Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 40 (1990)

Heft: 3: Le problème du non-être dans la philosophie antique

Artikel: Dans quelle mesure et par quelles images les mythes grecs ont-ils symbolisé le néant?

Autor: Rudhardt, Jean

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381414

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 122 (1990), P. 303-312

DANS QUELLE MESURE ET PAR QUELLES IMAGES LES MYTHES GRECS ONT-ILS SYMBOLISÉ LE NÉANT?

JEAN RUDHARDT

Résumé

La pensée traditionnelle, telle qu'elle trouve son expression dans les mythes, a-t-elle connu, a-t-elle de quelque façon symbolisé le néant?

La manière dont les principaux systèmes cosmogoniques évoquent ce dont le monde est issu à l'aube des temps nous incite à répondre non à cette question. Ce n'est pas de la tradition que la pensée philosophique a reçu l'idée du néant; pour la concevoir, elle devait au contraire s'en détacher.

Ce que nous appelons mythe et ce que nous appelons raison coexistent en Grèce, de l'époque d'Homère à celle des derniers Néoplatoniciens; pendant longtemps, le mythe y fut l'expression d'une pensée commune à la plupart des individus, pensée dont la réflexion philosophique procède, même si elle s'en détache au point de la critiquer parfois. Il m'a donc paru intéressant de chercher si les mythes grecs ont symbolisé le non-être ou le néant de quelque façon. Dans ce dessein, nous examinerons les principales des images par lesquelles ces mythes évoquent ce qu'il y avait avant que le monde existât.

En premier lieu, je rappellerai l'enseignement d'un récit non grec que vous connaissez bien: le récit biblique de la création, dans la version sacerdotale. «Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. Or la terre était vague et vide; les ténèbres couvraient l'abîme; l'esprit de Dieu planait sur les eaux» (Gen. 1, 1-2).

On constate que Dieu est là de toute éternité, symbolisé par l'image d'un souffle. Plusieurs autres images évoquent ce qui se trouvait hors de lui, au-dessous de lui, avant que débutât son action créatrice: celle d'une terre vide où rien n'arrête le regard, d'un désert où rien ne pousse, comme le précise la version yahviste (Gen. 2, 5); celle d'un abîme ou d'une masse d'eau dépourvue de limites; et celle de l'obscurité. En proposant ces images, le récit ne désigne pas trois réalités qui eussent préexisté à la création. Le cas de la terre le montre clairement; serait-ce vague et vide, elle

n'a pas d'existence avant les premiers actes accomplis par Dieu — si ce n'est peut-être sous la forme symbolique d'une substance impalpable diluée dans la masse des eaux —; il la créera le troisième jour seulement. En fait, comme la chose se produit fréquemment dans le langage mythique, plusieurs images juxtaposées dans une apparente incohérence servent à évoquer ce que l'esprit humain ne peut pas concevoir. Chacune à sa façon, les trois images signifient une absence; la terre désertique, l'absence de limite et de vie; l'abîme des eaux, l'absence de forme et de consistance; l'obscurité, une absence de lumière, telle que rien ne peut être perçu. Prédominante, l'image de l'eau réapparaîtra toutefois dans la suite du récit.

Par la vertu de sa parole, Dieu crée en premier lieu la lumière, condition de toute existence distincte; il crée du même coup une paire de contraires, lumière-obscurité, instaurant un temps défini par l'alternance du jour et de la nuit (Gen. 1, 3-5). Dans la masse confuse des eaux, il sépare ensuite les eaux d'en haut et celles d'en bas, ouvrant un espace où le monde que nous voyons prendra place. Il réunit enfin les eaux d'en bas en un seul lieu; dès lors le continent se distingue de l'élément liquide; Dieu nomme la terre et la mer (Gen. 1, 6-10).

Si les eaux originelles semblent donc subsister dans les premières phases de la genèse et conserver une sorte de permanence, il convient de souligner qu'elles restent toujours passives; Dieu seul agit. Elles ne sont même pas une matière amorphe à laquelle Dieu donnerait forme, en façonnant le monde à la manière d'un artisan. Sans limites ni consistance, elles restent, comme la terre déserte et l'obscurité, le symbole d'une absence au sein de laquelle Dieu crée un monde auquel il demeure transcendant. Le 2e livre des Macchabées parlera de cette création dans les termes suivants: «... regarde le ciel et la terre et vois ce qui est en eux, et sache que Dieu les a faits de rien» (2M. 7, 28). Le texte original grec dit plus précisément: οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, «ce n'est point à partir de choses existantes que Dieu les a faites» mais la Vulgate traduit déjà «ex nihilo fecit illa Deus». C'est ainsi que les théologiens vont déchiffrer dans la Genèse le récit d'une création ex nihilo. On peut comprendre pourquoi. Par leur fluidité, leur absence de forme propre, leur complète indétermination dans l'obscurité qui les enveloppe, l'image de ces eaux inertes et passives paraît bien adaptée à la figuration du non-être.

I

Venons-en à la Grèce. Si l'*Iliade* et l'*Odyssée* racontent des événements tardifs dans l'histoire mythique de l'humanité, nous y trouvons pourtant quelques allusions à la naissance du monde. Toutes brèves qu'elles soient, elles nous apprennent que les poètes homériques se réfèrent à une théo-

gonie qui ressemble à celle d'Hésiode par un grand nombre de traits mais qui en diffère profondément, quant à la façon dont elle présente les entités primordiales.

Un premier passage de l'*Iliade* évoque «les limites de la terre, Océanos, le principe générateur des dieux, et Téthys leur mère». Un second fait dire au Dieu-sommeil: «Un autre des dieux immortels, je l'endormirais sans peine; j'endormirais même les eaux du fleuve Océanos, bien qu'il soit, pour toutes choses, le principe générateur» (Il. 14, 201-202 = 301-302; 244-246). La théogonie homérique situe donc un couple divin à l'origine du monde, celui que forment Océanos et Téthys; il précède celui du Ciel et de la Terre.

Océanos est un fleuve; plusieurs vers évoquent ses flots puissants où s'ouvrent des tourbillons profonds; Téthys est son double féminin et se confond avec de mêmes eaux. Encore une fois, l'image des eaux évoque l'état où les choses se trouvaient avant le début de la cosmogonie. Leur fluidité signifie encore le caractère informe de ce qui fut originel mais les eaux sont ici mouvantes et tumultueuses; tout indéterminées qu'elles soient, elles portent en elles de l'énergie. Même confondues, ces eaux impliquent en outre une dualité; Océanos masculin et Téthys féminine sont capables d'engendrer. Une fécondité inépuisable réside dans ce qui ne s'est encore donné aucune forme. Divins, Océanos et Téthys présentent enfin un caractère personnel; on les imaginera anthropomorphes; ils possèdent d'emblée sentiment, vouloir et pensée.

Tout cela n'est-il pas incohérent? Les textes grecs prêtent une pluralité d'aspects à tous les dieux; fonctionnelle, cette pluralité nous avertit que l'image d'un dieu n'en est jamais une représentation adéquate. La réalité divine échappe à l'esprit humain. Il a besoin d'images pour se porter vers elle mais il doit ne s'attacher à aucune d'entre elles, passer de l'une à l'autre et les dépasser toutes pour s'approcher un peu du divin. Selon le récit biblique Dieu préexistait à toutes choses tel qu'il est à jamais, dans une absence que plusieurs images, l'image des eaux notamment, symbolisaient. Seule subsiste ici l'image des eaux mais elle remplit une fonction nouvelle. Elle évoque une réalité encore fluide, mal définie, sans contour et sans forme à laquelle, dans son indétermination même, le divin est immanent. Cette réalité est chargée d'énergie, riche de force vitale et de conscience. C'est elle qui va tout engendrer et manifester ce qu'elle porte obscurément en elle, dans une claire descendance; c'est ainsi qu'elle donnera naissance à l'univers, comme à tous les dieux qui président à ses destinées.

Il ne convient pas de raconter ici le déroulement de cette cosmogonie mais nous pourrons faire quelques remarques à son propos, sans sortir de notre sujet. De même que la substance originelle peut être symbolisée par l'image d'une eau mouvante et par celle d'un couple, de même la forma-

tion du monde peut être évoquée de deux façons différentes. Dans un langage généalogique d'abord: Océanos et Téthys ont de nombreux enfants parmi lesquels nous trouvons les sources et les fleuves, le ciel et la terre. Ceux-ci s'unissent et procréent à leur tour. A ce stade, les choses se passent à peu près comme nous le verrons chez Hésiode. Mais on pourrait user d'un autre langage. La terre, le ciel, se forment à l'intérieur des eaux océanes; ils en émergent; quand le monde est achevé, le fleuve Océanos coule autour de l'univers dont il constitue la limite. Ses eaux y sont emportées dans un courant circulaire qui passe et repasse toujours dans le même lit. Cependant, issues de ce cours lointain, une partie des eaux qui furent originelles pénètrent constamment sous la terre. Elles alimentent les fleuves infernaux, celui de Styx, notamment; davantage encore, par des voies souterraines, elles alimentent toutes les sources et tous les fleuves. Par ces intermédiaires, ce sont elles qui irriguent et fertilisent le sol, qui fournissent leur boisson aux êtres vivants, qui procurent aux hommes l'agent principal de leurs rites cathartiques. Le Soleil lui-même plonge, le soir, dans le cours d'Océanos; le matin, il en ressort à l'autre extrémité du monde, purifié, revivifié, paré d'un éclat nouveau.

En bref, l'univers n'est point sorti du non-être; il n'est pas davantage situé quelque part dans le néant. La substance divine — qui s'est donnée en lui forme et structure — subsiste hors de lui, dans son indétermination première. Comme il paraît en être issu, si nous l'envisageons dans le cours du temps, il paraît y plonger, si nous le considérons dans l'espace. Fluide, elle l'entoure de toutes parts; elle en constitue la lointaine limite mais elle reste active en lui, principe permanent de sa vitalité, comme elle fut jadis celui de sa naissance.

II

Selon Hésiode, trois entités préexistent au déclenchement du processus cosmogonique; elles furent ou vinrent à l'existence en premier lieu. Ce sont Chaos, Gaia, Eros.

Le Chaos n'est pas le mélange désordonné qu'il deviendra chez Ovide. Conformément à son étymologie, le mot désigne une ouverture béante, un trou sans bords et sans fond. C'est la préfiguration du milieu spatio-temporel où les événements cosmogoniques vont se dérouler. Sa descendance le montre: Chaos donne naissance à l'Erèbe et à la Nuit; à son tour, la Nuit enfante l'Ether et le Jour. Dans l'abîme du Chaos, se définissent ainsi plusieurs zones. Domaine obscur, l'Erèbe s'y étend dans les régions inférieures, tandis que l'Ether lumineux en occupe les régions supérieures. Leur apparition définit un haut et un bas et donne à l'espace naissant une

orientation; de même l'alternance du Jour et de la Nuit fournit une première mesure au temps. Il convient toutefois de noter que ni le Chaos, ni l'espace, ni le temps ne sont des formes vides. Plein d'une obscurité semblable à de l'air brumeux, le Chaos possède quelque consistance; il est aussi capable d'enfanter. L'Ether est un air léger, sec et lumineux; l'Erèbe est humide comme un sombre brouillard. En outre l'Erèbe et la Nuit forment un couple qui procrée. De telles images signifient à tout le moins que le Chaos, l'espace et le temps ont une densité, serait-elle ténue, et qu'ils peuvent exercer une activité.

Ferme assise pour tous les êtres et toutes les choses à venir, Gaia, la Terre, est la première réalité solide et véritablement substantielle. Cependant, comme elle se trouve dans l'abîme du Chaos, rien ne la délimite; elle n'a point de forme. Comme elle ne s'oppose à rien, elle est tout; puissamment féconde, elle implique dans son indétermination première tout ce qui, sortant d'elle, va constituer le monde.

Eros, le désir amoureux, n'aura pas d'aventures, pas de descendance; c'est une énergie plus qu'une substance. Agissant à l'intérieur des êtres qu'il soumet à son emprise, il les poussera à l'accouplement, à la procréation, afin que se réalisent et se déploient dans une descendance les virtualités qu'ils portent en eux.

Soumise à son influence, comme le fut Chaos, la Terre va produire Ouranos, le Ciel, et Pontos, le Domaine des mers, qu'elle tire d'elle-même. Dès lors ceux-ci la délimitent; elle reçoit un contour, un relief et prend forme. Du même coup elle se définit comme pleinement féminine, en face des dieux masculins qu'elle a mis au monde. Mue par Eros, elle s'unit à l'un et à l'autre, procrée et devient l'ancêtre d'une innombrable descendance. Toutes les entités qui composent le monde, tous les êtres qui le peuplent sont issus des deux couples primordiaux dont elle est la partenaire féminine. Sous l'influence d'Eros, les êtres prolifèrent ensuite, plus divers, de mieux en mieux définis de génération en génération. Tels le Soleil et la Lune, les uns sont plus clairement cosmiques mais conservent une qualité divine immanente; tels Zeus et ses frères et sœurs, les autres sont plus personnels et transcendants mais ils ne cessent pas d'exercer une action à l'intérieur de l'univers. La cosmogonie conduit ainsi d'une sorte d'unité confuse à la multiplicité distincte. Cependant, à la suite d'une série de conflits dont le détail ne nous concerne pas ici, elle aboutit à l'établissement d'un ordre parmi des êtres qui deviennent innombrables, tous différents, revêtus chacun de qualités particulières. Une place et un rôle leur y sont assignés, qui conviennent à leurs aptitudes. Zeus sera le principal instaurateur et restera le garant de cet ordre.

Mais revenons à l'origine des choses. Le verbe γίγνομαι que j'ai traduit par «venir à l'existence» veut dire «naître», lorsqu'il est appliqué à des êtres vivants, ou «se produire», lorsqu'il s'agit d'événements; employé

comme copule, il signifie «devenir» tel ou tel. Ici, il ne peut pas signifier naître, puisque le Chaos n'a point de parents.

L'emploi de ce verbe, à la place du verbe «être» que nous pourrions attendre dans un tel contexte, est significatif. L'origine n'est pas envisagée comme un état; c'est un événement qui, d'emblée, implique le devenir. La formule «en tout premier lieu... le Chaos, ensuite la Terre... et le Désir amoureux...» indique une succession. Elle est logique, ainsi que nous l'avons vu, puisque l'ouverture du Chaos est la condition de toute existence mais, comme le devenir est originel, cette succession est chronologique du même coup. Le temps paraît avec le Chaos, avant que l'alternance du jour et de la nuit lui donne une première structure.

Ainsi que nous l'avons constaté, le Chaos n'est point un non-être; il pourrait être envisagé comme tel, s'il était vide et parfaitement inactif mais nous savons qu'il n'est ni l'un ni l'autre, en dépit de son extrême ténuité. Hésiode ne mentionne rien ni personne dont il soit issu; il ne dit point en quoi il s'est ouvert. Son silence n'est pas l'effet d'un oubli. Le milieu spatio-temporel dont le Chaos est la première figuration est en effet la condition de toute existence. Rien, ni le néant lui-même, ne peuvent l'avoir précédé. C'est à l'intérieur du Chaos seulement qu'il serait possible de concevoir du non-être.

III

Des œuvres attribuées à Orphée ont circulé en Grèce dès l'époque classique; certaines d'entre elles racontaient la naissance et l'histoire primitive de l'univers. Elles ont disparu mais nous en conservons des fragments et possédons à leur sujet plusieurs témoignages antiques; ils datent d'époques diverses qui vont du Ve siècle avant aux Ve et VIe siècles après J.-C. Je porterai ici mon attention sur le système orphique le moins mal connu, celui des «Rhapsodies», que des apologètes du christianisme et des philosophes néoplatoniciens ont fréquemment commenté.

Au début de tout, il y avait le Temps sans âge puis l'Ether parut en lui, produit par lui; cependant l'abîme immense du Chaos s'étendait de part et d'autre de l'Ether et, déjà, la Nuit obscure enveloppait au-dessous de lui, cachait une Terre entière avec ce qu'elle contenait (OF. 65).

Les cosmogonies orphiques de l'époque classique semblent avoir ignoré ce Temps primordial dont la figure originaire de l'Iran aurait pénétré en Grèce ultérieurement. Retenons pour l'instant que les penseurs orphiques de notre ère tiennent le Temps pour condition première de tout événement; comme tel, il devait préexister à l'événement initial. On notera toutefois que ce Temps n'est pas une forme abstraite; capable d'agir, il contribue à

l'événement qui se déroule en lui. Lorsque la cosmogonie va commencer, il est cause unique; à lui seul, il engendre l'Ether. Toutefois, d'une manière confuse, d'autres choses étaient déjà là. Notre informateur les évoque, après avoir raconté cette naissance de l'Ether dans les régions supérieures; c'étaient, plus bas, la Nuit et tout ce qu'elle recouvrait. Cette Nuit, un élève d'Aristote nous apprend qu'elle était l'entité primordiale des systèmes orphiques de l'époque classique; le texte auquel je viens de me référer nous montre qu'elle porte en elle un monde invisible, inexistant dans la mesure où nul ne peut le percevoir.

Le Temps est aussi l'agent du deuxième événement cosmogonique; il façonne un œuf d'argent, dans et pour l'Ether; celui-ci conçoit un dieu, son fils, qui se forme et grandit à l'intérieur de l'œuf. Quand l'œuf éclot, ce nouveau dieu jaillit, déchire l'Ether et surgit, comme une immense lumière dont l'éclat fait apparaître tout ce qui était enveloppé dans la Nuit originelle; en l'éclairant, il lui donne sa pleine existence. Ce dieu premier-né, le Protogonos dont la présence dans la tradition orphique est maintenant attestée par le papyrus de Dervéni dès le IVe siècle avant J.-C., ce premier-né porte plusieurs noms, ceux de Phanès, d'Ericépaios, de Mêtis et d'Eros notamment. Evoquant l'idée du verbe φαίνειν, Phanès, le principal d'entre eux, désigne en lui le dieu qui brille et qui éclaire, celui qui paraît et fait paraître.

Aux stades qui suivent les actes primordiaux, les événements se déroulent à peu près comme nous l'avons vu chez Homère et chez Hésiode. Le mythe orphique y introduit cependant deux épisodes originaux, dont la portée est considérable. Devenu dieu-souverain, Zeus avale Phanès et le monde entier, qu'il recrée à l'intérieur de lui-même. Il agit ainsi sur le conseil de la Nuit, pour lier toutes choses entre elles et former du tout un ensemble cohérent. Du même coup, il s'identifie au dieu des origines. Uni à Perséphone, il engendre ensuite Dionysos auquel il remet le pouvoir. Or Dionysos est un petit enfant. Les Titans complotent contre lui, le tuent, le mettent en pièces et le dévorent. Comme son cœur est heureusement sauvegardé, Zeus peut le faire renaître une seconde fois, de Sémélé. Ainsi le jeune dieu meurt et revient à la vie. Cependant Zeus a frappé de sa foudre les Titans meurtriers; les hommes de notre race vont naître de la suie déposée par la fumée qui s'éleva de leurs chairs consumées. Ils portent donc en eux quelque chose de titanique et quelque chose de dionysien, puisque les géants foudroyés avaient absorbé la chair du dieu. On devine que l'homme doit apprendre à libérer la part dionysienne de son être des liens qui l'attachent à sa part titanique. Plusieurs fragments nous apprennent enfin qu'issu de Zeus après qu'il eut absorbé Phanès, Dionysos constitue la forme ultime du Protogonos.

Résumons-nous. Phanès, le dieu Premier-né, donne son existence au monde en l'éclairant du haut de l'Ether. Zeus absorbe le monde et le recrée en son propre sein. Dionysos morcelé pénètre dans l'homme et, si l'on en croit certains commentateurs anciens, son morcellement signifie la dispersion du dieu dans les choses. Ainsi, de par Phanès, dieu est extérieur au monde; de par Zeus, le monde est intérieur à dieu; de par Dionysos, dieu est intérieur à l'homme et, semble-t-il, immanent aux choses du monde.

Revenons à notre problème. Pas plus que celle d'Homère ou celle d'Hésiode, la cosmogonie orphique n'évoque une création ex nihilo. Le Temps est une personne; il engendre, il agit; or il n'a pas d'âge, il fut toujours là. Mais l'introduction du Temps dans les systèmes orphiques paraît tardive. Aux époques anciennes, l'entité primordiale fut la Nuit qui conserve une importance capitale dans les textes plus récents. Or elle n'est pas simple absence de lumière. Douée de quelque densité, elle recouvrait une première terre; elle s'unira bientôt à Phanès et, après lui, régnera sur les dieux. L'Ether dont l'apparition révèle la présence de la Nuit possède la même densité que chez Hésiode et la même fécondité; il engendre Phanès. Premier dieu véritable, celui-ci est un créateur; or il ne crée pas ex nihilo. Lumière, il crée en éclairant ce qui était déjà là, caché dans l'obscurité. Dans un autre langage, le mythe dit aussi: géniteur, il sera l'ancêtre de tous les dieux.

Conclusion

Les mythes grecs n'ont point symbolisé la notion de néant: la pensée traditionnelle semble l'avoir ignorée; ce n'est pas elle qui l'a fournie aux philosophes. Bien au contraire, ils ont dû s'en détacher pour la concevoir. Peut-être notre parcours à travers les principaux récits cosmogoniques nous permet-il d'entrevoir quelques-unes des conditions de ce détachement?

Le premier chapitre de la Genèse offre l'exemple d'un mythe cosmogonique propre à suggérer l'idée d'un néant originel. Or, au début de tout, il pose l'existence d'un dieu éternel, unique, toujours semblable à lui-même. La chose me paraît significative. Il faut sans doute penser l'être d'une manière absolue, dans son unité et dans sa plénitude achevée, dans son immutabilité, pour imaginer le non-être en contrepartie.

Dans le récit biblique, plusieurs images symbolisent le néant; celle d'une terre informe, celle d'un abîme, d'une masse liquide et sans fond, celle de l'obscurité. Combinées diversement, nous trouvons aussi de pareilles images dans les cosmogonies grecques. En usant de telles images, les Grecs assignent des traits négatifs à ce qui fut antérieur à toute création. Ce sont la fluidité, l'absence de forme et de limites, l'absence de lumière et

l'invisibilité. Le jeu de ces images suggère en outre l'idée d'une unité imparfaite ou d'une multiplicité mal définie. Cependant tous ces traits négatifs caractérisent quelque chose qui est déjà là ou, mieux encore, qui déjà devient. Cette réalité informe et mouvante porte en elle tout le divin. La cosmogonie raconte comment cela prend consistance, se diversifie dans une pluralité dont chaque terme est précisément spécifié et s'ordonne dans un ensemble harmonieux. Ainsi la cosmogonie n'est pas création de quelque chose à partir de rien; elle est mise en forme d'une substance amorphe mais divine; l'agent de cette mise en forme lui est immanent; il se confond avec la substance même, dans son indétermination première. L'être est là d'emblée; il se donnera une structure; ce seront les dieux et le monde.

Gouffre sans limite et sans fond, le Chaos n'est pas un trou vide; même si elle est extrêmement fluide, au terme extrême de la ténuité, l'obscurité qui l'emplit a de la densité. Chez Hésiode, le Temps naît avec l'apparition du Chaos et prend une structure avec celle de la Nuit et du Jour; selon les rhapsodies orphiques, le Temps participe activement à l'événement qui se déroule en lui. Chez Hésiode, l'espace se définit lorsque paraissent l'Erèbe et l'Ether; il en va de même dans les systèmes orphiques. En bref, selon le mythe grec, le temps n'est pas indépendant de l'événement qui se déroule en lui; l'espace n'est pas une forme abstraite et vide, il n'est pas indépendant de ce qui l'emplit.

La considération du vocabulaire me conduit à penser que cette façon de percevoir le temps et l'espace est bien ancrée dans la mentalité grecque. Aux époques anciennes, le nom ὁ αἰών se réfère essentiellement à l'écoulement de la vie humaine. Le mot ὁ χρόνος veut dire avant tout l'époque ou la durée; il énonce sans doute une notion voisine de notre notion de temps, lorsqu'il signifie une durée indéfinie; même dans ce cas toutefois, la durée n'est point pensée indépendamment des événements qui se dérouleront en elle. En ce qui concerne l'espace, les choses sont encore plus évidentes. Nous aurions beaucoup de peine à traduire notre mot «espace» en grec ancien. Le nom ὁ τόπος signifie un endroit, un lieu; ἡ χώρα, ὁ χῶρος, une étendue limitée, une région que l'on habite; τὸ χωίον un lieu de résidence précis. Aucun de ces noms ne désigne un espace sans contenu. Attesté dès Homère, l'adjectif κενός que nous traduisons par vide qualifie chez lui — comme il le fera ensuite dans la langue courante — un lieu dont sont absents certains objets définis que l'on s'attendrait à y rencontrer, non un lieu où l'on ne trouve absolument rien.

En bref, pour concevoir le non-être, les philosophes, s'éloignant de la pensée commune, devaient poser l'être comme absolu, parfaitement plein, immuable dans son achèvement; pour admettre qu'il pût y avoir du non-être, il leur fallait imaginer un temps indépendant de l'événement et un espace sans contenu; ils devaient inventer le vide.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Brève et trop abrupte, ma communication repose sur une lecture continue des textes, Homère, Hésiode et Fragments orphiques notamment. Cette lecture s'accompagne d'une réflexion dont on peut trouver la trace dans les ouvrages suivants:

J. RUDHARDT. Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque. Berne, 1971.

—. Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui. (= Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne des sciences sociales, t. XIX n° 58) Genève, 1981.

—. Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques. Collège de France. Essais et Conférences. PUF, Paris, 1986.

Quant au reste, le thème du néant dans la mythologie grecque ne me paraît pas avoir été traité comme tel. On sait en revanche que les cosmogonies de la Grèce, communes ou orphiques, ont fait l'objet de nombreuses études. Voici les ouvrages où figurent les principales d'entre elles.

F. M. CORNFORD. From Religion to Philosophy. Londres, 1912.

—. The unwritten Philosophy and other Essays. Cambridge, 1950.

—. Principium Sapientiae. Cambridge, 1952.

H. FRÄNKEL. Wege und Formen des frühgriechischen Denkens. 2e éd. Munich, 1960.

—. Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. New York, 1951.

U. HÖLSCHER. Hermès, 81, 1953. Anfängliches Fragen. Göttingen, 1968.

W. K. C. GUTHRIE. Orpheus and Greek Religion. Londres, 1935.

G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD. The Presocratic Philosophers, 2e éd. Cambridge University Press, 1983.

F. LÄMMLI. Vom Chaos zum Kosmos, Bâle, 1962.

M. J. LAGRANGE. L'orphisme (Introduction au Nouveau Testament, 4, 1). Paris, 1937.

I. M. LINFORTH. The Arts of Orpheus. Berkeley, 1941.

P. PHILIPPSON. Genealogie als mythische Form. Zürich, 1944. (Reprise de: Symbolae Osloenses, Suppl. VII, 1936).

L. PRELLER, C. ROBERT. Griechische Mythologie I. Theogonie und Götter. Berlin, 1894.

H. SCHWABL. Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse. Vienne, 1956.

—. Weltschöpfung. in Pauly-Wissowa. Encyclopädie der Altertumswissenschaft. Suppl. IX, 1433-1589.

F. SCHWENN. Die Theogonie des Hesiodos. Heidelberg, 1934.

J. TERNUS. Chaos. In Reallexikon für Antike und Christentum. II, 1031 SS.

J.-P. VERNANT. Mythe et pensée chez les Grecs. 2e éd. Paris, 1985.

P. WALCOT. Hesiod and the Near-East. Cardiff, 1966.

K. ZIEGLER. Theogonien. in Roscher. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. V, 1469-1554.