable à celle des éléments, et le rôle joué par le mouvement circulaire dans cette deuxième séparation[2]), entretiennent avec la version grecque (orphique) ou phénicienne du mythe de séparation des relations qu'il serait difficile d'expliquer autrement que par une influence historique, ne fût-elle qu'indirecte[3]. Ajoutons à cela ce que nous avons déjà dit, à savoir que la séparation des parties du monde a probablement pris chez Anaximandre la forme d'une séparation du ciel et de la terre, modèle réinterprété ensuite comme modèle progressif par le prisme de la théorie des quatre éléments ; ce sont trois éléments de la théorie présocratique de la séparation qui doivent être vus comme des reformulations philosophiques des mythes de séparation[4].

ii. Parties du monde, éléments, qualités

C'est cette question, plus particulière, que nous abordons maintenant : celle de la nature de l'objet de cette séparation cosmogonique ; cette détermination, loin d'être secondaire, a des implications profondes sur la forme même de la séparation, qu'elle dicte en partie.

Nous avons proposé plus haut une analyse des différents modèles cosmographiques en concurrence chez Hésiode ; nous en avons conclu qu'au modèle binaire qui opposait le ciel et la terre s'ajoutaient une tripartition des

1. Cf. 1994, p. 305-307, et p. 306 pour la liste des points communs suivants : la présence d'un état initial dénué de bornes (ἄπειρον) ; le temps comme agent divin (fr. 1) ; l'émission par ce dieu d'une semence (γόνιμον), qui se développe en œuf et donne naissance à la terre et aux astres ; une humidité primordiale entourant la terre ou le monde ; l'action de la chaleur du soleil sur cette humidité. West rappelle (n. 53) que Thalès était d'ascendance phénicienne (DL I, 22).

2. Il est peut-être ainsi permis de revenir sur le constat, apparemment sans appel, de Ferguson (1971, p. 113) : « eggs do not rotate ».

3. Naturellement, se pose aussi la question de savoir dans quel sens ont eu lieu les relations d'influence entre l'Orphisme et les théories présocratiques (Bernabé, 2002, p. 210).

4. Les cosmogonies orphiques plus tardives, par exemple celle des *Argonautiques orphiques* (419-431), présentent une théorie des quatre éléments (cf. Vian, 1987, p. 179, n. au v. 422 à la p. 104 : trois éléments sont en effet mentionnés, mais il faut comprendre que l'« amour » désigne le feu) et de leur séparation (en l'occurrence, à partir de Chaos) clairement influencée par des développements plus anciens. Il faut considérer que le mythe orphique de séparation a sans doute suivi une évolution conjointe à son expression philosophique. Cf. *supra*, p. 114, n. 5.

régions visibles (terre, mer, ciel), une tripartition verticale du cosmos (ciel, terre, Tartare), et un dernier modèle réunissant les deux précédents[1]. Ces parties du monde, disions-nous, se séparent au moment de leur naissance par différenciation d'une unité primordiale. C'est un tel modèle que l'on retrouve derrière la métaphore du γόνιμον chez Anaximandre ; mais ce dernier semble ne pas avoir repris les conceptions hésiodiques des parties du monde. Il ne fait aucune référence au Tartare, et la mer occupe chez lui une position moins centrale puisqu'elle n'apparaîtra qu'avec le mélange ultérieur des éléments cosmiques. Par ailleurs, le feu occupe chez lui la place qu'avait le ciel étoilé, Ouranos, chez Hésiode[2]. Cela n'exclut pas une influence d'Hésiode, ou de conceptions hésiodiques peut-être plus tardives repérables dans les vers 736-745 de la *Théogonie*, sur Anaximandre[3] ; mais force est de constater que leurs cosmographies sont en partie incompatibles. Comme nous le disions, le système anaximandréen place en effet la terre au centre d'un univers sphérique ; pour Hésiode, le Tartare, la terre et le ciel sont plutôt comme trois niveaux d'une échelle verticale, et le ciel n'entoure pas la terre de tous côtés : il la recouvre (*Th*. 127). Cela ne l'empêche pas d'avoir la forme d'un dôme (et donc que l'univers ait une forme sphérique), en contact avec la terre à ses extrémités[4] : mais la terre n'est pas elle-même une entité sphérique (ou cylindrique, comme chez Anaximandre A10, A11, Hippolyte I, 6.3, etc.), elle est un plan horizontal médian de l'univers.

La première différence entre le modèle présocratique de séparation et le modèle hésiodique (et peut-être mythologique en général) est donc la suivante : même si la séparation a lieu entre ces deux parties du monde que sont la terre et le ciel, elle ne dispose plus l'un au-dessus de l'autre. Cette différence est due, sans doute, à des considérations astronomiques proprement scientifiques, et qui distinguent en particulier Anaximandre d'un Présocratique ayant conservé une cosmographie mythique (celle d'une terre plate occupant la totalité de la partie inférieure de l'univers : A47, Aétius), Xénophane ; elle se fonde sur une

1. Cf. *supra*, p. 42-49.

2. Rappelons toutefois que les mythes de séparation évoquent régulièrement la naissance du soleil (qui marque la sortie de l'état primordial de ténèbres), cf. *supra*, p. 21, n. 6.

3. Cf. Solmsen, 1950, p. 245-248. Cf. aussi *supra*, p. 45-47.

4. Cf. *supra*, p. 19.

conception « géométrique » de l'espace comme « constitué par des rapports symétriques et réversibles »[1]. Cela renforce l'idée d'une origine étrangère du modèle anaximandréen de séparation[2].

Mais il est encore question, chez Anaximandre, d'une séparation des parties du monde : comme cela a souvent été souligné, le « chaud » et le « froid » par lesquels la doxographie désigne l'opposition primordiale de son système, quand bien même Anaximandre aurait usé de ces termes[3], s'incarnent concrètement dans la terre et la sphère de feu qui constituera les astres[4]. Les éléments auxquels s'applique la séparation ne sont pas encore les quatre éléments d'Empédocle (fr. 6), même si une certaine reconstruction de la cosmologie d'Anaximandre impliquerait de distinguer entre l'humidité primordiale et l'air[5], amenant ainsi à quatre les parties du monde (et surtout, faisant correspondre ces quatre parties aux quatre éléments[6]). Le passage d'une théorie de la séparation comme intervenant entre les parties du monde à une autre, qui la fait se déployer entre ce dont seront composées ces parties, à savoir les quatre éléments, est clairement marquée chez Empédocle dans la distinction entre l'ordre pré-cosmique des quatre sphères distinguées par la Haine (constitution des éléments comme unités séparées) et l'ordre cosmique qui voit se constituer les parties du monde actuel[7]. Cette distinction est d'une importance essentielle, car elle retire à la séparation mythologique une partie de sa vertu génératrice : celle-ci reste un préalable à la constitution d'un cosmos habitable, mais seulement dans la mesure où la séparation est contrebalancée par une force contraire de mélange[8].

1. L'opposition de ces deux modèles a été développée par Vernant, 1963, p. 84-85.

2. Vernant (1963) pense à une influence de l'astronomie babylonienne sur la conception anaximandréenne de l'espace ; mais rien n'interdit une influence croisée de la mythologie phénicienne et de la science babylonienne.

3. Cf. notamment Conche, 1991, p. 155-156, qui renvoie à Héraclite, fr. 126.

4. Cf. *supra*, p. 84, n. 1 (cf. Cornford, 1952, p. 161-162, Hölscher, 1953, p. 266 et Lloyd, 1964, p. 96-98).

5. Celle que nous avons proposé *supra* (p. 84-86) comme seconde interprétation de A10, en accord avec le modèle progressif de séparation.

6. Cette correspondance fait elle-même partie d'un réseau de relations tissées entre éléments, saisons (cf. Alexandre Polyhistor chez DL VIII, 26, Pythagoriciens anonymes B1a), et principes vitaux (cf. De Corte, 1958, p. 18-19, qui néglige toutefois les autres aspects de ce système).

7. Cf. Bollack, 1965, en particulier p. 174-180 (cf. *supra*, p. 95, n. 4) ; les quatre sphères concentriques ne sont pas quatre régions cosmiques dont il faut expliquer la formation, mais une supposition liée à la théorie des quatre éléments.

8. Signalons toutefois que les prémices de cette distinction se trouvent déjà chez Anaximandre : car la formation de la mer n'est pas une conséquence de la séparation initiale, mais bien plutôt de ce que Cornford (1926, p. 540-541) appelait le « weather process » opposé au

On peut souligner l'importance d'une troisième et dernière évolution dans la théorie présocratique de la séparation. L'opposition des contraires jouait déjà, chez Anaximandre, et surtout depuis Héraclite, un rôle remarquable dans la pensée présocratique pré-atomiste. Il est remarquable qu'Anaxagore (fr. 15), notamment, semble placer la distinction fondamentale entre le chaud et le froid, qu'il identifiait au ténu et au dense, au sec et à l'humide, au lumineux et à l'obscur. Mais le déroulement de sa cosmogenèse montre bien que cette opposition de qualités a pour rôle de rendre compte de la constitution du monde en quatre parties, qui correspondent aux quatre éléments d'Empédocle ; d'où un modèle que nous avons qualifié de progressif, c'est-à-dire reposant sur la formation successive des quatre sphères concentriques élémentaires. Ainsi, ni chez Anaxagore ni chez Empédocle, la séparation n'est une séparation des qualités, mais elle prend la forme plus concrète d'une séparation des éléments représentant les différentes régions cosmiques[1]. Ainsi, c'est sous la forme d'un apparent retour à la binarité de la séparation mythologique du ciel et de la terre que les Atomistes accomplissent, en réalité, un pas de plus dans l'abstraction théorique : car l'Atomisme ne s'organise pas sur une opposition du haut et du bas tirée de la mythologie, mais va expliquer mécaniquement cette opposition[2] ; les physiologues plus anciens n'ont fait, semble-t-il, qu'adapter leur modèle cosmologique plus complexe (à quatre termes, pour Empédocle et Anaxagore, et peut-être aussi pour Anaximandre) à cette dualité héritée des mythes de séparation. La séparation (quaternaire) des parties du monde ou des éléments devient chez Leucippe et Démocrite une séparation (nécessairement binaire) des qualités contraires : c'est, comme nous

processus cosmogonique : la réunion ultérieure des éléments manifestée dans leur interaction, et plus précisément dans l'action du soleil sur l'humidité primordiale. Même si la mer se forme par dissociation de l'humidité primordiale en vents et mer (sec et humide), cette dissociation est secondaire et implique la limitation de la séparation primordiale du chaud et du froid. Anaximandre manifeste d'ailleurs, à un autre égard, une certaine indépendance à l'égard de la conception mythologique de la séparation des parties du monde : si une séparation de la terre et de la sphère de feu est bien présente chez lui, « Anaximander has abolished the solid firmament » en faisant éclater cette dernière pour en former les différents cercles des astres (Cornford, 1952, p. 165).

1. On remarquera qu'Empédocle parle de réunion des semblables (voire de dissociation des dissemblables), et non de séparation des contraires (qui sont toujours deux).

2. Il est toutefois possible qu'il n'ait fait que déplacer le problème, puisque nous avons vu que cette opposition du bas et du haut (du centre et de la périphérie, dans un modèle géocentrique) était expliquée par le modèle du tourbillon ; mais en définitive, le tourbillon lui-même n'a peut-être pas été suffisamment expliqué : cf. les critiques d'Aristote en Leucippe A18 et de Simplicius en Démocrite A67.

l'avons vu, par l'opposition du grand et du petit, et par les différences de réaction au mouvement qui lui sont dues, qu'est définie l'opposition fondamentale du haut et du bas[1].

En un sens, la théorie présocratique exposée par Diodore de Sicile combine donc ces deux aspects : prenant la forme dichotomique de la séparation atomistique, elle replace au centre de ses préoccupations la constitution des astres, du ciel, de la terre et de la mer ; un tel processus serait attribué à Leucippe, anachroniquement, par Hermias (A17). Nous pouvons donc désormais affirmer avec encore plus de fermeté qu'auparavant que le texte de Diodore est une reconstruction éclectique de la théorie présocratique, et non un exposé fidèle[2].

iii. La séparation physique

Une dernière question nous permettra d'insister sur cette dimension scientifique de la théorie présocratique, et notamment sur ce qui fait de la séparation ce qu'on pourrait appeler un outil philosophique. Le point de départ de cette dernière étude sera un fait que nous avons déjà souvent observé : la séparation, dans les cosmogonies présocratiques, est complémentaire d'un mélange ultérieur des éléments cosmiques et s'y oppose comme l'adret ensoleillé d'une montagne s'oppose à son ubac. La phase initiale de séparation ne se suffit pas. À cet égard, les textes mythologiques que nous avons lus étaient en général moins explicites. Chez Euripide (fr. 484) comme chez Apollonios (I, 496-502), les éléments se séparent, et par là même engendrent toutes choses. Mais si l'on se souvient de notre première interprétation de la naissance d'Aphrodite chez Hésiode, on comprendra que par cet aspect-là, la philosophie présocratique ne fait que développer une interprétation dont on trouvera les prémices chez le poète épique : la séparation du couple primordial du ciel et de la terre est la condition

1. Cf. Leucippe A15 (Aristote) : « Quant à l'air, à l'eau et aux autres choses, c'est par la grandeur et la petitesse qu'ils [*scil*. Leucippe et Démocrite] les distinguaient » (*Du ciel* III, 4, 303a). Autrement dit, la théorie des éléments, comme nous l'avons soutenu (cf. *supra*, p. 106-108) n'est que secondaire par rapport à cette opposition des qualités atomiques, voire ne joue aucun rôle dans la cosmologie atomiste. Pour ce qui est du rôle de la figure des atomes (pointus ou arrondis), par rapport à celui de leur taille, cf. *supra*, p. 109.

2. On trouvera peut-être un exemple semblable d'éclectisme, mêlant atomisme et théorie des éléments, chez Sénèque : celui-ci expose, dans *De la brièveté de la vie* (19.1), les sujets divins et sublimes dont ont traité les philosophes, « ce qui porte au centre (*in medio*) les corps les plus lourds (*grauissima*) de notre monde, ce qui retient les corps légers (*leuia*) en haut (*supra*), ce qui porte le feu au sommet (*in summum*) ».

même de l'engendrement des êtres par réunion momentanée du féminin et du masculin[1]. La pluie, en particulier, représente une telle union à distance d'Ouranos et de Gaïa, qui fertilise les sols (Eschyle, fr. 44), accomplie par l'action d'Aphrodite (Euripide, fr. 898)[2]. Quelle forme prend donc ce mélange créateur chez les physiologues ? Principalement, celle d'une action du soleil sur les éléments plus froids à l'origine de l'évaporation de l'eau (Anaximandre A27, cf. Anaxagore A42, Hippolyte I, 8.4, et A90, Aétius) ou du réchauffement de l'atmosphère inférieure par réflexion des rayons solaires (Anaxagore A85, Aristote, *Météorologiques* I, 12, 348a14-20 ; cf. Démocrite D127[3]). Pour Empédocle, « le monde est leur mélange [*scil*. des éléments] » (A32). Et de même que ce mélange générateur n'est pas le mélange absolu de toutes choses en l'un (dans le Sphairos, au contraire, « toutes choses se dissoudront », A32), de même, la séparation des éléments est toujours tempérée par ce mélange :

> Les choses qui se trouvent dans le monde un[4] ne sont pas séparées les unes des autres (κεχώρισται ἀλλήλων), et le chaud n'est pas coupé à la hache (ἀποκέκοπται πελέκει) du froid, ni le froid du chaud (Anaxagore, fr. 8).

Cette complémentarité de la séparation et du mélange, l'identité profonde de la séparation des dissemblables et de la réunion des semblables, présente trois conséquences. La première, que nous venons d'évoquer, est son inachèvement, ou l'imperfection de sa réalisation. C'est une détermination régulièrement évoquée à propos d'Anaxagore[5], mais parfois aussi d'Empédocle[6] ; que cet inachèvement de

1. Cf. *supra*, p. 24. Certes, nous avons proposé (*supra*, p. 31) une autre interprétation de la naissance d'Aphrodite ; mais que le contexte semble faire prévaloir la seconde sur la première n'interdit pas celle-ci pour autant.

2. Cf. également fr. 839, qui, justement, est vraisemblablement inspiré par Anaxagore (repris par DK en A112).

3. Démocrite attribue cette apparente irrégularité dans la séparation du chaud et du froid (pour employer des termes plutôt anaxagoréens) à la densité de la terre, qui conserve mieux la chaleur solaire.

4. On peut hésiter sur l'expression ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ ; il peut s'agir d'une référence à l'unicité du monde (peut-être par polémique contre Leucippe, en fonction de la date d'activité qu'on lui accorde ; la séparation « à la hache » serait celle des atomes séparés absolument par le vide, cf. *supra*, p. 111) ou à son unité (qui implique aussi l'union de ses composants). Nous choisissons la deuxième possibilité et reprenons la traduction de LM (D22) pour cette expression.

5. Cf. A53, fr. 6, ainsi que l'usage du présent dans les fr. 1, 2 et 4 (respectivement : ἔνεστι, ἀποκρίνονται et ἐνεῖναι qui dépend de δοκεῖν et a donc une valeur temporelle ; cf. Lanza, 1966, p. 193-194) ; on y ajoutera le fr. 16. Cf. surtout fr. 6 : « aujourd'hui encore, toutes choses sont ensemble (καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ) » (même affirmation dans le fr. 12). Cf. Nietzsche, 1990, p. 66-67.

6. Cf. B53-54 (Aristote, *Physique* II, 4, 196a20-22) : « l'air ne se sépare (ἀποκρίνεσθαι) pas toujours en s'élevant dans les hauteurs, comme cela arrive ». La situation est la même en zoologie

la séparation soit lié à l'infinité du mélange, comme chez Anaxagore, ou à un perpétuel cycle de réunion et de séparation, comme chez Empédocle (A46), ce qui implique donc bien un moment de parfaite séparation des éléments, est ici indifférent. Cette imperfection se manifeste en second lieu dans un certain nombre d'anomalies qui ne sont pas directement expliquées : en particulier, chez Empédocle, la présence de feu sous la terre[1], et chez Anaxagore, la présence d'objets pourtant lourds, des pierres qui forment les astres, en périphérie du tourbillon (A12), ou la chute de semences célestes sur la terre, à l'origine des vivants (A113, cf. A112, Euripide)[2]. Enfin, la complémentarité du mélange et de la séparation est la cause d'une certaine ambivalence dans l'emploi de ces termes : chez Anaxagore, les deux phénomènes sont rangés sous le terme général d'« altération », ce que critique justement Aristote (A52, *De la génération et de la corruption* I, 1, 314a11-15, cf. aussi Hippocrate en A52). Et surtout, chez Empédocle, il arrive que ce soit la Haine qui soit dite productrice des individus, alors que son activité est normalement de séparation (cf. fr. 17, 4 et fr. 22, 1-3 ; mais les fonctions respectives de l'Amour et de la Haine sont elles-mêmes ambivalentes[3]).

Considérons maintenant l'emploi qui est fait d'un tel couple conceptuel dans la physique des Présocratiques du v^e^ siècle, c'est-à-dire dans un contexte qui dépasse largement celui de la cosmogonie[4]. La constitution d'un tel couple

(B76 et fr. 76). S'agissant des Atomistes, le fait que les atomes soient absolument séparés les uns des autres (cf. *supra*, n. 4) n'empêche pas la séparation du petit et du grand d'être incomplète (cf. *supra*, p. 121 et n. 3 ; cf. aussi Démocrite A135, Théophraste, *Du sens* 67).

1. Cf. A68, A69 (Plutarque) et A70 (Aétius). On pourra aussi mentionner, chez Empédocle, un certain désordre élémentaire manifesté dans les premiers temps de la formation de ce monde, qui voit tantôt l'eau, tantôt le feu régner sur le reste des éléments (A66, Tzétzès) : ce qui ne manquera pas de rappeler les mythes du déluge et de Phaéton, qui remplissent notamment chez Ovide la même fonction (*Mét*. I, 253-312 et I, 750-II, 332).

2. Cette présence pourrait également s'expliquer par un effet centrifuge complémentaire de la force centripète du tourbillon. Peut-être faut-il également voir une anomalie dans le fait que les astres sont plus froids que le soleil pour Anaxagore (cela dépend de s'ils sont, comme chez Anaximandre, plus éloignés de la terre que le soleil) : cf. A42 (Hippolyte I, 8.7). Pour une semblable anomalie chez Démocrite, cf. A135 (Théophraste, *Du sens* 66) : le sel ne se mélange pas à l'eau, mais remonte à la surface, précisément parce qu'il est formé de grands atomes. C'est ici un cas particulier de la séparation du grand et du petit (d'ordinaire, ce sont les petits atomes qui s'élancent vers le haut du fait de la pression des grands).

3. Cf. A37 et Bollack, 1965, p. 48-50. On a une semblable ambiguïté chez Anaxagore (B10).

4. Nous avons évoqué (cf. *supra*, p. 118, n. 8) la distinction que faisait Cornford entre le processus cosmogonique et le « weather process » ; mais il semble que le second remplit encore, chez Anaximandre, une fonction que l'on peut qualifier de cosmogonique : sa météorologie explique tant la constitution des mers que leur assèchement progressif, et décrit ainsi bien une évolution du monde. Cependant, Sénèque en A23 évoque bien une séparation du feu dans un

permettant d'expliquer les interactions élémentaires les plus fondamentales, au fondement de la physique d'Empédocle, d'Anaxagore, et des Atomistes, est rendue parfaitement manifeste par l'emploi de deux termes consacrés, διάκρισις et σύγκρισις (dissociation et association). Une telle normalisation, certes, est sans doute due aux interprètes péripatéticiens : l'opposition de ces deux substantifs, ou des deux verbes correspondants, est fréquente dans la doxographie relative aux auteurs nous occupant actuellement, mais absente de leurs fragments. Pour autant, ces termes appartiennent bien au vocabulaire présocratique. Nous avons relevé déjà plusieurs emplois de verbes formés sur le même radical, et pouvons encore en mentionner d'autres qui d'ailleurs se rapportent tous à la question de la séparation des éléments[1] ; Anaxagore employait déjà les verbes διακρίνω et συγκρίνω en ce sens, même si nous n'avons aucune preuve qu'il les coordonnait[2] ; ce dernier opposait en revanche directement προσκρίνω (un synonyme de συγκρίνω, dans ce contexte) et ἀποκρίνω (fr. 14)[3], ou συμμίγνυμι et διακρίνω (fr. 17) ; Démocrite a employé l'adverbe διακριτικῶς (fr. 164), et il est possible que le terme consacré σύγκριμα désignant les composés atomiques soit emprunté à son vocabulaire (cf. A1, DL IX, 44, A49, A93, A102 et A125). D'autres verbes, comme μίγνυμι, ont pu avoir été préféré à συγκρίνω (cf. Empédocle, fr. 9, qui l'oppose justement à διακρίνω). L'opposition de ces deux termes n'est donc pas tant une reconstitution qu'une reformulation qui, par ailleurs, semble surtout s'appuyer sur le texte de Platon[4]. On peut donc accorder une certaine crédibilité à leur emploi pour décrire les relations élémentaires chez Empédocle[5], Anaxagore[6],

contexte météorologique (une explication de la foudre), qui n'a rien de cosmogonique.

1. Cf. κρίνω chez Parménide, fr. 8, 55 et Empédocle, fr. 62, 2 ; cf. le terme ἔκκρισις chez Anaxagore, fr. 5 ; cf. enfin ἀποκρίνω chez Empédocle, fr. 9, 4, Démocrite, fr. 167, mais surtout chez Anaxagore, les fr. 2, 4 (qui parle aussi d'une ἀπόκρισις), 6, 7, 9, 12, 13, 14 et 16. Nous avons vu (cf. *supra*, p. 83, n. 2) que ce verbe pouvait remonter à Anaximandre.

2. Pour διακρίνω, cf. les fr. 5, 8, 12, 13 et 16 ; le verbe συγκρίνω est employé dans le fr. 4.

3. La même opposition sera employée par Simplicius (Démocrite A58).

4. Cf. *Phédon* 71b6, 72c3-4, *Parménide* 156b5, 157a6, *Sophiste* 243b5, *Philèbe* 42c10, 46e5, *Timée* 58b7, 64e4, 65c4-5, 67d6, 80c4-5, *Lois* X, 893e6, 894b10, 897a6. Au IV^e^ siècle, Axiopistos (Épicharme, fr. 9) relèvera également l'importance de ce couple dans les relations élémentaires : « Ils se réunirent et se dissocièrent (συνεκρίθη καὶ διεκρίθη), ils revinrent à l'endroit d'où ils étaient venus. La terre alla vers la terre, le souffle en haut ; quoi de difficile à cela ? Rien. »

5. Cf. A1 (DL VIII, 76), A28, A37, B10. Ces affirmations reposent principalement sur les fr. 8 (qui oppose μίξις et διάλλαξις), 9, 15 (πήγνυμι et λύω), 17, 20, 21, 26 et 35. Dans tous ces fragments, Empédocle emploie de nombreuses expressions différentes (διαφύομαι, ἀλλάσσω, etc.) pour décrire la séparation et le mélange.

6. Cf. A41 (Simplicius, *Commentaire sur la Physique d'Aristote* 27, 5-8), A43 (Aristote, *Métaphysique* A, 3, 984a13-16) et B17 ; ce dernier témoignage de Simplicius présente en effet ce

Leucippe ou Démocrite[1]. Aétius (I, 24.2, Empédocle A44) attribue la même théorie, plus généralement, à « Empédocle, Anaxagore, Démocrite, Épicure », ainsi qu'à d'autres qui restent anonymes. Quel est donc, au juste, le sens de telles relations élémentaires ? De manière générale, et dans presque tous les témoignages que nous venons de citer en notes, la réunion désigne la génération, et la dissociation, la corruption. Plusieurs remarques finales sont à faire au sujet de ce qui semble une application du modèle cosmogonique à la physique.

La théorie physique en question présente trois caractères déterminants, dont la présentation nous permettra de souligner sa nature scientifique. Elle comporte, en premier lieu, une fonction définitoire : séparation et réunion sont une nouvelle manière de désigner la mort et la naissance, c'est-à-dire que ces concepts appartiennent à un langage souhaitant rompre avec celui du commun. Cela est parfaitement clair chez Empédocle : « "naissance" n'est qu'un nom employé chez les hommes » (fr. 8, 4, cf. aussi fr. 9, 4-5)[2]. Mais Empédocle faisait encore usage d'un tel langage humain (fr. 9) ; Anaxagore semble déjà plus affirmatif :

> Les Grecs ne conçoivent pas correctement la naissance et la destruction … ils appelleraient correctement la naissance "mélange" (συμμίσγεσθαι) et la destruction "dissociation" (διακρίνεσθαι) (fr. 17).

Une telle réflexion a son origine dans l'impératif parménidien : rien ne naît de rien, et rien ne retourne au néant, par conséquent tout doit tenir son origine d'une certaine recomposition d'éléments éternels pré-existants, laquelle ne peut s'accomplir qu'en deux sens (cf. Empédocle, fr 8, 11, 12 et 15, Anaxagore, fr. 5 et 17[3]). Démocrite semble aller encore plus loin dans cet effort de redéfinition : soit que la réunion et la séparation des éléments explique certaines propriétés comme le poids[4], soit que les figures atomiques produisent, par le biais de la dissociation

couple comme une simple reformulation de celui formé par συμμίγνυμι et διακρίνω (fr. 17).

1. Cf. Leucippe A9 (Aristote, *De la génération et de la corruption* I, 1, 315b6-9), Démocrite A37 (Simplicius, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote* 295, 22-24) et A49.

2. Le terme φύσις signifie ici γένεσις (cf. R35, source du fragment, et Tannery, 1930, p. 339).

3. Sur Anaxagore, cf. aussi A52, B10, et en général les textes rassemblés par LM, D15-21.

4. En tant que la réunion est une augmentation de la taille, qui définit le poids, mais aussi la dureté (cf. A60 et A135, Théophraste, *Du sens* 61-62). Cf. *supra*, p. 106-110.

et de la réunion des parties des organes sensoriels, les couleurs, les saveurs, et jusqu'aux propriétés de chaleur et de froideur[1].

Le second trait essentiel de cette théorie est qu'elle est intrinsèquement mécaniste. L'association et la dissociation se manifestent par l'accroissement ou la diminution d'un composé : en tant que tels, la σύγκρισις et la διάκρισις sont, comme le dit Simplicius, des changements « en plus et en moins » (πλήθει καὶ ὀλιγότητι, *Commentaire sur la Physique d'Aristote* 25, 22-23, Empédocle A28). Aétius qui, comme nous l'avons dit, attribue cette théorie à Empédocle, Anaxagore, et Démocrite, la critique précisément parce qu'elle repose sur de simples différences quantitatives (I, 24.2, Empédocle A44). L'excessive simplicité de cette théorie sera critiquée également par Aristote (*Du ciel* III, 7, 305b1-28). Là encore, c'est aux Atomismes que l'on doit la plus grande progression dans cette voie ; Démocrite ayant également abandonné toute causalité finale, comme le lui reproche Aristote (A66), le mouvement de l'atome dénué de toute qualité autre que sa taille et sa figure est, plus encore que les éléments d'Empédocle ou d'Anaxagore, susceptible de ne suivre qu'un mouvement quantitatif[2].

On ajoutera en dernier lieu que le théorie atomiste de la séparation, expression la plus aboutie de la théorie physique des Présocratiques, n'est pas seulement une application et une généralisation d'un modèle cosmogonique. Déjà, chez Empédocle et Anaxagore, il était évident que le modèle physique a lui-même influencé la cosmogonie. Car c'est précisément l'identification de la séparation à la mort et à la corruption, du mélange à la naissance, qui dicte la nécessité d'une nouvelle phase de réunion, après la séparation, dans la constitution des réalités plus particulières du cosmos (et en particulier des êtres vivants) ; différence manifeste, nous l'avons vu, entre les mythes de séparation et la théorie présocratique. Mais chez Leucippe et Démocrite, la séparation cosmogonique est pensée sur le modèle du criblage (les éléments étant alors « comme passés au crible », ὥσπερ διαττόμενα, Leucippe A1, DL IX, 31), tandis que ce dernier

1. Cf. surtout A120 et R19 à propos de la chaleur et de la froideur, A135 (Théophraste, *Du sens* 67) et déjà, sur le plaisir et la douleur, Empédocle A95 ; cf. *supra*, p. 71, n. 2.

2. Cf. A49 et *supra*, p. 110-111 ; cette volonté de remonter aux atomes pour en dériver les qualités des corps sensibles a pour corollaire un scepticisme qui oppose la convention à la réalité (cf. surtout les fr. 9, 117 et 125). Nous parlons simplement ici de taille et de figure ; en effet l'ordre et la position évoqués par Leucippe A6 (Aristote) comme propriétés des atomes sont des propriétés relatives. Il est étrange qu'Aristote ne mentionne pas ici la taille (cf. A14, Simplicius, *Commentaire sur le Traité du ciel d'Aristote* 242, 20-25, etc.).

modèle n'est qu'un exemple de réalisation d'un principe d'attraction du semblable valable entre tous les types d'êtres, rationnels, irrationnels, ou inanimés, auquel est finalement réduit le concept de séparation (Démocrite, fr. 164). Ce rôle apparemment joué par la physique dans la constitution de la théorie cosmogonique implique lui-même une dernière détermination du concept présocratique de séparation : son empiricité.

Nous ne pouvons plus dès lors que constater toute la distance qui éloigne Démocrite, dont les théories physiques, comme l'affirmait élogieusement Aristote (R22), reposent sur l'observation de la nature, et qui semble avoir accordé au versant empirique de la théorie de la séparation une certaine forme de priorité, d'un Anaximandre dont le système semble encore imprégné de théologie. La rupture entre Anaximandre et les mythologies hésiodique et orphique ne fut sans doute pas moindre. Il reste, pour insister finalement sur ce que nous avions pris comme base méthodologique de ce travail, et ainsi que nous espérons maintenant l'avoir suffisamment montré (même si certaines étapes du développement du thème de la séparation dans la pensée grecque archaïque nous resteront inaccessibles), que cette rupture significative n'empêche pas, et s'est même accomplie, sur fond d'une continuité réelle.

Conclusion

L'évolution dont nous avons retracé les linéaments a vu le thème mythologique de la séparation, qui se manifeste premièrement comme séparation du ciel et de la terre, se spécifier dans le domaine de la cosmogonie, s'intégrer à un premier système cosmologique complexe, puis se généraliser dans le champ de la physique présocratique pour devenir ce que nous avons nommé un outil philosophique : un concept fondamental de la théorie du mouvement, pensé en rapport avec l'expérience, fonctionnant au sein d'un nouveau système (qui l'apparie en particulier avec le concept d'association) offrant la possibilité d'une réinterprétation des phénomènes ultra-génériques de la génération et de la corruption, et non plus du seul moment initial de la constitution du cosmos.

Cette recherche préliminaire s'inscrit dans une entreprise plus vaste. Notre analyse des textes philosophiques a négligé certaines particularité des traitements philosophiques de ce thème ; nous n'avons pas détaillé les rapports entre ces conceptions philosophiques et les textes mythologiques tardifs d'Euripide ou Apollonios ; le rapport entre les cosmogonies présocratiques et les mythes orphiques de séparation, comme entre ces derniers et le mythe hésiodique, est loin d'avoir été élucidé ; nous ne nous sommes pas confronté à la question des influences directes d'un physiologue sur un autre ; et même notre étude finale n'a pris pour objet qu'une sélection restreinte de trois thèmes. Mais nous avons ignoré une question peut-être plus centrale encore. Le mythe de séparation, comme nous l'avions rapidement évoqué en introduction, présente d'autres aspects et a d'autres implications théoriques, tout aussi essentielles que la seule séparation du ciel et de la terre : celle-ci, disions-nous, n'est que le corollaire d'une autre séparation, entre les dieux et les hommes. Une histoire plus complète du thème de la séparation dans la pensée grecque archaïque devra donc également prendre en compte le développement de ce second aspect : d'autres domaines (religieux, moral), d'autres courants littéraires (comme les poésies homérique, lyrique et tragique), et bien sûr d'autres systèmes philosophiques (en particulier ceux de Xénophane et d'Héraclite) seraient alors également concernés par une enquête de plus grande ampleur, dont nous n'avons fait jusqu'à présent que jeter les bases.

Bibliographie

SOURCES GRECQUES

Die Fragmente der Vorsokratiker, vol. 1-2, éd. H. Diels, Berlin, Weidmann, 6e éd. revue et corrigée W. Kranz, 1951-1952 [1903] [= DK ; les textes numérotés A, B renvoient à cette édition ; les textes numérotés B ne renvoient pas aux fragments mais aux textes qui les accompagnent]

Les présocratiques, trad. J.-P. Dumont, avec la collaboration de D. Delattre & J.-L. Poirier, Paris, Gallimard, 1988

Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate, éd. et trad. A. Laks et Gl. W. Most, Paris, Fayard, 2016 [= LM ; les textes numérotés T, D et R renvoient à cette édition]

Greek Epic Fragments: From the Seventh to the Fifth Centuries BC, éd. et trad. M. L. West, Cambridge, Harvard University Press, 2003

Greek Elegiac Poetry: From the Seventh to the Fifth Centuries BC, éd. et trad. D. E. Gerber, Cambridge, Harvard University Press, 1999

Tragicorum Graecorum fragmenta, vol. 3, 5.1 & 5.2, éd. A. Nauck, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2e éd. revue et complétée R. Kannicht, S. Radt & Br. Snell, 1985-2004 [1889]

The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments, éd., trad. et comm. Ch. Ch. W. Taylor, Toronto/Buffalo/London, University of Toronto Press, 1999

Orphicorum fragmenta, éd. O. Kern, Berlin, Weidmann, 1922

Le Papyrus de Derveni, éd. R. Janko, trad. et notes F. Jourdan, Paris, Les Belles Lettres, 2003

Les Lapidaires grecs. Lapidaire orphique. Kérygmes lapidaires d'Orphée. Socrate et Denys. Lapidaire nautique. Damigéron-Évax, éd. et trad. R. Halleux & J. Schamp, Paris, Les Belles Lettres, 1985

Les Argonautiques orphiques, éd. et trad. Fr. Vian, Paris, Les Belles Lettres, 1987

Aétius, *Placita philosophorum* dans *Doxographi Graeci*, éd. H. Diels, Berlin, De Gruyter, 4e éd., 1965, p. 273-444 [1879]

Alcée, *Fragments*, vol. 2, éd., trad. et notes G. Liberman, Paris, Les Belles Lettres, 1999

Alcman, *Fragmenta*, dans *Poetae melici Greaci*, éd. D. L. Page, Oxford, Clarendon Press, éd. corrigée, 1967, p. 2-91 [1961]

Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Meteorologicorum libros commentaria*, éd. M. Hayduck, Berlin, Reimer, 1899

Anaxagore, *Testimonianze e frammenti*, éd., trad. et comm. D. Lanza, Firenze, La Nuovo Italia, 1966

–, *The Fragments of Anaxagoras*, éd., trad. et comm. D. Sider, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2e éd., 2005 [1981]

Anaximandre, *Fragments et témoignages*, introduction, éd., trad. et comm. M. Conche, Paris, Presses Universitaires de France, 1991

Antimaque de Colophon, *Reliquiae*, éd. B. Wyss, Berlin, Weidmann, 1936

PSEUDO-APOLLODORE, *Bibliotheca. Pediasimi libellus de duodecim Herculis laboribus*, dans *Mythographi Graeci*, vol. 1, éd. R. Wagner, Leipzig, Teubner, 1894, p. 1-169
APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques. Chants I-II*, éd. et comm. Fr. Vian, trad. É. Delage, Paris, Les Belles Lettres, 4e tirage revu et corrigé, 2009 [1974]
–, *Argonautiques. Chant IV*, éd. et comm. Fr. Vian, trad. É. Delage & Fr. Vian, Paris, Les Belles Lettres, 2e éd. revue et complétée, 1996 [1981]
ARCHILOQUE, *Fragmenta*, dans *Iambi et elegi Graeci*, éd. M. L. West, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 1-108
ARISTOPHANE, *Introduction. Les Acharniens. Les Cavaliers. Les Nuées*, éd. V. Coulon, trad. H. Van Daele, 2e éd., 1934, 15e tirage revu et corrigé J. Irigoin, Paris, Les Belles Lettres, 2008 [1923]
ARISTOTE, *Metaphysics*, vol. 1, éd. W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press, éd. corrigée, 1953 [1924]
–, *Physique. Livres I-IV*, éd. et trad. H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1926
–, *Du ciel*, éd. et trad. P. Moraux, Paris, Les Belles Lettres, 1965
–, *Météorologiques. Livres I-II*, éd. et trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1982
–, *De la génération et de la corruption*, éd. et trad. M. Rashed, Paris, Les Belles Lettres, 2005
BACCHYLIDE, *Dithyrambes. Épinicies. Fragments*, éd. J. Irigoin, trad. J. Duchemin & L. Bardollet, Paris, Les Belles Lettres, 1993
CALLIMAQUE, *Hymnes. Épigrammes. Fragments choisis*, éd. et trad. É. Cahen, Paris, Les Belles Lettres, 1922
DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, t. 3, *De la procession de l'unifié*, éd. L. G. Westerink, trad. J. Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1991
DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique. Introduction générale. Livre I*, introduction Fr. Chamoux & P. Bertrac, éd. P. Bertrac, trad. et comm. Y. Vernière, Paris, Les Belles Lettres, 1993
–, *Bibliothèque historique. Livre V*, éd. et trad. M. Casevitz, prés. et comm. A. Jacquemin, Paris, Les Belles Lettres, 2015
DIOGÈNE LAËRCE, *Vitae philosophorum*, 2 vol., éd. H. S. Long, Oxford, Clarendon Press, 1964 [= DL]
EURIPIDE, *Le Cyclope. Alceste. Médée. Les Héraclides*, éd. et trad. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1926
–, *Hippolyte. Andromaque. Hécube*, éd. et trad. L. Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 2e tirage revu et corrigé Fr. Jouan, 1997 [1927]
–, *Héraclès. Les Suppliantes. Ion*, éd. et trad. H. Grégoire & L. Parmentier, Paris, Les Belles Lettres, 1923
–, *Les Troyennes. Iphigénie en Tauride. Électre*, éd. et trad. H. Grégoire & L. Parmentier, Paris, Les Belles Lettres, 1925
–, *Fragments. De Bellérophon à Protésilas*, éd. et trad. Fr. Jouan & H. Van Looy, Paris, Les Belles Lettres, 2000
EUSÈBE, *Die Praeparatio evangelica. Einleitung*, vol. 1, éd. K. Mras, Berlin, Akademie Verlag, 1954
ESCHYLE, *Tragédies*, 2 vol., éd. et trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2e éd., 1931-1935, 16e et 15e tirages revus et corrigés, 2009-2019 [1920-1925]

ÉSOPE, *Corpus fabularum Aesopicarum*, vol. 1.1, éd. A. Hausrath & H. Hunger, Leipzig, Teubner, 1970
–, *Aesopica*, vol. 1, éd. B. E. Perry, Urbana, University of Illinois Press, 1952
HERENNIUS, *Fragmenta*, dans *Die Fragmente der griechischen Historiker*, vol. 3 C, éd. F. Jacoby, Leiden, Brill, 1958, p. 803-824
HÉRODOTE, *Histoires. Livre V*, éd. et trad. Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1946
–, *Histoires. Livre VIII*, éd. et trad. Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1953
HÉSIODE, *Theogony*, éd. et comm. M. L. West, Oxford, Clarendon Press, 1966 [= *Th.*]
–, *Opera et Dies*, dans *Opera*, éd. Fr. Solmsen, Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 49-85 [= *Tr.*]
–, *Fragmenta*, éd. R. Merkelbach & M. L. West, Oxford, Clarendon Press, 1967
–, *Theogonia*, éd. et comm. Fr. A. Wolf, notes Ch. G. Heyne, Halle, 1783
–, *Die hesiodische Theogonie ausgelegt und beurteilt*, introduction, éd. et comm. G. Fr. Schömann, Berlin, Weidmann, 1868
–, *Théogonie. Les Travaux et les Jours. Le Bouclier*, éd. et trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1928
–, *Carmina*, *Pars I: Theogonia*, éd. F. Jacoby, Berlin, Weidmann, 1930
–, *Théogonie. La naissance des dieux*, éd. et trad. A. Bonnafé, Marseille, Rivages, 1993
–, *La Théogonie, Les Travaux et les Jours et autres poèmes*, trad. Ph. Brunet, comm. M.-Ch. Leclerc, Paris, Librairie Générale Française, 1999
–, *Theogony. Works and Days. Testimonia*, éd. et trad. Gl. W. Most, Cambridge, Harvard University Press, 2006
–, *Théogonie. Un chant du cosmos*, trad. et comm. A. Pr. Wacziarg Engel, Paris, Fayard, 2014
HIPPOCRATE, *Du régime*, introduction, éd., trad. et comm. S. Byl & R. Joly, Berlin, Akademie Verlag, 2e éd. augmentée et corrigée S. Byl, 2003 [1984]
HIPPOLYTE, *Refutatio omnium haeresium*, éd. M. Marcovitch, Berlin, De Gruyter, 1986
HOMÈRE, *Iliade*, 4 vol., éd. et trad. P. Mazon, avec la collaboration de P. Chantraine, P. Collart & R. Langumier, Paris, Les Belles Lettres, 1937-1938 [= *Il.*]
–, *Odyssea*, éd. Ph. Von der Mühll, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1962 [= *Od.*]
–, *Odyssée*, 3 vol., éd. et trad. V. Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 2e éd., 1956 [1924]
–, *Hymnes*, éd. et trad. J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1936 [= *Déméter*, *Apollon*, etc.]
LYCOPHRON, *Alexandra*, éd., trad. et notes A. Hurst, avec la collaboration de A. Kolde, Paris, Les Belles Lettres, 2008
PAUSANIAS, *Description de la Grèce. Introduction générale. Livre I*, éd. M. Casevitz, trad. J. Pouilloux, comm. Fr. Chamoux, Paris, Les Belles Lettres, 1992
PINDARE, *Olympiques*, éd. et trad. A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 2e tirage revu et corrigé, 1930 [1922] [= *Ol.*]
–, *Pythiques*, éd. et trad. A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1922 [= *Pyth.*]

–, *Néméennes*, éd. et trad. A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 4e tirage revu et corrigé, 1967 [1923] [= *Ném*.]
PLATON, *Opera*, 5 vol., éd. J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 2e éd., 1957-1960 [1900-1907]
–, *Plato's Cosmology. The* Timaeus *of Plato*, trad. et comm. Fr. M. Cornford, London, Routledge, 1935
PLOTIN, *Opera*, vol. 2, éd. P. Henry & H.-R. Schwyzer, Paris/Bruxelles, Desclée de Brouwer/L'Édition universelle, 1959
SEXTUS EMPIRICUS, *Opera*, vol. 2, éd. J. Mau & H. Mutschmann, Leipzig, Teubner, 1914
SIMPLICIUS, *In Aristotelis Physicorum libros quatuor priores commentaria*, éd. H. Diels, Berlin, Reimer, 1882
–, *In Aristotelis De caelo commentaria*, éd. J. L. Heiberg, Berlin, Reimer, 1894
SOPHOCLE, *Ajax. Œdipe roi. Électre*, éd. A. Dain, trad. P. Mazon, 8e tirage revu et corrigé J. Irigoin, 1994 [1958]
STRABON, *Geographica*, vol. 2-3, éd. A. Meineke, Leipzig, Teubner, 1853
THÉOCRITE, *Bucoliques grecs I*, éd. et trad. Ph.-E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1925
THÉOGNIS, *Poèmes élégiaques*, éd. et trad. J.-Cl. Carrière, Paris, Les Belles Lettres, 2e éd., 1975 [1948]
THÉOPHRASTE, *De sensu et sensibilibus*, dans *Doxographi Graeci*, éd. H. Diels, Berlin, De Gruyter, 4e éd., 1965, p. 499-527 [1879]
–, *De igne*, éd. V. Coutant, Assen, Royal Cangorcum, 1971

AUTRES SOURCES

Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, éd. J. B. Pritchard, Princeton, Princeton University Press, 3e éd. augmentée, 1969 [1950] [= ANET]
Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament, éd. J. B. Pritchard, Princeton, Princeton University Press, 2e éd. complétée, 1969 [1950] [= ANEP]
Hittite Myths, éd. H. A. Hoffner, Atlanta, Scholars Press, 2e éd. revue G. M. Beckman, 1998 [1990]
Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne, trad. J. Bottéro & S. N. Kramer, Paris, Gallimard, 1989
Traduction Œcuménique de la Bible, Paris, Cerf, éd. revue, 1996 [1975]
Chāndogya Upaniṣad, éd., trad. et notes F. Hayot, Paris, Maisonneuve, 1996
Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealanders, as Furnished by their Priests and Chiefs, éd. G. Grey, London, Routledge, 1906 [1855]
GIONO J., *Regain*, Paris, Librairie Générale Française, 1958 [1930]
GÜTERBOCK H. G., « The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite Version of a Hurrian Myth », *Journal of Cuneiform Studies* 5, 1951, p. 135-161 ; 6, 1952, p. 8-42
HORACE, *Odes et Épodes*, éd. et trad. Fr. Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 13e éd. revue et corrigée J. Hellegouarc'h, 1992 [1929]
HYGIN, *Fables*, éd. et trad. J.-Y. Boriaud, Paris, Les Belles Lettres, 1997

LUCRÈCE, *De la nature*, introduction, éd., trad. et notes J. Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 1997 [1993]
–, *De la nature. Livres IV-VI*, éd., trad. et notes A. Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 2e éd., 1964 [1921]
MACROBE, *Saturnalia. Books I-II*, éd. et trad. R. A. Kaster, Cambridge, Harvard University Press, 2011
OVIDE, *Les Métamorphoses. Livres I-V*, éd. et trad. G. Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 3e éd. revue et corrigée, 1961 [1925] [= *Mét.*]
–, *Les Fastes. Livres I-III*, éd. et trad. R. Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 1993
–, *L'Art d'aimer*, éd. et trad. H. Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, 8e éd. revue et corrigée Ph. Heuzé, 1994 [1924]
SÉNÈQUE, *De la vie heureuse. De la brièveté de la vie*, éd. et trad. A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1930
STURLUSON S., *L'Edda. Récits de mythologie nordique*, introduction, trad. et notes Fr.-X. Dillmann, Paris, Gallimard, 1991
VIRGILE, *Bucoliques*, éd. E. De Saint-Denis, trad. A. Videau, introduction et comm. H. Casanova-Robin, Paris, Les Belles Lettres, 2014
–, *Bucoliques*, éd., trad. et notes E. De Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres, éd. revue et augmentée, 1987 [1967]
–, *Énéide. Livres I-IV*, éd. et trad. J. Perret, Paris, Les Belles Lettres, 6e tirage de l'éd. revue et corrigée R. Lesueur, 2018 [1977]
–, *Énéide. Livres V-VIII*, éd. et trad. J. Perret, Paris, Les Belles Lettres, 2e éd., 1978 [1936]

OUTILS

Thesaurus Linguae Graecae, University of California, Irvine, 2000
BAILLY A., *Dictionnaire grec-français*, 26e éd. revue par L. Séchan & P. Chantraine, Paris, Hachette, 1963 [1895]
CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, éd. revue par J. Taillardat, O. Masson & J.-L. Perpillou, supplément par A. Blanc, Ch. de Lamberterie & J.-L. Perpillou, 2009 [1968-1980]
KLOEKHORST A., *Etymological Dictionary of the Hittite Inherited Lexicon*, Leiden, Brill, 2008
LALANDE A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, éd. revue et complétée Société Française de Philosophie, Paris, Presses Universitaires de France, 18e éd., 1996 [1926]
LE QUELLEC J.-L. & SERGENT B., *Dictionnaire critique de mythologie*, Paris, CNRS Éditions, 2017 [= DCM]
LIDDELL H. G. & SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, éd. revue par H. St. Jones *et alii*, Oxford, Clarendon Press, 1996 [1843] [= LSJ]
PAQUET L., ROUSSEL M. & LAFRANCE Y., *Les présocratiques : bibliographie analytique 1879-1980*, 2 vol., Montréal/Paris, Bellarmin/Les Belles Lettres, 1988-1989
POKORNY J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 vol., Bern/Munich, Franck Verlag, 1957-1969

ADKINS A. W. H., *Merit and Responsability. A Study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press, 1960

AREND W., *Die typischen Scenen bei Homer*, Berlin, Weidmann, 1933

ASSMANN J., « Urkatastrophen und Urverschuldungen », dans MULSOW M. & ASSMANN J. (dir.), *Sintflut und Gedächtnis. Erinnem und Vergessen des Ursrpungs*, Paderborn, Fink, 2006, p. 13-21

AUTRAN CH., *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, Paris, Denoël, 1938

BABUT D., « Le divin et les dieux dans la pensée d'Anaximandre », *Revue des études grecques* 85, 1972, p. 1-32

BADER FR., « Énigmes autour du datif et de l'instrumental », dans FRUYT M., MAZOYER M. & PARDEE D. (éd.), *Grammatical Case in the Languages of the Middle East and Europe. Acts of the International Colloquium Variation, concurrence et évolution des cas dans divers domaines linguistiques, Paris, 2-4 April 2007*, Chicago, The Oriental Institute, 2011, p. 179-188

BALAUDÉ J.-F., *Le vocabulaire des Présocratiques*, Paris, Ellipses, 2011

BALDRY H. C., « Embryological Analogies in Pre-Socratic Cosmogony », *Classical Quarterly* 26, 1932, p. 27-34

BERNABÉ A., « Orphisme et Présocratiques : bilan et perspectives d'un dialogue complexe », dans LAKS A. & LOUGUET CL. (éd.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ? What is Presocratic Philosophy?*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p. 205-247

BLAISE F. & ROUSSEAU PH., « La guerre (*Théogonie*, v. 617-720) », dans BLAISE F., JUDET DE LA COMBE P. & ROUSSEAU PH. (dir.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 213-233

BOLLACK J., *Empédocle*, vol. 1, *Introduction à l'ancienne physique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1965

–, « La cosmogonie des anciens Atomistes », *Siculorum Gymnasium* 33, 1980, p. 11-59

BONNAFÉ A., *Éros et Éris. Mariages divins et mythes de succession chez Hésiode*, Lyon, Presses Universitaires de Lion, 1985

BRIQUEL D., « La *Théogonie* d'Hésiode. Essai de comparaison indo-européenne », *Revue de l'histoire des religions* 197, 1980, p. 243-276

BRISSON L., « Les théogonies de la Grèce archaïque. VIII^e^ - VI^e^ siècle av. J.-C. Le modèle hésiodique et le modèle orphique », dans CHÂTELET FR. & MAIRET G. (dir.), *Histoire des idéologies*, vol. 1, Paris, Hachette, 1978, p. 82-94

–, « Sky, Sex and Sun. The meanings of αἰδοῖος/αἰδοῖον in the *Derveni papyrus* », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 144, 2003, p. 19-29

BURKERT W., *La tradition orientale dans la culture grecque*, trad. B. Leclercq-Neveu, Paris, Macula, 2001 [1999]

BURNET J., *L'aurore de la philosophie grecque*, 2^e^ éd., trad. A. Reymond, Paris, Payot, 1919 [1892]

CAVAIGNAC E., « Aristophane et Démocrite », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 18, 1928, p. 32-34

CLASSEN C. J., « Licht und Dunkel in der frühgriechischen Philosophie », *Studium generale* 18, 1965, p. 97-116
–, « Anaximander and Anaximenes: The Earliest Greek Theories of Change? », *Phronesis* 22, 1977, p. 89-102
CLAY D., « The World of Hesiod », *Ramus* 21, 1992, p. 131-155
COLE TH., *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Cleveland, Western Reserve University, 1967
COOK A. B., *Zeus. A Study in Ancient Religion*, t. 2, *Zeus God and the Dark Sky (Thunder and Lightning)*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1925
CORNFORD FR. M., « Mystery Religions and Presocratic Philosophy », dans BURY J. B. *et al.* (éd.), *The Cambridge Ancient History*, vol. 4, *The Persian Empire and the West*, Cambridge, Cambridge University Press, 1926, p. 522-578
–, « Anaxagoras' Theory of Matter », *Classical Quarterly* 24, 1930, p. 14-30
–, « Innumerable Worlds in Pre-Socratic Philosophy », *Classical Quarterly* 28, 1934, p. 1-16
–, « A Ritual Basis for Hesiod's *Theogony* », dans *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950, p. 95-116 [1941]
–, *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1952 ; compte-rendu : VLASTOS GR., *Gnomon* 27, 1955, p. 65-76
DELBRÜCK H. G. L. & VOLLGRAFF C. W., « An Orphic Bowl », *Journal of Hellenic Studies* 54, 1934, p. 129-139
DE CORTE M., « Mythe et philosophie chez Anaximandre », *Laval théologique et philosophique* 14, 1958, p. 9-29
DE SAINT-DENIS E., « Le chant de Silène à la lumière d'une découverte récente », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 37, 1963, p. 23-40
DE VOGEL C. J., *Greek Philosophy. A Collection of Texts Selected and Supplied With Some Notes and Explanations*, vol. 1, *Thalès to Plato*, Leiden, Brill, 3e éd., 1963 [1950]
DETIENNE M. & VERNANT J.-P., *Les Ruses de l'intelligence : la Mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974
DUMÉZIL G., *Ouranós-Váruṇa. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, Maisonneuve, 1934
DUPLESSIS P., « La souveraine de l'Autre Monde en quête de son régisseur (2e partie) », *Bulletin de la Société de Mythologie Française* 215, 2004, p. 3-31
ÉLIADE M., *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949
–, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957
FERGUSON J., « Δῖνος », *Phronesis* 16, 1971, p. 97-115
–, « Δῖνος in Aristophanes and Euripides », *Classical Journal* 74, 1979, p. 356-359
FISCHER H. TH., « Indonesische Paradiesmythen », *Zeitschrift für Ethnologie* 64, 1932, p. 204-245

FRÄNKEL H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*, New York, American Philological Association, 1951
FRAZER J. G., *Folk-Lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, vol. 1, London, MacMillan & co., 1918
–, *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*, 3e éd. revue et complétée, vol. 1, London, MacMillan & co., 1914 [1906]
GOMPERZ TH., *Les Penseurs de la Grèce. Histoire de la Philosophie antique*, vol. 1, trad. A. Reymond, Paris/Lausanne, Alcan/Payot, 2e éd., 1908 [1893]
GUTHRIE W. K. CH., *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, 2e éd., Princeton, Princeton University Press, 1993 [1952]
–, « Anaximenes and τὸ κρυσταλλοειδές », *Classical Quarterly* 6, 1956, p. 40-44
HAUDRY J., *La religion cosmique des Indo-Européens*, Milano/Paris, Archè/Les Belles Lettres, 1987
HEIDEL W. A., « The Δίνη in Anaximenes and Anaximander », *Classical Philology* 1, 1906, p. 279-282
–, « On Anaximander », *Classical Philology* 7, 1912, p. 212-234
–, « On Certain Fragments of the Pre-Socratics: Critical Notes and Elucidations », *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 48, 1913, p. 681-734
HEUBECK A., « Zum Aufbau von Hesiod, *Theogonie* 161-206 », *Hermes* 94, 1966, p. 233-236
HÖLSCHER U., « Anaximander und die Anfänge der Philosophie », *Hermes* 81, 1953, p. 257-277
HUNZINGER CH., « Des enfants avalés : ventres et progénitures divines dans la *Théogonie* hésiodique », dans MONTANDON A. (éd.), *Mythes sacrificiels et ragoûts d'enfants*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2012, p. 36-63
JOURNÉE G., « Lumière et Nuit, Féminin et Masculin chez Parménide d'Élée : quelques remarques », *Phronesis* 57, 2012, p. 289-318
KAHN CH. H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Londres/New York, Oxford University Press/Columbia University Press, 1960
KERCHENSTEINER J., « Zu Leukippos A 1 », *Hermes* 87, 1959, p. 441-448
KIRK G. ST. & RAVEN J. E., *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, 2e éd. revue par M. Schofield, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 [1957] [= KRS]
KIRK G. ST., « The Interpretation of Hesiod, *Theogony* 736ff. », *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 184, 1957, p. 10-12
–, *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth, Penguin Books, 1974
KLUCKHOHN CL. K. M., « Recurrent Themes in Myths and Mythmaking », *Daedalus* 88, 1959, p. 268-279
KOMORÓCZY G., « "The Separation of Sky and Earth". The Cycle of Kumarbi and the Myths of Cosmogony in Mesopotamia », *Acta Antiqua* 21, 1973, p. 21-45
KONSTAN D., « Problems in Epicurean Physics », *Isis* 70, 1979, p. 394-418
KOSSAIFI CH., « Dans l'œil du temps. Entre Cronos et Chronos », dans GUISARD PH. & LAIZÉ CH., *Le temps*, Paris, Ellipses, 2017, p. 207-231
LAJOYE P., « Puruṣa », *Nouvelle Mythologie Comparée* 1, 2013, p. 23-58

LAKS A., « Mind's Crisis. On Anaxagoras' Νοῦς », *Southern Journal of Philosophy* 31 (Supplement), 1993, p. 19-38
LAROCHE E., « Notes sur les symboles solaires hittites », dans BOEHMER R. M. & HAUPTMANN H. (éd.), *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasiens. Festschrift für Kurt Bittel*, vol. 1, Mainz am Rhein, Philipp von Zabern, 1983, p. 309-312
LANG A., *Custom and Myth*, London, Longmans, Green & co., 1884
LECLERC M.-CH., « Le partage des lots. Récit et paradigme dans la *Théogonie* d'Hésiode », *Pallas. Revue d'études antiques* 48, 1998, p. 89-104
LESHER J. H., « Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DK B12 », *Phronesis* 40, 1995, p. 125-142
LLOYD G. E. R., « The Hot and the Cold, the Dry and the Wet in Greek Philosophy », *Journal of Hellenic Studies* 84, 1964, p. 92-106
LONG A. A., « The Principles of Parmenides' Cosmogony », dans ALLEN R. E. & FURLEY D. J. (éd.), *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. 2, *The Eleatics and Pluralists*, New York, Humanities Press, 1975, p. 82-101
LONGHI V., *Κρίσις dans l'épopée, la* Collection hippocratique *et chez Platon. Vertus génératrices de la séparation et de la décision*, Thèse, Université Paris-Sorbonne, 2015
MACÉ A. & THERME A.-L., « Anaxagore et Homère : trier les moutons, trier les hommes, trier l'univers », dans DESCLOS M. -L. & FRONTEROTTA FR. (éd.), *La sagesse « présocratique ». Communication des savoirs en Grèce archaïque : des lieux et des hommes*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 235-262
MACÉ A., *L'invention de la Nature en Grèce ancienne*, Thèse d'habilitation, Université Paris-Sorbonne, 2013
MILLER M. H., « La logique implicite de la cosmogonie d'Hésiode. Étude des vers 116 à 133 de la *Théogonie* », *Revue de métaphysique et de morale* 82, 1977, p. 433-456
MOHR R. D., « Remarks on the Stereometric Nature and Status of the Primary Bodies in the *Timaeus* », dans *The Platonic Cosmology*, Leiden, Brill, 1985, p. 108-115
MOREL P.-M., « Le *Timée*, Démocrite et la nécessité », dans DIXSAUT M. & BRANCACCI A. (éd.), *Platon. Source des Présocratiques. Exploration*, Paris, Vrin, 2002, p. 129-150
NADDAF G., *Le concept de nature chez les Présocratiques*, trad. B. Castelnérac, Paris, Klincksieck, 2008
NELIS D. P., « Demodocus and the song of Orpheus: Ap. Rhod. Arg. 1, 496-511 », *Museum Helveticum* 49, 1992, p. 153-170
NICOLLE R., *Les dieux de l'Orage à Rome et chez les Hittites. Étude de religion comparée*, Thèse, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2015
–, *Les dieux de l'Orage Jupiter et Tarḫunna. Essai de religion comparée*, Paris, L'Harmattan, 2018
NIETZSCHE FR. W., *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, trad. M. Haar & M. B. de Launay, Paris, Gallimard, 1990 [1873]
NILSSON M. P., *A History of Greek Religion*, trad. F. J. Fielden, 2e éd., Oxford, Clarendon Press, 1949 [1922]
NORTHRUP M. D., « Tartarus Revisited: A Reconsideration of *Theogony* 711-819 », *Wiener Studien* 92, 1979, p. 22-36

NUMAZAWA FR. K., *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, Paris, Sirey, 1946
–, « Background of Myths on the Separation of Sky and Earth from the Point of View of Cultural History », *Scientia* 88, 1953, p. 28-35
OTTE J.-P., *Les mythes de la création. Les matins du monde du cercle polaire à l'Océanie*, Paris, Les Belles Lettres, 2019 [1994-1996]
PATOČKA J., *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973*, trad. É. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983
POHLENZ M., « Kronos », dans PAULY A. FR. (éd.), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*, vol. 11, Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, éd. revue et complétée G. Wissowa *et alii*, 1922, p. 1982-2018
RESCHER N., « Cosmic Evolution in Anaximander », dans *Cosmos and Cognition. Studies in Greek Philosophy*, Frankfurt, Ontos Verlag, 2005, p. 1-32 [1958]
RUDHARDT J., *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986
–, « Dans quelle mesure et par quelles images les mythes grecs ont-ils symbolisé le néant ? », *Revue de Théologie et de Philosophie* 122, 1990, p. 303-312
SEIDENBERG A., « The Separation of Sky and Earth at Creation », *Folklore* 70, 1959, p. 477-482 ; 80, 1969, p. 188-196 ; 94, 1983, p. 192-200
SOLMSEN FR. W., *Hesiod and Aeschylus*, New York, Cornell University Press, 1949
–, « Chaos and "Apeiron" », *Studi italiani di filologia classica* 24, 1950, p. 235-248
–, « Anaximander's Infinite: Traces and Influences », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 44, 1962, p. 109-131
SOREL R., *Chaos et éternité. Mythologie et philosophie grecques de l'Origine*, Paris, Les Belles Lettres, 2006
SPOERRI W., *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Basel, Reinhardt, 1959
STAUDACHER W., *Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern*, 2e éd., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968 [1942] ; compte-rendu : LAMEERE W., *L'Antiquité classique* 13, 1944, p. 196-208
STOKES M. CH., « Hesiodic and Milesian Cosmogonies », *Phronesis* 7, 1962, p. 1-37 ; 8, 1963, p. 1-34
TANNERY P., *Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle*, 2e éd. revue par A. Diès, Paris, Gauthier-Villars, 1930 [1887]
THEILER W., *Poseidonios. Die Fragmente*, vol. 2, *Erläuterungen*, Berlin/New-York, De Gruyter, 1982
THOMPSON S., *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, vol. 1, 2e éd. revue et complétée, Copenhagen, Rosenkilde & Bagger, 1955 [1932]
TIGNER S. S., « Empedocles' Twirled Ladle and the Vortex-Supported Earth », *Isis* 65, 1974, p. 432-447
TURCAN R., « L'œuf orphique et les quatre éléments (Martianus Capella, *De Nuptiis*, II, 140) », *Revue de l'histoire des religions* 160, 1961, p. 11-23

VERNANT J.-P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 12e éd., 2013 [1962]
–, « Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque », *La Pensée* 109, 1963, p. 82-92
–, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974
–, « À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode », dans DETIENNE M. & VERNANT J.-P., *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 37-132
–, « Cosmogonies et mythes de souveraineté », « Mythes sacrificiels », dans VERNANT J.-P. & VIDAL-NAQUET P., *La Grèce ancienne*, t. 1, *Du mythe à la raison*, Paris, Points, 2011, p. 111-138, 139-146 [1990]
VLASTOS G., « Equality and Justice in Early Greek Cosmologies », *Classical Philology* 42, 1947, p. 156-178
WALCOT P., « The Text of Hesiod's *Theogony* and the Hittite *Epic of Kumarbi* », *Classical Quarterly* 6, 1956, p. 198-206
WEST M. L., « Three Presocratic Cosmologies », *Classical Quarterly* 13, 1963, p. 154-176
–, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon Press, 1971
–, *The Orphic Poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983
–, « *Ab ovo*: Orpheus, Sanchuniathon, and the Origins of the Ionian World Model », *Classical Quarterly* 44, 1994, p. 289-307
–, « 'Longinus' and the Grandeur of God », dans INNES D. C., HINE H. M. & PELLING CH. BR. R. (éd.), *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 335-342
–, *Indo-European Poetry and Myth*, New York, Oxford University Press, 2007

Annexes

Annexe 1. Le récit de la castration d'Ouranos (*Théogonie* 154-210)

ὅσσοι[1] γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο,
δεινότατοι παίδων, σφετέρῳ δ' ἤχθοντο τοκῆι
ἐξ ἀρχῆς· καὶ τῶν μὲν ὅπως τις πρῶτα γένοιτο,
πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε
Γαίης ἐν κευθμῶνι, κακῷ δ' ἐπετέρπετο ἔργῳ,
Οὐρανός· ἡ δ' ἐντὸς στοναχίζετο Γαῖα πελώρη
στεινομένη, δολίην δὲ κακὴν ἐπεφράσσατο τέχνην.
αἶψα δὲ ποιήσασα γένος πολιοῦ ἀδάμαντος
τεῦξε μέγα δρέπανον καὶ ἐπέφραδε παισὶ φίλοισιν·
εἶπε δὲ θαρσύνουσα, φίλον τετιημένη ἦτορ·

Car[2] c'étaient de terribles fils que ceux qui étaient nés de Terre et de Ciel, et leur père les avait en haine depuis le premier jour. À peine étaient-ils nés qu'au lieu de les laisser monter à la lumière, il les cachait tous dans le sein de Terre, et tandis que Ciel se complaisait à cette œuvre mauvaise, l'énorme Terre en ses profondeurs gémissait, étouffant. Elle imagine alors une ruse perfide et cruelle. Vite, elle crée le blanc [antique?] métal acier ; elle en fait une grande serpe, puis s'adresse à ses enfants, et, pour exciter leur courage, leur dit, le cœur indigné :

"παῖδες ἐμοὶ καὶ πατρὸς ἀτασθάλου, αἴ κ' ἐθέλητε
πείθεσθαι· πατρός κε κακὴν τεισαίμεθα λώβην
ὑμετέρου· πρότερος γὰρ ἀεικέα μήσατο ἔργα."
ὣς φάτο· τοὺς δ' ἄρα πάντας ἔλεν δέος, οὐδέ τις αὐτῶν
φθέγξατο. θαρσήσας δὲ μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης
αἶψ' αὖτις μύθοισι προσηύδα μητέρα κεδνήν·
"μῆτερ, ἐγώ κεν τοῦτό γ' ὑποσχόμενος τελέσαιμι
ἔργον, ἐπεὶ πατρός γε δυσωνύμου οὐκ ἀλεγίζω
ἠμετέρου· πρότερος γὰρ ἀεικέα μήσατο ἔργα."

« Fils issus de moi et d'un furieux, si vous voulez m'en croire, nous châtierons l'outrage mauvais d'un père, tout votre père qu'il soit, puisqu'il a le premier conçu œuvres infâmes ». Elle dit ; la terreur les prit tous, et nul d'eux ne dit mot. Seul, sans trembler, le grand Cronos aux pensers fourbes réplique en ces termes à sa noble mère : « C'est moi, mère, je t'en donne ma foi, qui ferai la besogne. D'un père abominable je n'ai point de souci, tout notre père qu'il soit, puisqu'il a le premier conçu œuvres infâmes ».

ὣς φάτο· γήθησεν δὲ μέγα φρεσὶ Γαῖα πελώρη·
εἶσε δέ μιν κρύψασα λόχῳ, ἐνέθηκε δὲ χερσὶν
ἅρπην καρχαρόδοντα, δόλον δ' ὑπεθήκατο πάντα.
ἦλθε δὲ νύκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ Γαίῃ

1. Nous citons l'édition de West, 1966, p. 118-120.
2. Nous citons en la modifiant la traduction de Mazon, 1928, p. 37-39.

ἱμείρων φιλότητος ἐπέσχετο, καί ῥ’ ἐτανύσθη
πάντῃ· ὁ δ’ ἐκ λοχέοιο πάις ὠρέξατο χειρὶ
σκαιῇ, δεξιτερῇ δὲ πελώριον ἔλλαβεν ἅρπην,
μακρὴν καρχαρόδοντα, φίλου δ’ ἀπὸ μήδεα πατρὸς
ἐσσυμένως ἤμησε, πάλιν δ’ ἔρριψε φέρεσθαι
ἐξοπίσω. τὰ μὲν οὔ τι ἐτώσια ἔκφυγε χειρός·
ὅσσαι γὰρ ῥαθάμιγγες ἀπέσσυθεν αἱματόεσσαι,
πάσας δέξατο Γαῖα· περιπλομένων δ’ ἐνιαυτῶν
γείνατ’ Ἐρινῦς τε κρατερὰς μεγάλους τε Γίγαντας,
τεύχεσι λαμπομένους, δολίχ’ ἔγχεα χερσὶν ἔχοντας,
Νύμφας θ’ ἃς Μελίας καλέουσ’ ἐπ’ ἀπείρονα γαῖαν.

Il dit, et l’énorme Terre en son cœur sentit grande joie. Elle le cacha, le plaça en embuscade, puis lui mit dans les mains la grande faux aux dents aiguës et lui enseigna tout le piège. Et le grand Ciel vint, amenant la nuit ; et, enveloppant Terre, tout avide d’amour, le voilà qui s’étend et s’épand en tout sens. Mais le fils, de son poste, étendit la main gauche, tandis que, de la droite, il saisissait l’énorme, la longue faux aux dents aiguës ; et il moissonna avec ardeur les bourses de son père, pour les jeter ensuite, derechef, derrière lui. Ce ne fut pas pourtant un vain débris qui lors s’enfuit de sa main. Des éclaboussures sanglantes en avaient jailli ; Terre les reçut toutes, et, avec le cours des années, elle en fit naître les puissantes Érinyes, et les grands Géants aux armes étincelantes, qui tiennent en leurs mains de longues javelines, et les Nymphes aussi qu’on nomme Méliades, sur la terre infinie.

μήδεα δ’ ὡς τὸ πρῶτον ἀποτμήξας ἀδάμαντι
κάββαλ’ ἀπ’ ἠπείροιο πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ,
ὣς φέρετ’ ἂμ πέλαγος πουλὺν χρόνον, ἀμφὶ δὲ λευκὸς
ἀφρὸς ἀπ’ ἀθανάτου χροὸς ὥρνυτο· τῷ δ’ ἔνι κούρη
ἐθρέφθη· πρῶτον δὲ Κυθήροισι ζαθέοισιν
ἔπλητ’, ἔνθεν ἔπειτα περίρρυτον ἵκετο Κύπρον.
ἐκ δ’ ἔβη αἰδοίη καλὴ θεός, ἀμφὶ δὲ ποίη
ποσσὶν ὕπο ῥαδινοῖσιν ἀέξετο· τὴν δ’ Ἀφροδίτην
[ἀφρογενέα τε θεὰν καὶ ἐυστέφανον Κυθέρειαν]
κικλήσκουσι θεοί τε καὶ ἀνέρες, οὕνεκ’ ἐν ἀφρῷ
θρέφθη· ἀτὰρ Κυθέρειαν, ὅτι προσέκυρσε Κυθήροις·
Κυπρογενέα δ’, ὅτι γέντο περικλύστῳ ἐνὶ Κύπρῳ·
ἠδὲ φιλομμηδέα[1], ὅτι μηδέων ἐξεφαάνθη.
τῇ δ’ Ἔρος ὠμάρτησε καὶ Ἵμερος ἕσπετο καλὸς
γεινομένῃ τὰ πρῶτα θεῶν τ’ ἐς φῦλον ἰούσῃ·
ταύτην δ’ ἐξ ἀρχῆς τιμὴν ἔχει ἠδὲ λέλογχε
μοῖραν ἐν ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι,
παρθενίους τ’ ὀάρους μειδήματά τ’ ἐξαπάτας τε
τέρψίν τε γλυκερὴν φιλότητά τε μειλιχίην τε.

1. Nous adoptons, pour ce seul mot, le texte des manuscrits contre la correction de Bergk adoptée par West : φιλομμειδέα. Cf. *supra*, p. 31, et West, 1966, p. 88.

Quant aux bourses, à peine les eut-il tranchées avec l'acier et jetées de la terre dans la mer au flux sans repos, qu'elles furent emportées au large, longtemps ; et, tout autour, une blanche écume sortait du membre divin. De cette écume une fille se forma, qui toucha d'abord à Cythère la divine, d'où elle fut ensuite à Chypre qu'entourent les flots ; et c'est là que prit terre la belle et vénérable déesse qui faisait autour d'elle, sous ses pieds légers, croître le gazon et que les dieux aussi bien que les hommes appellent Aphrodite, pour s'être formée d'une écume [*aphrōi*], ou encore Cythérée, pour avoir abordé à Cythère, ou Cyprogénéia, pour être née à Chypre battue des flots, ou encore Amie du sexe [*philommēdéa*], pour être sortie des bourses [*mēdéōn*]. Amour et le beau Désir, sans tarder, lui firent cortège, dès qu'elle fut née et se fut mise en route vers les dieux. Et, du premier jour, son privilège à elle, le lot qui est le sien, aussi bien parmi les hommes que parmi les Immortels, ce sont les babils des jeunes filles, les sourires, les tromperies ; c'est le plaisir suave, la tendresse et la douceur.

τοὺς δὲ πατὴρ Τιτῆνας ἐπίκλησιν καλέεσκε
παῖδας νεικείων μέγας Οὐρανός, οὓς τέκεν αὐτός·
φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι
ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι.

Mais le père, le vaste Ciel, les prenant à parti, aux fils qu'il avait enfantés donnait le nom de Titans [*Titênas*] : il les disait avoir tendu [*titaínontas*], dans leur fureur, à commettre un horrible forfait, et l'avenir en saurait tirer vengeance [*tísis*].

Annexe 2. La séparation élémentaire dans les sources tardives

*1. Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique *I, 7.1-7)*

1 κατὰ[1] γὰρ τὴν ἐξ ἀρχῆς τῶν ὅλων σύστασιν μίαν ἔχειν ἰδέαν οὐρανόν τε καὶ γῆν, μεμιγμένης αὐτῶν τῆς φύσεως· μετὰ δὲ ταῦτα διαστάντων τῶν σωμάτων ἀπ' ἀλλήλων, τὸν μὲν κόσμον περιλαβεῖν ἅπασαν τὴν ὁρωμένην ἐν αὐτῷ σύνταξιν, τὸν δ' ἀέρα κινήσεως τυχεῖν συνεχοῦς, καὶ τὸ μὲν πυρῶδες αὐτοῦ πρὸς τοὺς μετεωροτάτους τόπους συνδραμεῖν, ἀνωφεροῦς οὔσης τῆς τοιαύτης φύσεως διὰ τὴν κουφότητα· ἀφ' ἧς αἰτίας τὸν μὲν ἥλιον καὶ τὸ λοιπὸν πλῆθος τῶν ἄστρων ἐναποληφθῆναι τῇ πάσῃ δίνῃ· τὸ δὲ ἰλυῶδες καὶ θολερὸν μετὰ τῆς τῶν ὑγρῶν συγκρίσεως ἐπὶ ταὐτὸ καταστῆναι διὰ τὸ βάρος·

D'après ces derniers [*scil*., ceux qui affirment que le monde est créé et corruptible], lors de la formation originelle de l'univers, le ciel et la terre avaient un même aspect et leurs natures étaient confondues. Mais par la suite, les corps s'étant séparés les uns des autres, l'univers adopta dans toutes ses parties l'arrangement que nous observons aujourd'hui. L'air se trouvant soumis à un mouvement perpétuel, sa partie ignée s'élança vers les régions les plus élevées, car tout élément de cette nature se porte vers le haut du fait de sa légèreté. C'est aussi la raison pour laquelle le soleil et la foule des autres astres furent entraînés dans ce tourbillon universel. Au contraire, toute la matière, boue ou fange, qui était pénétrée d'humidité se concentra en un même lieu sous l'effet de la pesanteur.

2 εἰλούμενον δ' ἐν ἑαυτῷ καὶ συστρεφόμενον συνεχῶς ἐκ μὲν τῶν ὑγρῶν τὴν θάλατταν, ἐκ δὲ τῶν στερεμνιωτέρων ποιῆσαι τὴν γῆν πηλώδη καὶ παντελῶς ἁπαλήν.

Tournant sur elle-même et ne cessant de se condenser, elle forma de ses parties humides la mer, de ses éléments solides une terre argileuse et tout à fait molle.

3 ταύτην δὲ τὸ μὲν πρῶτον τοῦ περὶ τὸν ἥλιον πυρὸς καταλάμψαντος πῆξιν λαβεῖν, ἔπειτα διὰ τὴν θερμασίαν ἀναζυμουμένης τῆς ἐπιφανείας συνοιδῆσαί τινα τῶν ὑγρῶν κατὰ πολλοὺς τόπους, καὶ γενέσθαι περὶ αὐτὰ σηπεδόνας ὑμέσι λεπτοῖς περιεχομένας· ὅπερ ἐν τοῖς ἕλεσι καὶ τοῖς λιμνάζουσι τῶν τόπων ἔτι καὶ νῦν ὁρᾶσθαι γινόμενον, ἐπειδὰν τῆς χώρας κατεψυγμένης ἄφνω διάπυρος ἀὴρ γένηται, μὴ λαβὼν τὴν μεταβολὴν ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον.

Puis cette terre, chauffée par les feux du soleil, prit d'abord de la consistance ; ensuite, comme sa surface fermentait sous l'effet de la chaleur, certaines de ses parties humides se gonflèrent en maints endroits et des pustules apparurent, enveloppées d'une membrane mince ; c'est précisément ce phénomène que l'on peut encore observer actuellement dans les marais et les terrains inondés, quand la région s'est refroidie et que l'air devient brûlant d'un seul coup et sans transition.

1. Nous citons l'édition de Bertrac et la traduction de Vernière, 1993, p. 35-36.

4 ζωογονουμένων δὲ τῶν ὑγρῶν διὰ τῆς θερμασίας τὸν εἰρημένον τρόπον τὰς μὲν νύκτας λαμβάνειν αὐτίκα τὴν τροφὴν ἐκ τῆς πιπτούσης ἀπὸ τοῦ περιέχοντος ὁμίχλης, τὰς δ' ἡμέρας ὑπὸ τοῦ καύματος στερεοῦσθαι· τὸ δ' ἔσχατον τῶν κυοφορουμένων τὴν τελείαν αὔξησιν λαβόντων, καὶ τῶν ὑμένων διακαυθέντων τε καὶ περιρραγέντων, ἀναφυῆναι παντοδαποὺς τύπους ζῴων.

Les parties humides fécondées par la chaleur, ainsi que nous l'avons dit, recevaient aussitôt pendant la nuit la nourriture que leur apportait la brume venue de l'air ambiant ; pendant le jour, elles se solidifiaient sous l'effet de l'ardeur solaire. Finalement, ces germes ayant atteint leur plein développement et leurs membranes s'étant desséchées et déchirées, les espèces animales les plus variées vinrent au jour.

5 τούτων δὲ τὰ μὲν πλείστης θερμασίας κεκοινωνηκότα πρὸς τοὺς μετεώρους τόπους ἀπελθεῖν γενόμενα πτηνά, τὰ δὲ γεώδους ἀντεχόμενα συγκρίσεως ἐν τῇ τῶν ἑρπετῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐπιγείων τάξει καταριθμηθῆναι, τὰ δὲ φύσεως ὑγρᾶς μάλιστα μετειληφότα πρὸς τὸν ὁμογενῆ τόπον συνδραμεῖν, ὀνομασθέντα πλωτά.

Mais celles qui avaient assimilé le plus de chaleur devinrent ailées et s'élevèrent dans les airs ; celles qui s'étaient fortement attachées à la nature de la terre prirent rang parmi les reptiles et les autres bêtes terrestres ; celles enfin qui avaient participé surtout à la nature humide se rassemblèrent dans le milieu de même origine et reçurent le nom d'animaux aquatiques.

6 τὴν δὲ γῆν ἀεὶ μᾶλλον στερεουμένην ὑπό τε τοῦ περὶ τὸν ἥλιον πυρὸς καὶ τῶν πνευμάτων τὸ τελευταῖον μηκέτι δύνασθαι μηδὲν τῶν μειζόνων ζωογονεῖν, ἀλλ' ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα μίξεως ἕκαστα γεννᾶσθαι τῶν ἐμψύχων.

Cependant, comme la terre se solidifiait de plus en plus sous l'effet de l'ardeur solaire et des vents, elle devint finalement incapable d'enfanter les plus grands animaux et toutes les espèces vivantes ne purent se reproduire qu'en s'unissant entre elles.

7 ἔοικε δὲ περὶ τῆς τῶν ὅλων φύσεως οὐδ' Εὐριπίδης διαφωνεῖν τοῖς προειρημένοις, μαθητὴς ὢν Ἀναξαγόρου τοῦ φυσικοῦ· ἐν γὰρ τῇ Μελανίππῃ τίθησιν οὕτως· [fr. 484]

Il semble que, sur la nature de l'univers, Euripide ne s'écarte guère de la théorie que je viens d'exposer et qu'il avait apprise d'Anaxagore, le philosophe de la nature : il dit en effet dans sa *Mélanippe* … [fr. 484]

*2. Lucrèce (*De la nature des choses *V, 416-508)*

sed[1] quibus ille modis coniectus materiai
fundarit terram et caelum pontique profunda,
solis lunai cursus, ex ordine ponam.
nam certe neque consilio primordia rerum
ordine se suo quaeque sagaci mente locarunt,
nec quos quaeque darent motus pepigere profecto,
sed quia multa modis multis primordia rerum
ex infinito iam tempore percita plagis
ponderibusque suis consuerunt concita ferri
omnimodisque coire atque omnia pertemptare,
quaecumque inter se possent congressa creare,
propterea fit uti magnum uolgata per aeuom,
omne genus coetus et motus experiundo
tandem conueniant ea quae conuecta repente
magnarum rerum fiunt exordia saepe,
terrai, maris, et caeli, generisque animantum.

Mais, de quelle façon la rencontre de la matière a formé la terre, le ciel, les profondeurs de l'océan, le soleil, la lune et leur cours, je l'exposerai dans l'ordre : ce n'est pas après concertation ni par sagacité que les atomes se sont mis chacun à sa place ; ils n'ont point stipulé quels seraient leurs mouvements. Tous ces principes des choses, de mille manières ébranlés par les chocs, emportés par leur poids, depuis un temps infini n'ont cessé de se mouvoir, de s'unir en tous sens, de tenter toutes les créations que leurs combinaisons étaient capables de former : ainsi, à force d'errer dans la grande éternité, d'essayer toutes sortes d'unions et de mouvements, ils en viennent soudain à des rassemblements qui forment l'origine de ces grandes choses, la terre, la mer, le ciel et le genre des vivants.

hic neque tum solis rota cerni lumine largo
altiuolans poterat, nec magni sidera mundi,
nec mare nec caelum nec denique terra neque aer,
nec similis nostris rebus res ulla uideri,
sed noua tempestas quaedam molesque coorta
[440] omnigenis e principiis, discordia quorum
[441] interualla, uias, conexus, pondera, plagas,
[442] concursus, motus turbabat proelia miscens,
[443] propter dissimilis formas uariasque figuras,
[444] quod non omnia sic poterant conuincta manere,
[445] nec motus inter sese dare conuenientis,
[437] diffugere inde loci partes coepere, paresque
[438] cum paribus iungi res, et discludere mundum,
[439] membraque diuidere et magnas disponere partes:
hoc est, a terris altum secernere caelum,
et sorsum mare, uti secreto umore pateret,
sorsus item puri secretique aetheris ignes.

1. Nous citons l'édition et la traduction de Kany-Turpin, 1997, p. 338-343.

Ni la roue du soleil, large lumière, sublime vol, ni les astres du grand monde, ni la mer ni le ciel n'étaient alors visibles, ni la terre ni l'air, rien qui ressemblât aux choses d'aujourd'hui ; c'était une tempête nouvelle, une masse inouïe d'atomes de toutes sortes dont la discorde confondait les distances, trajets, liaisons, poids et chocs, mouvements et rencontres en une mêlée guerrière ; à cause de leurs formes et de leurs figures variées, ils ne pouvaient tous rester unis en ce chaos ni se communiquer des mouvements harmonieux, mais des parties commencèrent à s'échapper, le semblable à s'unir au semblable pour définir un monde, en distribuer les membres et les grandes parties. Ils séparèrent donc la terre et les hauteurs du ciel, formant à part la mer, qui s'ouvrit en humeur distincte, et les feux de l'éther, pur et discret, séparés.

quippe etenim primum terrai corpora quaeque,
propterea quod erant grauia et perplexa, coibant
in medio atque imas capiebant omnia sedes;
quae quanto magis inter se perplexa coibant,
tam magis expressere ea quae mare, sidera, solem,
lunamque efficerent, et magni moenia mundi.
omnia enim magis haec e leuibus atque rutundis
seminibus, multoque minoribu' sunt elementis
quam tellus. ideo, per rara foramina, terrae
partibus erumpens primus se sustulit aether
ignifer, et multos secum leuis abstulit ignis,

Les divers atomes de terre furent les premiers en vertu de leur poids et de leur enchevêtrement à s'unir tous au centre, à se déposer en bas ; plus ils se concentraient et s'enchevêtraient, plus ils sécrétaient ceux qui formeraient la mer, les astres, le soleil et la lune, les remparts du monde immense. Car ces corps sont formés de semences plus légères et plus rondes, d'éléments plus petits que la terre. Par ses lâches conduits, se dégageant des parties de la glèbe, premier à jaillir fut donc l'éther, flamboyant et léger, entraînant de multiples feux.

non alia longe ratione ac saepe uidemus,
aurea cum primum gemmantis rore per herbas
matutina rubent radiati lumina solis,
exhalantque lacus nebulam fluuiique perennes,
ipsaque ut interdum tellus fumare uidetur;
omnia quae sursum cum conciliantur, in alto
corpore concreto subtexunt nubila caelum.
sic igitur tum se leuis ac diffusilis aether
corpore concreto circumdatus undique flexit,
et late diffusus in omnis undique partis,
omnia sic auido complexu cetera saepsit.

Un spectacle assez proche s'offre à nous le matin : quand les premiers rayons de lumière dorée parmi les perles de rosée dans l'herbe rougeoient, un nuage s'exhale des lacs et des fleuves pérennes, parfois même c'est la terre que nous voyons fumer, puis ces émanations dans les hauteurs s'unissent, nuées au corps dense tissant leur voile sous le ciel. De même, en ce temps-là, l'éther léger et fluide,

corps dense devenu, en orbe s'infléchit et s'étirant au loin, partout alentour, enferma le reste dans son étreinte avide.

hunc exordia sunt solis lunaeque secuta,
interutrasque globi quorum uertuntur in auris;
quae neque terra sibi adsciuit nec maximus aether,
quod neque tam fuerunt grauia ut depressa sederent,
nec leuia ut possent per summas labier oras,
et tamen interutrasque ita sunt ut corpora uiua
uersent, et partes ut mundi totius extent;
quod genus in nobis quaedam licet in statione
membra manere, tamen cum sint ea quae moueantur.

Ensuite naquirent le soleil et la lune dont les globes aériens roulent dans l'intervalle. La terre ne les adopta, ni l'éther immense : ils n'étaient assez lourds pour siéger tout en bas, assez légers pour glisser par les régions sublimes. Dans l'entre-deux cependant ils tournent, corps vivants, et forment des parties de l'ensemble du monde. De même, dans notre corps, certains membres à l'arrêt peuvent demeurer tandis que d'autres se meuvent.

his igitur rebus retractis terra repente,
maxuma qua nunc se ponti plaga caerula tendit,
succidit, et salso suffudit gurgite fossas.
inque dies quanto circum magis aetheris aestus
et radii solis cogebant undique terram
uerberibus crebris extrema ad limina in artum,
in medio ut propulsa suo condensa coiret,
tam magis expressus salsus de corpore sudor
augebat mare manando composque natantis,
et tanto magis illa foras elapsa uolabant
corpora multa uaporis et aeris, altaque caeli
densabant procul a terris fulgentia templa.
sidebant campi, crescebant montibus altis
ascensus; neque enim poterant subsidere saxa,
nec pariter tantumdem omnes succumbere partes.

Après le retrait de ces atomes, soudain la terre, où s'étend aujourd'hui le vaste azur de l'océan, s'effondra et des tourbillons salés emplirent les gouffres. De jour en jour, plus la chaleur de l'éther alentour et les rais du soleil par leurs chocs incessants forçaient toute la terre à réduire ses bords externes, à se condenser, se rejeter en son milieu, plus la sueur salée de son corps s'exprimant allait accroître la mer et ses plaines noyées et plus s'échappaient, loin des terres volant, les atomes d'air et de feu dont l'amoncellement formait, hautes fulgurances, les temples du ciel. S'affalaient les plaines, croissaient les montagnes, grande ascension, les rocs ne pouvant s'affaisser, ni toutes les parties s'aplanir également.

sic igitur terrae concreto corpore pondus
constitit, atque omnis mundi quasi limus in imum
confluxit grauis, et subsedit funditus ut faex;

inde mare, inde aer, inde aether ignifer ipse
corporibus liquidis sunt omnia pura relicta;
et leuiora aliis alia; et liquidissimus aether
atque leuissimus aerias super influit auras,
nec liquidum corpus turbantibus aeris auris
commiscet; sinit haec uiolentis omnia uerti
turbinibus, sinit incertis turbare procellis;
ipse suos ignis certo fert impete labens.
nam modice fluere atque uno posse aethera nisu
significat Pontos, mare certo quod fluit aestu,
unum labendi conseruans usque tenorem.

Ainsi, le corps durci, la terre en son poids se figea : la vase, en quelque sorte, du monde entier vers le fond lourdement conflua et se déposa comme lie ; puis la mer, puis l'air, puis l'éther même, porte-feux, en leurs corps fluides, tous demeurèrent purs, les plus légers sur les autres, et le plus liquide, le plus léger, l'éther, coula au-dessus des airs sans mêler son corps fluide à leur souffle agité. Il laisse les autres aux trombes violentes, il les laisse troubler par d'inconstants orages et glisse, emportant ses feux d'un même élan. Qu'il puisse avoir un flux uniforme et constant, le Pont en témoigne par son cours régulier, mer au glissement monotone et immuable.

*3. Virgile (*Bucoliques *VI, 31-40)*

namque[1] canebat uti magnum per inane coacta
semina terrarumque animaeque marisque fuissent
et liquidi simul ignis; ut his exordia primis
omnia, et ipse tener mundi concreuerit orbis;
tum durare solum et discludere Nerea ponto
coeperit, et rerum paulatim sumere formas;
iamque nouom terrae stupeant lucescere solem,
altius atque cadant submotis nubibus imbres,
incipiant siluae cum primum surgere, cumque
rara per ignaros errent animalia montis.

Car il chantait comment, dans l'immensité du vide, s'étaient agrégées les semences des terres, de l'air, de la mer, et aussi du feu fluide ; comment, de ces principes, sont sortis tous les éléments, et comment la tendre matière de la voûte céleste a pris consistance ; puis comment le sol s'est durci, a enfermé Nérée dans l'océan, et pris peu à peu les formes des objets ; comment, dès lors, les terres avec stupeur voient luire le soleil nouveau, et les averses tombent des nuages exhaussés, tandis que les bois commencent à surgir, et les animaux épars à errer parmi les montagnes surprises.

1. Nous citons l'édition et la traduction de De Saint-Denis, 1987, p. 74.

*4. Ovide (*Métamorphoses *I, 5-75)*

ante[1] mare et terras et, quod tegit omnia, caelum
unus erat toto naturae uultus in orbe,
quem dixere chaos, rudis indigestaque moles
nec quicquam nisi pondus iners congestaque eodem
non bene iunctarum discordia semina rerum.
nullus adhuc mundo praebebat lumina Titan,
nec noua crescendo reparabat cornua Phoebe,
nec circumfuso pendebat in aere tellus
ponderibus librata suis, nec bracchia longo
margine terrarum porrexerat Amphitrite.
utque erat et tellus illic et pontus et aer,
sic erat instabilis tellus, innabilis unda,
lucis egens aer; nulli sua forma manebat
obstabatque aliis aliud, quia corpore in uno
frigida pugnabant calidis, umentia siccis,
mollia cum duris, sine pondere habentia pondus.

Avant la mer, la terre et le ciel qui recouvre tout, la nature, dans l'univers entier, offrait un seul et même aspect ; on l'a appelé le chaos ; ce n'était qu'une masse informe et confuse, un bloc inerte, un entassement d'éléments mal unis et discordants. Il n'y avait pas encore de Titan pour donner sa lumière au monde ; Phébé ne réparait pas les cornes nouvelles de son croissant ; la terre n'était pas suspendue dans l'air environnant ni équilibrée par son propre poids ; Amphitrite n'avait pas étendu ses bras tout le long des rivages. Partout où il y avait de la terre, il y avait aussi de la mer et de l'air ; ainsi la terre était instable, la mer impropre à la navigation, l'air privé de lumière ; aucun élément ne conservait sa forme, chacun d'eux était un obstacle pour les autres, parce que dans un seul corps le froid faisait la guerre au chaud, l'humide au sec, le mou au dur, le pesant au léger.

hanc deus et melior litem natura diremit;
nam caelo terras et terris abscidit undas
et liquidum spisso secreuit ab aere caelum.
quae postquam euoluit caecoque exemit aceruo,
dissociata locis concordi pace ligauit.
ignea conuexi uis et sine pondere caeli
emicuit summaque locum sibi fecit in arce.
proximus est aer illi leuitate locoque;
densior his tellus elementaque grandia traxit
et pressa est grauitate sua; circumfluus umor
ultima possedit solidumque coercuit orbem.

Un dieu, avec l'aide de la nature en progrès, mit fin à cette lutte ; il sépara du ciel la terre, de la terre les eaux et il assigna un domaine au ciel limpide, un autre à l'air épais. Après avoir débrouillé ces éléments et les avoir tirés de la masse ténébreuse, en attribuant à chacun une place distincte, il les unit par les liens de la

1. Nous citons l'édition et la traduction de Lafaye, 1961, p. 7-10.

concorde et de la paix. La substance ignée et impondérable de la voûte céleste s'élança et se fit une place dans les régions supérieures. L'air est ce qui en approche le plus par sa légèreté et par sa situation ; la terre, plus dense, entraîna avec elle les éléments massifs et se tassa sous son propre poids ; l'eau répandue alentour occupa la dernière place et emprisonna le monde solide.

sic ubi dispositam, quisquis fuit ille deorum,
congeriem secuit sectamque in membra redegit,
principio terram, ne non aequalis ab omni
parte foret, magni speciem glomerauit in orbis.
tum freta diffudit rapidisque tumescere uentis
iussit et ambitae circumdare litora terrae.
addidit et fontes et stagna inmensa lacusque
fluminaque obliquis cinxit decliuia ripis,
quae, diuersa locis, partim sorbentur ab ipsa,
in mare perueniunt partim campoque recepta
liberioris aquae pro ripis litora pulsant.
iussit et extendi campos, subsidere ualles,
fronde tegi siluas, lapidosos surgere montes.

Lorsque le dieu, quel qu'il fût, eut ainsi partagé et distribué l'amas de la matière, lorsque de ses différentes parts il eut façonné des membres, il commença par agglomérer la terre, pour en égaliser de tous côtés la surface, sous la forme d'un globe immense. Puis il ordonna aux mers de se répandre, de s'enfler au souffle furieux des vents et d'entourer d'une ceinture les rivages de la terre. Il ajouta les fontaines, les étangs immenses et les lacs, enferma entre des rives obliques la déclivité des fleuves, qui, selon les contrées, sont absorbés par la terre elle-même ou parviennent jusqu'à la mer et, reçus dans la plaine des eaux plus libres, battent, au lieu de rives, des rivages. Il ordonna aux plaines de s'étendre, aux vallées de s'abaisser, aux forêts de se couvrir de feuillage, aux montagnes rocheuses de se soulever.

utque duae dextra caelum totidemque sinistra
parte secant zonae, quinta est ardentior illis,
sic onus inclusum numero distinxit eodem
cura dei totidemque plagae tellure premuntur.
quarum quae media est non est habitabilis aestu;
nix tegit alta duas; totidem inter utramque locauit
temperiemque dedit mixta cum frigore flamma.

Deux zones partagent le ciel à droite, deux autres à gauche, avec une cinquième plus chaude au milieu d'elles ; la masse qu'il enveloppe fut soumise à la même division par les soins du dieu et il y a sur la terre autant de régions que couvrent les zones d'en haut. L'ardeur du soleil rend celle du milieu inhabitable ; deux autres sont recouvertes de neiges épaisses ; entre elles il en plaça encore deux, à qui il donna un climat tempéré, en mélangeant le froid et le chaud.

imminet his aer; qui, quanto est pondere terrae,
pondere aquae leuior, tanto est onerosior igni.
illic et nebulas, illic consistere nubes
iussit et humanas motura tonitrua mentes
et cum fulminibus facientes fulgora uentos.
his quoque non passim mundi fabricator habendum
aera permisit; uix nunc obsistitur illis,
cum sua quisque regant diuerso flamina tractu,
quin lanient mundum; tanta est discordia fratrum.
Eurus ad Auroram Nabataeaque regna recessit
Persidaque et radiis iuga subdita matutinis;
Vesper et occiduo quae litora sole tepescunt
proxima sunt Zephyro; Scythiam septemque triones
horrifer inuasit Boreas; contraria tellus
nubibus assiduis pluuioque madescit ab Austro.

Au-dessus s'étend l'air ; autant il est plus léger que la terre et l'eau, autant il est plus lourd que le feu. C'est le séjour que le dieu assigna aux brouillards et aux nuages, aux tonnerres, qui épouvantent les esprits des humains, et aux vents, qui engendrent les éclairs et la foudre. Aux vents eux-mêmes l'architecte du monde ne livra pas indistinctement l'empire de l'air ; aujourd'hui encore, quoiqu'ils règnent chacun dans une contrée différente, on a beaucoup de peine à les empêcher de déchirer le monde, si grande est la discorde entre ces frères. L'Eurus se retira vers l'Aurore, le royaume des Nabatéens, la Perse et les sommets au-dessus desquels montent les rayons du matin ; Vesper et les rivages attiédis par le soleil couchant sont voisins du Zéphyre ; l'horrible Borée envahit la Scythie et le septentrion ; les régions opposées de la terre sont détrempées sans trêve par les nuages et les pluies de l'Auster.

haec super inposuit liquidum et grauitate carentem
aethera nec quicquam terrenae faecis habentem.
uix ita limitibus dissaepserat omnia certis
cum, quae pressa diu massa latuere sub illa,
sidera coeperunt toto efferuescere caelo.
neu regio foret ulla suis animalibus orba,
astra tenent caeleste solum formaeque deorum,
cesserunt nitidis habitandae piscibus undae,
terra feras cepit, uolucres agitabilis aer.

Au-dessus des vents, le dieu plaça l'éther fluide et sans pesanteur, qui n'a rien des impuretés d'ici-bas. Dès qu'il eut enfermé tous ces domaines entre des limites immuables, les étoiles, longtemps cachées sous la masse qui les écrasait, commencèrent à resplendir dans toute l'étendue des cieux. Pour qu'aucune région ne fût privée de sa part d'êtres vivants, les astres et les dieux de toutes formes occupèrent le céleste parvis ; les eaux firent une place dans leurs demeures aux poissons brillants ; la terre reçut les bêtes sauvages ; l'air mobile, les oiseaux.

Annexe 3. Autres illustrations de la théorie présocratique

i. Archélaos (A4, Hippolyte I, 9.2-5)

2 εἶναι[1] < δ’ > ἀρχὰς τῆς κινήσεως < τῷ > ἀποκρίνεσθαι ἀπ’ ἀλλήλων τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἠρεμεῖν· τηκόμενον δὲ τὸ ὕδωρ εἰς μέσον ῥεῖν, ἐν ᾧ καὶ κατακαιόμενον ἀέρα γίνεσθαι καὶ γῆν, ὧν τὸ μὲν ἄνω φέρεσθαι, τὸ δὲ ὑφίστασθαι κάτω.

Les principes du mouvement sont le froid et le chaud, du fait qu’ils se séparent l’un de l’autre ; et le chaud se meut, tandis que le froid demeure en repos. L’eau, ayant fondu, s’écoule vers le centre, où, quand elle aussi est consumée par la chaleur, naissent l’air et la terre, dont l’un se porte en haut, tandis que l’autre se dépose en bas.

3 τὴν μὲν οὖν γῆν ἠρεμεῖν καὶ γενέσθαι διὰ ταῦτα, κεῖσθαι δ’ ἐν μέσῳ οὐδὲν μέρος οὖσαν, ὡς εἰπεῖν, τοῦ παντός· < τὸν δ’ ἀέρα > ἐκδεδομένον ἐκ τῆς πυρώσεως, ἀφ’ οὗ πρῶτον ἀποκαιομένου τὴν τῶν ἀστέρων εἶναι φύσιν, ὧν μέγιστον μὲν ἥλιον, δεύτερον δὲ σελήνην, τῶν δὲ ἄλλων τὰ μὲν ἐλάττω, τὰ δὲ μείζω.

La Terre, donc, demeure en repos et naît pour ces raisons, et elle se tient au centre parce qu’elle ne constitue en rien, pour ainsi dire, une partie du tout. < L’air > [*scil*. naît] une fois restauré après l’embrasement ; de sa consomption sont d’abord issus les astres, dont le plus grand est le soleil, puis la lune ; quant aux autres, les uns sont plus petits, les autres plus grands.

4 ἐπικλιθῆναι δὲ τὸν οὐρανόν φησι, καὶ οὕτως τὸν ἥλιον ἐπὶ τῆς γῆς ποιῆσαι φῶς καὶ τόν τε ἀέρα ποιῆσαι διαφανῆ καὶ τὴν γῆν ξηράν. λίμνην γὰρ εἶναι τὸ πρῶτον, ἅτε κύκλῳ μὲν οὖσαν ὑψηλήν, μέσον δὲ κοίλην. σημεῖον δὲ φέρει τῆς κοιλότητος, ὅτι ὁ ἥλιος οὐχ ἅμα ἀνατέλλει τε καὶ δύεται πᾶσιν, ὅπερ ἔδει συμβαίνειν, εἴπερ ἦν ὁμαλή.

Il dit que le ciel s’est incliné et qu’ainsi le soleil a produit la lumière sur la terre, a rendu l’air transparent et a asséché la terre. En effet, elle formait tout d’abord un marais, étant élevée sur sa circonférence, et creuse au milieu. Il apporte comme preuve de ce qu’elle est creuse le fait que le soleil ne se lève pas et ne se couche pas en même temps pour tous, ce qui devrait être le cas, si elle était uniforme.

5 περὶ δὲ ζῴων φησί, ὅτι θερμαινομένης τῆς γῆς τὸ πρῶτον ἐν τῷ κάτω μέρει, ὅπου τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐμίσγετο, ἀνεφαίνετο τά τε ἄλλα ζῷα πολλὰ καὶ οἱ ἄνθρωποι, ἅπαντα τὴν αὐτὴν δίαιταν ἔχοντα ἐκ τῆς ἰλύος τρεφόμενα – ἦν δὲ ὀλιγοχρόνια –, ὕστερον δὲ αὐτοῖς ἡ ἐξ ἀλλήλων γένεσις συνέστη·

Au sujet des animaux, il dit que la terre ayant été d’abord échauffée dans sa partie inférieure, là où le chaud et le froid se mêlaient, sont apparus, entre beaucoup

1. Nous citons, pour ces deux textes, l’édition et la traduction légèrement modifiée de LM (Archélaos D2 et Diogène d’Apollonie D15).

d’autres animaux, les hommes, et que tous vivaient de la même façon et se nourrissaient à partir de la boue (la durée de leur vie était brève) ; c’est ensuite qu’ils ont été engendrés les uns à partir des autres.

ii. Diogène d’Apollonie (A6, Eusèbe I, 8.12)

12 κοσμοποιεῖ δὲ οὕτως· ὅτι τοῦ παντὸς κινουμένου καὶ ᾗ μὲν ἀραιοῦ, ᾗ δὲ πυκνοῦ γενομένου, ὅπου συνεκύρησεν τὸ πυκνὸν συστροφὴν ποιῆσαι, καὶ οὕτως τὰ λοιπὰ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον· τὰ κουφότατα, τὴν ἄνω τάξιν λαβόντα τὸν ἥλιον ἀποτελέσαι.

Voilà comment il conçoit la formation du monde : le tout étant en mouvement et devenant ici rare, et là, dense, le dense, là où il s’est rassemblé, a créé une concentration, et le reste de manière analogue. Les éléments les plus légers, occupant la région supérieure, ont formé le soleil[1].

1. Signalons simplement qu’en A1, un effort théorique supplémentaire est fait par Diogène pour rendre cohérente la théorie de la séparation : le mouvement circulaire, à l’origine de la condensation de la terre, est une conséquence de la chaleur (κατὰ τὴν ἐκ τοῦ θερμοῦ περιφοράν ; Dumont, 1988, p. 699, traduit toutefois mal l’enclave) de la périphérie du monde.

Table des matières

Introduction....3
i. Caractérisation et importance des mythes de séparation....3
ii. Particularités du domaine grec et délimitation du corpus....7
iii. Méthode suivie....9
iv. Plan....11
I. Le mythe de séparation chez Hésiode....13
1. La castration d'Ouranos....14
A. Le mythe cosmogonique....14
i. Comparaison et exégèse interne....14
ii. Aspects spatial et temporel....17
iii. Aspect génératif....22
B. Le mythe de succession....25
i. L'instauration de la royauté....26
ii. Le crime de sang....28
iii. La narration épique....33
2. Diffractions....35
A. Anticipations....37
i. Nuit et Jour, Érèbe et Éther....37
ii. Le ciel, les montagnes et la mer....41
iii. Les parties du monde....42
B. Reprises....49
i. La répartition des lots....50
ii. Atlas....55
iii. L'effondrement du ciel....59
II. La séparation dans les cosmologies présocratiques....62
1. La séparation dans les sources tardives....63
i. Euripide, Apollonios et les traditions mythologiques....63
ii. Platon et l'Atomisme....68
iii. Diodore de Sicile, Lucrèce, Ovide....72
2. Reconstitution de la théorie présocratique....80
A. Présentation générale....81
i. Présentation formelle....81
ii. Anaximandre....82
iii. Parménide....89
iv. Empédocle....93
v. Anaxagore....99
vi. L'Atomisme ancien....105
B. Traitement de quelques questions particulières....110
i. Vitalisme et mécanisme....110
ii. Parties du monde, éléments, qualités....116
iii. La séparation physique....120
Conclusion....127
Bibliographie....128
Annexes....139
Annexe 1. Le récit de la castration d'Ouranos (Théogonie 154-210)....139
Annexe 2. La séparation élémentaire dans les sources tardives....142
Annexe 3. Autres illustrations de la théorie présocratique....151