

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

La coexistence entre holisme et dualisme
dans la Grèce archaïque

Juliette **Thomas-Lasnel**

Louvain-la-Neuve, le 27 juillet 2026

[Extrait des [*Folia Electronica Classica*](#), t. 52, juillet-décembre 2026]

La coexistence entre holisme et dualisme dans la Grèce archaïque¹

Juliette Thomas-Lasnel

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

<juliettedenoumea@yahoo.fr>

La pensée « métisse » indo-européenne

La pensée indo-européenne apparaît comme *complexe*, au sens anthropologique du terme. Constitués de peuples très divers, originaires d'Europe tempérée et d'Europe du Nord, les peuples indo-européens étaient originellement des chasseurs et des pêcheurs, avant de devenir les grands guerriers que nous connaissons, notamment par les mythes. Or, nous avons établi précédemment² qu'au Paléolithique, le système de pensée dominant était un système de type holiste, en fusion avec la nature et dont certaines caractéristiques peuvent s'apparenter à une pensée de type chamanique³. Lors de la « révolution néolithique », l'avènement de l'agriculture, de l'élevage et d'une certaine forme de technologie fait évoluer les mentalités très lentement et permet l'émergence d'une conception de la communauté fondée sur l'élitisme des hommes possédant les pouvoirs religieux ; elle est de type indo-européen, tout en conservant des conceptions religieuses relevant davantage d'un système holiste. La fusion s'opère très tôt. De plus, lors des déplacements des peuples indo-européens du nord vers le sud de

¹ Cet article est le troisième 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.

² Cf. notre article « La pensée holiste chez les Grecs archaïques », *Folia Electronica Classica*, 51, janvier-juin 2026, p. 26 [[FEC 51-2026](#)].

³ Voir à ce sujet Clottes et Lewis-Williams, 1996, défendant l'idée que le comportement des hommes de la préhistoire était sûrement majoritairement de type chamanique, même si cela n'excluait pas une part d'esprit rationnel, notamment en ce qui concerne la fabrication d'outils et l'impératif de survie du groupe.

l'Europe, ces derniers absorbent certains cultes et divinités des peuples envahis sans chercher à les détruire, alors même que leur mode de fonctionnement de type holiste et chamanique est très éloigné du leur. Vraisemblablement, les pratiques liées à la magie sembleraient être un héritage des peuples colonisés par les Indo-européens.⁴ Elles se sont cependant remarquablement bien intégrées à la culture indo-européenne de la connaissance cosmique du cycle de la nature.

Mais on ne le répétera jamais assez : il n'y a aucune chance de retrouver, où que ce soit dans le monde ou dans l'histoire, un phénomène religieux « pur » et parfaitement « originaire » [...] Il est presque certain qu'une partie au moins des croyances magico-religieuses de l'humanité préolithique s'est conservée dans les conceptions religieuses et les mythologies ultérieures. Mais il est également fort probable que cet héritage spirituel de l'époque préolithique n'a cessé de subir des modifications, à la suite de nombreux contacts culturels entre les populations pré et proto-historiques. [...] Mais aucune religion n'est entièrement « nouvelle », aucun message religieux n'abolit entièrement le passé ; il s'agit plutôt de refonte, de renouvellement, de revalorisation, d'intégration des éléments – et des plus essentiels ! - d'une tradition religieuse immémoriale⁵.

C'est pourquoi Eliade constate qu'il y a des traces de pratiques chamaniques chez les Indo-Européens. Selon lui, on ne peut pas parler de « chamanisme indo-européen, dans le sens où l'on parle du chamanisme altaïque ou sibérien ».⁶ Il s'agit davantage de « traits chamaniques », si on prend « chamanisme » par rapport à ses thèmes essentiels : « l'ascension au ciel, la descente aux Enfers afin de ramener l'âme du malade ou conduire les

⁴ Pour plus de clarté, cf. Eliade, 1968. Eliade définit ce « phénomène religieux sibérien et central-asiatique » complexe, comme une « expérience *extatique* » que l'on peut retrouver en Amérique du Nord, en Indonésie, en Océanie et ailleurs. Il précise – et c'est important pour notre propos – « généralement, le chamanisme coexiste avec d'autres formes de magie et de religion » (p. 22.) L'extase chamanique est très spécifique : c'est « une *transe*, pendant laquelle son âme est censée quitter le corps pour entreprendre des ascensions célestes ou des descentes infernales » (p. 23.) Le chaman peut pratiquer le vol magique (lévitation), l'ascension au Ciel, la descente aux Enfers, la maîtrise du feu. Selon Eliade, un chaman, « être humain, réussit à communiquer avec les morts, les "démons" et les "esprits de la Nature", *sans pour autant se transformer en leur instrument*. » (ibidem). Les chamans, au moyen de leurs transes *sont des êtres élus qui guérissent, accompagnent les morts au « royaume des ombres »* et servent de *médiateurs* entre les dieux et les hommes. L'extase n'est que l'expérience concrète de la mort rituelle, ou du dépassement de la condition humaine profane. [c'est nous qui soulignons].

⁵ Eliade, 1968, p. 27.

⁶ Ibidem, p. 296.

trépassés, l'évocation et l'incorporation des "esprits" pour pouvoir entreprendre le voyage extatique, la maîtrise du feu ».⁷ De telles traces subsistent chez presque tous les peuples indo-européens. Mais ce n'est pas pour autant que ces religions indo-européennes peuvent être considérées comme dominées par le chamanisme ou comme ayant une structure chamanique.⁸ Dans la société trifonctionnelle mise en lumière par Dumézil, la réorganisation de l'ensemble de la vie magico-religieuse tend à limiter les pouvoirs chamaniques : non seulement ils se retrouvent groupés autour de la figure mythique du Souverain terrible, mais ils sont associés à d'autres pouvoirs et d'autres prestiges magico-religieux (la magie des guerriers, les techniques de l'extase en relation avec les Grandes Déeses Mères et la mystique agricole). Ils n'étaient plus les seuls à mettre en œuvre les techniques de l'extase et à dominer idéologiquement l'horizon entier de la spiritualité tribale⁹.

Si l'on ajoute à la pensée chamanique et à la pensée holiste héritée du Paléolithique les apports « des civilisations orientales et méditerranéennes, de type agraire et urbain¹⁰ » d'origine proche-orientale, on aboutit à un formidable métissage de pensées holistes qui constituent une part non négligeable de la religion indo-européenne¹¹.

Pour montrer ce syncrétisme, nous allons rapidement prendre l'exemple de la pratique de la décapitation¹² chez les Celtes. Nous avons développé l'importance de cette pratique chez les Mélanésien, notamment dans la figure du double qu'elle engendre. Nous retrouvons ici des

⁷ Ibidem, p. 296.

⁸ Ibidem, p. 297. « Nous ne croyons pas qu'on puisse déceler la dominante de la vie magico-religieuse des Indo-Européens dans le chamanisme », ibidem, p. 298. Nous avons fait le même constat concernant la mythologie mélanésienne, où subsistent des traces chamaniques, sans qu'on puisse qualifier cette pensée de chamanique *stricto sensu* ([voir première partie](#)).

⁹ Ibidem, p. 299.

¹⁰ Ibidem, p. 299.

¹¹ Dodds utilise l'expression « conglomerat hérité » pour désigner les « apports de mouvements religieux successifs », en précisant que « la métaphore géologique est heureuse, car la croissance religieuse est géologique et son principe, dans l'ensemble et avec des exceptions, est l'*agglomération* plutôt que la substitution. », in « Rationalisme et réaction à l'époque classique » (Dodds, 1965, p. 175).

¹² Pour Eliade, le motif de la décapitation est à relier au thème du morcellement du corps, suivi d'un renouvellement des organes intérieurs et des viscères (résurrection), c'est-à-dire à l'une des étapes des expériences initiatiques extatiques (morcellement, ascension au Ciel et dialogue avec les dieux, descente aux Enfers et entretien avec les esprits des chamanes morts, révélation des secrets du métier) (p. 45). Souvent, l'initié, après avoir été décapité et morcelé, est mangé par les esprits (p. 52). On retrouve le thème de la décapitation initiatique chez les Aborigènes d'Australie (p. 54).

caractéristiques qu'il est intéressant de souligner. Toute une partie de la pensée celtique est à rattacher à une pensée holiste et chamanique, notamment dans l'harmonie complète qu'elle présente entre l'homme et la nature. Le dieu celte Cernunnos, mi-homme mi-animal, dieu magicien, maître des animaux, dieu de lumière et de fertilité, est clairement proche des cultes néolithiques. C'est un dieu double, homme et cerf, qui ne possède qu'un œil et un pied. Les peuples indo-européens ont adapté ce dieu cerf à leurs croyances en le transformant en divinité initiatique¹³. À l'automne, le cerf perd ses bois, ce qui revient à une décapitation symbolique. Chez les Celtes, la décapitation revient à ôter le feu intérieur à un guerrier prisonnier en lui tranchant la tête, comme à Cernunnos. La tête coupée devenait l'image du rayonnement solaire, elle était sacrée et son statut dépassait largement le simple trophée. Tite-Live en témoigne :

« L. Postumius, consul désigné, avait péri dans la Gaule cisalpine avec toutes ses troupes [...] Les dépouilles et la tête coupée de ce général furent portées en triomphe par les Boïens dans le temple le plus respecté de leur nation ; puis la tête fut vidée et, selon l'usage de ces peuples, le crâne, orné d'un cercle d'or [un torque ?], leur servit de vase sacré pour offrir des libations dans les fêtes. Ce fut aussi la coupe des pontifes et des prêtres du temple. »¹⁴

Dans le chamanisme d'Europe du Nord, le cerf, animal psychopompe et guideur d'âmes, est un double¹⁵ du chaman : « non seulement l'animal-

¹³ Nous remarquons au passage que cette divinité n'est pas d'origine indo-européenne, mais qu'elle a cherché à s'adapter à cette pensée, car elle totalise les trois fonctions et les transcende : c'est un chef détenteur du savoir et du pouvoir magico-religieux (première fonction), un dieu guerrier (deuxième fonction) et un dieu primordial qui commande à la nature (troisième fonction).

¹⁴ Tite Live, *Histoire romaine*, XXIII, 24.

¹⁵ Le double animal dans le chamanisme s'apparente à un esprit auxiliaire de forme animale : serpent, loup, ours, renne, poisson, tigre. Cet esprit joue un rôle important dans le préambule de la séance chamanique, c'est-à-dire dans la préparation du voyage extatique aux cieux ou aux Enfers. Le chamane mime l'animal par ses mouvements, ses cris, ce qui lui permet de prendre possession de son esprit auxiliaire : « c'est lui qui se transforme en animal, de même qu'il obtient un résultat semblable en mettant un masque d'animal, ou, encore, on pourrait parler d'une nouvelle identité du chamane, qui devient animal-esprit, et "parle", chante ou vole comme les animaux et les oiseaux. [...] Presque tous les animaux ont été conçus, dès les temps les plus reculés, soit comme des psychopompes qui accompagnent les âmes dans l'au-delà, soit également comme la nouvelle forme du décédé. Qu'il soit l'"ancêtre" ou le "maître de l'initiation", l'animal symbolise une liaison réelle et directe avec l'au-delà. Dans un nombre considérable de mythes et de légendes du monde entier, le héros est transporté dans l'au-delà par un animal. C'est toujours un animal qui porte le néophyte sur son dos vers la brousse (l'Enfer), ou le tient dans ses mâchoires, ou l'engloutit pour le tuer et le ressusciter. Enfin il faut tenir compte de la solidarité mystique entre l'homme et l'animal, qui constitue une note dominante dans la religion des paléo-chasseurs. Du fait de cette solidarité, certains êtres humains sont capables de se transformer en animaux, de comprendre leur langue ou de partager leur prescience et leurs pouvoirs occultes. Chaque fois qu'un chaman arrive à participer au mode d'être des animaux, il rétablit, en quelques sortes, la situation qui existait *in illo tempore*, dans les temps

protecteur permet-il au chaman de se métamorphoser, mais il est en quelque sorte son « double », son alter ego. Ce dernier est une des « âmes » du chaman, l'« âme sous une forme animale » ou plus exactement, l'« âme-vie »¹⁶. Dans certains récits de Sibérie, lors d'une cérémonie de guérison, un chamane samoyède, de nuit, sous sa tente, se met en transe au son d'un tambour¹⁷ (il peut être revêtu d'une peau de renne). Son âme « quitte » son corps. À ce moment-là, sa tête vole, se sépare de son corps et continue à chanter toute la nuit¹⁸. Le chaman ordonne qu'on lui « recolle » la tête et réintègre finalement son corps.¹⁹ Dans un conte Enet, *Le demi-vieillard*, un chasseur qui dormait en permanence (figure du chamane), voit apparaître en songe un vieillard qui n'a qu'une jambe, un bras, un demi-corps et une demi-tête. Ce dernier le décapite et place sa tête sur un bâton de fer, ce qui lui permet de contempler le spectacle de sa propre dissection. Trois fois transpercé d'une lance et deux fois ressuscité, le chasseur est finalement dévoré par les loups. Puis le demi-vieillard récupère ses os et reconstitue l'élus, devenu chamane après avoir parcouru les trois mondes, supérieur, réel et souterrain.²⁰ Dans le contexte indo-européen, le chamane deviendra un initiateur guerrier, et l'initiation sera placée sous le signe d'un animal. Elle sera obligatoirement associée au dédoublement (provoqué par une transe ou un sommeil chamanique), à la désincarnation et au voyage d'un corps à l'autre, ou d'un monde à l'autre. Ce dédoublement est marqué par l'épreuve de la décapitation qui oblige l'initié à contempler et à subir la destruction de son corps humain, puis sa reconstruction, pour finalement le réintégrer sous une nouvelle forme. La décapitation dans ce processus permet la circulation de l'énergie. La personne décapitée participe donc à un vaste processus positif, un cycle placé sous le signe de la guérison, de la protection et de la fertilité.

mythiques, lorsque la rupture entre l'homme et l'animal n'était pas encore consommée ». (Eliade, 1968, p. 89).

¹⁶ Ibidem, p. 90.

¹⁷ Le tambour chamanique est assimilé symboliquement par son bois, à l'arbre chamanique à multiples échelons sur lequel le chaman grimpe pour aller au Ciel. Il lui permet de voler dans les airs, d'appeler et d'emprisonner les esprits, et son tambourinement provoque la concentration nécessaire à l'extase. Ibidem, p. 145.

¹⁸ On pense au mythe grec d'Orphée.

¹⁹ Boyer et Lot-Falk, 1974, p. 616.

²⁰ Ibidem, p. 316.

L'exemple des Celtes nous éclaire sur la possibilité pour un peuple indo-européen, malgré une forte organisation marquée par la trifonctionnalité dumézilienne, de conserver des traces de pensée holiste (sous toutes ses formes, y compris chamaniques) dans certains aspects de sa pensée, et cela sans aucun conflit. Ce type de pensée métisse va engendrer des figures de doubles fort complexes. Nous venons de voir que les doubles animaux, héritiers d'une pensée holiste elle-même métisse, restent très importants. Avec l'organisation trifonctionnelle indo-européenne, d'autres formes de doubles vont émerger et s'ajouter aux autres, des figures davantage associées à des héros fondateurs, liées par leur destin mais irrémédiablement marqués du sceau de la séparation.

Pensée holiste et philosophie

— Les Présocratiques

Marcel Detienne, dans *L'Invention de la mythologie*²¹, dénonce ce qu'il appelle un « scandale »²². Au XIX^e siècle, à la suite du philosophe Hegel, la Grèce antique est reconnue comme la terre natale du rationalisme, et, en raison de ce « privilège », l'« homme cultivé d'Europe » exige qu'elle soit purgée de toute pensée mythique qui n'irait pas dans le sens du « miracle grec » :

« À l'aube du XIX^e siècle, le Grec n'a plus le droit à l'erreur ni aux sottises : né sur la terre où surgit la conscience de soi, où se forme l'univers spirituel qui est encore le nôtre (et Husserl parlera ainsi un siècle après Hegel), l'homme grec est porteur de la Raison. Dès lors que l'on se met à soupçonner que le garant de la rationalité nouvelle parle dans sa mythologie le langage typique d'un "esprit frappé temporairement de démence", le scandale éclate. On est dans un état de scandale. »²³

Ainsi, imaginer les Grecs de l'Antiquité comme ces hommes pleins d'équilibre et de raison qu'on nous présente habituellement, est une reconstruction des penseurs du XIX^e siècle. Or, ce serait une vision extrêmement limitée et fausse, car, nous l'avons vu, ils étaient aussi les héritiers d'une pensée métisse holiste très complexe, et encore dominante dans le peuple. Notre société occidentale rationaliste projette *a posteriori* sur la

²¹ Detienne, 1981.

²² Ibidem, p. 27, 28.

²³ Ibidem, p. 28.

Grèce une image idéale car elle recherche un modèle. La philosophie grecque n'a pas du tout rompu ses liens avec la tradition holiste. Certes, elle a vu l'émergence d'un phénomène nouveau, la Raison, mais ce dernier n'a pas fait table rase : l'esprit a remplacé le corps, mais la structure mentale reste la même. Detienne en veut pour preuve que *mythos* et *logos* sont restés synonymes tout au long du VI^{ème} siècle et même une partie du V^{ème} siècle²⁴. Ce n'est qu'à ce moment-là que *logos* prit le sens de « raison », mais sans pour autant vouloir remplacer le « mythe » :

« Le savoir des philosophes, depuis Xénophane, vers 530, jusqu'à Empédocle, autour de 450, inflige un démenti continu à la rumeur de nos contemporains qui prétent à la "pensée rationnelle" le projet d'abolir une autre forme de pensée dont l'instrument serait le "mythe", au sens de récit sacré ou de discours sur les dieux²⁵. »

Si l'on observe une dissociation des deux éléments, la structure mentale reste la même et ils cohabitent fort bien. Cette dissociation est le fruit d'une lente évolution et du croisement de plusieurs facteurs, entre le VII^{ème} et le V^{ème} siècle avant JC. Elle marque l'émergence d'une pensée rationaliste en Grèce. D'après Detienne, plusieurs explications ont été avancées : George Thompson pense que le facteur déterminant de la mutation intellectuelle du mythe à la raison et à la philosophie est l'invention de la monnaie, la pratique des marchands,²⁶ la découverte de l'économie. Cette idée est partagée par Angelo Procopiou :

« À partir du VIII^{ème} siècle se manifestèrent dans les villes côtières de l'Attique les débuts d'une activité commerciale et maritime qui devait donner naissance à Athènes, à une nouvelle classe sociale. Cette classe tirait sa fortune non de la terre, mais des profits que lui valaient ses entreprises commerciales. Elle basa de plus sa puissance sur l'argent. Au cours du VII^{ème} siècle, cette classe s'organisa politiquement et put ainsi obliger l'aristocratie terrienne à faire des concessions. »²⁷

Procopiou rejoint ainsi J.-P. Vernant²⁸, pour qui l'élément capital dans l'avènement de la pensée positive, c'est le politique, « quand la cité grecque invente les règles d'un jeu intellectuel dont la rationalité nouvelle reçoit ses

²⁴ Ibidem, p. 93.

²⁵ Ibidem, p. 94.

²⁶ Ibidem, p. 218.

²⁷ Procopiou, 1965, p. 77.

²⁸ Vernant Jean-Pierre, « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », dans Vernant 1985, p. 290.

principes fondamentaux. »²⁹ Ainsi donc, cette nouvelle classe assimilée à la troisième fonction dumézilienne, composée de marchands et de politiques issus de cette classe, allait petit à petit créer la démocratie sans remettre en question les données de la culture et de la pensée religieuse et mythique. Elle va sur cette structure élaborer un nouveau mode de pensée, la philosophie, dégagée des mythes. Ces bourgeois marchands, intégrés par l'argent à la caste des nobles propriétaires terriens, conservent le principe de la tripartition indo-européenne. La démocratie respectait les structures ancestrales, tout en s'appuyant sur l'argent. La pensée philosophique peut désormais se dégager.

Mais cette nouvelle pensée reste profondément marquée par la pensée holiste. Contrairement à ce que nous suggère notre pensée moderne, intégrer un système holiste irrationnel, formé de la fusion de nombreux autres systèmes issus d'horizons géographiques divers à un nouveau processus de pensée original et rationnel, est possible. C'est ce que Gernet remarque :

« Les écoles proprement philosophiques ne se sont pas constituées sans accommoder l'idée ancienne à leur nature nouvelle. Elles ont pu, comme les sectes mystiques et sur un plan différent, mais parallèle, utiliser un matériel d'idées qui dérivait des mystères dionysiaques et qui étaient, pour partie sans doute, d'origine étrangère. [...] Le propre de la pensée grecque, c'est qu'ayant reçu, soit d'un héritage national, soit d'importations étrangères, une certaine tradition religieuse, elle l'a très rapidement adaptée, très rapidement infléchie vers un rationalisme inédit et inattendu. »³⁰

Gernet va plus loin et établit un lien très fort entre la pensée religieuse archaïque et la philosophie présocratique :

« Les attaches ne manquent pas entre la philosophie et la mystique et, chez un Héraclite ou un Empédocle, l'enseignement prend parfois l'allure d'une révélation [...] Une image importante qui a rapport au salut individuel est celle de l'ascension au ciel, qui, avant d'être exploitée par Platon, est déjà indiquée par Parménide, et qui a également des affinités orientales. La double voie d'Héraclite – ce "chemin d'en haut" et ce "chemin d'en bas" – rappelle la conception hindoue des "deux chemins", des dieux et des morts. »³¹

²⁹ Detienne, 1981, p. 218.

³⁰ Gernet, 1932, p. 315.

³¹ Gernet, 1932, p. 126. On peut aussi faire le rapprochement avec la tradition pythagoricienne des deux portes solsticiales, celle du Cancer, ou de la génération, et celle du Capricorne, ou de la remontée des âmes. Cf. Porphyre, *De Antro Nympharum*, 22. Cf. aussi le dieu Janus, gardien des portes, qui commande

Les « deux chemins » rappellent fortement le thème du voyage chamanique, hypothèse avancée par E. R Dodds, dans son chapitre « Les chamans grecs et les origines du puritanisme »³². Ce dernier pense que « Platon effectua en somme une hybridation de la tradition du rationalisme grec avec des idées magico-religieuses dont les origines les plus lointaines remontent à la culture chamanique septentrionale. »³³

L'orphisme³⁴ (considéré comme une première étape sur le chemin de la philosophie) et les cultes à Mystères sont souvent cités comme des éléments importants à l'origine de la philosophie. Les fidèles de ces sectes tentaient d'élaborer une explication de l'univers qui leur permettrait de se concevoir en son sein en tant qu'individus. Il s'agissait de dépasser (tout en la conservant) la simple intégration dans le cadre socio-religieux du peuple grec dans son ensemble.

Parmi les Présocratiques, les Ioniens gardèrent un discours abstrait, une conception cosmologique, tout en les dégageant des mythes. Thalès de Milet cherche des causes naturelles et non surnaturelles ou mythiques. Il n'est cependant pas matérialiste car tout « est plein de dieux »³⁵. Ainsi, la terminologie employée reste plus proche de la construction mythique que de la théorie scientifique, car elle ne met en place aucune expérimentation. Pas de rupture encore entre le *logos* et le *mythos*. Puis Anaxagore de Clazomènes³⁶ enrichit le *logos* (discours) du *noys* (intelligence), dérivé de l'*apeiron* ou *infini* (ou *indéfini* selon Nietzsche) d'Anaximandre³⁷. Par conséquent, la philosophie se dégage de la physique. Avec Socrate, le *noys* prendra le sens de « Raison » et quittera le domaine de la pensée cosmologique pour

la *Ianua Caeli* et la *Ianua Inferni* placées aux deux solstices, et que le christianisme mettra sous la protection des deux saint Jean.

³² Dodds, 1965, p. 141.

³³ Ibid., « Platon et l'âme irrationnelle », p. 202.

³⁴ Nombreux sont les thèmes chamaniques associés au personnage d'Orphée : son voyage aux Enfers pour libérer l'âme d'Eurydice, son pouvoir de guérisseur et de divination, son goût pour la musique et son amour des animaux. Sa mort rappelle l'initiation chamanique : un corps éclaté, démembré, désincarné, dont la tête, indépendante, continue de chanter. Elle sert d'oracle par la suite, comme les crânes des chamans yukaghirs (Eliade, 1968, p. 308). Dodds (1965, p. 147) remarque que sa patrie est la Thrace, dont la religion conservait des éléments chamaniques forts (Eliade, 1968, p. 307). L'orphisme « consiste dans une doctrine de la rédemption, fondée sur les idées de descendance divine, de chute et de migration des âmes. » (Gernet, 1932, p. 317).

³⁵ Brun, 1968, p. 17.

³⁶ Ibidem, p. 103.

³⁷ Ibidem, p. 20.

se replier sur la relation de l'homme au monde. Parménide d'Élée³⁸ est à l'origine de la notion d'Être (assez similaire au *noys* d'Anaxagore) fondement de sa réflexion philosophique et sépare le savoir de la connaissance empirique. Socrate reprendra la notion d'Être et l'associera à l'idée de vérité absolue derrière les apparences. Enfin, Héraclite, s'inspirant d'Anaximène de Milet³⁹, intègre le mouvement, donc le devenir dans la philosophie. Dans un vaste mouvement circulaire, Héraclite explique que le feu⁴⁰, son principe primordial, sous l'effet du *logos* divin, engendre vers le bas à travers l'air la mer. De celle-ci naissent à nouveau la terre, le ciel et tout ce qu'ils contiennent. Le feu est donc ce d'où tout est issu et ce à quoi tout revient. Ce mouvement éternel vers la lumière (*dia*) sera essentiel pour Socrate dans l'élaboration de sa dialectique. Mais il fait également référence au voyage chamanique. Héraclite se situe à mi-chemin du chamanisme et de la dialectique. Un autre philosophe présocratique semble présenter un équilibre intéressant entre chamanisme et spéculation philosophique : c'est Empédocle d'Agrigente⁴¹. Il se présente lui-même comme « mage » « un vagabond exilé des dieux », qui se souvient de ses réincarnations successives. Il proclame : « Il n'y a pas de naissance pour aucune des choses mortelles ; il n'y a pas de fin par la mort funeste ; il y a seulement mélange et dissociation des composants du mélange. Quand les éléments mélangés viennent à la lumière du jour sous la forme d'un homme, ou d'une bête sauvage, ou d'une plante, ou d'un oiseau, alors on dit qu'il y a naissance ; quand ils se séparent, on emploie le mot de mort douloureuse. »⁴² Son discours se réfère à l'essence chamanique de la philosophie, inspirée par la lumière des dieux. Selon lui, il n'y a pas de différence véritable entre les êtres, dans lesquels s'incarnent les âmes, les *daimônes*. Tous, vivants ou morts, sont baignés dans le cosmos. Là réside la vraie immortalité, la connaissance de la vérité de l'essence des êtres, qui est le monde-autre des philosophes.

— Pythagore

³⁸ Ibidem, p. 69.

³⁹ Ibidem, p. 23.

⁴⁰ Ibidem, p. 52.

⁴¹ Ibidem, p. 81.

⁴² *De la nature*, 8-9.

Pythagore, lui aussi, possède un double visage, chamanique et rationnel :

« Tout autant qu'un mathématicien et que le fondateur du déterminisme scientifique avec son fameux vers d'or "Les choses sont nombre", c'est un véritable prophète du dualisme de l'homme, de la nécessaire ascèse et des non moins nécessaires purifications à qui veut échapper au cycle endeuillé des renaissances : toutes assertions dont l'origine orphique est claire. Ce qui est important chez lui, c'est la croyance dans la possibilité de séparer l'âme du corps. Lui-même disait-on, a bénéficié d'une extase où son âme, libérée, a eu la révélation de l'harmonie des sphères, c'est-à-dire de l'ordre du cosmos exprimé par une musique, par le concert des sphères astrales. Cette séparation de l'âme s'obtient par un acte de volonté, certains disent par une tension du diaphragme, donc par une discipline voisine du yoga ou des pratiques des chamans. »⁴³

De son vivant, Pythagore se disait fils d'Apollon, faiseur de miracles, il racontait ses vies antérieures et affirmait pouvoir se déplacer instantanément. Son enseignement était secret et faisait l'objet d'une initiation. Son discours mêlait chamanisme et rationalité : tout en posant le principe dualiste de la séparation de l'âme et du corps⁴⁴ (qui sera repris par Platon), Pythagore raconte que l'âme va se purifier dans l'Hadès avant de revenir sur la terre habiter un nouveau corps.⁴⁵

Tous (Présocratiques et Pythagore) professent en plus que ces lois du Nombre, qui gouvernent le monde, sont invisibles, ce qui accentue le dualisme entre l'apparence et la vérité, dualisme qui va par la suite structurer l'histoire de la pensée. C'est le sens étymologique de *alétheia*, la vérité : *alétheia* = ce qui ne relève pas du *léthé*, « l'oubli », donc : ce qui échappe au monde sublunaire de l'agitation, du désordre et de l'oubli. Ceci explique aussi l'importance, pour les Pythagoriciens, d'un enseignement secret de

⁴³ Lévêque, 1997, p. 283, 284. Cf. aussi J. – P. Vernant, « Le fleuve *Amélès* et la *mélète thanatou* », in Vernant et Vidal-Naquet, 1991, p. 171-172, à propos des *prapides*, désignant le diaphragme : « On aurait là le souvenir d'une discipline de type yoga, appuyée sur une technique de contrôle du souffle respiratoire. [...] Ainsi s'expliqueraient les voyages chamaniques des Mages, hors du corps. »

⁴⁴ Il y a ici un point important à souligner : dans la pensée holiste, la personne est conçue avant tout comme une relation et non comme un individu. Par conséquent, comment pourrait-on la réduire à son corps ? La personne ne se représente pas elle-même, comme nous le faisons en Occident, dans une identité abstraite, purement intérieure, elle ne vit et n'agit que dans ses multiples relations extérieures. Par conséquent, il ne peut y avoir séparation entre le corps et l'esprit, le corps n'existe pas en tant que tel pour un homme dualiste, puisque tout est esprit, même le corps. Depuis Pythagore et Platon, le corps est perçu dans un contexte négatif : la prison de l'âme, qu'il délivre après sa mort et qui a besoin de se purifier. Le corps est une entité dégradée à laquelle il manque un principe essentiel ; il n'est qu'un pâle reflet de l'Être.

⁴⁵ Brun, 1968, p. 25 à 42.

type initiatique : les choses cachées doivent être communiquées dans le cadre d'un enseignement lui-même réservé à des initiés. Ceci explique enfin que la pensée de Pythagore ne soit plus tout à fait une religion, mais pas vraiment une philosophie, ni une science : elle est aux marges des trois.

À ce stade, on peut dire que *logos* (savoir) et *mythos* (religion) sont distingués. Les Présocratiques ne sont plus des chamans indo-européens au sens strict, c'est-à-dire des esprits religieux. Cependant, même si leur langage diffère, leur démarche reste semblable à celle des devins, car l'homme demeure soumis au cosmos. Socrate permettra de séparer physique et philosophie. Son savoir se veut expérimental, vécu, comme celui des chamans dont il reprend la méthode, mais il se situe sur le plan du *logos*, de la spéculation rationnelle (*noys*) et non du *mythos*. Sa connaissance n'est plus une vision cosmologique comme celle des Présocratiques. Il fait la synthèse entre le chamanisme pour la méthode et les cosmologues pour le discours, en distinguant *mythos* et *logos* et en fondant son discours sur des notions strictement philosophiques, l'Être et la Raison. Il redéfinit enfin sa méthodologie à partir de l'homme.

— *Platon*

Platon à son tour créera un nouveau système proprement philosophique, sans interférences d'éléments religieux, cosmiques ou physiques. Cependant, bien des éléments chamaniques subsistent⁴⁶, comme sa conception de l'Être, réalité cachée derrière le phénomène, reprise de Parménide mais inversée. Le philosophe est le nouveau « religieux » de la société démocratique grecque, puisque c'est lui qui remplace le prêtre, détenteur autrefois du savoir suprême dans une société aristocratique. Indéniablement, la société grecque se dirige vers une forme de rationalisation, tout en conservant l'ancienne structure religieuse. Marc Aurèle définit le philosophe comme « une sorte de prêtre, un ministre des dieux. »⁴⁷ Pour Gernet et Boulanger,

⁴⁶ Gernet et Boulanger remarquent : « Dans le détail même, tel concept ou telle image dénonce la source – qu'au surplus Platon lui-même ne dissimule pas. L'« âme-tombeau », la « prairie » où se rassemblent les âmes et jusqu'au fleuve de cette prairie, les routes de « droite » et de « gauche », l'harmonie des Sphères, le personnage de la Nécessité qui préside au choix des existences, les durées aux nombres mystiques qui rythment la destinée des âmes, tout cela a son double ou son doublet ou son équivalent dans une tradition bien définie : il n'est pas douteux que Platon a largement puisé à des enseignements du type orphico-pythagoricien. » (1932, p. 320).

⁴⁷ Dodds, 1965, p. 238.

« la conception de cette vie est véritablement une conception religieuse : le philosophe s'écarte du monde sensible – et même, momentanément, de la cité réelle – dans une pensée de purification ; il vise, suivant une formule mystique “à se rendre semblable à Dieu” ; et, comme ceux qui recherchent la vérité sont nécessairement associés et “amis”, l'école philosophique est l'équivalent ou la transposition d'une société religieuse. »⁴⁸

Platon, de temps à autre illustre ses dialogues par des images chamaniques, même s'il ne les utilise pas forcément dans un sens chamanique. Ces images constituent pour lui un imaginaire très fort, qui n'entre pas en contradiction avec sa pensée. Par exemple, on retrouve l'image de l'arbre, axe du monde, dans la *République*⁴⁹. Er le Pamphilien⁵⁰, figure du chaman, décrit ses voyages et raconte comment, « s'étendant depuis le haut et à travers tout le ciel et toute la terre, une lumière droite comme une colonne, fort semblable à l'arc-en-ciel, mais plus brillante et plus pure (...) est le lien du ciel : comme ces armatures qui ceignent les flancs des trières, elle maintient l'assemblage de tout ce qu'il entraîne dans sa révolution. » Ici l'image de l'axe du monde permet à Platon d'explicitier l'idée d'une autre réalité, la vraie réalité, celle des Idées. De même, il va donner une définition de la dialectique dans la *République*, qui reprend l'imaginaire chamanique :

« Lorsqu'un homme essaie, par la dialectique, sans l'aide d'aucun sens, mais au moyen de la raison, d'atteindre à l'essence de chaque chose, et qu'il ne s'arrête point avant d'avoir saisi par la seule intelligence l'essence du bien, il parvient au terme de l'intelligible (...) Dis-nous donc quel est le caractère de la puissance dialectique (...), et quels sont les chemins qu'elle suit, car ces chemins conduisent, apparemment, à un point où le voyageur trouve le repos des fatigues de la route et le terme de sa course. »⁵¹

Platon nous expose des définitions de la démarche chamanique, mais limitée par la Raison à l'expérimentation de la connaissance du sensible. Mais le sensible n'est pas un savoir, il faut regarder au-delà de l'immédiateté des sensations, pour trouver la chose en soi, l'Idée⁵².

Le voyage ne se situe plus dans d'autres mondes, il faut rester dans ce monde afin d'extraire l'essence du sensible, une sorte de chamanisme

⁴⁸ Gernet et Boulanger, 1932, p. 319.

⁴⁹ Platon, *République*, 616, a-b.

⁵⁰ Er était sujet à des endormissements, classiques dans le chamanisme, qui lui révélaient des mondes autres.

⁵¹ Ibidem, 532, a-c.

⁵² Ibidem, 476, c-d ; 484, c-d.

désincarné en quelque sorte, dont le but n'est plus d'atteindre le monde des esprits, mais le monde des Idées, des réalités vraies cachées derrière les apparences.

Le rapport que Platon établit entre la connaissance philosophique de l'Être et la connaissance chamanique s'illustre parfaitement dans le célèbre « mythe de la caverne », qui se rapproche de l'un des grands motifs du voyage chamanique : « Figure-toi, explique Socrate, des hommes dans une demeure souterraine, en forme de caverne, ayant sur toute sa largeur une entrée ouverte à la lumière. »⁵³ Ces hommes sont enchaînés et ne peuvent regarder que le fond de la caverne, sur lequel se reflètent des ombres. Celles-ci sont les silhouettes de gens qui passent derrière les prisonniers, éclairés par un grand feu situé derrière eux. « Voilà un étrange tableau et d'étranges prisonniers. – Ils nous ressemblent. » Socrate explique que nous croyons voir la réalité là où il n'y a que des reflets, des apparences. Si les images utilisées dans le mythe de la caverne sont chamaniques, Socrate s'en sert pour dénoncer l'illusion du chamanisme et des religions en général qui ne procèdent pas comme il faut pour atteindre la vérité. Si le but des chamans, comme de l'orphisme, qui consiste à voyager en descendant dans l'Hadès pour atteindre l'immortalité de l'âme, est valide, la conclusion est fausse. En effet, il faut utiliser la Raison, dont le siège est le plus élevé du corps, dans la tête. On ne parvient pas au savoir et à l'immortalité par les voyages chamaniques, dans le monde de la lumière divine, la caverne de Zeus, ou dans celui de la mort éternelle, dans l'Hadès. Pour les philosophes, cette prétendue immortalité n'est qu'illusion et superstition. La vérité ne s'acquiert que par la Raison.

La dialectique utilise un processus semblable au chamanisme dans le sens où elle fait accoucher la vérité à un esprit qui ne la voit pas, car cette vérité se situe dans un domaine invisible (finalement assez semblable à l'Esprit cosmique dans lequel les chamans s'immergent). Certes, il n'y a plus rien de commun entre le chaman et le philosophe. Pourtant, la structure de leur démarche demeure semblable, en ce sens où il s'agit d'aller rechercher la connaissance derrière le monde visible. C'est pour cette raison que le philosophe tend avec le temps à se substituer au devin, au prêtre.

⁵³ Ibidem, 514, a sq.

Le « daimôn », figure du double :

L'émergence de la raison, et les bouleversements qui s'ensuivirent, eurent de fortes répercussions, nous le verrons, sur la façon dont l'individu se percevait désormais dans l'univers. Petit à petit, la notion d'individualité tend à émerger, mais en prenant place à côté de la conception holiste traditionnelle qui percevait la personne dans un tout cohérent. Par conséquent, les figures du double évoluent également.

En effet, comme la figure du poète grec, l'aède, qui relève de l'imaginaire chamanique⁵⁴, le *daimôn* platonicien apparaît comme une figure du double hybride, entre chamanisme et philosophie. En lui, religion (*mythos*) et philosophie (*logos*) se distinguent mais restent compatibles l'un avec l'autre. Le *daimôn* apparaît comme un esprit tutélaire, qui transmet sa valeur à l'homme. Socrate lui-même se donne pour un inspiré, chargé par le dieu de Delphes (Apollon, le dieu savant, mais aussi une figure chamanique⁵⁵) d'enseigner la sagesse (*sophia*).

Pour bien comprendre ce qu'est le *daimôn*, nous devons retourner à la conception de l'âme chez Platon. Revenons à la *République*, et à notre figure du chaman grec, Er le Pamphilien. Ce dernier, qui s'endormait souvent, assistait dans ses rêves au spectacle des âmes :

« Il avait vu, disait-il, l'âme qui fut un jour celle d'Orphée choisir la vie d'un cygne, parce que, en haine du sexe qui lui avait donné la mort, elle ne voulait point naître d'une femme ; il avait vu l'âme de Thamyras choisir la vie d'un rossignol, un cygne échanger sa condition contre celle de l'homme, et d'autres animaux chanteurs faire de même. L'âme appelée la vingtième à choisir prit la vie d'un lion : c'était celle d'Ajax, fils de Télamon, qui ne voulait plus renaître à l'état d'homme, n'ayant pas oublié le jugement des armes. La suivante était celle d'Agamemnon ; ayant elle aussi en aversion le genre humain, à cause de ses malheurs passés, elle troqua sa condition contre celle d'un aigle [...] Enfin l'âme d'Ulysse⁵⁶, à qui le sort avait fixé le

⁵⁴ Jean Pierre Vernant compare son inspiration à « une évocation d'un mort. Le privilège que Mnémosyne confère à l'aède est celui d'un contrat avec l'autre monde, la possibilité d'y entrer et d'en revenir librement. », in Vernant 1959, p. 8.

⁵⁵ En effet, Apollon est réputé être arrivé du Nord et est censé se retirer périodiquement dans les contrées nordiques, notamment en Scythie, où le chamanisme est attesté. Il voyage dans les airs comme un chaman au moyen du symbole de la flèche, un des éléments les plus couramment utilisés par la symbolique chamanique, car il représente le « vol magique » (Eliade, 1968, p. 306).

⁵⁶ Ajax, Agamemnon et Ulysse sont des guerriers. Dans la tradition chamanique, les guerriers ont reçu des dieux le *kûdos*, d'où dérivait la notion de *ménos*. Le *kûdos* est un don du Destin, des dieux, qui distinguent les hommes supérieurs, les savants et les héros, des autres hommes. Avant que Patrocle n'aille affronter Hector à sa place, Achille supplie Zeus : « Envoie-lui le *kûdos* et fortifie son cœur ! » (*Illiade*, 16, 241). Le *kûdos* assure la victoire, mais il transmet le *ménos*, et en particulier le *ménos* violent du guerrier

dernier rang s'avança pour choisir ; dépouillée de son ambition par le souvenir de ses fatigues passées, elle tourna longuement à la recherche de la condition tranquille d'un homme privé ; à peine elle en trouva une qui gisait dans un coin, dédaignée par les autres ; et quand elle l'aperçut, elle dit qu'elle n'eût point agi autrement si le sort l'avait appelée la première, et, joyeuse, elle la choisit [...] Lors donc que toutes les âmes eurent choisi leur vie, elles s'avancèrent vers Lachésis dans l'ordre qui leur avait été fixé par le sort. Celle-ci donna à chacune le *génie* qu'elle avait préféré, pour lui servir de gardien pendant l'existence et accomplir sa destinée. »⁵⁷

Nous voyons clairement dans ce texte que chaque homme possède un génie, un gardien, correspondant à un animal. Ce sont leurs doubles, leurs esprits tutélaires, leurs *daimônes*. Ils sont l'image de leur mental, de leur valeur, de leur *ménos*. Ces esprits-animaux convoient donc également un *kudos* spécifique à chacun d'eux. Aux héros-guerriers correspondent l'aigle et le lion, tandis qu'à Orphée, seul le cygne chanteur peut convenir. C'est aussi l'animal attribut d'Apollon.

Dans le *Timée*, Platon distingue trois âmes, qui recoupent les trois fonctions. Dans la tête se trouve la Raison (première fonction), « entre le diaphragme et le cou »⁵⁸ se loge l'âme guerrière (deuxième fonction), et l'âme mortelle (troisième fonction) est placée dans le tronc. Comme Platon a remplacé le siège de la divination par la Raison, il est obligé de le situer autour du foie. Et c'est la nuit, quand la Raison dort, que la divination entre en action. Le savoir suprême est réservé aux seuls philosophes.

Quoi qu'il en soit, tous les hommes élus par les dieux ont un esprit, un *daimôn*, en accord avec leur *ménos*. Socrate l'appelle son « divin génie »⁵⁹. Les philosophes semblent avoir un cygne ou un corbeau, associés à Apollon, comme *daimônes*. Socrate se pensait comme devin, au même titre qu'un chamane et possédait selon lui⁶⁰ une âme animale propre à son *ménos*, en l'occurrence le cygne d'Apollon, auquel il s'estimait soumis, comme un prêtre ou un aède. Toujours dans le *Phédon*⁶¹, Socrate explique : « On dit

qui lui permet de se dépasser lui-même et de devenir un héros. C'est par le *ménos* que le guerrier entre dans cette fureur sacrée (*furor*), sorte de transe chamanique qui le met sous la protection d'Apollon, dieu guerrier du savoir suprême.

⁵⁷ Platon, *République*, 620, a.

⁵⁸ *Timée*, 70, a.

⁵⁹ *Théétète*, 151, a.

⁶⁰ *Phédon*, 84, e sq.

⁶¹ Ibidem, 108, a.

en effet qu'après la mort, le démon que le sort a attaché à chaque homme durant sa vie se met en devoir de le conduire dans un lieu où les morts sont rassemblés pour subir leur jugement, après quoi ils se rendent dans l'Hadès avec ce guide qui a mission d'emmener ceux d'ici-bas dans l'autre monde. » On retrouve beaucoup de points communs entre le *daimôn* et le double chamanique incarné dans l'esprit animal tutélaire qui emporte sur son dos l'esprit du chaman pendant son voyage. On remarque au passage la fonction psychopompe du *daimôn*. Mais, et c'est la grande nouveauté, le *daimôn* et l'âme sont distincts. L'âme a une place assignée à tel ou tel endroit du corps et elle est propre à chaque homme. Le *daimôn* est extérieur au corps, il est donné par les dieux. C'est la rencontre de l'âme et du *daimôn/kûdos* qui détermine la valeur de l'individu. Ainsi donc, le *daimôn* et la personne, l'être et son double, ne sont plus vraiment fusionnels. Le double « s'éloigne » de la personne dont il est le gardien, même s'il assure les mêmes fonctions que les doubles fusionnels chamaniques. Dans la *République*⁶², Socrate prouve à Glaucon que l'âme est immortelle mais seulement grâce à la Raison qui lui révèle la vérité. Ainsi, seuls les hommes exceptionnels des deux fonctions supérieures, possédant le *kûdos*, et donc un *daimôn*, c'est-à-dire un double, sont immortels.

On le voit, l'irruption de la troisième fonction dans la société grecque a provoqué une lente transformation de la pensée, qui, tout en conservant le système mental fonctionnel traditionnel, l'a adapté aux nouvelles valeurs des hommes immergés dans la troisième fonction, le réalisme et la mesure⁶³. Cependant, même si l'extraction de la Raison s'élevant par la déduction didactique vers l'Idée est construite sur le modèle de l'extase chamanique (mais désincarnée), les philosophes se méfient désormais du *mythos* et de la religion (sans les rejeter), car ils peuvent selon eux, déboucher sur la superstition. Mais ils ne remirent en question ni la conception chamanique de l'âme animale, ni la théorie des mondes qui en découle : Socrate fut le premier à revendiquer une âme supérieure identifiée avec le cygne, oiseau esprit du dieu de lumière Apollon. Cette séparation entre religion et

⁶² *République*, 611, b-c.

⁶³ Pour les hommes de troisième fonction qu'étaient les philosophes, le but était de s'intégrer dans les fonctions supérieures. Ceux qui détenaient le pouvoir économique devaient nécessairement la pensée. La philosophie devait donc supplanter le chamanisme et la religion : Socrate s'en prit aux devins, Platon relégua l'âme religieuse dans le foie et mit la Raison dans la tête. Par le mythe de la caverne, il sape les croyances dans les Mystères et l'Orphisme, jugées superstitieuses. Les philosophes finalement détrônent le savoir des fonctions supérieures pour se l'approprier.

philosophie entraîna également une séparation entre l'homme et le cosmos. Il n'était plus question de s'y immerger, comme le faisaient encore la plupart des présocratiques, et en particulier Empédocle. Il s'agit à présent de comprendre l'essence des choses, ce qui implique d'être à distance de la nature, donc d'être séparé d'elle⁶⁴. Les philosophes opèrent un transfert du cosmos à l'homme et posent donc une question nouvelle, celle de sa propre condition. Ici s'esquisse l'émergence du dualisme et de la notion d'individu.

(À suivre)

⁶⁴ Platon ne renonce pas cependant à l'unité des origines. Mais il l'intègre dans son dualisme : d'où le mythe de l'androgyne, qui nous ramène au double : deux moitiés séparées qui doivent se retrouver, se « réconcilier » pour retrouver l'unité. Toutefois (et voici le dualisme), elles ne pourront pas le faire dans le monde des vivants.

Bibliographie

- BOYER Régis et LOT-FALK Éveline, 1974, *Les Religions de l'Europe du Nord, Eddas, sagas, hymnes*, Paris, Fayard-Denoël.
- BRUN Jean, 1968, *Les Présocratiques*, Paris, PUF.
- CLOTTES Jean et LEWIS-WILLIAMS David, 1996, *Les Chamanes de la préhistoire*, Paris, Points.
- DETIENNE Marcel, 1981, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard.
- DODDS Eric R., 1965, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Aubier-Montaigne.
- 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).
- LEVEQUE Pierre, 1997, *Introduction aux premières religions. Bêtes, dieux et hommes*, Paris, LGF.
- PROCOPIOU Angelo, 1965, *Athènes, cité des Dieux*, Paris, Albin Michel.
- VERNANT Jean-Pierre, 1959, « Aspects mythiques de la mémoire en Grèce », *Journal de psychologie*, p. 1-29.
- VERNANT Jean-Pierre, 1985, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte.
- VERNANT Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET Pierre, 1991, *La Grèce ancienne II – L'Espace et le Temps*, Paris, Le Seuil.