

Aspects du mythe
dans l'Antiquité gréco-romaine
Étude comparée avec la culture des peuples premiers
Deuxième partie

La pensée holiste chez les Grecs archaïques
et en Mélanésie

Juliette **Thomas-Lasnel**

Louvain-la-Neuve, le 26 janvier 2026

[Extrait des [*Folia Electronica Classica*](#), t. 51, janvier-juin 2026]

La pensée holiste chez les Grecs archaïques et en Mélanésie¹

Juliette Thomas-Lasnel

Agrégée de Lettres modernes — Docteure de l'Université de Louvain-la-Neuve

<juliettedenoumea@yahoo.fr>

Dans cet article, nous voudrions montrer que Mélanésie et Grèce archaïque, si éloignées, si différentes qu'elles apparaissent au premier abord, ont en commun certaines représentations de l'homme et du monde. Il est donc légitime – et très intéressant – de les comparer, et nous verrons que la notion de pensée holiste est un catalyseur privilégié de ce rapprochement. Nous tenterons donc d'abord d'établir ponctuellement un parallèle entre la pensée holiste chez les Grecs archaïques et la pensée holiste mélanésienne à travers l'étude de certains rites. Même si elles contiennent des traits très spécifiques à leurs cultures propres, nous esquisserons ainsi un rapprochement entre certains caractères qui sont comparables afin de mieux les éclairer mutuellement.

La Grèce archaïque

Nous nous intéresserons donc aux peuples qui ont précédé la Grèce dite « classique », c'est-à-dire une civilisation très différente et florissante, à laquelle les Grecs ont succédé après une forme de Moyen-Âge. Cette civilisation est nommée « égéenne », « crétoise », ou « créto-mycénienne ». Elle commence en 3000 avant notre ère et rayonne sur les contrées voisines. Elle se termine vers 1200 avant notre ère et c'est essentiellement une civilisation du bronze. Il est important de préciser que les va-et-vient de populations, le contexte de colonisations successives dans le Bassin méditerranéen et tout autour, ont entraîné au sein des peuples

¹ Cet article est le deuxième d'une série de quatre consacrés à l'étude comparée entre les modes de pensée de l'antiquité gréco-romaine et des cultures premières, en particulier dans le monde mélanésien.

indo-européens et entre peuples étrangers des influences réciproques dans des proportions très variables. Aucune civilisation ne s'est développée en vase clos, ou n'a pu complètement disparaître sans laisser de traces chez les autres peuples.

« Dans l'ensemble, cette période est celle où la Grèce s'est formée [vers la fin du second millénaire]. C'est celle où la religion s'est constituée. Elle est très obscure. Nous distinguons mal les composants ; l'élaboration nous échappe. Sous les réserves que nous avons notées, on dira que la synthèse s'est faite entre des éléments qu'on peut appeler pour la commodité, « méditerranéens » et « nordiques ». Elle s'est faite très intimement. Il n'est pas du tout improbable qu'elle ait commencé dès la phase mycénienne, encore que l'imagerie religieuse ne l'y révèle point : on ne croira pas volontiers que des peuples qui avaient leurs traditions à eux, peut-être leurs techniques et, en tous cas, leur architecture, aient tout perdu de leurs conceptions religieuses au contact de la civilisation indigène qui les a conquis.² »

Même si ces peuples préhelléniques font partie des peuples indo-européens, on peut imaginer, qu'ils assimilèrent une partie de la culture des peuples autochtones plus anciennement sur place. Rien ne disparaît jamais complètement, et Gernet précise : « Dans le principe, la civilisation crétoise a pu être quelque chose de composite. »³ Contrairement à une idée reçue, les peuples indo-européens étaient eux-mêmes constitués d'une culture très composite :

« Aussi bien, malgré l'avertissement sans cesse répété de ne pas confondre la notion d'unité linguistique et celle de race ou même de peuple, on incline toujours, instinctivement, à l'erreur dénoncée : il a pu y avoir de tout dans les "Indo-Européens", même des populations plus ou moins anciennement établies dans la péninsule, à qui une influence étrangère avait fait abandonner leur parler ancien, mais qui n'ont pas dû se dépouiller, fût-ce dans leurs déplacements, de leur tradition indigène d'ailleurs inconnue. »⁴

Les populations grecques autochtones pré-indo-européennes, entre le troisième et le deuxième millénaire avant Jésus Christ, subirent donc un

² Gernet, 1970, p. 19.

³ Ibidem, p. 10.

⁴ Ibidem, p. 11.

bouleversement lié à l'arrivée des peuples indo-européens⁵. Cependant, grâce à l'assimilation déjà évoquée, il est possible de retrouver, notamment dans les rituels religieux, des traces de très anciennes structures holistes antérieures à l'arrivée des Indo-européens⁶.

Gernet en relève un certain nombre, toutes liées au monde paysan et aux cultes agraires. Avant la Cité, il y a le clan, la tribu, le village : « L'unité sociale élémentaire, c'est le village, qui dut avoir primitivement un caractère familial »⁷. La vie des habitants est rythmée par des festins collectifs, parfois dans les bois ou les montagnes, où l'on buvait et mangeait abondamment (le culte de Dionysos semble bien dériver de ces anciennes coutumes). Les villageois se font des cadeaux (dons réciproques) et accueillent les étrangers (hospitalité). Ces fêtes ont lieu dans le cadre d'un rythme saisonnier, car la Nature est au cœur de la vie des hommes, et constitue un lien d'unité entre les villages, qui sont également associés à des rites sociaux de passage de type initiatique.

La Mélanésie

Ces structures sont donc très proches de celles des peuples premiers mélanésiens : structure familiale, tribale, dont le rapport à la Nature est fondamental, fêtes où l'on mange, échange des cadeaux, passe des rites initiatiques aux grands moments de la vie, et pratique un culte des ancêtres. Gernet analyse des rites de majorité anciens que l'on peut rapprocher de certains aspects de la cérémonie du « Naven » décrit par l'anthropologue Gregory Bateson.

Afin de mieux comprendre le parallèle que nous allons entreprendre, voici en quoi consiste le rituel du « Naven » décrit par Bateson. Ce dernier s'est appliqué à analyser un rituel propre au peuple Iatmul, au bord du fleuve Sépik, en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Il appartient à trois catégories : travaux, accomplissements rituels et retours de voyage. Ce rituel concerne les enfants et jeunes adolescents, théoriquement des deux

⁵ Civilisation égéenne ou crétoise entre 1900 et 1500 avant Jésus Christ, civilisation mycénienne avec les Achéens ou Hellènes entre 1500 et 1100 avant Jésus Christ, civilisation dorienne dans le Péloponnèse entre 1100 et 900 avant Jésus Christ.

⁶ « Les syncrétismes sont aussi anciens que l'histoire religieuse mais il est certain qu'ils furent particulièrement actifs en Grèce à l'époque préhistorique » (Gernet, 1970, p 92).

⁷ Gernet, 1970, p. 39.

sexes, et marque une action « culturellement marquée », souvent accomplie pour la première fois et marquant une étape vers l'âge adulte : cultiver certaines plantes, aller à la pêche aux anguilles, chasser les tortues ou certains oiseaux et même commettre un homicide sur un étranger. Cependant, à l'adolescence, il s'applique surtout aux jeunes garçons. En effet, ces derniers sont particulièrement impliqués à cette époque-là de leur vie dans des actions qui entraînent des « Naven » : initiation, chasse aux têtes, participation aux célébrations des ancêtres totémiques, débats ayant lieu dans la maison des hommes. Chaque accomplissement de l'enfant ou de l'adolescent marquant l'acquisition d'un savoir et son intégration sociale, est l'occasion d'un « Naven ». Le « Naven » comporte deux cérémonies : un travestissement sexuel (« les hommes s'habillent en femmes et les femmes en hommes ») et un travestissement totémique (un animal figurant un des ancêtres totémiques du clan).

Travestissement sexuel et travestissement totémique

En ce qui concerne le travestissement sexuel, Bateson observe qu'il est très complexe : non seulement les hommes s'habillent en femmes et réciproquement, mais ils échangent leurs rôles en les caricaturant à l'extrême⁸. Par exemple l'oncle maternel s'habille en femme, se fait appeler « mère » et recherche son neveu qu'il appelle « Toi mon mari ! ». De plus, au cours du rituel, ces changements de rôle deviennent de véritables identifications (dans une logique de dualité) : un frère s'identifie à sa sœur et sa sœur au frère, un fils s'identifie à son père, ou une épouse s'identifie à son mari. Ils vont même jusqu'à changer de nom. En Mélanésie, le mythe est fondamental dans la question de l'identité de la personne. Il en est de même du rituel, qui partage la même fonction.

En ce qui concerne le travestissement totémique, il est exclusivement opéré par le personnage central de la mère. Celle-ci exécute une danse spectaculaire :

« Lorsqu'elles mettent des masques, elles deviennent des symboles d'ancêtres : des poissons, des cochons et des crocodiles. Lorsqu'elles ouvrent grands les yeux, elles étirent les paupières vers le bas et tirent la langue, elles deviennent des sorcières dévoreuses de chair humaine. »⁹

⁸ Cette exagération aurait pour fonction d'accentuer, d'intensifier les contrastes.

⁹ Weiss, 1987, p. 173.

L'ancêtre totémique fait donc son entrée dans le « Naven » grâce à la danse de la mère et participe à l'élaboration de l'identité de l'enfant. L'anthropologue Stanek rapporte un autre exemple très intéressant ¹⁰:

« Maintenant la mère [apercevant que son fils était en train d'essayer pour la première fois la pirogue à moteur de l'anthropologue] se met lentement à danser dans le jardin, où elle était en train de cultiver ses plantes. Elle crie : "*Mon fils ! C'est toi mon ancêtre !*" Le bateau file sur l'eau, il se cambre sur les vagues du fleuve. La mère a pris une igname comme ornement : un symbole de son clan. De cette manière elle imite le comportement de son ancêtre, tout en l'identifiant avec son fils. »

Au cours de la danse, la mère combine la métamorphose animale (elle marche à quatre pattes, lèche les blessures de son fils, elle est poisson, cochon, crocodile), la référence à certains végétaux (elle porte des plantes symboles de son clan) et la séduction incestueuse (qui symbolise un retour à l'animalité qui reviendrait à un anéantissement par copulation ou dévoration). Dans tous les cas, la mère se manifeste symboliquement et de manière très complexe face à son fils comme l'incarnation animale d'un ancêtre totémique. L'ancêtre, c'est *elle*. La danse de la mère condense trois énoncés simultanément : « Voici le sexe d'où tu es né » — « Je suis l'ancêtre » — « Regarde-moi ; voici qui tu es ; l'ancêtre animal. » La fonction du rituel est ici clairement d'établir l'identité du fils autour d'un seul axe : le lien qui l'associe à sa mère, elle-même associée à l'ancêtre mythique.

À travers l'élaboration complexe d'un jeu de doubles (humains et animaux) se pose donc la question de l'identité. Le double travestissement tourne autour d'un seul problème : l'origine de l'enfant qui est l'objet du « Naven » (que l'on peut traduire par « donner à voir »). Cette origine est associée à la sexualité (mise en scène grâce au travestissement sexuel) et au rappel des origines ancestrales du clan (mis en scène par le personnage masqué de la mère qui s'identifie à un animal totémique)¹¹. Or, la personne

¹⁰ Stanek, 1983, p. 157-186.

¹¹ Nous rappellerons qu'en Mélanésie, si les femmes tombent enceintes c'est, pour eux, sans aucun lien avec les actes sexuels. C'est au cours d'un rituel que les femmes en âge de procréer se déplacent dans des lieux où les esprits des ancêtres leur envoient des « gènes » : « Non que le mariage ait pour but la fécondation de la femme par l'homme, car l'homme ignore son rôle en cette affaire. La femme se trouve enceinte quand elle traverse des régions déterminées, forêts ou solitudes, néo, où abondent des gènes mythiques qui la pénètrent à son insu. La tâche du mari est de mettre la femme en état psychique ou

mélanésienne est l'expression d'une dualité. Selon Michaël Houseman et Carlo Severi¹², la mythologie latmul voit en tout être ou en toute chose du monde cette expression¹³. Tout y est double et les doubles sont très différents. Chaque ancêtre est à la fois féminin et masculin (d'où le premier rituel de travestissement) mais il est aussi végétal et animal (d'où le second rituel) :

« Le principe de dualité qui semble être à l'œuvre dans ces métamorphoses incessantes nous permet de préciser la notion de totem dans la tradition iatmul : l'image de l'ancêtre résulte de la cristallisation, toujours provisoire et menacée, incarnée par la forme végétale ou animale, d'une dualité ou plutôt d'une série de termes opposés, impliquant tour à tour le changement de sexe et d'espèce. »¹⁴

Chaque trait de l'identité est donc animal (ou végétal), masculin et féminin.

Travestissement sexuel en Grèce

Revenons à la Grèce archaïque. Nous retrouvons dans les usages, dans les rites, dans les légendes, quelque chose d'analogue pour les rites de

psychologique de recevoir des gènes envoyés par la bienveillance des ancêtres ou des totems. » (Leenhardt, 1947, p 167.)

¹² Houseman et Severini, 2009, p. 129.

¹³ « L'origine des êtres humains est représentée dans la mythologie latmul comme un processus de différenciation progressive. « Avant », le monde n'avait pas de forme. Tout se confondait : la nuit et le jour, la terre, le ciel et l'eau formaient une même substance, plongée dans une obscurité sans limites. De cette matière, où tout se mêle, émerge un premier être. C'est le crocodile. À cette époque primordiale où sa silhouette est à peine esquissée, un certain nombre de personnages se confondent encore en lui. Le crocodile est le père de tous les humains. C'est aussi leur guide, celui qui les conduira, lors de leur migration pénible vers les lieux qu'ils habitent aujourd'hui. Mais il est surtout, littéralement, l'ancêtre du monde physique : le lopin de terre qui émerge un jour des eaux, sous forme d'une île couverte déjà d'herbe, mais si pleine de flaques profondes qu'il est dangereux d'y marcher, c'est son dos. Une fois émergé des eaux, le crocodile (qui est à la fois père et terre), ouvre sa bouche – d'où sort le soleil – et devient invisible. Simultanément, sa mâchoire supérieure devient le ciel et sa mâchoire inférieure se transforme en une terre enfin homogène, où d'abord certains animaux (dont le chien qui contribuera à « élargir l'île » en la parcourant en tous sens) et ensuite les hommes peuvent marcher en sécurité. Puisque le crocodile « est » la terre, ses mâchoires ouvertes constituent aussi une énorme fente, une crevasse dans le sol. Selon certaines sources, c'est de cette crevasse (du ventre du crocodile, du père de la terre) qu'est sortie la première femme. D'autres versions affirment même que la crevasse, la fente, (ou la mâchoire) est elle-même la femme. C'est de cet être à peine différencié, où les deux sexes se mêlent encore aux animaux et à d'autres éléments du cosmos, que naissent les ancêtres de la mythologie latmul. Il s'agit de deux couples de frères et sœurs, qui, en se mariant entre eux, donnent naissance aux clans et en deviennent les fondateurs. » Houseman et Severi, 2009, p. 129, 130.

¹⁴ Houseman et Severi, 2009, p. 130.

majorité pour les garçons. À Cos, les jeunes hommes qui se marient portent des vêtements de femmes ; inversement les femmes de Lacédémone revêtent des habits masculins au moment de leurs noces. Leukippos, selon une tradition crétoise, avait été une jeune fille que Létéo, sur les prières de sa mère, avait changée en garçon ; en mémoire de quoi les gens de Phaestos sacrifiaient à Létéo dans la fête des *Ekdysia*, ainsi nommée « de ce que l'enfant avait quitté le vêtement féminin ». Un Leukippos homonyme dans la légende éléenne et arcadienne, se déguise en femme et conquiert ainsi l'amitié de sa belle. Souvenirs confus mais insistants, et qui se précisent quelque peu dans le rite argien des *Hybristika* où chacun des deux sexes prend les vêtements de l'autre : Plutarque y rattache une histoire qui sert à expliquer, d'autre part, une coutume matrimoniale indigène.

« Il y a peut-être lieu de retenir comme usage préhistorique celui de l'échange des vêtements entre les sexes, à l'occasion du mariage. En tous cas, nos témoignages sont l'indice de pratiques très anciennes dont le caractère collectif se laisse reconnaître : quelles que soient en effet les significations qui ont pu s'y attacher secondairement – dans un régime de mariage individuel, la préoccupation s'y accusera de dépister des génies hostiles – dans le principe, elles se définissent comme rite de passage, à la fois pour les garçons et pour les filles. Par leurs analogies et par leur simultanéité, les us matrimoniaux et les rites de majorité sont en rapport.¹⁵ »

Alain Moreau, dans un article intitulé « Initiation en Grèce antique »¹⁶, rapporte également que des cérémonies *d'ekdusia* ou « changement de costume », avaient lieu en Crète, jusqu'à l'époque hellénistique. Garçons et filles changeaient de vêtements, se masquaient et se grimaient. Jean-Pierre Vernant déclare ¹⁷ :

« Pour chaque sexe, l'initiation qui l'accomplit dans sa qualité spécifique d'homme ou de femme peut comporter, par l'échange rituel de vêtements, la participation momentanée à la nature de l'autre sexe dont il va devenir, en se séparant de lui, le complément. À Argos, la femme, la nuit de ses noces, doit mettre une fausse barbe pour dormir en compagnie de son époux. À Sparte, on remet la fiancée entre les mains d'une femme appelée *numpheutria*, qui lui coupe les cheveux ras, l'affuble

¹⁵ Gernet, 1970, p. 40.

¹⁶ Moreau, 1992.

¹⁷ Vernant, 1974, p. 39.

d'un habit et de chaussures d'hommes, et la couche sur une paille où son nouveau mari vient la retrouver.¹⁸ »

Moreau précise que ces rites, que l'on retrouve dans les mythes¹⁹, interviennent au moment de l'adolescence du héros : Héraclès se vêt d'une longue robe et file aux pieds d'Omphale²⁰. Achille se déguise en jeune fille et vit caché à la cour du roi Lycomède. Thésée porte une robe qui descend jusqu'aux pieds et tresse soigneusement ses cheveux. Ino et Athamas élèvent Dionysos comme une fille. Pour s'initier aux mystères des Bacchantes, Penthée (double de Dionysos) doit s'habiller d'une robe de lin et porter une perruque. Moreau rattache clairement l'histoire des deux Leukippos, que nous avons déjà évoquée, à un rituel initiatique. Il précise que le second Leukippos, fils du roi de Pise Oinomaos, qui s'était travesti en fille pour pouvoir approcher la nymphe Daphné dont il était amoureux fut découvert et massacré à coups de javelots et de dagues : l'épreuve initiatique fut manquée.²¹

Comparaison entre les deux types d'initiation

Il est possible d'interpréter cette coutume initiatique archaïque à la lumière de l'initiation mélanésienne, ce qui témoignerait peut-être d'éléments structurels archétypaux communs. Tout d'abord, l'initiation intervient lors des grandes étapes de la vie du novice, ici en l'occurrence le mariage, filles et garçons confondus ; et elle intervient simultanément aux initiations d'entrée dans l'âge adulte. Fonder une famille, passer du statut

¹⁸ Moreau, 1992, p. 202.

¹⁹ Les mythes, selon lui, « apparaissent comme les miroirs des rites » (Moreau, 1992, p. 193).

²⁰ Moreau rapporte un autre épisode de travestissement, moins connu mais très intéressant car ici Héraclès se crée véritablement un double féminin, puis devient à l'origine d'un rituel sacré : « Au retour de la première guerre de Troie, du temps où régnait Laomédon, cinq vaisseaux sur les six de la flotte coulèrent dans une tempête. Seul le navire d'Héraclès échappa au naufrage, échouant à Lacéta, sur l'île de Cos. Une mêlée générale oppose les indigènes menés par le berger Antagoras et les Grecs. Héraclès, épuisé par la tempête et ployant sous le nombre des ennemis, abandonne le combat et se réfugie chez une grosse matrone de Thrace. Il revêt ses vêtements et parvient ainsi à échapper à ses poursuivants. Un peu plus tard dans la journée, ayant mangé, dormi et ainsi retrouvé sa vigueur, il reprend le combat et massacre ses ennemis. Après purification, toujours revêtu d'habits féminins, il épouse Chalkiopé, qui lui donnera un fils, Thessalos. À l'époque historique, on offrait des sacrifices annuels à Héraclès sur le lieu du combat ; et les jeunes mariés de Cos portaient des vêtements de femmes lorsqu'ils accueillaient leurs jeunes épouses dans leur maison. De même, le prêtre d'Héraclès à Antimachie, ville de Cos, se revêtait d'habits féminins avant de sacrifier. » (Moreau, *ibidem*, p. 202-203).

²¹ Moreau, *ibidem*, p. 204.

de fils à celui de père, ou de fille à celui de mère, correspond à l'entrée dans la vie adulte et correspond aussi à un rite de fécondité. Il n'est donc pas étonnant d'y retrouver cette idée de travestissement et d'échange des vêtements entre sexes. Dans la cérémonie du « Naven » déjà évoquée, les hommes s'habillent en femmes et les femmes en hommes, ils vont jusqu'à échanger leurs noms et se caricaturer de manière grotesque. Ce travestissement sexuel correspond à un rite d'intégration sociale, ce qui est le cas lors d'un mariage. On peut également retrouver l'idée qu'échanger les vêtements permet de rééquilibrer la part de masculin et de féminin dans chaque sexe. Cette hypothèse paraît d'autant plus recevable que le travestissement intervient également lors des rites de majorité masculins. En Mélanésie, l'idée sous-jacente est que cet apport symbolique féminin donné par les vêtements permet aux hommes, à l'orée de leur nouvelle vie d'adulte, de s'appropriier symboliquement la fécondité féminine. On peut imaginer, à un moment de l'Antiquité où l'individu est encore très défini par le collectif, que ces rites de travestissement sont liés à des rites de fécondité destinés à assurer la survie du groupe. De même, en Mélanésie, le rééquilibre entre masculin et féminin pouvait se faire dans le sens inverse : non pas s'approprier le féminin mais s'en affranchir.

Dans le cas d'un rite antique de majorité, les deux interprétations semblent possibles : rejeter la part féminine pour s'affirmer par opposition en tant que masculin (le travestissement en femme permet alors d'extraire ce qui reste de féminin chez le novice). Par contre, dans le cas d'un rite de mariage, c'est l'inverse qui se produit : le travestissement en femme permet de s'approprier l'élément féminin important : la fécondité. On peut donc sans trop de difficulté rattacher cette ambivalence du rite de travestissement des sexes à une vision de l'individu comme double dans son genre : le mythe crétois de Leukippos précise bien que ce dernier est passé du sexe féminin au sexe masculin et que Léto, responsable de sa transformation est célébrée pour cela, ce qui semble indiquer que l'idée d'une circulation du féminin au masculin est tolérée. Un individu peut donc être féminin puis masculin ce qui lui confère une double identité.

D'autre part, Gernet repère une forme de religion archaïque panthéiste qui s'apparente tout à fait à une pensée holiste :

« Les formes de pensée, à l'âge le plus ancien, n'ont guère pu avoir un aspect personnel. Usener²² a discerné, avant l'âge des dieux proprement dits, un stade où la notion du divin est conçue de façon beaucoup plus vague, et où celle de l'être se confond avec celle de la fonction : c'est celui où il semble que soit restées, par elles-mêmes, les populations italiques [...] mais cela nous avertit surtout du caractère indéfini qu'ont dû avoir les représentations primitives.

Les animaux, comme les plantes, ont dû en être les objets²³. »

Le Serpent et les Enfers

Il est très intéressant de constater que, dans ces représentations du monde très voisines entre les populations archaïques de l'Antiquité et les peuples mélanésien, des figures symboliques communes émergent, liées à l'idée du double. Par exemple, Gernet relève :

« L'association constante du serpent avec les morts remonte certainement aux plus vieux âges ; ce n'est pas sans raison que le serpent apparaît, sur les vases les plus anciens, en rapport avec le culte des morts : il a des relations normales avec le tombeau, avec *l'omphalos*, en même temps qu'il est, bien entendu, symbole sexuel. »²⁴



Héraclès, Cerbère et Eurysthée, Louvre, 525 av JC.

Source :

<https://fr.wikipedia.org/wiki/Cerb%C3%A8re#/medi>

Le serpent est lié à des créatures infernales, comme la Gorgone ou Cerbère. Il évoque également le pénis : Zeus se transforme en serpent pour s'unir à Perséphone. À Rome, le *genius* de l'homme, qui est son pouvoir procréatif avant d'avoir été son génie, a la forme d'un serpent. Il est lié à l'eau, car en Grèce ancienne, il personnifie l'esprit des eaux et c'est un

²² Usener, 2000, p. 152.

²³ Gernet, 1970, p. 62-63.

²⁴ Gernet, 1970, p. 63.

attribut des nymphes. Apulée signale un serpent gardien des eaux du Styx.²⁵ La source qui portait ce nom en Arcadie dans l'Antiquité s'appelle toujours aujourd'hui *Drakoneria*. Le dieu kanak Gomawé, est représenté par un masque dont le nez en forme de pénis évoque le serpent plature, nourriture des morts dans le Lolot, l'enfer sous-marin des Kanak.

Nous retrouvons symboliquement le serpent comme référence sexuelle, aquatique et infernale. Ici aussi, fécondité et mort sont étroitement liées. En Mélanésie, le masque est un double du porteur de masque, lui permettant d'entrer en contact avec le monde des morts. Tel semble être le rôle du serpent : un double animal qui sert de passeur aquatique entre le monde des vivants (pénis) et celui des morts.

Sans établir d'« état totémistique » des sociétés grecques, Gernet relève cependant des rituels très anciens qui rappellent les pratiques mélanésiennes :

« Des éléments d'une pensée préhistoriques se retrouvent, mais isolés. Certains groupes avaient une affinité spéciale avec telle espèce de serpents dont ils ne redoutaient pas – ou dont ils guérissaient – la morsure. Et tels d'entre eux portaient une marque de serpent, à quoi les individus se reconnaissaient. Les gens de Praisos, en Crète, qui justifiaient leur conduite par un mythe de Zeus, vénéraient la truie – comme les gens de Sériphos certaine espèce de crabe – et n'auraient jamais voulu se nourrir de sa chair. Un emblématisme de clan s'entrevoit²⁶. »

Le rapprochement avec la culture holiste mélanésienne apparaît d'autant plus troublant que Gernet évoque « la coutume, également ancienne et également populaire, qui consiste à se couvrir le corps d'un enduit, comme du plâtre : des légendes de peuples l'indiquent, comme des mythes de divinités. » Nous pensons immédiatement aux « hommes de boue », les *mudmen* du peuple Asaro dans les Monts Hagen de Papouasie-Nouvelle-Guinée.

²⁵ Apulée, *Métamorphoses*, V, 13.

²⁶ Gernet, 1970, p. 63-64.



Mudmen du peuple Asaro.

By gailhampshire from Cradley, Malvern, U.K - Asaro Mud Men, CC BY 2.0,

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=86187756>

By Jialiang Gao peace-on-earth.org - Own work, CC BY-SA 3.0,

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=4610400>

Chez ce peuple, se couvrir le corps d'un enduit de glaise et de boue claire évoquerait la couleur de la chair en décomposition. Les *mudmen* seraient des esprits de la rivière. Selon un très ancien mythe asaro,

« Il y a longtemps, les hommes, défaits par des ennemis, furent acculés dans le lit de la rivière Asaro. Là, ils attendirent jusqu'au coucher du soleil pour s'enfuir. Lorsque les ennemis les virent surgir du lit de la rivière, couverts de boue blanche dont la couleur était celle de la mort, ils les prirent pour des esprits et s'enfuirent à leur tour, terrorisés. Après cet épisode, les villages voisins furent persuadés que les esprits de la rivière étaient les alliés des *Mudmen* asaro. Alors, les anciens décidèrent de tirer parti de cette croyance et maintinrent l'illusion jusqu'à aujourd'hui²⁷. »

Nous pouvons donc risquer l'hypothèse selon laquelle en Grèce archaïque, se couvrir le corps « d'un enduit comme du plâtre » évoque un rituel lié à la mort, ou à des divinités infernales, des esprits, le blanc dont on se recouvrait étant destiné à imiter la couleur du cadavre. Le rapprochement entre ces deux pratiques est éclairant.

Le parallèle entre les sociétés archaïques grecques et les tribus mélanésiennes est d'autant plus intéressant qu'elles semblent partager une définition du mythe très voisine. En effet, le mythe dans la société mélanésienne et holiste en général est spécifique : c'est un mythe vécu,

²⁷ Spigolon, 2020.

ancré dans des pratiques rituelles qui font vivre le mythe non seulement comme un récit oral, mais surtout comme une pratique concrète. Or, Gernet souligne qu'« il faut bien reconnaître que presque tout le travail positif qui s'est fait jusqu'ici dans l'étude de la religion grecque a eu pour objet de rapprocher, dans une confrontation instructive, les mythes et les rites [...] la légende et le mythe peuvent nous permettre de remonter à des scénarios de fête. C'est par là qu'ils peuvent nous rapprocher, eux aussi, des réalités humaines. »²⁸ C'est également ce que souligne Moreau : « Les mythes apparaissent comme un miroir des rites ».²⁹

La Maison des Hommes

Gernet donne ensuite une série d'exemples, notamment des rites liés, du temps de Pausanias, au culte de Déméter Kidaria. Kidaria renvoie à la déesse, mais aussi à une coiffure, un masque et une danse, c'est-à-dire à des objets liés au rituel. En Thrace, Seuthès est un nom de roi, de divinité et aussi de danse. Zalmoxis est un dieu, un personnage légendaire, mais aussi un chant, une danse, une peau d'animal (ours) et un masque. Le fait d'utiliser le même nom pour désigner un ensemble de pratiques mythiques et rituelles sacrées prouve à quel point, dans l'esprit de ces hommes, tout est en étroite relation : le nom, le dieu, le héros mythique, l'initié, le costume qui ici fait référence à une peau d'animal, sorte de double permettant d'accéder au monde des esprits, la danse, permettant le passage entre le monde réel et le monde surnaturel et enfin le masque, qui visiblement n'est pas du tout utilisé dans le même contexte qu'il le sera postérieurement (c'est-à-dire exclusivement au théâtre, sauf dans le culte de Dionysos qui demeure une survivance). Le fait qu'on retrouve à la même époque des confréries primitives liées à ces rituels et regroupées en maisons communes, qualifiées de *mégaron*, accentue encore le rapprochement avec les pratiques mélanésiennes déjà décrites précédemment :

« Nous connaissons également un *mégaron* de Mèlastai, corporation qui officiait dans le culte de Dionysos ; sur le territoire de Mantinée, il y a un *mégaron* à Lycosoura, pour un culte de mystères. Et ces maisons communes font songer à celles d'une *gens* religieuse, comme le *kleision* des Lycomides d'Attique, ou comme

²⁸ Gernet, 1970, p. 68.

²⁹ Moreau, 1992, p. 193.

la *leschè* de certaines *génê*. Le mot *leschè* désigne par ailleurs une espèce de « maison des hommes³⁰. »

Le rapprochement entre ces confréries masculines et leur équivalent mélanésien se cristallise ici autour de ce terme de « maison des hommes » caractéristique des clans océaniques. Gernet précise que ces corporations religieuses étaient étroitement liées à la nature et aux éléments, à travers des rituels magiques qui faisaient intervenir des « démons », sortes de doubles non humains destinés à servir d'intermédiaires entre les hommes et les dieux.

« C'est dans ce milieu de sociétés secrètes et dans ce cercle de représentations qu'il faut sans doute rechercher l'origine des corporations ou des clans sacerdotaux que leur désignation, à l'époque historique encore, qualifiait comme ayant pouvoir sur l'atmosphère : les Heudanémoi d'Athènes et les Anémokoitai de Corinthe qui, les uns et les autres, endorment les vents, les Boréasmoi d'Athènes qui sont chargés du service de Borée ; la famille sacrée de Céos qui, consacrée au Zeus Ikmaios qu'avait invoqué Aristée, continuait la tradition de celui-ci ; celle qui se rattachait à l'Éaque d'Égine, en l'espèce un doublet d'Aristée. Il est à noter, aussi bien, qu'on utilise dans ces corporations des pratiques qui ressortissent à la magie primitive : à Titanè, près de Sicyone, il y avait un sacrifice nocturne aux vents, avec des rites secrets qui comportaient notamment des « incantations de Médée » [...] À partir d'un commencement de cultes masculins pourvus d'une « maison des hommes », par-delà le milieu primitif que nous avons essayé de reconnaître, mais en continuité avec lui [...] il faut se figurer des confréries dont les origines se rattachent aux débuts de la métallurgie, dans lesquelles la notion de pouvoir religieux commence à se condenser et à se spécialiser, et dont les initiés acquièrent, par leurs danses rituelles, le gouvernement de la nature. C'est dans ce milieu nouveau que s'est constituée une tradition à laquelle furent redevables les premières autorités, de nature nécessairement « magique » et sans laquelle l'institution même de ces autorités serait inconcevable³¹. »

Il y a dans cette analyse de Gernet trois points fondamentaux :

- Le lien étroit à l'origine de la religion grecque entre les éléments de la nature, la magie et les rituels mythiques. Or, ils ont la même dimension fondamentale dans la pensée holiste mélanésienne.
- Ensuite, Gernet reconnaît que l'évolution de cette forme primitive la dépassera, mais il n'en reste pas moins qu'à son origine « et en continuité » avec elle, se trouvent « des cultes masculins pourvus

³⁰ Gernet, 1970, p. 72.

³¹ Gernet, 1970, p. 74, 75.

d'une "maison des hommes" ». Cette analyse nous permet donc de renforcer les hypothèses rapprochant certaines pratiques religieuses de l'Antiquité et la pensée holiste mélanésienne.

— Enfin, l'idée d'une évolution différente s'esquisse par la mention de « début de la métallurgie », les Mélanésiens n'ayant pas connu ce stade. Pour Descola, la naissance du dualisme dans les sociétés holistes s'expliquerait par le double passage à l'agriculture et à l'élevage, ainsi qu'à la sédentarisation de ces sociétés. Nous pourrions y ajouter l'accès à la métallurgie. Ainsi, petit à petit, le rapport à la nature de ces sociétés primitives va évoluer, depuis un rapport fusionnel jusqu'à la volonté de « gouverner la nature ».

Double et décapitation

Un autre thème mythique de cette Grèce archaïque est relevé par Gernet et a attiré notre attention car il recoupe deux thèmes fondamentaux de la civilisation mélanésienne : le double, et le sacrifice lié à la décapitation en relation avec cette figure du double. Il s'agit de l'histoire de Pélops, à qui l'on attribue l'origine des Jeux Olympiques. Oinomaos, roi de Pise, exigeait des prétendants de sa fille qu'ils l'affrontent, à la course des chars. Leur échec signait leur mort par décapitation, leur tête clouée servant de trophée. Pélops concourt avec les chevaux de Poséidon et triomphe du roi, qui meurt dans la course. Les jeux (sous forme de course de chars), liés aux jeux funéraires, impliquent l'idée d'un duel entre deux adversaires. À l'issue de cette épreuve, le perdant est sacrifié, la vie des deux partenaires ayant servi d'enjeu. Le premier rapprochement que nous pouvons faire avec la civilisation mélanésienne est l'utilisation des crânes des vaincus comme trophées : « on les suspend volontiers à l'arbre sacré, et le thème de la tête coupée deviendra celui d'un pouvoir magique. »³² Chez les Mélanésiens, les crânes étaient suspendus à des arbres, dans les jardins, afin d'en accroître la production. De plus, dans la maison des hommes, de véritables autels étaient érigés avec les crânes trophées des ennemis vaincus. Mais la fonction principale de cette appropriation du crâne était d'en faire un double, dans lequel on se projetait, et qui permettait de mieux comprendre qui on était. Le crâne n'est pas seulement ici un trophée, il devient une part de l'identité du vainqueur, et c'est la raison pour laquelle Oinomaos voulait bâtir un temple religieux avec les crânes des prétendants de sa fille. Ce

³² Gernet, 1970, p. 77.

temple était une façon de remercier les dieux (en l'occurrence Arès qui lui avait fourni ses chevaux) en donnant une part de lui-même ; les crânes des prétendants de sa fille, ces candidats malheureux représentant peut-être la part qui échoue et lui-même la part qui triomphe. Lors de la victoire de Pélops, c'est ce double de lui-même qui triomphe, épouse sa fille et prend sa place (il est donc logique qu'il meure à son tour pendant la course). L'idée du fils (comme Zeus), du petit-fils (comme Jason) ou du beau-fils (comme Pélops), qui prend la place du père sur le trône est très courante dans l'Antiquité³³. Elle prend un nouvel éclairage si l'on considère qu'il s'agit du remplacement d'un double par un autre double, autour de l'idée de défi et de sacrifice.

L'idée de double fusionnel se retrouve également dans les histoires qui présentent non pas le crâne mais la peau de l'ennemi comme trophée : par exemple la peau de Marsyas, écorché par Apollon et conservée à Célènes. Cette peau avait des pouvoirs magiques. C'était une peau d'âne, l'animal devenant le double de Marsyas. Dans d'autres cas, c'est la peau arrachée à l'ennemi qui fusionne avec le vainqueur. Ce dernier ajoute le nom du vaincu au sien. Il s'agit donc bien d'un double, un double monstrueux qu'il faut mettre à mort, mais que l'on conserve sur soi et que l'on associe à son identité même par le nom : Athéna, qui s'appelle aussi Pallas, vainquit le géant Pallas et se recouvrit de sa peau. En Mélanésie, nous avons vu que les masques sont appelés « peau » et qu'en fusionnant avec leurs porteurs ils établissent un lien avec l'au-delà et le monde des morts. En Grèce archaïque, les duels dont l'issue était liée à l'appropriation de l'identité du double vaincu par la récupération du crâne ou de la peau, étaient organisés lors de jeux qui pouvaient être des jeux funéraires. Rites de triomphe, nuptiaux ou funéraires, tout semble étroitement lié. Ajoutons que ces duels, ces luttes entre deux héros, sont parfois remplacés par les duels de leurs doubles animaux : à Danaos et Gélantor, on substitue un loup et un taureau³⁴. Derrière ces animaux, on retrouve également des dieux : Poséidon pour le taureau, Apollon pour le loup.

³³ Peut-être pourrait-on risquer aussi un rapprochement entre Pélops, qui tue son beau-père en tant que double et fonde sa dynastie, et Romulus, tuant son double Rémus pour fonder Rome.

³⁴ Le double animal est attesté par Eliade dans les sociétés chamaniques : « L'animal protecteur est en quelque sorte le double du chaman, son *alter ego*. Ce dernier est une des "âmes" du chaman, l'âme sous une forme animale, ou plus exactement, "l'âme-vie". Les chamans s'affrontent sous forme d'animaux et, si son *alter ego* est tué dans le combat, le chaman ne tarde pas à mourir lui aussi. » (Eliade, 1968, p 90).

Cannibalisme et omophagie

Selon Gernet, il existe en Grèce archaïque des mythes où il est fait mention de cannibalisme. En Mélanésie, cette pratique complexe est une façon d'absorber le double mangé afin de savoir qui on est (le « *cogito* cannibale ») : dis-moi qui tu manges et je te dirai qui tu es³⁵. En Grèce, il est intéressant de noter que le cannibalisme est lié à l'idée de perpétuation de la royauté. Parfois, pour asseoir son pouvoir, un roi sacrifie et mange son propre fils, c'est-à-dire une forme de double. Il mange un potentiel rival et une part de lui-même : c'est le cas de Lycaon, en Arcadie, sur le Mont Lycée, qui sacrifie et mange son propre fils en hommage à Zeus Lycaios. Au moment du sacrifice, il se transforme en son double animal, un loup. Il y a donc fusion entre le fils et le père, le loup et le dieu. Le sacrifice humain et l'acte de cannibalisme peuvent être ambivalents : à la fois acte de soumission ultime aux Dieux, ou au contraire acte de défi, comme Tantale qui fit manger son propre fils par les dieux. Comme en Mélanésie, la destruction et l'assimilation de l'ennemi en tant que double passent par son meurtre, sa décapitation ou son écorchement, puis son ingestion.

³⁵ Philippe Descola (Descola, 2015, p. 438), parlant des groupes Tupi-Guarani d'Amazonie, analyse le cannibalisme comme un moyen de se percevoir en tant qu'individu. Reprenant l'expression de Viveiros de Castro, il parle de « *cogito* cannibale ». Allant à l'encontre de l'interprétation classique qui vise à absorber les qualités de l'autre, ce qui revient à admettre que l'autre est différent de moi, Descola avance l'hypothèse qu'au contraire c'est une façon pour ces peuples cannibales de « devenir autre en incorporant la position que l'ennemi occupe par rapport à moi, ce qui ouvre la possibilité de sortir de moi-même pour m'appréhender de l'extérieur comme une singularité (c'est celui que je mange qui définit qui je suis) » (Ibid. p. 438, 439). Autrement dit, l'autre devient un double de moi-même puisqu'il me constitue en tant qu'individu, l'autre est un « je ». Ces hypothèses peuvent parfaitement s'appliquer à la Mélanésie, car elles regroupent des particularités communes avec l'Amazonie : l'exocannibalisme, la chasse aux têtes, l'appropriation de diverses parties du corps de l'ennemi, la capture de personnes dans des tribus voisines sont des pratiques courantes en Mélanésie. Pour Descola, ces pratiques répondent à une nécessité : « on ne peut faire du soi qu'en assimilant de façon concrète des personnes et des corps étrangers, non pas en tant que substances donneuses de vie, trophées donneurs de prestige ou captifs donneurs de travail, mais comme indicateurs du regard extérieur qu'ils portent sur moi en raison de leur provenance. » (Ibid. p. 439). Ce à quoi on s'oppose (l'autre) est également ce à quoi on s'identifie (je). Voilà qui éclaire d'un jour nouveau la pratique du cannibalisme mélanésien : « l'identité se définit d'abord au moyen du point de vue sur soi qu'adoptent les membres d'autres collectifs, placés de ce fait dans une position d'observateurs extérieurs – les morts, les Blancs, le gibier, les esprits, voire l'ethnologue. » (Ibid. p. 440). Dans la pratique de la guerre, l'ennemi chassé, capturé puis mangé est avant tout un double de soi-même, que l'on choisit « autre » (extérieur, d'une autre tribu, parlant une autre langue...) et dont l'« assimilation » (ici au sens propre, de la chair ou de l'âme par la conservation du crâne) va permettre au « je » de définir qui il est : « c'est celui que je mange qui définit qui je suis ».

On retrouve toutes ces caractéristiques dans le culte de Dionysos. Celui-ci reste un culte singulier car empreint de très anciens rituels archaïques qui synthétisent des pratiques proches des mythes mélanésiens.

« Dionysos plonge dans le passé le plus antique : des fêtes comme les Lénéennes et les Anthestéries figurent également au calendrier de plusieurs cités, elles préexistaient à la colonisation d'Asie Mineure. En Attique, la Tétrapole de Marathon eut un culte de Dionysos avant d'être incorporée à l'État athénien. La Crète, qu'on retrouve toujours en pareil cas comme un symbole de haute antiquité, est un des centres les plus importants de religion dionysiaque³⁶. »

L'extase, l'ivresse religieuse, la folie sacrée liées aux orgies, aux courses nocturnes en pleine campagne, souvenirs d'un culte campagnard originel d'Artémis, font tomber les barrières du moi et permettent d'accéder à ses formes de doubles, végétales et animales. L'individu replonge en pleine nature et communique avec elle. Le lierre, double végétal, joue un grand rôle dans ce culte. Il ne se contente pas d'être l'attribut du dieu et un ornement des thyrses, mais il est aussi ingéré, consommé, mâché par les Bacchantes : « il est aussi important dans la religion thrace où, notamment, il figure comme signe de tatouage, et où l'on a pu risquer pour lui le mot de totem. »³⁷ Dionysos est qualifié de *Dendritès Endendros*, « Dionysos de l'arbre, dans l'arbre ». Il est dieu de la vigne, comme *Omphakitès (raisin)*, *Staphylitès (grappe de raisin)*. Les fidèles portent masques³⁸ et peaux de bêtes : la *nébride* ou peau de chevreau est le costume des Ménades. Toutes ces formes de doubles s'appliquent également au dieu lui-même : Dionysos est « taureau » ou « chevreau » en Laconie, « à la peau de chèvre » en Attique. Les Bacchantes se livrent à un acte de cannibalisme³⁹ en dévorant tout cru un animal qu'elles identifient au dieu, ce qui leur permet de l'incorporer : « car nulle part n'est aussi sensible la fusion entre le dieu, la victime et le fidèle – l'indécision par suite, entre la nature humaine et la nature animale. »⁴⁰ Les fidèles, hors d'eux-mêmes (c'est le sens du mot

³⁶ Gernet, 1970, p. 102.

³⁷ Gernet, 1970, p. 101.

³⁸ Masques et tatouages sont selon Gernet des traits primitifs.

³⁹ Acte lié à un rituel archaïque de la déesse Despoina en Arcadie.

⁴⁰ Gernet, 1970, p. 100.

« extase ») se confondent avec la divinité.⁴¹ Toutes ces caractéristiques, relevant d'une pensée holiste, seront rejetées par la tête rationnelle grecque qui évoluera vers le dualisme et sera horrifiée par la fureur dionysiaque qu'elle domestiquera, notamment grâce à l'invention du théâtre. De même, on est très loin de la notion d'individu telle que la concevra le dualisme et qui prône au niveau religieux un salut individuel de l'âme. Le fidèle réalise dans la possession divine avec le Bacchos, c'est-à-dire le dieu lui-même, uniquement une communion collective qui n'a rien à voir avec l'idée d'une union personnelle avec le dieu.

Le culte de Dionysos est, à notre sens très important et singulier en Grèce antique. Il puise ses origines dans de très anciens rites archaïques holistes, qui furent conservés et parfois ultérieurement mal interprétés et assumés. La Grèce classique tentera, notamment par l'invention du théâtre, de « domestiquer » et de rendre convenable ce culte religieux qui cadrera mal avec l'évolution dualiste et rationnelle du mode de pensée antique. C'est pourquoi bien souvent, on avançait l'hypothèse que le culte de Dionysos était d'origine étrangère, asiatique ou du Nord de l'Europe. Gernet conteste cette théorie :

« La vérité ne tient pas dans cette solution un peu simpliste [...], la thèse d'une origine étrangère devient plus sujette à caution. Sans compter que les analogies peuvent parfois résulter de contaminations tardives et que les influences dont elles témoignent se sont aussi exercées de la Grèce sur l'étranger, celles qui appartiennent au plus ancien fond se laisseraient expliquer, en bien des cas, par certaine communauté de civilisation à l'âge préhistorique⁴² : a priori, on n'a pas le droit de tenir pour « étranger » ce qui peut être, simplement, européen-à moins qu'il ne soit, encore, égéen-asiatique..[.....]..Dionysos plonge dans le passé le plus antique⁴³. »

⁴¹ « À Ténédos, on habille en enfant le veau nouveau-né offert en sacrifice, Dionysos passe pour avoir exigé des hommes comme victimes, et les filles de Minyas à Orchomène, les Ménades d'Argos, Agavè meurtrière de son fils Penthée, s'étaient repues, dit la légende, de chairs humaines. » (Ibidem, p. 100).

⁴² « Les syncrétismes sont aussi anciens que l'histoire religieuse mais il est certain qu'ils furent particulièrement actifs en Grèce à l'époque préhistorique. » (Gernet, 1970, p. 92).

⁴³ Gernet, 1970, p. 101-102.

L'omphalos

Gernet rappelle l'importance en Grèce ancienne du culte de la « Terre-mère »⁴⁴. Si l'on a pu attribuer l'origine de cette figure à des cultes d'Asie mineure, Gernet précise qu'elle vient d'une région « qui appartient, dans la préhistoire, à la même aire géographique que la Grèce. »⁴⁵ Pour lui, cette « Terre-mère » prend en Grèce la forme d'un objet religieux dont nous avons déjà parlé, *l'omphalos*. Cet objet lie fertilité, fécondité et mort. En effet, selon Gernet, *l'omphalos*, qui signifie « nombril » en grec, a un rapport certain avec la Terre. Les Anciens l'imaginent tantôt comme le centre de la Terre, tantôt comme un tombeau. Grâce à leur pensée holiste, ils envisagent ces deux conceptions sans qu'elles s'excluent, car la terre reçoit les morts comme elle reçoit les semences. C'est ce que Gernet remarque :

« Les modernes se croient obligés d'opter entre ces deux conceptions. Il est permis de penser qu'elles ne sont pas exclusives l'une de l'autre⁴⁶. »

Gernet avance une hypothèse très intéressante : pour lui, *l'omphalos*-tombeau, qui prenait la forme d'une pierre, le *bétyle*, servait d'autel bas destiné aux morts, et était représenté entouré d'un serpent. La tradition voulait qu'à Delphes, *l'omphalos* était situé au-dessus de la tombe du serpent Python, tué par Apollon. Dans ce cas, la symbolique est clairement liée à la mort.

Obole delphique figurant un omphalos, V^e siècle avant J.C.
Par Classical Numismatic Group,
Inc. <http://www.cngcoins.com>, CC BY-SA 3.0,
<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=29062790>



⁴⁴ Gernet, 1970, p. 56.

⁴⁵ Ibidem, p. 57.

⁴⁶ Ibidem, p. 57.

Onction d'un omphalos par Apollon et Artémis,
V^e siècle avant JC.

Par User: Shakko — Travail personnel, CC BY-SA 3.0,

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=6237629>



Omphalos de Delphes

Par Jebulon — Travail personnel, CC0,

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=110160977>

D'un autre côté, l'*omphalos* représente la pierre que Rhéa présente à Cronos, enveloppée de linges comme un nouveau-né, à la place de son bébé Zeus, et que son père avale comme ses frères et sœurs. L'*omphalos* est une pierre conique en forme de ruche, et à Delphes elle était ointe quotidiennement et recouverte lors des cérémonies d'un treillis de laine fraîchement tondue, afin de rappeler les langes du nouveau-né. Ce treillis est apparenté à l'*agrenon*, un vêtement réticulé en forme de filet qui recouvrait les vêtements de certains prêtres, et notamment des Bacchantes. Dans ce cas, la symbolique est plutôt du côté de la fécondité et de la vie.

Omphalos de Delphes

By Yucatan (Юкатан)

- Own work, CC BY-SA 3.0,

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=9031548>



Le cratère de Ruvo, Naples.

By en:Karl Bötticher (1806–89) - <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bwpr1859/0011>, Public Domain, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=19829586>

Pour Gernet, l'*omphalos* est un « réservoir central d'âmes analogue, dans sa fonction, au *mundus* latin par où les mânes, à certains moments, s'échappent. »⁴⁷ Nous remarquons que le treillis de laine, représenté sur certaines pierres évoque l'image du filet. Nous retrouvons, notamment avec l'*omphalos* comme centre du monde et passage vers l'au-delà, l'idée d'une circulation complexe d'énergies, matérialisée par les lignes du tissu ou du filet qui entourent la pierre.

Masques

Il nous paraît très intéressant d'établir un parallèle entre l'*omphalos* et certains objets océaniques. Des pierres sculptées, comme les pétroglyphes, évoquent une symbolique vie/mort/fécondité qui peut être rapprochée de l'*omphalos*. Mais nous remarquons également qu'il s'agit une fois de plus de la même symbolique qui est en jeu dans les masques kanak, notamment ceux de Gomawé. Gomawé qui vit sous la mer dans le royaume des morts s'incarne dans son masque. En Mélanésie, la fonction essentielle du masque, figure du double, est d'établir un lien entre le monde des vivants et le monde des morts. Celui-ci est composé d'une coiffe, dont la forme conique rappelle l'*omphalos*.



Masque de deuilleur, Musée du Quai Branly.

Par Sailko — Travail personnel, CC BY-SA 3.0,

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=30260978>

⁴⁷ Gernet, 1970, p. 57.

Cette coiffe est composée d'un entrelacs de cheveux appartenant aux deuillements de la famille du mort. Il peut aussi s'agir d'un tissage réalisé avec l'étui foliaire des cocotiers. Dans les deux cas, on retrouve la forme conique et l'image du tissage, lié à la mort et à la circulation des âmes. Le masque kanak devient donc une sorte de *mundus* latin, comme *l'omphalos*, car il met en relation vivants et morts. Il permet la circulation et le passage entre deux mondes, comme une sorte de porte. Rappelons que même s'ils ne vivent pas forcément au même endroit, chez les Mélanésiens, vivants et morts existent sur le même plan, dans deux mondes non séparés, sans rupture entre la vie et la mort. Ensuite le visage du masque était orné d'un nez de forme phallique, représentant symboliquement le serpent plature, qui nourrit les morts dans le Lolot. Ce serpent évoque Python entourant *l'omphalos*, en relation avec les Enfers d'Hadès. Enfin, la troisième et dernière partie du masque kanak est elle aussi révélatrice car il s'agit du manteau composé de plumes attachées à un filet. Ce dernier, qui entre en écho avec *l'agrenon* grec est relié au monde sous-marin des morts, car les poissons pris dans le filet sont les vivants, et les nœuds du filet sont symboles de mort. Le masque de Gomawé, comme *l'omphalos*, renvoie simultanément à la fécondité et à la mort.

Le Maître des Animaux et le rhombe

Une autre figure du double essentielle, en dehors de la déesse mère, à l'ère paléolithique, est la grande figure du Maître des animaux, dieu de la forêt et de la chasse et dieu du ciel. Il semble incarner lui aussi une figure essentielle du double supranaturel. Lévêque évoque la représentation, dans la grotte des Trois-Frères (Ariège), du « chamane masqué » (époque du Magdalénien moyen, vers – 12000), dieu à la fois anthropomorphe et zoomorphe et il rajoute : « homologue du dieu de la mer des Mélanésiens – lui aussi si composite »⁴⁸. Nous supposons que Lévêque évoque ici encore la figure de Gomawé, aux nombreux avatars. Gomawé est un dieu et un masque, qui habite la mer, qui peut prendre la forme d'un requin, mais aussi une forme végétale, et qui est avant tout un passeur entre le monde des vivants et le monde des morts.

⁴⁸ Lévêque, 1997, p. 21.



Figure du chamane masqué, Grotte des Trois Frères, Ariège.

https://www.wikiwand.com/fr/Chamane_des_Trois-Fr%C3%A8res

Précisons que Lévêque associe à ce Maître des animaux l'objet mystérieux découvert dans la grotte de La Roche en Dordogne, une « tablette qui fait du bruit en tournoyant et imite le grondement du tonnerre (dite *rhombos*, de son nom grec), qui ressemble de très près à des instruments utilisés en Australie pour les initiations des jeunes gens. »⁴⁹ Cet instrument est un *churinga*, et il correspond au rhombe mélanésien dont le rôle dans l'initiation est de figurer le monstre dévorateur qui va faire changer l'initié d'état. Nous avons affaire dans les trois cas à une thématique de la métamorphose et de l'union avec le cosmos.



Rhombe de la grotte de Lalinde, Dordogne (à l'arrière-plan).

https://fr.wikipedia.org/wiki/Grotte_de_la_Roche_%28Lalinde%29.

⁴⁹ Lévêque, 1997, p. 21.

Il existait également des rhombes chez les Grecs, et notamment dans le culte de Dionysos. Comme en Mélanésie ou en Australie, le rhombe intervenait dans un contexte d'initiation, notamment dans le passage à l'âge adulte. Jeanmaire décrit ainsi le rhombe grec :

« le *rhombos* est le *bull-roarer*, autrement dit la planche que l'on fait vrombir en lui imprimant un mouvement circulaire, l'instrument sonore très primitif mais qui, sous le nom de diable, conserve encore quelque chose de son très ancien caractère mystique dû à un usage rituel immémorial ».⁵⁰

Lévêque établit lui-même un parallèle avec les tribus australiennes, mais pour relever une spécificité grecque. D'après lui le rhombe grec dans le culte de Dionysos est destiné à attirer, alors que chez les Australiens (et chez les Mélanésien·ne·s également) il sert à effrayer les novices et les femmes. Mais il se demande dans quelle mesure la légende grecque n'a pas réinterprété un rituel mal compris car très ancien et jugé « barbare », en inversant la symbolique pour la rendre moins scandaleuse.⁵¹ Il est compliqué de savoir exactement à quoi ressemblait le rhombe. Certains archéologues l'ont rapproché des toupies-sabots (*strombos* en grec) en bois de buis munies de ficelles qui servaient de jeu dans la Grèce antique. Au sortir de l'enfance, les futurs adultes offraient leurs toupies et leurs jeux d'enfants à Hermès. La toupie symbolise l'axe de la Terre et leur mouvement illustrerait l'équilibre dans un monde en mouvement. Même si la toupie n'est pas un rhombe⁵², on peut voir qu'elle est liée à un rite de passage à l'âge adulte et que, comme l'*omphalos*, elle renvoie à une symbolique cosmique forte.

L'homme fusionne donc avec la Nature, à travers la figure des doubles suivants : les grands animaux redoutables et nourriciers qui peuplent le territoire de chasse, les Grandes Déesse·s, maîtresse·s de fécondité universelle et de chasse, et le Maître des animaux, dieu du ciel. Ces figures de doubles sont largement représentées dans l'art pariétal de l'Occident

⁵⁰ Jeanmaire, 1970, p. 389.

⁵¹ Gernet remarque en effet que lorsqu'un mythe évoque un acte de cannibalisme, les conséquences sont forcément négatives, alors même que la forme primitive du mythe conditionne la réussite du héros précisément à l'accomplissement de cet acte.

⁵² Dans un passage du livre VII, 378-384 de l'*Énéide*, Virgile insiste sur le vrombissement que fait la toupie en tournant.

sous la forme d'êtres hybrides, mi-homme, mi-animal, ou bien d'union charnelle entre la Grande déesse et un animal.

« Notons, tout particulièrement dans l'art occidental, l'importance des Grandes Déeses totalement anthropomorphisées, qui arriment la chasse sur le surnaturel : elles sont déjà ces déesses des animaux qui permanent du Néolithique jusque dans la Grèce classique, doublement maîtresses, puisqu'elles animent en eux l'élan génésique, en même temps qu'elles les livrent à l'épieu des chasseurs. D'où leur caractère ambigu de déités jalousement protectrices des animaux, mais aussi chasseresses, qui reste si net jusque dans l'Artémis des Grecs⁵³. »

Les churingas australiens : grottes et spirales

Mais ces deux figures de doubles, Grande Déesse et Maître des animaux, ne sont pas seulement des protectrices des hommes dans le présent ; elles les immergent dans un temps mythique car ce sont des puissances célestes, en liaison avec les astres qui mesurent le temps. Lévêque lui-même établit un parallèle entre les sociétés paléolithiques et certaines sociétés primitives actuelles en mettant en avant une des caractéristiques des sociétés holistes, le totémisme⁵⁴. Selon lui, on retrouve l'illustration de pratiques totémiques dans des représentations comme celle de Raymonden en Dordogne, où l'on voit des hommes alignés de part et d'autre d'un bison démembré et célébrant un repas rituel. Lévêque établit un parallèle intéressant entre les symboles gravés de La Ferrassie en Dordogne et les galets peints de certains sites, avec les *churingas* des Aborigènes australiens (ou « pierres esprits ») conservés dans des grottes. Ces dernières sont en effet les demeures des esprits, et symbolisent l'union des aspects divins, animaux et humains du totem.

Les *churingas* sont des objets en pierre ou en bois, de forme ovale avec des bouts pointus ou arrondis, souvent gravés de signes symboliques. Chaque *churinga* représente le corps physique d'un ancêtre, et il est attribué au vivant qu'on croit être cet ancêtre réincarné.

« Le *churinga* apporte plutôt la preuve tangible que l'ancêtre et son descendant vivant sont une seule chair. »⁵⁵

⁵³ Lévêque, 1997, p. 22.

⁵⁴ Au sens que lui donne Descola.

⁵⁵ Lévi-Strauss, 1989, p. 75.

Le *churinga* est donc bien un « double » de l'ancêtre, comme son descendant vivant est lui-même un double de son ancêtre. Les grands cercles concentriques peuvent être interprétés comme des arbres, et les petits cercles concentriques comme des arbres de moindre taille avec leurs racines, représentées comme des lignes qui les unissent. Mais chez les Aborigènes, le paysage, la nature sont l'incarnation de l'ancêtre. Tout est lié, et c'est aussi cette formidable circulation des énergies qui est peut-être représentée sur les *churingas*.

« Les montagnes, les ruisseaux, les sources et les mares ne sont pas seulement pour lui [l'indigène] des aspects du paysage beaux ou dignes d'attention... Chacun fut l'œuvre d'un des ancêtres dont il descend. Dans le paysage qui l'entoure, il lit l'histoire des faits et gestes des êtres immortels qu'il vénère ; êtres qui, pour un bref instant, peuvent encore assumer la forme humaine ; êtres dont beaucoup lui sont connus par expérience directe, en tant que père, grands-pères, frères, mères et sœurs. Le pays entier est pour lui comme un arbre généalogique ancien, et toujours vivant. Chaque indigène conçoit l'histoire de son ancêtre totémique comme une relation de ses propres actions au commencement des temps et à l'aube même de sa vie, quand le monde, tel qu'on le connaît aujourd'hui, était encore livré à des mains toutes-puissantes qui le modelaient et le formaient. »⁵⁶

Dans ces cercles concentriques, « les esprits attendent la réincarnation dans le sein de l'humanité, réincarnation qui fait aussi partie du perpétuel renouvellement du totem. Le périple des esprits revenant parmi les vivants dans des pérégrinations compliquées serait symbolisé par certaines représentations pariétales abstraites (en particulier par de longs filaments dits « tracés digitaux » ou « macaronis ») et par le lavis de salles de certains ensembles souterrains. »⁵⁷

Ce rapprochement, dont le facteur commun est ici une même structure de pensée holiste nous paraît très intéressant. En Mélanésie, les spirales ou

⁵⁶ T.G.H Strehlow, p. 30-31, in Lévi-Strauss, 1989, p. 77. On peut utilement rapprocher ce passage d'un autre, écrit par F. Cumont, à propos des Mystères de Mithra, qui étaient aussi un culte à initiation. Cumont y parle des émotions vécues par le myste : « Les étoiles qui brillaient au ciel, le vent qui agitait le feuillage, la source ou le torrent qui coulaient de la montagne, la terre même qu'il foulait aux pieds, tout était divin à ses yeux, et la nature entière qui l'entourait provoquait en lui la crainte respectueuse des forces infinies agissant dans l'univers. » (Cumont, 1913, p. 15). Mais le mithraïsme est relativement tardif : il serait plus approprié de parler d'une manifestation de panthéisme, sous forme d'un mysticisme diffus (on en retrouvera encore des traces, bien plus tardives, dans le mouvement romantique en Europe au XIX^{ème} s.). Pour autant, on peut y voir aussi une rémanence des anciennes croyances holistes que nous avons repérées aussi bien dans la pensée grecque primitive que dans les rituels mélanésien.

⁵⁷ Lévêque, 1997, p. 27.

les cercles concentriques sont souvent associés à l'élément aquatique et à la circulation des esprits. Ils renvoient à des éléments du règne végétal et animal (coquillage, anguilles enroulées sur elles-mêmes) et au cycle général de la vie. En Papouasie-Nouvelle-Guinée, le motif de la spirale que l'on retrouve peinte sur les objets renvoie aux tourbillons de l'eau, élément primordial d'où est issu le dieu-crocodile. C'est donc un motif ambivalent, symbolique du passage de la vie à la mort et fortement lié à l'image du double.

Les *churingas* australiens sont liés aux grottes⁵⁸ et peuvent donc être associés à la symbolique du ventre maternel⁵⁹ : fécondité, circulation de la vie, mais aussi passage de la vie à la mort, métamorphose. Le *churinga* était donné à l'enfant à sa naissance et celui-ci recevait un rhombe après son initiation pour entrer dans l'âge adulte. La grotte était également un endroit où les esprits issus du monde des rêves pouvaient circuler afin de s'incarner en végétal, minéral, animal ou homme en fonction du réceptacle qu'il choisissait. La série de cercles concentriques semble bien liée à une symbolique holiste complexe, très étroitement en relation avec l'immersion de l'individu dans le cosmos, dans la nature, sans idée de frontière ou de séparation⁶⁰. Par conséquent, on peut imaginer que les tracés digitaux que

⁵⁸ Mircea Eliade établit un parallèle entre le processus initiatique des Aborigènes et celui des chamanes sibériens : « L'importance de la caverne dans l'initiation du *medecine-man* australien renforce encore ce soupçon d'ancienneté des rites chamaniques d'initiation. Le rôle de la caverne dans les religions paléolithiques semble avoir été assez important. D'autre part, la caverne et le labyrinthe continuent de remplir une fonction de premier ordre dans les rites d'initiation d'autres cultures archaïques (comme par exemple à Malekula) ; les deux sont, en effet, des symboles concrets d'un passage vers l'autre monde, d'une descente aux Enfers. » (Eliade, 1968, p. 57). Malekula, est, rappelons-le, une île mélanésienne du Vanuatu.

⁵⁹ Cf. Testard, 2016, présentant la grotte comme un symbole féminin, un état primordial du monde. À l'ère paléolithique, les humains comme les animaux sont à la fois sociaux et cosmiques, répondant en cela à l'idée d'une indistinction fusionnelle, en même temps qu'ils sont en relation. Leur vision du monde est totémique, proche du mode de pensée des Aborigènes d'Australie, avec son « temps du rêve », époque primordiale au cours de laquelle des êtres indifférenciés ont mis en place le monde actuel. La grotte est, parmi d'autres, un site sacré, rempli d'« esprits enfants » qui attendent pour s'incarner en humain (si une femme passe par là), en animal, végétal ou minéral.

⁶⁰ À l'époque historique, on pourrait observer, chez un grand poète comme Virgile, une survivance de cette relation au monde dans la représentation du Bouclier que Vénus donne à son fils Énée, au livre VIII de l'*Énéide* (et qui n'est elle-même qu'une reprise de la représentation du Bouclier d'Achille dans l'*Illiade*). Les épisodes de l'histoire de Rome y sont représentés sur des cercles concentriques, c'est-à-dire *qu'il est impossible de les situer dans une chronologie* les uns par rapport aux autres : ils sont donnés dans un temps « absolu », celui de la prophétie, comme un tout indissociable, où tout est relié, mais aussi où tout

l'on retrouve dans des grottes en Europe comme en Australie ou en Nouvelle-Guinée et qui ont été datées du Paléolithique, symbolisent, comme le suggère Lévêque, la circulation des esprits indiquant aux vivants un chemin dans le labyrinthe des grottes (une carte, un peu à la manière des *Livres des Morts*, égyptien ou tibétain ?), dans un but vraisemblablement spirituel (initiatique, symbolique, magique etc...)



Tracés digitaux serpentiformes dans la Grotte de Rouffignac, Dordogne

Par Leslie Van Gelder, personal photograph — <https://worldhistorycommons.org/paleolithic-finger-flutings-cave-drawing>, CC BY-SA 4.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=114440423>

Les pétroglyphes calédoniens (datant d'environ 3000 ans avant J.-C.), sont également associés à la circulation des esprits et à la mise en relation entre les vivants et les morts. Dans certains mythes kanak, les roches sur lesquelles sont gravés les pétroglyphes sont des humains métamorphosés et elles « contiennent » les esprits. Certains de ces rochers servaient de « tremplin » pour passer du monde des morts au monde des vivants. Liés à l'eau (plus de 60% des pétroglyphes sont gravés près d'un point d'eau), ils symbolisent la vie, tout en permettant le passage vers la mort. Dans

s'inscrit dans un système. C'est bien, chez un grand poète, ce qui semble être aussi la part de la survivance de la pensée holiste, associée à la part d'une pensée historique dualiste.

certaines traditions, les spirales sont liées aux cycles de culture et du temps qui passe.⁶¹

« La spirale tournant sur elle-même tout en changeant de taille à chaque tour, le graveur a-t-il voulu représenter le symbole d'un temps à la fois répétitif – avec les saisons – et évolutif – avec les années ?⁶². »

Rochers et grottes semblent liés par leur pouvoir de réception et de circulation de l'énergie liée à la nature et au cosmos. Peut-être ces tentatives de lecture peuvent-elles être éclairantes pour les gravures du Mont Bego ? Cette montagne qui servait de pèlerinage au peuple indo-européen des Ligures, entre 2500 et 1800 avant J.C., présente de nombreuses gravures, dont des spirales et des cercles concentriques.

« La spirale est la représentation symbolique traditionnelle d'une énergie en mutation à travers la complémentarité de ses contraires. On n'est donc pas étonné d'en trouver de nombreux exemples au Mont Bego. On en relève aussi à Gavrinis mais aussi dans la Crète de Cnossos (la symbolique du labyrinthe est voisine de celle de la spirale) et à Malte (temple de Tarxien, 2500 avant J.C.) : preuve d'une diffusion de ce symbolisme traditionnel dans une aire géographique extrêmement vaste, où il définit les bases d'un langage symbolique en train de s'élaborer⁶³. »



Gavrinis

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=6275193>.

⁶¹ Monnin et Sand, 2015, p. 209.

⁶² Ibidem p. 209.

⁶³ Thomas, 2003, p. 280-281.

Les figures du double des temps préhistoriques sont donc des puissances polymorphes : animaux, Mères, Maîtres des animaux, astres, esprits des ancêtres... Le monde est peuplé de forces qui prennent support dans la nature et que l'on retrouvera dans toutes les religions évoluées des époques ultérieures. Ces puissances, selon Lévêque, « entretiennent entre elles des relations qui constituent la structure vitale de l'univers. Elles forment un réseau dont tous les éléments sont interconnectés. »⁶⁴ Le monde surnaturel est lui-même un double du monde de la nature. Par conséquent, les puissances qui régissent le monde ne sont pas celles que l'on voit concrètement : ce dédoublement de la Nature et de la Sur-Nature est « le processus le plus important qu'ait permis le développement du cortex du cerveau »⁶⁵. Mais, comme dans toute pensée holiste, il y a une réelle fusion entre ces deux niveaux, et le prêtre qui incarne le Maître des animaux *est* le Maître des animaux .

Au niveau du double, les échanges ne sont évidemment que gratifiants, d'où le caractère éminemment sécurisant de la structure. Les zoomorphes sont des êtres complexes, à la fois homme et animal, et non des prêtres ou des hommes masqués ou affublés de dépouilles de bêtes à des fins magiques ; ils ont en même temps une force fécondante qui vivifie des femelles également polymorphes⁶⁶.

Ainsi, il apparaît clairement que les origines de la religion grecque puisent dans de multiples influences. Le fond holiste des plus anciens cultes, notamment agraires, permet un rapprochement avec le mode de pensée mélanésien. Certes, les contextes culturels et géographiques sont très différents. Mais le mode de pensée des Grecs de la période pré-indo-européenne, la façon de concevoir l'individu, le groupe, le rapport au monde, à l'au-delà et à la nature, nous paraissent, sinon similaires en tous cas très proches du mode de pensée mélanésien par certains aspects. Plus tard, nous allons le voir, l'arrivée des peuples indo-européens ne va pas faire disparaître le mode de pensée holiste. Le métissage intrinsèque des

⁶⁴ Lévêque, 1997, p. 33.

⁶⁵ Lévêque, 1997, p. 34.

⁶⁶ Lévêque, 1997, p. 42.

indo-européens va permettre de faire coexister, pendant un temps en tous cas, pensée holiste et pensée dualiste.

(À suivre)

Bibliographie

- CUMONT Franz, 1913, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, Lamertin.
- DESCOLA Philippe, 2015, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard « Folio ».
- ELIADE Mircea, 1968, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot.
- GERNET Louis et BOULANGER André, 1932, *Le génie grec dans la religion*, Paris, Albin Michel (rééd. 1970).
- HOUSEMAN Michael et SEVERINI Carlo, 2009, « Vers une théorie de l'action rituelle », in *Naven, ou le donner à voir, essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS Éditions, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- JEANMAIRE Henri, 1970, *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot.
- LEENHARDT Maurice, 1947, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.
- LÉVÊQUE Pierre, 1997, *Introduction aux premières religions. Bêtes, dieux et hommes*, Paris, LGF.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1989, *Des symboles et leurs doubles*, Paris, Plon.
- MONNIN Jean et SAND Christophe, 2015, *Kibo, le serment gravé, essai de synthèse sur les pétroglyphes calédoniens*, Archeologia Pacifika.
- MOREAU Alain, 1992, « Initiation en Grèce antique », *Dialogues d'Histoire ancienne*, p. 191-244.
- SPIGOLON Elsa, 2020, article en ligne : <https://casoar.org/2020/05/06/les-hommes-de-boue-asaro-des-hautes-terres-de-papouasie-nouvelle-guinee>.
- TESTARD Alain, 2016, *Art et religion de Chauvet à Lascaux*, Paris, Gallimard.

- THOMAS Joël, 2003, « La symbolique des gravures rupestres du Mont Bego », in *L'Anthropologie* 107, p. 271-290.
- USENER Hermann, 2000, *Götternamen : Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Klostermann.
- VERNANT Jean-Pierre, 1974, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero.