

La préhistoire de la philosophie présocratique dans un contexte orientalisant

1. Les contextes de l'Histoire

La philosophie est jusqu'à nos jours liée à une chaîne de traditions qui débute par des textes grecs datant d'il y a environ 2400 ans : les œuvres de Platon et d'Aristote ont été en permanence étudiées depuis lors ; elles furent transmises aux Perses et aux Arabes et réintroduites en Europe et se trouvent toujours dans toute bibliothèque philosophique. Platon, à son tour, ne fut pas un début absolu ; il lut et fit la critique d'Héraclite, Parménide, Anaxagore, Empédocle, Protagore et d'autres sophistes – nous parlons de « présocratiques » mais devrions plutôt dire « préplatoniens » ; Aristote lut et fit la critique de Platon et de tout ce qu'il put trouver d'autre jusqu'à Anaximandre. Même si la philosophie est tout sauf sûre de sa propre identité, la question même « Qu'est-ce que la philosophie ? » est inséparablement liée aux fondements grecs. Personne n'a été capable de réinventer la philosophie parce qu'elle a toujours été présente.

Aucune tradition comparable de livres, textes et traductions ne remonte au-delà d'Anaximandre, Héraclite, Parménide. D'après ce que nous pouvons constater, il n'existe aucune traduction directe dans la littérature grecque avant l'époque hellénistique. On ne peut affirmer d'aucun livre de l'époque classique qu'il ait été une traduction d'une langue orientale, bien que le Périple d'Hannon africain soit une exception possible (1). Tandis que la littérature latine débute par des traductions et des adaptations du grec, la situation grecque dans sa période de formation doit avoir été différente. Et il y eut pourtant une littérature, une littérature hautement développée, tout autour dans les diverses civilisations « orientales » proches des Grecs. Et les Grecs furent tout sauf à l'abri des influences orientales.

En fait, ce que nous prenons pour le commencement de la philosophie grecque débuta juste à l'époque où la superpuissance orientale fit la rencontre du monde grec et établit son règne sur les régions les plus florissantes, avancées et sophistiquées, les cités d'Ionie. Thalès de Milet est lié à une éclipse solaire qui est en rapport avec le conflit des Mèdes, des Lydiens et des Babyloniens post-Assyriens, en 585 av. J.-C. (2) ; on dit d'Anaximandre qu'il a rédigé son livre, un des premiers livres grecs en prose, juste quand le roi Cyrus le Perse conquiert Sardes, capitale des Lydiens, en 547 av. J.-C. (3) ; Xénophane quitta sa cité, Colophon en Asie Mineure, « quand le Mède arriva » (B22). Héraclite demeura à Ephèse et garda ici contact avec le sanctuaire d'Artémis, où la construction du premier grand temple de marbre de Grèce avait été débutée par Crésus, roi de Lydie, et fut achevée sous le règne perse ; le principal prêtre de l'Artémision adopta un titre perse, Mégabyxos.

Mais l'établissement du règne perse sur les Grecs orientaux ne fut que le dernier acte d'un processus d'interactions qui avait depuis longtemps eu lieu. Après l'éclatement de la prétendue Koine de l'Âge de bronze, après la fin des palais et de la littérature, alors qu'un conglomerat fragmenté et instable de petites tribus et colonies était demeuré à l'Est de la méditerranée, le progrès était principalement venu de trois sources : l'intensification du commerce méditerranéen avec les cités phéniciennes, telles que Tyr en premier lieu ; la propagation d'un système d'écriture simple, l'alphabet ; et la formidable expansion de l'Assyrie — crise militaire à l'origine du progrès économique et culturel.

L'expansion assyrienne attint la Méditerranée au neuvième siècle ; elle connut son apogée aux huitième et septième siècles : Damas fut conquise vers 800, Israël en 722, Chypre vers 700 ; Sidon fut détruite en 670 ; l'Égypte passa sous domination assyrienne en 671-655. Le principal adversaire dans l'Anatolie de l'Est, l'Urartu, s'effondra sous le poids d'une invasion venant du nord menée par les « Cimmériens » vers 700 ; de même pour la Phrygie. A cette époque, Gygès devint roi de Lydie, il établit son règne sur les principales cités grecques d'Anatolie et il fit une alliance avec Assurbanipal, roi d'Assyrie. Cela lui permit d'ouvrir la Route du Roi de l'Ionie à la Mésopotamie. Le pouvoir assyrien s'effondra ensuite soudainement par les assauts combinés de Babylone et des Mèdes iraniens en 612 : Ninive, la capitale assyrienne, fut détruite.

Les Grecs se trouvaient à la marge de ces événements. Les Grecs s'établirent à Chypre au douzième siècle au plus tard ; ils établirent des comptoirs en Syrie au neuvième siècle. Ils réussirent à développer eux-mêmes le commerce à longue distance en concurrence avec les Phéniciens, de la Syrie à l'Etrurie, avec des « colonies » dans le sud de l'Italie et de la Sicile. A cette époque, Eubée était l'endroit dominant des relations entre Orient et Occident. Il y eut quelques conflits avec les Assyriens à la fois en Syrie et en Cilicie ; au huitième siècle, les rois grecs à Chypre rendirent hommage à l'Assyrie. Ce ne fut toutefois pas comparable aux catastrophes qui étaient arrivées aux Araméens et aux Louvites du sud de l'Anatolie, aux cités phéniciennes de Syrie, à Israël en Palestine, et à l'Égypte. Les Grecs eurent la chance d'être touchés mais pas écrasés par l'assaut oriental. Ils en profitèrent plutôt : les compétences orientales se répandirent dans les régions méditerranéennes, probablement en partie par les réfugiés. Les Grecs, étant les plus orientaux des Occidentaux, purent alors débiter leur parcours particulier (4).

Le transfert culturel le plus important fut de loin l'écriture alphabétique. Il n'y a pas besoin ici de s'attarder sur les avantages de l'alphabet par rapport aux anciens systèmes d'écriture, qu'ils soient hiéroglyphique ou cunéiforme (5). Il n'y aura pas davantage de discussion sur la différence entre l'écriture consonantique, que les Sémites avaient conservée jusqu'alors, et l'écriture des voyelles, que les Grecs introduisirent, en grand partie par mécompréhension (6). Le succès de l'alphabet grec est visible dans le fait qu'il fut rapidement adopté par les peuples environnants, presque simultanément par les Phrygiens à l'Est et par les Etrusques à l'Ouest, suivis par les Lydiens et les Lyciens en Anatolie — le cas des Cariens est plus compliqué — et par les Latins, les Vénètes et les Ibères d'autre part.

Les Grecs adoptèrent l'alphabet, semble-t-il, peu après 800 av. J.-C. (7). Il y eut une espèce d'explosion de l'écriture dans la seconde moitié du huitième siècle. Un système d'écriture linéaire de type mycénien avait survécu à Chypre. Mais les Grecs décidèrent ensuite d'écrire en « phénicien », comme ils l'appelaient. Ils apprirent et préservèrent soigneusement le nom des lettres, alpha, beta, gamma, delta, qui ne signifient rien en grec, et ils conservèrent leur séquence immuable, que nos ordinateurs respectent toujours ; les formes des lettres, également, furent d'abord pratiquement identiques. Le lieu de transfert est inconnu – les Phéniciens ou plutôt les Araméens, la Syrie ou Chypre ? Certains soutiennent encore une date considérablement antérieure, mais les preuves directes manquent.

Avec l'alphabet, les Grecs adoptèrent également la tablette d'écriture, qui conserva son nom sémitique, *deltos*, et les rouleaux en cuir et la mise en page des livres, avec un *subscriptio* caractéristique à la fin au lieu d'un titre au début (8). Une certaine forme de transmission de livre du cunéiforme vers le phénicien et le grec doit s'être produite. Mais puisque la transition vers l'écriture alphabétique signifie utiliser des matériaux périssables, des tablettes en bois et des rouleaux, et d'abandonner les tablettes d'argile, les preuves directes disparaissent soudainement. Avec de plus proches contacts avec l'Égypte après le septième siècle, le papyrus remplaça le rouleau de cuir. Les premiers livres grecs que nous pouvons supposer avoir existé furent de la poésie – Homère, Hésiode, peut-être des oracles. Il existe deux célèbres documents en vers à partir d'environ 730 av. J.-C., l'« amphore du Dipylon » à Athènes et la « coupe de Nestor » à Ischia (9). La coupe de Nestor, en particulier, avec son inscription soignée en vers en lignes, laisse peu de doute que des livres de poésie grecque existaient à cette époque (10). Les premiers livres en prose, cependant, apparurent bien après, avec Anaximandre et Phérécyde au sixième siècle.

Cela invite à quelques réflexions sur les moyens de philosopher, y compris le problème de l'oral contre l'écrit. Pendant environ les 2400 dernières années, nous avons connu la philosophie sous la forme du livre philosophique ; et des livres philosophiques virent le jour et voient toujours le jour dans des cercles de discussion, dans des « écoles de philosophie ». Platon donna l'exemple avec son Académie, et des institutions similaires existèrent avec un succès variable jusqu'à la fin de l'Antiquité et furent ressuscitées dans les universités et les académies d'Europe. Nous sommes moins bien informés à propos de la situation avant Platon. On nous dit que le livre d'Anaximandre fut le premier livre en prose publié (11) – dans quel contexte ? On nous dit qu'Héraclite dédia son livre au temple d'Artémis à Éphèse (12) – cela signifia-t-il publication ou réclusion ? Nous observons que les manuels pratiques d'astronomie et de géographie commencèrent à circuler au sixième siècle ; un *Nautike Astrologia* fut attribué à Thalès (13) ; Scylax de Caryanda, à l'époque de Darius, rédigea un *periêgesis* (14) ; Hécatee écrivit sur la géographie et présenta une carte de la Terre (15). Nous trouvons aussi des manuels généalogiques écrits en prose par Hécatee de Milet, Acousilaos d'Argos, Phérécyde d'Athènes (16). Les manuels astronomico-géographiques et généalogiques furent tous deux en quelque sorte des modernisations des œuvres

d'Hésiode, de Théogonie avec Catalogue, et de Les Travaux et les Jours qui se termine par l'astronomie. Acousilaos fait précéder sa généalogie par la théogonie. A peu près au même moment, vers 500 av. J.-C., apparaît un autre livre qui débute par la création du monde et continue avec le développement des tribus qui constituent le peuple : Bereshit, le premier livre de la Bible, dont la rédaction finale pourrait appartenir à cette même époque. Les Grecs ne furent pas isolés.

Voilà pour les livres ; il est difficile de trouver des preuves sérieuses de l'existence d'écoles philosophiques avant Platon, même si la doxographie postérieure a construit des successions (diadochai). Il existe des déclarations contradictoires quant à la secte des pythagoriciens (17) ; les héraclitéens sont mentionnés au cinquième siècle, mais on ne peut pas savoir s'ils lurent et imitèrent juste accidentellement Héraclite ou eurent des liens et une organisation. Parménide adopta Zénon, nous dit-on (18). Ce serait tout-à-fait un modèle ancien et omniprésent de la tradition du savoir, en particulier du savoir secret, à l'intérieur d'une « famille », qu'il soit celui d'artisans, de voyants ou de poètes (19). Les docteurs de Kos furent tous des Asclépiades.

Dans le monde oriental, il existait d'autres institutions pour la tradition du savoir : les temples qui existaient en tant qu'unités économiquement indépendantes et autonomes et qui nourrissaient un clerus de prêtres ; les écoles d'écriture, « la maison des tablettes », leur étaient liées. Etant donné que les anciens systèmes d'écriture complexes, qui continuèrent à être utilisés au premier millénaire av. J.-C., nécessitaient une formation professionnelle qui durait des années, la maison des tablettes constituait le fondement de la conscience de « ceux qui savent » : un homme sage est un « Seigneur des tablettes ». La littérature sapientielle tend à faire appel aux rois en cherche à tirer profit de leur autorité, que ce soit Salomon ou un autre monarque.

La situation des Grecs, en comparaison, se caractérise par un triple défaut : il existait à peine quelques temples en tant qu'unités économiquement indépendantes qui puissent nourrir un clerus ; il n'existe pas de prestige d'une maison des tablettes ; et les rois avaient depuis peu disparu. L'écriture alphabétique est si facile à apprendre et à pratiquer qu'aucune distinction de classes n'émerge de l'école élémentaire ; ce furent les sophistes qui inventèrent l'instruction supérieure en tant que nouvelle forme de distinction de classes. En fait, cela aura été un facteur décisif pour transformer un manque en progrès : la savoir culturel se sépara des institutions dominantes et des hiérarchies, des maisons des tablettes, des temples et de la royauté ; il devint mobile, géré par le seul individu. Cela se propagea avec les changements économiques et politiques de l'époque, qui mirent en avant l'initiative individuelle de personnes et de groupes. Ainsi même la « sagesse » devint le capital de l'individu entreprenant, en compétition avec son prochain (20). Les Sémites occidentaux de Tarse à Jérusalem en passant par Tyr auraient eu les mêmes occasions avec une économie similaire et un système d'écriture similaire. Nous pouvons difficilement estimer jusqu'où ils sont allés. Ils furent harcelés, perturbés et stoppés par les invasions dévastatrices des Assyriens et des Babyloniens enregistrées par l'Histoire. Les Grecs, étant

ceux qui vivaient le plus à l'Est parmi les Occidentaux, furent proches des événements mais restèrent quasiment intouchés. Les Juifs, au milieu des troubles, purent préserver leur propre identité uniquement par la décision contrainte de faire de leurs écritures leur plus haute autorité, plutôt que de les utiliser comme l'outil de la liberté spirituelle.

La chance particulière des Grecs aux marges de l'Orient productif et dangereux se répéta, d'une manière frappante et imprévisible, avec l'empire perse : son expansion fut arrêtée juste à la limite qui a depuis été appelée la frontière entre l'Asie et l'Europe. Environ un tiers de la population grecque était passée sous domination perse et perdit pendant des siècles son importance culturelle ; mais le reste réussit de façon inattendue à conserver sa liberté et ainsi à développer une nouvelle conscience en opposition à l'Asie. Ce fut l'avènement de ce qui a depuis été appelé la civilisation « classique » ; elle en vint à déclarer son indépendance à tous les niveaux ; cela a influencé de façon décisive même l'histoire culturelle en rétrospective.

En fait, ce que nous appelons philosophie grecque primitive est redevable à des traditions littéraires antérieures de deux manières : il y eut et il continua à y avoir ce que nous appelons littérature sapientielle, un savoir cristallisé sous forme de phrases élaborées ; et il y eut les mythes cosmogoniques, les « histoires de la création ». Notez que toute école d'écriture a besoin de textes pratiques pour s'exercer ; et qu'est-ce qui constitue le contenu d'un livre élémentaire ? Des proverbes et des récits simples – à savoir la littérature sapientielle et la mythologie. C'est ainsi un des contextes sociaux pour la littérature auxquels nous avons eu affaire. Ce n'est pas pour oublier que la mythologie fut utilisée dans des hymnes et d'autres textes rituels pour célébrer les dieux respectifs ; ainsi l'Enuma Elish a sa place dans la fête du Nouvel An de Babylone – et non sans faire appel aux rois – dans les deux œuvres d'Hésiode *Théogonie*, comprenant les catalogues, et *Les Travaux et les Jours*. Ces deux œuvres semblent être proches de la date à laquelle les Grecs empruntèrent pour la première fois l'alphabet et apprirent la fonction et la mise en page des rouleaux en cuir. Cela ne signifie pas qu'Hésiode fut la seule porte d'entrée. Il y a le passage cosmogonique dans l'*Illiade* qui est proche de l'Enuma Elish (21). Et la *théogonie* d'Orphée, telle que connue d'après le papyrus de Derveni, semble être un lieu de rencontre de motifs orientaux ; il doit y avoir beaucoup de choses que nous ne pouvons pas identifier. Mais nous voyons également comment un ensemble de savoirs astronomiques et de techniques mathématiques s'était accumulé en particulier des les temples-écoles de Babylone ; il fit des progrès significatifs juste à l'époque cruciale du sixième au cinquième siècles. Il affecta clairement les Grecs. Voyez nos noms des planètes ou le laborieux système sexagésimal que nous utilisons encore afin de mesurer les cercles et les angles.

2. Les périodes de la recherche

La thèse ou la suspicion que la philosophie grecque ne fut pas une invention originale des Grecs, mais fut copiée de plus anciens prototypes orientaux, n'est pas récente. Elle remonte droit au livre d'Aristote Sur la philosophie et à ses élèves, qui discutèrent de la barbaros philosophia ; ils prirent en compte, évidemment, des Egyptiens, des Chaldéens, des magoi iraniens comprenant Zoroastre, des gourous indiens, et également des juifs (22). Antérieure à Aristote est l'association de Pythagore avec l'Egypte (23) ; et probablement aussi celle de Démocrite et des Mages (24). La question de la barbaros philosophia est le premier thème discuté par Diogène Laërce. Le dernier chef de l'Académie néoplatonicienne d'Athènes, Damascios, dans son livre sur les premiers principes, propose des interprétations des cosmogonies des Babyloniens, des Mages, des Phéniciens et des Egyptiens, citant le livre d'Eudème, l'élève bien connu d'Aristote, qui contenait, parmi d'autres informations, une paraphrase exacte des premières lignes de l'Enuma Elish babylonien. Il s'agit d'un des premiers cas où la traduction directe depuis un livre oriental peut être établie (25). Normalement la connaissance des langues orientales n'existait pas, ou était même dissimulée. La traduction hellénique de la Bible hébraïque, la Septante, se démarque comme une réalisation singulière ; elle fut à peine remarquée en dehors des milieux juifs.

Les juifs et les chrétiens s'approprièrent la thèse au sujet de la barbaros philosophia et soutinrent que Moïse avait vécu plusieurs siècles avant Platon (26). Ils alléguèrent ainsi que Platon avait pris tous les éléments essentiels de sa philosophie à Israël : Qu'est Platon si ce n'est un Moïse parlant l'attique, écrit Numénios (27). Sans importance, dans ces antiques discussions, fut la direction globale : aucune trace de conflit Est-Ouest ou Nord-Sud.

L'histoire savante de la philosophie telle que développée au dix-neuvième siècle a résumé la discussion, avec des résultats variables. D'ici là, l'Inde et la Chine ont été découvertes comme de hautes cultures à prendre au sérieux. L'Inde en particulier pouvait impressionner par des textes qui semblaient proches de la philosophie grecque même par la force de la connaissance linguistique. Pourtant, ce qui gagna le terrain fut la position critique d'Eduard Zeller : dans l'introduction de sa magnifique œuvre Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung (28), publié pour la première fois en 1856, il présenta un examen des propositions antérieures quant aux précurseurs chinois, indiens et autres de la philosophie grecque, et il aboutit à un résultat négatif. La position et les arguments de Zeller ont souvent été réélaborés et répétés jusqu'au milieu du vingtième siècle (29). D'où que nous puissions acquiescer à l'idée que la philosophie grecque fut auto-générée et purement grecque.

Par conséquent, le changement radical qui survint juste à l'époque de l'essai de Zeller a souvent été négligé : l'émergence de textes originaux dans les littératures orientales, d'abord égyptiens et mésopotamiens, ensuite hittites et ougaritiques. Jusqu'alors, guère plus que l'Ancien Testament n'avait été connu de l'Antiquité pré-grecque, et les philologues n'avaient aucun problème pour montrer que ces textes n'avaient pas été connus des Grecs avant l'époque hellénistique. L'Avesta a été connu en 1771

(30) mais resta une curiosité marginale. Cependant les nouveaux textes du « Proche-Orient antique » ont depuis fait date. Dorénavant ni l'hébreu ni le grec, ni Moïse ni Homère ne sont le commencement de la littérature, mais plutôt les textes des pyramides ou les mythes sumériens. Le problème du contexte dans lequel la philosophie grecque évolua du sixième au quatrième siècles av. J.-C. apparaît maintenant sous un autre horizon. Ce fut un inconnu, William Ewart Gladstone, qui, en 1890, se référa au parallèle entre Apsû et Tiamat dans l'Enuma Elish et Océan et Téthys dans l'Illiade (31). Des discussions portèrent sur « Babel et la Bible » et aussi au sujet d'Homère et de Gilgamesh. Des thèmes pertinents quant à la philosophie survinrent de l'autre côté, celui iranien, après que Zarathoustra soit devenu célèbre par Nietzsche. Richard Reitzenstein, avec l'aide de H. H. Schaeder, est allé du syncrétisme hellénistique jusqu'aux origines iraniennes ; des parallèles iraniens et indiens au Mythe des Âges d'Hésiode furent soulignés, tandis que l'école d'Uppsala développa l'idée d'un Géant du Monde et d'un « Dieu du Temps » iranien, Zurvan/Zervan ; tous deux firent leur apparition dans l'orphisme grec. Albrect Goetze découvrit même « Persische Weisheit in griechischem Gewande », comparant un chapitre du traité hippocratique Sur les semaines et des textes en pehlevi. L'histoire religieuse semblait encore provoquer plus d'intérêt que celle de la philosophie. Ce ne fut pas avant 1941 que Francis Macdonald Cornford, dans une lecture à Cambridge, présenta une comparaison minutieuse d'Hésiode et de l'Enuma Elish, qui fut publiée en 1950 (32). Entre temps les textes hittites étaient apparus, avec le parallèle frappant entre le mythe de Kumarbi et Uranus-Cronos chez Hésiode ; l'hittite est indo-européen, ce qui aida à briser la barrière contre le monde « sémitique ». A la suite de l'hittite, l'ougaritique aussi, fut aisément accepté. Uvo Hölscher souligna la nouvelle perspective dans un article fascinant, « Anaximandros und der Anfang der Philosophie » ; Hans Schwab, dans son article « Weltschöpfung » du Pauly-Wissowa, développa l'ensemble du panorama du mythe cosmogonique ; les commentaires de Martin West sur Hésiode sont pleins d'informations et de réflexions pertinentes, pour ne pas mentionner le livre sobre et informatif de Peter Walcot (33).

L'ouverture de nouveaux horizons coïncida avec un changement dans le concept de philosophie : l'ontologie rationnelle dans le sillage d'Aristote et de la scholastique perdit son attrait chez les modernes, car, Aristote et même Platon purent être considérés comme ayant initié des erreurs fondamentales dans l'origine et dans le fondement de la philosophie ; il y eut un nouvel intérêt pour les présocratiques, en particulier pour Héraclite et Parménide, de Karl Reinhardt via Heidegger jusqu'à Gadamer, combiné à un intense intérêt pour les mythes (34). Le titre du livre d'Olof Gigon de 1945 est caractéristique : *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*. Cela inclut Hésiode dans l'« origine », qui semble se terminer avec Parménide. La même année, toutefois, les textes hittites à propos de Kumarbi avaient été publiés (35), qui ajoutèrent une assise pré-hésiodique à la séquence – Olof Gigon n'apprécia pas du tout cela. Mais les preuves étaient là.

Les choses se calmèrent à nouveau dans les décennies suivantes bien que la disposition à inclure l'Orient dans notre panorama de l'Antiquité n'a cessé d'augmenter, avec un éloignement croissant de la conception du classique du dix-neuvième siècle. Une discussion plus virulente a débuté à partir d'un

problème secondaire avec *Black Athena* (36) de Martin Bernal. Bernal accuse la tradition occidentale, en particulier celle allemande, d'exclure le Sud-Est sémitique par préjugé racial ; il soutient que l'origine de la plupart des réalisations culturelles se trouve dans l'Égypte de l'âge de bronze – ce qui écarterait la philosophie. Sa thèse, et les réactions provoquées, indiquent l'insécurité grandissante de notre monde occidental blanc. Des attaques sont lancées contre les « mâles blancs morts », desquels les Grecs sont les plus anciens et devraient être les plus morts de tous. On peut espérer que ces débats soient une incitation à la recherche plutôt qu'un obstacle au nom du politiquement correct.

3. Les corpus de textes non grecs

Les divers langages et civilisations proches de la Grèce archaïque, y compris leurs systèmes d'écriture idiosyncratiques, appellent les spécialistes, dont les domaines de compétence sont nécessairement séparés. Une orientation introductive devrait néanmoins être présentée, comme suit.

En dehors des « classiques » gréco-romains, seuls deux corpus de textes antiques ont survécu par transmission directe, les livres sacrés d'Israël, conventionnellement appelés Bible hébraïque ou Ancien Testament, et l'Avesta iranien. La littérature grecque est aisément accessible, y compris les traductions, commentaires et lexiques, même si les dates, par exemple pour Homère et Hésiode, sont toujours un sujet de discussion. La Bible a été l'objet des études les plus approfondies pendant des siècles, que ce soit du côté juif ou du côté chrétien, avec pour résultat que l'évaluation historique et littéraire et en particulier la datation des textes, ou de segments de textes, reste profondément controversée. L'Avesta a peu de spécialistes en dehors des linguistes et le problème de la datation est désespéré. Il est clair qu'il y a deux strates linguistiques, l'« avestique ancien » qui est principalement celle des « chants », les Gathas de Zarathoustra, et l'« avestique récent », qui constitue le gros de celle de la liturgie (Yasna), des hymnes (Yashts) et de la « loi contre les mauvais esprits » (Videvdat). Ce que nous savons de Zarathoustra est principalement le message des Gathas. Mais sa datation est toujours estimée entre avant 1000 av. J.-C. et le sixième siècle (37). On est enclin à dater le reste de l'Avesta approximativement à l'époque des Perses achéménides, du sixième au quatrième siècles av. J.-C., même si la forme écrite définitive, dans un script particulier désigné à cette fin, pourrait dater de 400 ap. J.-C. A cette époque, la religion de Zarathoustra était depuis longtemps devenue religion d'Etat de l'empire sassanide. Après la chute du royaume sassanide, au neuvième siècle, une série de livres fut produite par des Zoroastriens dans une langue en moyen perse, le pehlevi, qui collecte et élabore les anciennes traditions, faisant également l'usage de parties de l'Avesta qui ont depuis été perdues. Des spécialistes ont essayé de trouver de très anciennes traditions iraniennes, même pré-zoroastriennes, dans ces livres du neuvième siècle, même si cela signifie un bond en arrière de plus d'un millénaire.

Par rapport à de tels problèmes posés par la continuité religieuse, les redécouvertes et les déchiffrements qui concernent la Mésopotamie, l'Anatolie, la Syrie et l'Égypte mènent à une strate indiscutable de l'âge du bronze et du début du premier âge du fer. Pourtant nous avons affaire la plupart du temps à des fragments et les problèmes d'interprétation ne manqueront pas de persister.

L'Égypte, avec un climat sans pluie, eut la chance particulière de préserver les tablettes en bois et en particulier les feuilles de papyrus avec des textes écrits, en dehors du vaste héritage monumental. Il existe un riche conglomerat de spéculations religieuses traitant en particulier de la cosmogonie et de l'au-delà, se perpétuant jusqu'aux « textes des pyramides ». Des sanctuaires isolés développaient leur propre théologie et mythologie ; ainsi on peut trouver « un monument de théologie memphitique » ou « la cosmogonie d'Hermopolis ». Ce qui est frappant depuis la perspective grecque est l'origine primordiale de l'eau, avec l'« œuf » cosmique des commencements. Ce n'est pas pour négliger le vaste corpus de textes mortuaires et un corps significatif de littérature sapientielle.

L'écriture cunéiforme qui a survécu sur des dizaines de milliers de tablettes d'argile est incroyablement riche. Elle débute au troisième millénaire par la langue sumérienne, mais adopte bientôt la langue sémitique, qui est maintenant habituellement appelée l'akkadien, comprenant le babylonien et l'assyrien. L'akkadien cunéiforme se propagea en Syrie au troisième millénaire, en Anatolie au second ; il s'agit du média général de la diplomatie de l'âge du bronze tardif ; il commence à décliner par rapport à l'alphabet au premier millénaire, mais continue à être pleinement utilisé en Mésopotamie jusqu'au premier siècle av. J.-C.

Quant à la « littérature » cunéiforme dans un sens plus particulier, il existe des récits mythologiques à propos des dieux et des héros en sumérien, y compris des actes spécifiques de création, principalement sous la forme de chants relativement courts ; il y a également des proverbes et des fables. L'akkadien ultérieur développe des épopées prestigieuses telles que Atrahasis, Gilgamesh et l'Enuma Elish, la cosmogonie cérémonielle de Babylone. Il y a également des textes sapientiels élaborés tels que la Théodicée babylonienne. Une catégorie séparée, non moins importante, sont les tablettes de mathématiques et d'astronomie.

Les textes hittites sont principalement représentés par l'archive de Boğazköy-Hattusa, la capitale hittite. Ils sont dominés par la tradition akkadienne, mais l'hourrite eut aussi une influence. Il existe de riches collections de textes rituels et d'hymnes aux dieux mais également d'histoires mythologiques sous forme épique. Une renommée particulière accompagne les récits de successions et de combats divins, Le Royaume des Cieux, Ullikummi, Illuyankas. Un texte sapientiel important et complexe, le Chant de Libération, s'est récemment fait connaître en tant que texte bilingue hourrite-hittite.

A Ougarit, des excavations ont mis au jour plusieurs archives de tablettes, en partie en akkadien, en partie dans un script particulier quasi-alphabétique qui fut utilisé en particulier pour les textes mythologico-rituels. La langue est proche de l'hébreu, il y a même des coïncidences dans certaines phrases. Des parallèles à la mythologie grecque ont été remarqués dès le début concernant les conflits des dieux, les dieux qui meurent, les combats de dragons et la guerre. Il doit toutefois y avoir un avertissement quant au fait que les textes sont peu nombreux, courts et fragmentés, et des passages entiers peuvent ne pas être clairs en raison d'une écriture consonantique qui indique insuffisamment les formes grammaticales. L'hittite et l'ougaritique cunéiformes disparurent avec la fin de l'âge de bronze, vers 1200 av. J.-C., bien que des traditions, même des mythologies, persistèrent à Canaan ainsi qu'en Asie Mineure.

La Syrie en général et les cités phéniciennes en particulier, au milieu de leur remarquable développement pendant l'âge de fer, adoptèrent définitivement l'écriture alphabétique et abandonnèrent les tablettes d'argile. La documentation écrite prend par conséquent soudainement fin. Aucun doute qu'il y eut des livres en tous genres dans les langues phéniciennes et araméennes, mais quasiment rien n'a subsisté ; nous restons dépendant des témoignages grecs, en particulier concernant les mythes cosmogoniques phéniciens. Seul un des livres sapientiaux a connu une renommée mondiale, l'Histoire d'Ahiqar. Il fut originellement écrit en araméen, dont des fragments figurent sur le papyrus d'Éléphantine ; il pourrait avoir été connu de Démocrite et plus probablement de Théophraste. Une version grecque se trouve dans la Vie d'Ésope. Le texte complet existe en syriaque puis, après, en arménien et en arabe (38).

4. Les mathématiques et l'astronomie

L'utilisation des nombres est préhistorique, comme l'est la familiarité avec les saisons de l'année, le changement de position du soleil, les périodes de la lune. La preuve de la dépendance culturelle vient de détails qui ne sont pas omniprésents mais idiosyncratiques, tels que les noms des constellations et des planètes, ou le système sexagésimal qui est propre à la Mésopotamie. Cela fait que l'influence mésopotamienne sur la Grèce est certaine. Homère a deux noms pour les constellations les mieux connues du ciel septentrional, Ourse ou Chariot ; le nom Chariot est également akkadien. La détermination de la Petite Ourse, qui comprend l'étoile polaire, appartient au Nautikê Astrologia, qui a été attribué à Thalès ; Callimaque affirme qu'il vient des Phéniciens (39). Dans la plupart des autres cas il est impossible de déterminer le mode de transfert, la date, le genre de textes qui furent à l'œuvre. Il y a plus de légendes que de faits à propos de ce que les Grecs disent des prêtres égyptiens, des Chaldéens de Babylone, des Mages ou même de Pythagore.

Le calcul faisait partie de l'enseignement des écoles mésopotamiennes. Elles élaborèrent le système sexagésimal pour écrire les nombres, qui permet des divisions par 2, 3, 4, 5 et 6. Il existe des tables de nombres pour faciliter des calculs supplémentaires, y compris des racines carrées et cubiques. Il est surprenant de trouver que le « théorème de Pythagore » était régulièrement utilisé environ un millénaire avant Pythagore. Il existe même une tablette de « nombres pythagoriciens », correspondant l'équation $x^2 + y^2 = z^2$. Des équations du second degré sont également résolues par l'arithmétique (40). Ceci est largement analogue au deuxième livre d'Euclide ; on accepte généralement une influence directe, même si la logique des mathématiques doit produire des développements parallèles et que des formes modernes d'écriture avec des symboles mathématiques peuvent rendre des similarités plus impressionnantes que les textes originaux le feraient.

Le système sexagésimal a eu une influence sur les poids et les pièces de la Grèce, où elles portent un nom sémitique, mana, grec mnea, mnâ, « mesure ». Une « mine » est la sixième partie d'une « charge à transporter », talanton. L'autre utilisation du système sexagésimal qui demeure appartient au cercle : les 360 degrés, subdivisés en 60 minutes, 60 secondes ; un degré se rapproche du mouvement quotidien du soleil dans le zodiac. La première preuve grecque claire de cela est d'Hypsiclès au troisième siècle av. J.-C. (41) ; mais il était probablement déjà utilisé par Eudoxe dans la première moitié du quatrième siècle.

L'astronomie babylonienne n'est pas ancienne à l'origine contrairement à ce que pensaient les Grecs (42). Ptolémée, dans sa Syntaxe, a daté des observations des « Chaldéens » de 721 av. J.-C., comme l'avait fait Hipparque avant lui. En guettant les présages célestes un genre d'astrologie s'était développé à une époque précoce. On pensait que les éclipses de lune et de soleil étaient des signes de désastre, et des rituels furent développés et utilisés pour contrecarrer la menace – jusqu'ici, pas d'idée de nécessité causale, qui allait ultérieurement dominer l'astrologie grecque. Des observations, y compris des éclipses, s'accumulèrent, et on observa des régularités. Il existe des tables de nombres qui remontent au moins jusqu'au sixième siècle et qui, par des « fonctions en zigzag », permettent des calculs précis des mouvements et des visibilitées stellaires et lunaires. Il s'agit d'une forme de science au plein sens du terme, bien que tout à fait différente des méthodes grecques ultérieures, et sans aucune hypothèse physique d'explication. Elle fut retrouvée sur des tablettes par Franz Xaver Kugler ; la nouvelle description est d'Otto Neugebauer ; elle attint son apogée seulement à l'époque séleucide.

Un problème simple et ancien d'astrologie pratique est la corrélation des phases de la lune et de l'an solaire. Tandis que les Egyptiens décidèrent de totalement dissocier l'an solaire de la lune – ce que le calendrier julien reprit – partout ailleurs les véritables mois lunaires furent conservés, avec des mois intercalaires pour rester en phase avec les saisons de l'année. A Babylone, un cycle intercalaire de 19

ans fut trouvé, et il n'y a guère de doute que Méton, qui proposa un tel cycle à Athènes en 432 av. J.-C., tira son idée et son savoir de l'Orient.

Une observation plus précise est nécessaire pour remarquer l'inégalité des saisons – la période estivale de la moitié de l'année, d'équinoxe à équinoxe, dure quelques jours de plus que l'hiver. Selon la tradition Thalès traite déjà du problème. Les Babyloniens développèrent deux systèmes différents de calcul astronomique pour faire face à cette inégalité.

Des découvertes plus spécifiques en astronomie concernent les planètes et l'établissement de leur trajectoire à travers les constellations d'étoiles fixes, que les Grecs appelèrent le zodiac. Le savoir grec est pendant longtemps resté maigre étant donné que la simple identification de l'étoile du matin et de l'étoile du soir (Éosphoros/Phosphoros et Hespéros) en tant que planète fut attribuée seulement à Ibycus, Pythagore ou Parménide (43) ; tandis que les Babyloniens avaient calculé des périodes de Vénus à l'époque d'Ammisaduqa au dix-septième siècle av. J.-C. (44). La trajectoire précise selon laquelle les planètes orbitent peut être observée des plus aisément dans la « voie de la lune » ; il s'agit d'une expression akkadienne. Des observations supplémentaires montrent que le soleil et les planètes conservent la même trajectoire – la projection de l'ellipse de la Terre. Ce cercle est marqué, en vague analogie aux 12 mois de l'année, par 12 constellations qui sont ensuite transformées en constructions purement mathématiques, « signes » de 30 degrés chacune. Les Grecs l'appelèrent le « cercle des animaux », zodiakos, et dirent qu'il fut décrit en premier par Cléostratè et Ténédos, un élève d'Anaximandre. Des attestations antérieures du zodiac semblent manquer en Mésopotamie, mais sont maintenant rapportées sur des tablettes du dix-septième siècle (45). Les premiers horoscopes cunéiformes apparurent au début du cinquième siècle (46).

Nos noms des planètes, Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, sont des copies indirectes des désignations akkadiennes, par les Grecs, qui ont traduit Nabu, Ishtar, Nergal et Marduk. Cela fut accompli à l'époque de Platon tout au plus, peut-être quelques décennies auparavant (47).

On soupçonne que l'idée d'une Grande Année que nous trouvons en relation avec les planètes chez Platon et Aristote, et dans un contexte incertain chez Héraclite, vient de l'astronomie babylonienne ou même de spéculations iraniennes. Il n'existe aucune preuve directe de cela mais des indications indirectes chez Béroze au sujet du saros comme égal à 6000 ans (48).

Les Babyloniens parlaient du « cercle » du ciel et de la terre. Un plan circulaire de la Terre se trouve sur une tablette (49), qui a souvent été comparé à la prétendue carte de la Terre présentée par

Anaximandre et Hécatee. Le concept d'une « sphère » du ciel semble pourtant être une étape purement grecque, comme l'est l'explication des éclipses ainsi que l'idée et la preuve que notre Terre doit elle-même être une sphère.

5. La littérature sapientielle

Ce que nous appelons « littérature sapientielle » est un genre de littérature qui est pleinement développé en égyptien, en sumérien, en akkadien, en hourrite (50), et enfin et surtout dans la Bible hébraïque. Comparables sont, parmi les textes grecs, Les Travaux et les Jours d'Hésiode, Théognis, Phocyclide, un poème obscur Chironos Hypothekai et la tradition des Sept Sages qui prend la forme de la prose vers 600 av. J.-C. ; tout cela pouvait encore être oral, au moins en partie. Les livres en prose reprennent la tradition : les Aphorismes dans le corpus hippocratique, les œuvres de Démocrite, ensuite l'Anonymus Iamblichii (DK 89) et Pros Demonikon d'Isocrate. La tradition continue jusqu'aux logia de Jésus. Quant aux présocratiques, Héraclite peut être inclus dans le genre (51), et Anaximandre aussi, qui, selon Apollodore, présenta ses « opinions » dans « un exposé sommaire » (kephalaiôdês) (52) : pas un flot de rhétorique mais des déclarations sapientielles isolées.

La littérature sapientielle prend des proverbes sous plusieurs formes afin de constituer des règles générales, qu'elles soient des impératifs, des déclarations, ou même de courtes histoires ; ainsi des fables, des fables à propos d'animaux et de plantes, en font partie (53). Il existe des formes littéraires hautement développées, telles que des dialogues, en Egypte et en Mésopotamie, et dans Job. Parfois une situation donnée est évoquée, avec des rois entrant en scène : Les Instructions du roi Amenemhat à son fils Sésostris Ier (54) ; ou, en sumérien, Les Instructions de Shuruppak à son fils Ziusudra – Ziusudra qui devait survivre au déluge. Dans l'Ancien Testament, nous trouvons « Les proverbes de Salomon fils de David, roi d'Israël », et aussi « Les paroles du roi Lemuel. Sentences par lesquelles sa mère l'instruisit. » (Proverbe 31) qui sont à mettre en comparaison par rapport « aux admonitions d'Hésiode à son frère Persès », étant donné que Les Travaux et les Jours d'Hésiode en est contemporain, ou « les conseils de Chiron à Achille », Chironos Hypothekai (55). Une histoire plus trépidante fut introduite dans le texte araméen d'Ahiqar, qui fut également connu des Grecs (56). Ahiqar est calomnié par son neveu et emprisonné par le roi ; quand son innocence est prouvée et qu'il est relâché, il a l'opportunité de transmettre sa sagesse au mauvais neveu par la flagellation, un coup, un conseil.

Les proverbes de sagesse apparaissent rarement même dans une tentative d'établir un règlement ou un système. S'il existe un raisonnement causal, il n'est que d'une étape ; il ne s'agit pas de philosophie éthique. Il peut exister des dispositifs littéraires sophistiqués tels l'acrostiche (57) ; il existe des antithèses élaborées et des métaphores frappantes, mais également des énigmes. « Une femme

vertueuse est la couronne de son mari, mais celle qui fait honte est comme la carie dans ses os. » (Proverbe 12:4) ; Hésiode est plus simple : « L'homme ne peut rien rencontrer de meilleur que la femme, quand elle est bonne, mais rien de pire, quand elle est mauvaise. » (Les Travaux et les Jours, 702)

Il y a toujours des réalisations intellectuelles reconnaissables dans la littérature sapientielle qui vont au-delà des trivialités : il y a un usage élaboré de la langue, avec des analogies et des antithèses ; il y a l'hypothèse, qui est tout sauf évidente, qu'il est utile d'avoir de la sagesse, que cela paye de l'apprendre des sages hommes – un optimisme du logos, on pourrait dire. Il y a également le postulat de la généralisation : le conseil de l'homme sage est valide toujours et partout, par-delà le moment – même si le conseil pourrait être : garde le moment, kairon gnôthi.

L'optimisme du logos a ses limites ; il peut toucher les frontières du cynisme : « La plupart des gens sont mauvais » – cela, aussi, est un proverbe des Sept Sages (58). Et est-il vrai que « la sagesse a plus de valeur que l'or » (Proverbe 23:14) ? La piété paye-t-elle ? Le texte de Job s'ingénie à défendre la thèse ; la théodicée prétendument babylonienne dit : « Ceux qui négligent le dieu empruntent le chemin de la prospérité tandis que ceux qui prient la déesse sont appauvris et dépossédés. » (59)

L'optimisme du logos est toujours enclin à entraîner une forme de moralité qui repose sur la raison contre l'émotion ; une moralité qui exhorte à la rationalité, la modération, la maîtrise de soi, ainsi que la justice et la piété, contre le fort tempérament, l'ivresse et la dissolution sexuelle. « L'avarice est un mal grave et incurable », disent les Egyptiens ; « Mieux vaut l'austérité et le bonheur que les richesses et les problèmes » (60) ; « La mesure est ce qu'il y a de mieux », disent les Sept Sage (61). Un vers d'Homère qui fit une impression durable sur les lecteurs grecs est l'avertissement d'Ulysse au prétendant Amphinomus : « Telle est la disposition [noûs] des hommes sur Terre, tout comme le jour que Zeus, le père des hommes et des dieux, amène », incertaine et changeante, brillante ou obscure. La sagesse d'Ulysse est reprise par Archiloque (West 131/132) et critiquée par Héraclite (B17, B72). Mais bien avant Homère un texte akkadien analysait la condition de l'humanité d'une manière similaire : « Leur disposition change telle le jour et la nuit : quand ils sont affamés ils deviennent comme des cadavres, quand ils sont rassasiés ils rivalisent avec les dieux » (62). Un proverbe remarquable du papyrus de Cologne d'Archilochus à propos du monde des animaux est que : « la chienne, étant hâtive, donne naissance à des chiots aveugles » ; le même proverbe apparaît dans un texte de Mari un millénaire avant Archilochus (63). Il existe d'autres parallèles dans les fables (64).

Plus importante que les coïncidences de ce genre est la tendance à étendre la sagesse à des dimensions cosmiques. L'éthique de la mesure vient à dominer les grandes lignes de la cosmologie : les formes de

pré-philosophie que nous recherchons, la sagesse et la cosmogonie, entrent en contact. « C'est par la sagesse que l'Éternel a fondé la terre, C'est par l'intelligence qu'il a affermi les cieux » (Proverbe 3:19). La sagesse elle-même proclame : « Lorsqu'il disposa les cieux, j'étais là ; lorsqu'il traça un cercle à la surface de l'abîme, lorsqu'il fixa les nuages en haut [...] lorsqu'il donna une limite à la mer [...] j'étais à l'œuvre auprès de lui » (Proverbe 8:27-30). Les Egyptiens font marcher Maat, l'Ordre, aux côtés du dieu du soleil, les Babyloniens ont Misharu, l'Ordre Juste, au même endroit et à la même fonction (65). « Hélios ne transgressera pas ses limites », écrit Héraclite, « ou alors les Érinées, les assistantes de la Justice, le trouveront » (66). Anaximandre affirme que l'ensemble des choses présentes, ta eonta, « se donnent réparation et satisfaction les unes aux autres de leur injustice, suivant le temps marqué » (67) ; il pense probablement à l'ordre du jour et de l'année, qui compense effectivement le manque par l'excès et vice-versa. Le paradigme de l'ordre cosmique est une forme de justice, que ce soit Maat ou Misharu accompagnant le soleil ou les Érinées qui pourchassent toute transgression. La justice détient les clés alternées du jour et de la nuit, formule Parménide (68) ; « Ce monde [...] fut toujours, est et sera : un feu éternel, s'allumant par mesure et s'éteignant par mesure », selon Héraclite (69). Héraclite était évidemment parvenu à une nouvelle dimension, en partant toujours du même fondement de justice et de la « mesure pour mesure » dans l'ordre cosmique.

Et même la particularité de la sagesse d'Héraclite se perçoit plus clairement à travers l'arrière-plan de la littérature sapientielle traditionnelle. Le début du proverbe de Salomon, légèrement abrégé, est : « Les proverbes de Salomon, fils de David [...] par lesquels [...] les simples acquerront le discernement et [...] si le sage écoute, il augmentera son savoir » (70). Cela contraste par rapport au début du livre d'Héraclite : « Ce logos, qui est vrai, est toujours incompris des hommes, soit avant qu'ils ne l'entendent, soit alors qu'ils l'entendent pour la première fois. Quoique toutes choses se fassent suivant ce verbe, ils semblent en être ignorants » (71). Cela ne ressemble-t-il pas à une parodie de la promesse de sagesse naïve et banale que l'on doit apprendre à ceux qui ne la connaissent pas et améliorer chez ceux la connaissent ? Non, affirme Héraclite, les hommes démontrent qu'ils sont incapables de comprendre, même s'ils sont en contact immédiat avec les choses qui se produisent. Cela va assurément au-delà de l'affirmation selon laquelle la sagesse existait lorsque des limites ont été imposées à la mer. Mais cela suppose l'approche traditionnelle.

6. La cosmogonie

Il existe diverses variantes de récits au sujet du commencement du monde. Le paradigme, tel qu'il l'était, est établi par le texte babylonien de l'Enuma Elish, l'épopée de la création récitée à la fête du Nouvel An babylonien (72). En Egypte nous ne trouvons pas de texte représentatif mais plusieurs groupes de textes, pleinement développés ou d'un caractère plutôt allusif, reflétant habituellement la position d'un sanctuaire particulier : Héliopolis, Memphis, Hermopolis (73). En hittite, nous possédons le

texte de Kumarbi, qui est particulièrement proche d'Hésiode (74). Ce n'est pas pour laisser de côté le début de la Bible, qui possède même une cosmogonie dans deux récits différents (75).

La cosmogonie est hautement spéculative, comme cela a toujours été reconnu. La forme extérieure du texte est tout de même ingénue : il s'agit d'une histoire ad hoc typique – une expression de dédain pour les anthropologues (76). Au début il y eut [...] puis vint [...] et ensuite – ainsi de suite. Premièrement le monde n'était pas, ensuite les Cieux et la Terre apparurent, et les dieux, et les hommes, et leur relation fut établie. Même les prétendus premiers philosophes parmi les Grecs ne dédaignèrent pas cette forme de récit : « Toutes choses étaient confondues », débute Anaxagore, « toutes choses étant ensemble, aucune n'apparaissait, tout était occupé par l'air et par l'éther » (77). A quel point cela est proche de « La terre était informe et vide : il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme » (Genèse 1:2).

Un résultat spéculatif se trouve encore dans le concept de « commencement », un commencement duquel découlent toutes les choses. La Bible débute par les célèbres mots « Au commencement » (bereshit) (Genèse 1:1) et Hésiode écrit « au commencement » et demande « quelle est l'origine du monde et le premier de tous les êtres » (Th. 115), tandis qu'Anaximandre fait appel au concept d'Archê, selon la déclaration de Théophraste (78).

De plus amples résultats de la spéculation sont le renversement et l'antithèse. Si vous commencez à raconter le récit du commencement de tout, vous devez en premier lieu soustraire à votre entendement tout, l'ensemble de votre monde, les gens et les animaux, les maisons et les arbres, les montagnes et la mer, le Ciel et la Terre. Ainsi le début typique du mythe cosmogonique est accompli par la soustraction : il y a ce grand et retentissant Pas Encore. Ainsi débute l'Enuma Elish : « Lorsqu'en haut le ciel n'était pas encore nommé, qu'en bas la terre n'avait pas de nom [...] Nul buisson de roseaux n'était assemblé, nulle cannaie n'était visible, alors qu'aucun des dieux n'était apparu, n'étant appelé d'un nom, ni pourvu d'un destin [...] » (79) Un texte égyptien des pyramides affirme que « Quand le ciel n'avait pas encore été édifié, quand la terre n'avait pas encore vu le jour, quand rien n'avait encore été créé » (80) – qu'existait-il alors ? « [D]es ténèbres à la surface de l'abîme [...] », nous dit la Bible (81) ; un gouffre béant, affirme Hésiode, le chaos (82) ; la Nuit, dit la théogonie d'Orphée (83) ; l'Infini, semble avoir écrit Anaximandre. « Tout était confondu », lisons-nous chez Anaxagore (84). La réponse la plus fréquente est : il y avait l'eau au commencement. Cela ne se limite pas au monde antique ; cela est également rapporté de l'Amérique (85). Le commencement est l'eau, aurait déclaré Thalès ; mais bien avant Thalès, les Egyptiens avaient développé des cosmogonies de l'eau dans diverses variantes (87). L'Enuma Elish décrit également l'eau souterraine et l'eau salée, Apsû le procréateur et Tiamat qui les engendrèrent tous en tant que parents de tout. Assez étonnamment cela réapparaît au milieu de l'Illiade d'Homère avec Océan et Thétys, « engendrant tout » (88).

L'unité est vouée à se dissoudre : la différenciation doit provenir d'un seul commencement. Tout récit cosmologique est voué à suivre ces lignes. L'idée la plus grandiose est que le Ciel se sépara de la Terre lors de la deuxième étape de la création. La langue archaïque normale ne possède habituellement pas de terme pour « monde » ; elle énumère les constituants fondamentaux, « le Ciel et la Terre ». Ainsi le monde en tant que « Terre et Ciel » apparut par séparation. Même cette idée n'est pas une particularité du monde méditerranéen antique ; il se retrouve en Afrique, en Polynésie et au Japon (89). Les Hittites et Hésiode possèdent le mythe violent d'une castration du Ciel, de la séparation du couple primordial (90). Les Egyptiens possèdent un développement plus pacifique étant donné que Shu, l'« Air », ne fait que soulever la déesse du Ciel – qui est féminine dans ce cas – Nut, de la Terre (91), Geb. Selon Anaximandre, une sphère de feu crût autour du centre, qui était apparemment une espèce de limon ; la sphère éclata ensuite en morceaux qui se transformèrent en roues, portant des embrasures de flammes autour de la Terre (92). Cela signifie encore la séparation du Ciel et de la Terre. Elle persiste, d'une autre manière, chez Leucippe (93).

Pour de plus amples développements, il existe deux options narratives, deux modèles : l'un pourrait être appelé biomorphique, l'autre technomorphique. Le modèle biomorphique introduit des couples de sexes différents, l'insémination et la naissance ; le modèle technomorphique présente un créateur dans la fonction de l'habile artisan. Le modèle biomorphique donne naissance à des générations successives, avec des épisodes de bataille entre l'Ancienne et la Nouvelle ; il suggère des récits et est par conséquent fortement mythique. Le mythe de succession se trouve dans l'Enuma Elish, dans la royauté du ciel hourrite-hittite et chez Hésiode (94). Il fait curieusement écho chez Hippon : « Le feu, généré par l'eau, vainquit le pouvoir du procréateur et constitua le monde » (95). Il est tentant d'appeler le modèle biomorphique le modèle grec, le modèle technomorphique celui biblique. « Au commencement, le Seigneur créa le ciel et la terre » (96) ; « et dieu fit [...] » Il sculpte Eve à partir d'une côte et il fabrique même les premiers vêtements à partir de peau. Hésiode, au contraire, a pleinement opté pour la version biomorphique. Les choses sont plus compliquées, cependant, en particulier lorsqu'il y a des combinaisons des deux modèles, comme dans l'Enuma Elish, et également dans la cosmogonie orphique telle qu'elle est connue du papyrus Derveni : toutes deux introduisent certaines générations de dieux dans les conflits du mythe de succession, mais à une certaine étape ils font planifier sa création au dieu principal.

La création est plus rationnelle : elle donne à l'auteur l'opportunité de décrire les objets en détail. Ecoutez l'Enuma Elish : quand Marduk tua Tiamat, la mère primordiale, le monstre de la mer, « le Seigneur se reposa et inspecta son corps, il divisa la forme monstrueuse et créa des merveilles, il la découpa en deux comme un poisson à sécher, il en disposa la moitié en tant que toit du ciel » – nous obtenons la séparation du ciel et de la terre – « quant aux étoiles, il disposa les constellations [...] il fit apparaître le croissant de lune, il lui confia la nuit [...] Chaque mois, sans cesse, tu lui donneras la forme d'une couronne. Au début du mois pour rayonner sur le pays, tu montreras tes cornes pour déterminer six jours ; au septième jour tu seras une moitié de couronne. Le quinzième jour doit toujours être le

milieu du mois. Quand le soleil t'atteint à la base des cieux, il diminue ta couronne et fait décroître la lumière. » (97)

Cela n'est pas trépidant mais tout à fait correct. L'Ancien Testament est bien plus sommaire : « Dieu dit : Qu'il y ait des luminaires dans l'étendue du ciel, pour séparer le jour d'avec la nuit [...] et Dieu fit les deux grands luminaires, le plus grand luminaire pour présider au jour, et le plus petit luminaire pour présider à la nuit ; il fit aussi les étoiles. » (98) Hésiode est moins précis : « Et Théia enfante le grand Hélios et la luisante Sélènè, et Éôs qui apporte la lumière à tous les hommes terrestres et aux Dieux immortels qui habitent le large Ouranos. Et elle les enfanta, s'étant unie d'amour à Hypériôn. Et Eurybiè, s'étant unie d'amour à Kréios, enfanta le grand Astraïos et Pallas, car c'était une Déesse puissante, et Persès qui excellait dans tous les travaux. Éôs, unie à Astraïos, enfanta les Vents impétueux : l'agile Zéphyros et le rapide Boréas, et Notos. Et elle les enfanta, s'étant unie à un Dieu. Puis, elle enfanta l'Étoile porte-lumière, née au matin, et les Astres resplendissants dont Ouranos est couronné. » (99) Personne ne dirait qu'Hésiode est plus rationnel que les Orientaux ; il donne seulement des noms aux concepts du divin – Théia – et de « celui qui est au-dessus », Hypérion ; mais il s'agit seulement d'une tautologie pour faire d'Astraïos le père des étoiles, il n'est absolument pas systématique dans sa séparation de l'étoile du matin des autres étoiles. Le concept de « créateur du monde » est explicitement rejeté par Héraclite : « L'ordre de ce monde [...] aucun des dieux ou des hommes ne l'a jamais créé » (B30). Héraclite semble développer le modèle biomorphique en un modèle phytomorphique, le principe de la croissance suivant des lois internes tel que c'est le cas chez les plantes ; le terme grec pour une telle croissance est *physis*, qui fut ultérieurement traduit en latin par *natura*. Le célèbre proverbe selon lequel « la *physis* aime être dissimulée » (B123) trouve probablement son origine dans cette observation précise : si vous déterrez le germe pour le voir croître, vous détruisez la plante. Pourtant nous observons que presque aucun des successeurs d'Héraclite ne pouvait se passer d'un créateur : Parménide introduit un daimon femelle qui « gouverne tout » et crée des pouvoirs divins tels qu'Éros (100) ; Anaxagore donne une fonction similaire au *noûs*, l'esprit, la force responsable de toute différenciation ; Empédocle fait fabriquer à l'Amour des organes et des organismes dans sa fabrique ; ce fut seulement Démocrite qui, critiquant Anaxagore, essaya d'exclure l'esprit de la formation du macrocosme et du microcosme (101). La réaction vint de Platon et d'Aristote ; Le *Timée* de Platon établit finalement le terme « créateur », *dêmiourgos*, dans la philosophie grecque.

Il est devenu un lieu commun d'affirmer que ce furent les Grecs qui parcoururent le chemin menant du *mythos* au *logos* (102). Il a été plus récemment observé que même les Orientaux – les savants d'Assyrie, par exemple – poursuivaient déjà un tel chemin. Prenez un des textes qui provient de la maison des prêtres conjurateurs d'Assur, vers 650 av. J.-C. (103) : il existe trois terres et trois cieux, dit le texte : « Dans la Terre Supérieure il établit les âmes des hommes, au centre ; sur la Terre du Milieu il fit siéger son père Éa, au centre » (Éa est l'eau souterraine) ; « dans la Terre inférieure, il inclut les 600 dieux des morts (Annunaki), au centre. » Cela postule trois histoires pour notre monde, la Terre sur laquelle nous vivons, avec l'eau souterraine, tout comme la décrit Thalès, et plus profondément, dans une région

inférieure, le monde inférieur avec ses dieux adéquates. Le Ciel, par correspondance, possède également trois domaines : le plus élevé appartient au dieu du Ciel, Anu, ainsi qu'à 300 dieux célestes ; le Ciel du milieu, fait d'une pierre resplendissante – peut-être de l'ambre – est le trône d'Enlil, le dieu souverain ; le plus bas domaine, fait de jaspe, est le domaine des constellations : « il conçut les constellations des dieux sur cela ». Selon Livingstone, ces textes « font s'accorder la théologie existante plus précisément avec les faits du monde naturel », avec le cosmos naturel dans lequel nous vivons. Le récit garde toujours la forme du mythe cosmogonique : le dieu a fait cela, et cela, et cela, et ainsi de suite. Le résultat est pourtant le cosmos existant, qui pourrait être mieux indiqué en dessinant une figure plutôt que par un récit (104).

Trois cieus apparaissent chez Anaximandre ; il semble même avoir utilisé le pluriel « cieus » (ouranoi), qui est absolument inhabituel dans la langue grecque (105). Mais il combina les trois cieus avec trois catégories de corps célestes – les étoiles, la lune et le soleil – introduisant ainsi « le logos des dimensions et des distances », comme l'explique Eudème, l'élève d'Aristote (106). Sa séquence, à son tour, fut évidemment influencée par la tradition iranienne, la montée des âmes vers les étoiles, la lune, le soleil et la lumière éternelle (107). Anaximène apporte la correction que les étoiles sont plus éloignées que le soleil. Entre le prêtre assyrien et Anaximandre – le texte d'Ézéchiel donne une date de 593/2 av. J.-C. – il y a la vision d'Ézéchiel de Yahvé sur son trône, agencé dans un chariot à roues de conception complexe, dont les roues vont et viennent ; et dont le trône est d'ambre, comme à Assur (108).

Anaximène dit que les étoiles sont figées dans un ciel cristallin « comme des dessins », zôgraphêmata : cela semble presque être une traduction du texte assyrien : Enlil « conçut » ou « traça » les constellations sur le ciel de Iaspis (109). Un autre texte akkadien d'astronomie, Enuma Anu Enlil, décrit la même idée sous un aspect plus théologique : sur le ciel « les dieux conçurent les étoiles à leur propre image ». Peter Kingsley a attiré l'attention sur le fait que quasiment la même expression apparaît dans l'Épinomis platonicien : les constellations sont des « images des dieux, comme des statues animées des dieux, façonnées par les dieux mêmes. » (110)

Une sorte de dialogue semble se poursuivre entre Assur, Jérusalem et Milet. N'oublions pas qu'Anaximandre, selon la tradition, écrivit juste au moment où Sardes fut conquise par les Perses (111) ; tandis que Gygès avait gardé des contacts réguliers avec Ninive plus d'un siècle auparavant ; et que le frère d'Alcée, un mercenaire, était allé dans la Babylone de Nabuchodonosor (112).

7. Les affinités iraniennes

L'empire achéménide ne fait plus partie de la préhistoire mais de l'histoire contemporaine du mouvement présocratique. Les sources orientales deviennent pourtant particulièrement évasives pendant cette période, tandis que les indices grecs présentent souvent des amalgames gréco-perses qui sont difficiles à analyser.

Le terme magos est clairement emprunté à l'iranien, et ainsi une preuve irréfutable d'une influence iranienne précoce en Grèce. Il a un double emploi ou signification en grec, déjà discuté dans un livre, *Magikos*, attribué à Aristote (113) : les magoi « authentiques » sont dits être des prêtres possédant une théologie et un rituel particuliers, au contraire de la « magie des sorciers » (*goeteutike mageia*), dont la signification prédomina. Les Magoi apparaissent chez Hérodote comme une classe des prêtres mèdes et les porte-paroles de la religion perse ; les magoi comme charlatans et magiciens sont attestés dans le traité hippocratique *De la maladie sacrée*, et également chez Sophocle et Euripide (114).

Pour le plus ancien témoignage, on se réfère habituellement à Héraclite (115) et on néglige le témoignage antérieur et en fait fondamental, l'inscription de Behistun de Darius. Darius déclare : « Il y avait un homme nommé Gaumata, un Mage, qui mentit et dit : Je suis Bardia » (117). A chaque fois que le nom « Gaumata » apparaît, la formule « le mage » est ajoutée, comme pour la rendre inoubliable. C'était évidemment un terme iranien ; le texte ne donne pas d'explication. Mais il affirme également (sec. 70) que Darius envoya le texte dans tout son domaine afin d'être lu en public. En d'autres termes, ce texte fut connu de tous les Grecs de chaque cité d'Asie Mineure et des îles adjacentes, vers 520 av. J.-C. Les Grecs se seraient par conséquent souvenus du terme magos, de telle manière que si un tel homme apparaissait il aurait attiré l'attention. Notez que nous nous situons ici à une époque pour laquelle nous ne possédons pas d'autre témoignage direct ; qui se situe à plus de 80 ans de Sophocle, Hérodote et Hippocrate, et peut-être à plus de 20 ans d'Héraclite, qui perd le statut de premier témoin.

Cela ne porte aucun « enseignement des mages » à notre connaissance. Il nous reste des conjectures fascinantes et des reconstructions hasardeuses, dans un amalgame de grec et d'iranien authentique. Les deux éléments de la tradition iranienne qui furent présentés dans les années 1920 avec retentissement, Le mythe des âges et « persische Weisheit in griechischem Gewande », reposent sur un témoignage pehlevi. Le spécialiste qui prit en considération le deuxième élément le plus récemment, Duchesne-Guillemin, est arrivé à des résultats contradictoires (118) ; alors que le traité hippocratique *Sur les semaines* a en quelque sorte été perdu (119). Le mythe des âges constitue un problème au sujet des sources d'Hésiode (120) ; les textes pehlevi ainsi que les yugas indiens qui ont été mis dans le contexte sont postérieurs de tellement de siècles qu'il faut une foi particulière pour les considérer comme proches de l'original putatif.

Des incertitudes et des controverses similaires accompagnent l'invention d'un dieu du Temps, Zurvan, dieu suprême d'une certaine religion pré-zoroastrienne ou para-zoroastrienne ; dont on affirma qu'il avait influencé Chronos chez Phérécyde et dans la théogonie orphique (121), mais également le dieu Éon, Éternité ; qui fit son apparition au seuil de la fin de l'Antiquité (122). Le témoignage iranien, dans ce cas, doit être collecté de sources pehlevi, syriaques, arméniennes et arabes – un autre défi pour une plongée en profondeur dans divers documents syncrétiques tardifs.

Un lien particulier entre Héraclite et l'Iran a souvent été supposé, avec le complexe du feu et de l'ordre cosmique en tant qu'idées établissant le lien (123). Mais en dehors de l'obscurité d'Héraclite, il n'existe pas de textes iraniens sur lesquels fonder une comparaison directe ; le culte du feu zoroastrien apparaît pleinement développé seulement à l'époque post-achéménide.

Il reste deux idées religieuses dans lesquelles une influence iranienne a été pendant longtemps supposée : l'immortalité céleste et le dualisme, qui introduit un adversaire à Dieu (124).

L'idée d'une ascension de l'âme vers les cieux, qui est toujours populaire dans notre propre religion, n'appartient pas à la plus ancienne strate qui est commune à la Mésopotamie, la Syrie, la Palestine et la Grèce ; nous trouvons plutôt une terre sans retour ou un domaine d'Hadès en tant que place souterraine sombre et sinistre avec des marécages et de la glaise, loin des dieux. Dans la religion de Zarathoustra, au contraire, dès les premiers documents se trouve la promesse que le pieux montera vers Dieu et restera avec lui à l'avenir (125). En Grèce, l'idée d'âme, *psyche* ou *pneuma*, montant au ciel après la mort se trouve à partir du cinquième siècle av. J.-C.

Le document classique de la doctrine mazdéenne est le *Hadokht Nask*, un texte dans la langue de l'Avesta : le défunt, lors de la troisième nuit, fera la rencontre de sa propre « religion », *daena*, sous la forme d'une belle fille, qui le guide à travers trois étapes, la bonne pensée, la bonne parole, la bonne action, vers la « lumière éternelle » en présence d'Ahura Mazda (126). Dans les écrits pehlevi, citant des parties perdues de l'Avesta, les trois étapes sont spécifiées comme étant les étoiles, la lune et le soleil (127). Il pourrait y avoir des éléments pré-zoroastriens : l'immortalité, *amrta*-, est un concept indo-européen ; il existe un paradis céleste dans le Veda.

Le témoignage grec d'une telle idée d'ascension céleste est moins spécifique, même si elle fut autrefois désignée comme « une révolution pythagoricienne » (128). Le plus important est l'épigramme athénienne au mort de Potidaea en 432 av. J.-C. (129). Ce qui est frappant est la proximité avec la pensée présocratique, avec des idées physiques à propos de l'aither (130) et du « retour aux origines »

(131) ; cela apparaît dans le Qohélet hébraïque (3.21) mais on soupçonne qu'il s'agisse d'une interpolation. Se pourrait-il qu'il y ait eu une impulsion iranienne ? Les éléments présocratiques, le concept d'aïther et le retour aux origines, ne se trouvent pas dans la religion zoroastrienne. D'un autre côté, il existe des antécédents grecs, en premier lieu Héraclès, qui monte vers l'Olympe (132). De plus, il existe une influence égyptienne, qui fut sûrement à l'œuvre dans le domaine des croyances funéraires. L'immortalité céleste, cependant, ne se trouve pas au centre de l'eschatologie égyptienne, mais se déplace plutôt à la suite du soleil à travers le monde inférieur et « en allant en avant de jour ». Dans ce sens, l'ascension d'une âme-aïther au ciel est plus proche du paradigme iranien. La transmigration, en lien avec Pythagore et « Orphée » et attribuée à tort aux Egyptiens par Hérodote, doit en définitive provenir d'Inde – qui faisait également partie de l'empire perse depuis Darius ; nous nous trouvons et sommes perdus dans un mélange d'influences.

Hérodote affirme que les Perses ne vénèrent pas des images dans des temples mais sacrifient sur « les plus hautes montagnes, et donnent le nom de « Zeus » à toute la circonférence du ciel » (1.131.2). Le témoignage d'Hérodote s'accorde avec méfiance avec les théories présocratiques sur l'illumination, en particulier celles de Diogène d'Apollonie et de Démocrite (133). Dans l'Avesta, Ahura Mazda est clairement distinct du ciel, même s'il demeure dans la maison de la louange dans la lumière éternelle. Il se peut qu'il y ait eu une convergence des spéculations religieuses entre l'Orient et l'Occident (134).

Plus intéressant est le principe du dualisme. Il est clair dans les Gathas que Zarathoustra, en tant que réformateur radical, luttait contre des formes de culte plus anciennes, telles que le sacrifice de bétail et la consommation du soma, et qu'il inversa la terminologie traditionnelle afin que l'ancien terme indo-européen pour dieu, *deivos*, devienne la désignation des mauvais démons, *daevas*. A son dieu suprême, Ahura Mazda, il opposa un esprit du mal, Angra Mainyu, et impliqua tous les humains dans la lutte entre les deux. Un exposé élaboré de cela se trouve dans le Bundahishn pehlevi – et bien antérieurement sous une forme modifiée dans le manichéisme – mais c'est dans des textes grecs du quatrième siècle av. J.-C. que nous en trouvons les premières traces, Théopompe, Aristoxène et Eudème (135). La question de l'influence du dualisme iranien sur la philosophie grecque s'est concentrée sur le problème de savoir si le concept de Platon d'une mauvaise âme du monde dans les Lois est dépendant de Zarathoustra (136). Quant aux présocratiques, c'est Empédocle qui développe une espèce de dualisme quand il explique ce qui se passe dans la nature par l'antagonisme de deux principes ou dieux, *Philia* et *Neikos*, l'un positif et sympathique, l'autre absolument négatif, désastreux, haineux. Et Empédocle fait du conflit une lutte, régulée par le temps prédestiné, avec *Neikos* qui « survient » pour réaliser ses prérogatives « dans l'accomplissement du temps » (B30). Il s'agit d'un morceau de mythologie qui semble ne pas être nécessaire au système ; des interprètes modernes préféreront qu'il y ait une interaction continue entre les deux principes au lieu des phases d'un cycle et d'une soudaine arrivée au pouvoir. Est-ce que cela a été motivé par le mythe de Zarathoustra, l'attaque d'Angra Mainyu contre Ahura Mazda ? Il n'existe aucun texte iranien contemporain ou aucun témoignage grec fiable qui puisse prouver une réponse positive (137). A quel point cela aiderait à interpréter Empédocle est une autre question.

Les classicistes sont pourtant probablement enclins à sous-estimer la présence de la Perse dans l'horizon grec, et à exclure un héritage oriental en l'ignorant. Ils devraient saisir l'occasion afin de considérer l'évolution de la pensée grecque dans la riche perspective de son arrière-plan interculturel.

Walter Burkert, « Prehistory of Presocratic Philosophy in an Orientalizing Context », in *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford University Press, 2008, p. 55-85, traduit de l'anglais par J. B.

(1) *Geographi Graeci Minores* I.1–14.

(2) Hdt. 1.74=11A5.

(3) D.L. 2.2=Apollodorus FG^rH 244F29=12A1.

(4) Pour des détails, voir Burkert, *The Orientalizing Revolution*.

(5) Il suffit de se référer à Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece* ; Heubeck, *Archaeologia Homerica* ; Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 25–33 ; Woodard, *Greek Writing from Knossos to Homer*. Il existe quelques documents d'écriture alphabétique antédantant 1200 av. J.-C., et quelques-uns des siècles suivants ; la large diffusion semble s'être produite à partir du dixième siècle. L'alphabet, avec la langue araméenne, s'introduisit dans l'empire assyrien et en vint à dominer l'administration de l'empire perse.

(6) Burkert, *The Orientalizing Revolution*, 26.

(7) Le plus ancien document jusqu'ici, vers 770 av. J.-C., vient de l'Osteria dell'Osa près de Gabies : Bietti Sestieri, *La necropoli laziale di Osteria dell'Osa*, 209–12 ; Peruzzi, *Civiltà greca nel Lazio preromano* ; *Supplementum Epigraphicum Graecum* 48, 1266.

(8) Wendel, *Die griechisch-römische Buchbeschreibung verglichen mit der des Vorderen Orients*.

(9) Amphore de Dipylon : IG I2 919 ; Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, 76, no. 1 ; Hansen, *Carmina Epigraphica Graeca* I, no. 432 ; *Supplementum Epigraphicum Graecum* 48, 89 ; Nestor cup : Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, 239, no. 1 ; Hansen, *Carmina Epigraphica Graeca* I, no. 454 (mauvaise date ; lisez 725–720) ; *Supplementum Epigraphicum Graecum* 46, 1327.

(10) Il ne s'agit pas forcément des textes d'« Homère » que nous possédons, mais plutôt de versions antérieures de ceux-ci, ou relatifs à Hésiode. Des oracles adoptent la forme des hexamètres en tant que médium grec commun.

(11) 12A7.

(12) D.L. 9.6=22A1.

- (13) DK 11B1–2.
- (14) Geographi Graeci Minores I.15–96 ; voir von Fritz, Griechische Geschichtsschreibung 1 .52–54.
- (15) FGrH 1 ; sa carte : 1T12=Anaximand. A6 DK.
- (16) FGrH 2 ; 3.
- (17) Burkert, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, 114–18.
- (18) D.L. 9.25=29A1.
- (19) Burkert, The Orientalizing Revolution, 41– 46.
- (20) Lloyd, “On the ‘Origins’ of Science.”
- (21) Voir les notes 31 ; 90.
- (22) Arist. Peri philosophias fr. 6 Rose ; fr. 35=D.L. 1.1, voir 1.6–11=Sotion fr. 36 Wehrli ; Thphr. fr. 584a Fortenbaugh=Porph. Abst. 2.26.3; Clearchus fr. 6 Wehrli.
- (23) Hdt. 2.81.2; Isoc. Bus. 28.
- (24) D.L. 9.34=68A1 ; Suid. s.v.=68A2 ; Philostr. VS 10=68A9 ; Ael. VH 4.20=68A16 ; Hippol. 1.13=68A40 ; Philostr. VA 1.2.
- (25) Dam. Pr. 123–25, 1.316–24 Ruelle=Eudem. fr. 150 Wehrli.
- (26) Tatian 31 ; 40 ; Clem.Al. Strom. 1.101 ; 1.165–82 ; 5.89.
- (27) Numen. fr. 8 Des Places ; voir Aristobulus in Clem.Al. Strom 1.150.1.
- (28) Zeller, Philosophie der Griechen I, 21–52.
- (29) Hopfner, Orient und griechische Philosophie ; Mondolfo and Zeller, La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico, 63–99.
- (30) Anquetil-Duperron, Zend-Avesta.
- (31) Gladstone, Landmarks of Homeric Studies, app.
- (32) Cornford, “A Ritual Basis for Hesiod’s Theogony.”
- (33) Hölscher, “Anaximander und die Anfänge der Philosophie” ; Hölscher, Anfängliches Fragen ; Schwabl, “Die griechischen Theogonien und der Orient”, 39–56 ; West, Hesiod, Theogony ; West, Hesiod, Works and Days ; Walcot, Hesiod and the Near East.

(34) Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie ; M. Heidegger, "Der Spruch des Anaximandros", in Heidegger, Holzwege, 296–343 ; Gadamer, Um die Begriffswelt der Vorsokratiker.

(35) Voir les sources orientales dans la liste des références.

(36) Bernal, Black Athena ; voir Lefkowitz et Rogers, Black Athena Revisited ; Lefkowitz, Not Out of Africa.

(37) Voir Gnoli, 1–26.

(38) Voir les sources orientales dans la liste des références. Démocrit. B299 (fautif ?)=Clem.Al. Strom. 1.69 ; Thphr. D.L. 5.50, listes des œuvres no. 273, p. 40, Fortenbaugh. Voir également Burkert, The Orientalizing Revolution, 32–33, et la note 30 ; Luzzato, "Grecia e vicino oriente: tracce della 'Storia di Ahikar'" ; Luzzato, "Ancora sulla 'Storia di Ahikar'."

(39) Call. fr. 191.54 f., voir 11B1 DK.

(40) Voir van der Waerden, Science Awakening, et en particulier Neugebauer, "Zur Geschichte des pythagoräischen Lehrsatzes."

(41) Hypsicles, Greek Authors' Edition, éd. V. de Falco, M. Krause, O. Neugebauer (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966), 36/47.

(42) Voir van der Waerden, Die Anfänge der Astronomie ; Neugebauer, History of Ancient Mathematical Astronomy ; Pettinato, La Scrittura Celeste.

(43) Ibyc. fr. 331 Poetae Melici Graeci ; Pythagore ou Parménide : D.L. 9.23 ; voir Burkert, Early Pythagoreanism, 307.

(44) Reiner et Pingree, Enuma Anu Enlil Tablet 63 ; voir les sources orientales dans la liste des références.

(45) Voir Panchenko, "Who Found the Zodiac?"

(46) Rochberg-Halton, "Babylonian Horoscopes and Their Sources."

(47) Burkert, Ancient Pythagoreanism, 299–301. Cronos/Saturne contre le Ninurta babylonien, également appelé « étoile du soleil », est un cas particulier.

(48) Pl. Ti. 39d ; Arist. fr. 5 ; Bérose FGrH 680F3, p. 374 f. Jacoby ; van der Waerden, "Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr" ; Panaino, "Riflessioni sul concetto di anno cosmico", 87–101.

(49) West, Early Greek Philosophy and the Orient, pl. 5.

(50) Voir West, Hesiod, Works and Days ; Uehlinger, "Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit", 155–247. La

littérature sapientielle hourrite est devenue accessible avec le « Chant de Libération » (Neu, Das hurritische Epos von der Freilassung).

(51) Voir la note 73.

(52) D.L. 2.2=12A1=FGrH 244F29, trad. KRS 100.

(53) Des fables sont également présentes dans le « Chant de Libération » ; Neu, Das hurritische Epos von der Freilassung, voir les sources orientales dans la liste des références.

(54) Lichtheim, Ancient Egyptian Literature, 1:135, voir les sources orientales dans la liste des références.

(55) Schmid, Geschichte der griechischen Literatur, 1:287–88.

(56) Voir la note 39.

(57) Prov. 31:10 ; la « théodicée babylonienne » : BWL (voir les sources orientales) 70–89.

(58) Bias 10.3, DK sec. 6.1; “Un homme est de la monnaie”, Aristodème à Alcée fr. 360 Voigt.

(59) BWL 74 f.

(60) Assmann, Ma’at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten, 88 ; les enseignements d’Aménémopé, Lichtheim, Ancient Egyptian Literature, 2:152.

(61) Cléobule 10.3, DK sec. 1.

(62) Od. 18.136–37 ; BWL 40 f., 43, avec un commentaire akkadien ; Burkert, The Orientalizing Revolution, 118.

(63) Archil. fr. 196a West ; Moran, “An Assyriological Gloss”, 17–19 ; Burkert, The Orientalizing Revolution, 122–23.

(64) Burkert, The Orientalizing Revolution, 120–24 ; West, The East Face of Helicon, 82–83, 502–5.

(65) Assmann, Ma’at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten.

(66) Héraclit. B94.

(67) Anaximand. B1.

(68) Parm. B1.11–14.

(69) Héraclit. B30.

(70) Prov. 1:1–5.

(71) Héraclit. B1.

(72) Voir les sources orientales dans la liste des références.

(73) Étude dans AA.vv., Sources Orientales: La naissance du monde, voir les sources orientales dans la liste des références.

(74) Voir la note 36.

(75) Gen. 1 et 2.4: « livre des naissances » (toledoth) peut être compris comme un second titre.

(76) Just So Stories for Little Children est le titre d'un livre de Rudyard Kipling (Londres, 1902) ; il fut prit comme un concept polémique par Ribichini, Rocchi, et Xella, La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione Greca, 42, avec une référence à Totem et tabou de Sigmund Freud.

(77) Anaxag. B1.

(78) Simp. in Ph. 24.15=12A9 ; Hippol. Haer. 1.6.2=12A11 ; pour l'interprétation controversée, voir KRS 108–9.

(79) Enuma Elish 1.1–8.

(80) Texte des pyramides 1040 a–d, voir également 1466 b–d, AA. vv., Sources Orientales: La naissance du monde 46 (voir les sources orientales dans la liste des références).

(81) Gen. 1:2.

(82) Hés. Th. 116 ; la signification du chaos était déjà très controversée dans l'Antiquité.

(83) Ouranos Euphronides, Pap. Derveni col. 14 ; Arist. Metaph. 1071b27 ; Eudème fr. 150 Wehrli.

(84) Anaxag. B1.

(85) Tedlock, Popol Vuh, 64.

(86) Arist. Metaph. 983b20=11A12.

(87) Hölscher, Anfängliches Fragen.

(88) Burkert, The Orientalizing Revolution, 91–93.

(89) Staudacher, Die Trennung von Himmel und Erde.

(90) ANET 120, Hoffner-Beckman 40 (voir les sources orientales dans la liste des références) ; voir West, Hesiod, Theogony, 20–22, 211–13 ; et voir ANET 125, Hoffner-Beckman 59 pour Ullikummi.

(91) AA.vv., Sources Orientales: La naissance du monde (voir les sources orientales dans la liste des références), 47 sec. 9.

(92) Anaximand. A10; voir également Leucippe A1 sec. 32.

(93) 67A1.

(94) Voir Steiner, "Der Sukzessionsmythos in Hesiods Theogonie und ihren orientalischen Parallelen."

(95) Hippol. Haer. 1.16=38A1.

(96) Plusieurs inscriptions de Xerxès louent Ahura Mazda « qui a créé les cieux, qui a créé la Terre, qui a créé l'homme ».

(97) Enuma Elish IV-V, pp. 254–55 Dalley (voir les sources orientales dans la liste des références).

(98) Gen. 1:14.

(99) Hés. Th. 371–82.

(100) Parm. B12–13.

(101) Démocr. A1=D.L. 9.35.

(102) Mais voir discussions dans Buxton, *From Myth to Reason*.

(103) Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, 78–91 ; voir Burkert, "Orientalische und griechische Weltmodelle von Assur bis Anaximandros."

(104) Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, 71 ; voir Schibli, *Pherekydes of Syros*, 133, sur Phérécyde : « Phérécyde, en résumé, voulait fournir une version alternative à la Théogonie ; il a probablement senti que sa propre version expliquait de manière plus cohérente et précise l'origine du monde et des dieux du mythe. »

(105) Ce qui fut en partie mal compris par la doxographie, Burkert, "Iranisches bei Anaximandros", 103.

(106) Eudèm. fr. 146 Wehrli ; Burkert, *Ancient Pythagoreanism*, 308–10.

(107) Burkert, "Iranisches bei Anaximandros" ; West, *Early Greek Philosophy and the Orient*.

(108) Ézéchiel 6 ; voir West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, 88–89 ; Kingsley, "Ezekiel by the Grand Canal."

(109) Voir Kingsley, "Ezekiel by the Grand Canal."

(110) Pl. *Epin.* 984a ; Kingsley, "Meetings with Magi."

(111) Anaximand. A1=D.L. 2.2=Apollodorus *FGrH* 244F29.

(112) Voir Burkert, "'Königs-Ellen' bei Alkaios."

(113) D.L. 1.8, voir 1.1, Arist. fr. 32–36 ; Sotion fr. 36 Wehrli. Des magoi en tant qu'experts du rite figurent dans le papyrus Derveni Col. 6, voir Tsantsanoglou, "The First Columns of the Derveni Papyrus."

(114) S. OT 387 ; E. Hel. 1396 ; voir également Gorg. Hel. 10–11, 14 ; Pl. Plt. 280d.

(115) B14 ; le terme magoi a été supprimé en tant qu'interpolation par Marcovich et d'autres éditeurs.

(116) Non traité dans de Jong, *Traditions of the Magi*.

(117) Inscription de Behistun (voir les sources orientales dans la liste des références), secs. 11 ; 13 ; 14 ; 16 ; 52 ; 68 ; le terme est conservé en vieux perse et transcrit en akkadien (magusu) et en élamite (makuis). Le terme apparaît également pour certains prêtres sur les tablettes de Persépolis à l'époque de Darius : Koch, "Iranische Religion im achaimenidischen Zeitalter" 23–24. Pour des preuves grecques ultérieures sur les magoi voir Bidez et Cumont, *Les mages hellénisés*. Il existe une inscription bilingue de Cappadoce du premier siècle ap. J.-C. d'un homme qui était magos pour Mithra, KAI 265.

(118) Duchesne-Guillemin, "Persische Weisheit in griechischem Gewande?" Duchesne-Guillemin, "D'Anaximandre à Empédocle", 47 ; voir Momigliano, *Alien Wisdom*, 128–29.

(119) Mansfeld, *The Pseudo-Hippocratic Tract Peri Hebdomadon* Ch. 1–11 and *Greek Philosophy*, l'a daté de l'époque de Posidonios, avec l'approbation de W. Theiler ; Mansfeld a changé d'opinion et pense maintenant à un faux judéo-hellène, *Mnemosyne* 42 (1989) : 184–185.

(120) Hésiode (Op. 106–7) semble indiquer qu'il ne s'agit pas de sa propre invention. Le problème suivant est de savoir si les quatre âges de métal dans Daniel 7 dérivent en définitive d'Hésiode ou de la source d'Hésiode, peut-être d'un texte araméen du premier âge de fer ; voir Burkert, "Apokalyptik im frühen Griechentum."

(121) Voir Zaehner, *Zurvan* ; West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, 30–33.

(122) Junker, "Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung" ; critique dans Nock, *Essays on Religion in the Ancient World*, 377–96 ; Brisson, "La figure de chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens" ; Zuntz, *Aion, Gott Des Römerreichs*, qui a essayé de faire d'Auguste le principal « inventeur » de Éon.

(123) Voir Duchesne-Guillemin, "Heraclitus and Iran", 34–49 ; West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, 165–202.

(124) La question la plus pertinente est de savoir à quel point ces idées ont influencé le judaïsme ; voir, pour une position critique, G. Ahn, dans Kratz, *Religion*, 191–209.

(125) Textes des Gathas (voir les sources orientales dans la liste des références) : Yasna 31.7 : « demeures de béatitude, remplies de lumière », quand le dieu accorde l'immortalité (21) ; 43.3 : passage « du bien au mieux », du corporel au spirituel, à l'endroit où réside le dieu ; 45.11 : « le salut et l'absence de mort dans son royaume » ; 51.15 : la « maison de la louange, où le dieu se rendit le premier, t'est promise ».

(126) Piras, *Hâdoxt Nask* (voir les sources orientales dans la liste des références). Le passage est encore décrit dans les textes pehlevi du *Bundahishn* et dans *Le livre d'Arda Viraz*.

(127) Voir la note 101.

(128) Voir Burkert, *Ancient Pythagoreanism*, 358–60. Les principaux passages sont Epich. 23B9, B22=frs. 213, 254 Kassel-Austin ; E. Erechtheus fr. 65.72 Austin ; E. Supp. 532.

(129) IG I3 1179.6=Hansen no. 10 : aither men psuchas hupedexato...

(130) Diog.Apoll. A19, 42 : l'âme en tant que « partie de dieu ».

(131) Un passage pertinent d'Euripide était considéré comme un reflet d'Anaxagore par les Anciens, E. fr. 839=Anaxag. A112.

(132) La mention du « séjour parmi les dieux » d'Héraclès Od. 11.602–3 fut dénoncée comme une interpolation par l'ancienne critique ; Hébé représentée comme sa femme est dorénavant attesté dans l'iconographie vers 600 av. J.-C., voir LIMC, s.v. Herakles no. 3331; Hyacinthe et Polybée s'acheminant vers les cieux sur le trône d'Amymclae, Paus. 3.19.4.

(133) 64A8; 68B30.

(134) Frahm, "Zwischen Tradition und Neuerung", 84–99, montre que des prêtres de l'Uruk achéménide établirent un rôle prééminent pour le dieu « Ciel » (Anu). Le décret d'Artaxerxès à Ezra (Ezra 7:12 ; authentique ?) appelle le dieu des juifs « Dieu des Cieux ».

(135) Theopompus 115F65 in Plu. Is. 46–47, 369d–370c ; Aristox. fr.13 Wehrli in Hippol. Haer. 1.2.12 (voir Kingsley, "The Greek Origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster", 245–56) ; Eudèm. fr. 150 Wehrli ; une allusion en passant dans Arist. Métaph. 1091b10.

(136) Pl. Lg. 896 d–e, 906a ; voir Plu. Procr. 1014d ; Is. 370e–f ; voir Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, qui le conteste.

(137) Philostrate fait se rencontrer Empédocle, entre autres, et les magoi, VA 1.2 ; Gorgias affirme avoir vu Empédocle pratiquer la magie, 82A3=Emp. A1 sec. 59=D.L. 8.59 ; voir également Kingsley, "Meetings with Magi."

Sources orientales traduites

Générales

ANET J. B. Pritchard, ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3rd ed. Princeton: Princeton University Press, 1969.

AA.vv. Sources Orientales I: La naissance du monde. Paris: Éditions du Seuil, 1959.

TUAT O. Kaiser, ed. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Gütersloh: Gerd Mohn, 1982–2001.

Mésopotamie

S. Dalley. Myths from Mesopotamia. Oxford: Oxford University Press, 1989.

B. R. Foster. Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature. 2 vols. 2nd ed. Bethesda: CDL Press, 1996.

J. Bottéro et S. N. Kramer. Lorsque les dieux faisaient l'homme: Mythologie mésopotamienne. Paris: Gallimard, 1989.

W. G. Lambert et A. R. Millard. Atra-hasis: The Babylonian story of the Flood. Oxford: Clarendon Press, 1969.

A. Heidel. The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

———. Enuma Elish: The Babylonian Genesis. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

A. R. George. The Babylonian Gilgamesh Epic. Oxford: Oxford University Press, 2003.

BWL=W. G. Lambert. Babylonian Wisdom Literature. Oxford: Clarendon Press, 1960.

D. D. Luckenbill. *Ancient Records of Assyria and Babylonia*. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1926.

O. Neugebauer. *Astronomical Cuneiform Texts*. 3 vols. Princeton: Lund Humphries, 1955.

O. Neugebauer et A. J. Sachs. *Mathematical Cuneiform Texts*. New Haven: American Oriental Society, 1945.

E. Reiner et D. Pingree. *Enuma Anu Enlil Tablet 63: The Venus Tablet of Ammisaduqa*. Malibu, Calif.: Undena, 1975.

———. *Enuma Anu Enlil, Tablets 50–51*. Malibu, Calif.: Undena, 1981.

H. Hunger et D. Pingree. *MULAPIN: An Astronomical Compendium in Cuneiform*. Hom: F. Berger, 1989.

Égypte

M. Lichtheim. *Ancient Egyptian Literature*. 3 vols. Berkeley: University of California Press, 1973–80.

———. *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*. Freiburg, 1983.

M. Clagett. *Ancient Egyptian Science. A Source Book I: Knowledge and Order*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1989.

Hittites

H. A. Hoffner et G. M. Beckman. *Hittite Myths*. Atlanta: Scholars Press, 1990.

H. G. Gueterbock. Kumarbi: Mythen vom churritischen Kronos. Zürich: Europaverlag, 1946.

———. The Song of Ullikummi. New Haven: American Schools of Oriental Research, 1952.

H. Otten. Mythen vom Gotte Kumarbi: Neue Fragmente. Berlin: Akademie-Verlag, 1950.

E. Neu. Das hurritische Epos von der Freilassung. Vol. I. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996.

Canaan

A. Caquot, M. Sznycer et A. Herdner. Textes ougaritiques I: Mythes et légendes. Paris: Ed. du Cerf, 1974.

A. Caquot, J.-M. de Tarragon et J.-L. Cunchillos. Textes ougaritiques II. Paris: Ed. du Cerf, 1989.

M. D. Coogan. Stories from Ancient Canaan. Philadelphia: Westminster Press, 1978.

C. de Moor. An Anthology of Religious Texts from Ugarit. Leiden: Brill, 1987.

KAI=H., Donner et W. Röllig. Kanaanäische und aramäische Inschriften. 3 vols. 2nd edn. Wiesbaden: Harrassowitz, 1966–69.

A. I. Baumgarten. The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary. Leiden: Brill, 1981.

Ahiqar: F. C. Conybeare, J. Rendell Harris et A. Smith Lewis. The Story of Ahiqar from the Aramaic, Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Old Turkish, Greek and Slavonic Versions. 2nd edn. Cambridge, 1913; TUAT III 2, 320–47.

Perse

J. Darmesteter et L. H. Mills. The Zend-Avesta. 3 vols. Oxford: Clarendon Press, 1883–95.

H. Humbach. The Gathas of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts. Vol. 1. Heidelberg: Winter, 1991.

M. Boyce. Textual Sources for the Study of Zoroastrianism. Totowa, N.J.: Barnes & Noble Books, 1984.

A. Piras, ed. Hâdoxt Nask. Il racconto Zoroastriano della sorte dell'anima. Rome: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 2000.

Inscription de Behistun de Darius

F. H. Weissbach. Die Keilinschriften der Achämeniden. Leipzig: Hinrichs, 1911, 8–74. (trois versions).

R. G. Kent. Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon. 2nd ed. New Haven: American Oriental Society, 1953, 116–34. (version perse).

TUAT I 419–450. (toutes les versions traduites en allemand).

Bibliographie

Anquetil Duperron, A. H. Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre. Paris: Tillard, 1771.

Assmann, I. Ma'at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit Im Alten Ägypten. Munich, 1990.

Bernal, Martin. *Black Athena: The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization*. London: Free Association Books, 1987.

Bidez, Joseph, et Franz Cumont. *Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. Paris: Belles Lettres, 1938.

Bidez, Joseph. *Eos ou Platon et l'Orient*. Bruxelles: Hayez, 1945.

Bietti Sestieri, A. M. *La necropoli laziale di Osteria dell'Osa*. Rome: Qasar, 1992.

Brisson, L. "La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens." In *Orphée et l'Orphisme dans l'antiquité gréco-romaine*, édité par L. Brisson, nr. III. Aldershot, Angleterre: Ashgate, 1995.

Burkert, Walter. "Apokalyptik im frühen Griechentum: Impulse und Transformationen." In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 235–54. Tübingen: Mohr, 1983.

———. *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004.

———. "Iranisches bei Anaximandros." *Rheinisches Museum* 106 (1963): 97–134.

———. "Königs-Ellen' bei Alkaios." *Museum Helveticum* 53 (1996): 69–72.

———. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. 1962. Traduit par E. L. Minar, Jr. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.

———. “Orientalische und griechische Weltmodelle von Assur bis Anaximandros.” *Wiener Studien* (1994): 179–86.

———. *The Orientalizing Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Buxton, R., ed. *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Cornford, F. M. “A Ritual Basis for Hesiod’s Theogony.” In *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, 95–116. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

Dornseiff, Franz, “Hesiods Werke und Tage und das Alte Morgenland.” *Philologus* 89 (1934) 397–415. Réimprimé sous le titre *Kleine Schriften I. Antike und alter Orient*, Leipzig: Koehler & Amelang, 1956 ; 1959, 72–95.

Duchesne-Guillemin, Jacques. “D’Anaximandre à Empédocle: Contacts gréco-iraniens.” In *Atti del convegno sul tema: La Persia e il mondo greco-romano, problemi attuali di scienza e di cultura* 76, 76:423–31. Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1966.

———. “Heraclitus and Iran.” *History of Religions* 3 (1963): 34–49.

———. “Persische Weisheit in griechischem Gewande?” *Harvard Theological Review* 49 (1956): 115–22.

———. *The Western Response to Zoroaster*. Oxford, 1958.

Eissfeldt, O. “Phönikische und griechische Kosmogonie.” In *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris: Presses Universitaires 1960, 1–18.

Frahm, E. "Zwischen Tradition und Neuerung. Babylonische Priestergelehrte im achämenidenzeitlichen Uruk." In Kratz, Religion und Religionskontakte, 74–106.

Frankfort, H. A., J. A. Wilson et T. Jacobsen. The Intellectual Adventure of Ancient Man. Chicago: Chicago University Press, 1946 ; réimprimé sous le titre Before Philosophy, Harmondsworth: Penguin Books, 1949.

Fritz, K. von. Griechische Geschichtsschreibung I. Berlin: De Gruyter, 1967.

Gadamer, H.-G. Um die Begriffswelt der Vorsokratiker. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

Gigon, O. Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides. Basel: Schwabe, 1945.

Gladstone, W. E. Landmarks of Homeric Studies. London: MacMillan, 1890.

Gnoli, G. Zoroaster in History. New York: Bibliotheca Persica Press, 2000.

Goetze, A. "Persische Weisheit in griechischem Gewande." Zeitschrift für Indologie und Iranistik 2, (1923): 60–98; 167–77.

Hansen, P. A., Carmina Epigraphica Graeca Saeculorum VIII-V a. Chr. n.. Berlin: De Gruyter, 1983.

Heidegger, M. Holzwege. Frankfurt, 1950.

Heubeck, A. "Mythologische Vorstellungen des Alten Orients im archaischen Griechentum." Gymnasium 62 (1955): 508–25. Réimprimé dans E. Heitsch, ed., Hesiod, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, 545–70.

———. Schrift. *Archaeologia Homérica* III 10, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.

Hölscher, U. "Anaximander und der Anfang der Philosophie." *Hermes* 81 (1953): 257–277, 385–418 ;
révision augmentée dans : *Anfängliches Fragen*, 9–89.

———. *Anfängliches Fragen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.

Hopfner, Th. *Orient und Griechische Philosophy*. Leipzig: Hinrichs, 1925.

Jeffery, L. H. *The Local Scripts of Archaic Greece: A Study of the Origin of the Greek Alphabet and Its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.* ed. Rev. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Jong, Albert de. *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden: Brill, 1997.

Junker, H. "Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung." *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1921/2 (1923): 125–78.

Kerschensteiner, Julia. *Platon und der Orient*. Stuttgart: Kohlhammer, 1945.

Kingsley, Peter. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and the Pythagorean Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

———. "Ezekiel by the Grand Canal: Between Jewish and Babylonian Tradition." *Journal of the Royal Asiatic Society* 3 (1992): 339–46.

———. "The Greek Origin of the Sixth Century Dating of Zoroaster." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53 (1990): 245–65.

———. “Meetings with Magi: Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato’s Academy.” *Journal of the Royal Asiatic Society* 3.5 (1995): 173–209.

Koch, H. “Iranische Religion im achaimenidischen Zeitalter.” In Kratz, *Religion und Religionskontakte*, 11–26.

Kratz, R. G., ed. *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*. Gütersloh: Kaiser, 2002.

Laks, André et Glenn W. Most, eds. *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Lefkowitz, Mary R. *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse for Teaching Myth as History*. New York: Basic Books, 1996.

Lefkowitz, Mary R. et Guy MacLean Rogers, eds. *Black Athena Revisited*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996.

Livingstone, A. *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Lloyd, G. E. R. “On the ‘Origins’ of Science.” *Proceedings of the British Academy* 105 (2000): 1–16.

Luzzato, M. J. “Grecia e Vicino Oriente: Tracce della ‘Storia di Ahīqar’.” *Quaderni di storia* 18 (1992): 5–84.

———. “Ancora sulla ‘Storia di Ahīqar’.” *Quaderni di storia* 39 (1994): 253–77.

Mansfeld, Jaap. *The Pseudo-Hippocratic Tract Peri Hebdomadon Ch. 1–11 and Greek Philosophy*. Assen: Van Gorcum, 1971.

Momigliano, Arnaldo. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Mondolfo, Rodolfo et Eduard Zeller. 1932. *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. 3rd ed. Florence ; La Nuova Italia, 1951.

Moran, W. H. "An Assyriological Gloss in the New Archilochus Fragment." *Harvard Studies in Classical Philology* 82 (1978): 17–19.

Neugebauer, Otto. *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. 3 vols. Berlin: Springer Verlag, 1975.

———. "Zur Geschichte des pythagoräischen Lehrsatzes." *Nachrichten der göttingischen Gelehrten Gesellschaft, Math.-Ph. Klasse* (1928): 45–48.

Nock, A. D. *Essays on Religion in the Ancient World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.

Panaino, A. "Riflessioni sul concetto di anno cosmico." In Ribichini, Rocchi, et Xella, *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, 87–101.

Panchenko, Dmitri. "Who Found the Zodiac?" *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption* 9 (1999): 33–44.

Peruzzi, E. *Civiltà greca nel Lazio preromano*. Florence: Olschi 1998.

Pettinato, G. *La Scrittura celeste: Origini dell'astrologia caldea in Mesopotamia*. Milan: Mondadori, 1998.

Reinhardt, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* 1917. Frankfurt: Klostermann, 1959.

Ribichini, S., M. Rocchi et P. Xella. *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*. Rome: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2001.

Rochberg-Halton, F. "Babylonian Horoscopes and Their Sources." *Orientalia* 58 (1989): 102–23.

Schibli, H. S. *Pherekydes of Syros*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

Schmid, W. *Geschichte der griechischen Literatur*. Vol. I. Munich: Beck, 1929.

Schwabl, Hans. "Die Griechischen Theogonien und der Orient." In *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, édité par l'Université de Strasbourg, 39–56. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

Staudacher, W. *Die Trennung von Himmel und Erde*. Ph.D. diss., University of Tübingen, 1942.

Steiner, G. "Der Sukzessionsmythos in Hesiods Theogonie und ihren orientalischen Parallelen." Diss. Ph. D., University of Hamburg, 1959.

Tedlock, D. *Popol Vuh. The Mayan Book of the Dawn of Life*. New York: Simon & Schuster, 1985.

Tsantsanoglou, K. "The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance." In Laks et Most, *Studies on the Derveni Papyrus*, 93–128.

Uehlinger, C. "Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit." In *Das Buch Kohelet*, édité par L. Schwienhorst-Schönberger, 155–247. Berlin: De Gruyter, 1997.

Waerden, B. L. van der. *Die Anfänge der Astronomie*. Groningen, 1966.

———. "Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr." *Hermes* 80 (1952): 129–55.

———. *Science Awakening*. New York: Oxford University Press, 1961.

Walcot, Peter. *Hesiod and the Near East*. Cardiff: Wales University Press, 1966.

Walker, C. B. F. *Astronomy before the Telescope*. New York: St. Martin's Press, 1997.

Wendel, C. *Die griechisch-römische Buchbeschreibung verglichen mit der des vorderen Orients*. Halle: Niemeyer, 1949.

West, M. L. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

———. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

———. *Hesiod, Theogony*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

———. *Hesiod, Works and Days*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Woodard, Roger D. Greek Writing from Knossos to Homer: A Linguistic Interpretation of the Origin of the Greek Alphabet and the Continuity of Ancient Greek Literacy. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Zaehner, R. C. Zurvan: A Zoroastrian Dilemma. Oxford: Clarendon Press, 1955. Zunz, G. Aion, Gott des Römerreichs. Heidelberg: Abhandlungen Heidelberg 2, 1989.