

A Universal Imagination of the End of the World?

Volume I

A Universal Imagination of the End of the World?

Volume I

Edited by

Frédéric Le Blay

Cambridge
Scholars
Publishing



A Universal Imagination of the End of the World? Volume I

Edited by Frédéric Le Blay

This book first published 2018

Cambridge Scholars Publishing

Lady Stephenson Library, Newcastle upon Tyne, NE6 2PA, UK

British Library Cataloguing in Publication Data

A catalogue record for this book is available from the British Library

Copyright © 2018 by Frédéric Le Blay and contributors

All rights for this book reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the copyright owner.

ISBN (10): 1-5275-1130-8

ISBN (13): 978-1-5275-1130-9

CONTENTS

Foreword	vii
Frédéric Le Blay	
Acknowledgments	xi
About the Editor	xii
List of Abbreviations	xiii
Part 1 The Various Facets of an Imagination	
Chapter One.....	2
L’imaginaire de la Fin du Monde en Grèce ancienne : fin provisoire et fin radicale, deux mythes miroirs <i>Christine Dumas-Reungoat</i>	
Chapter Two	17
From Destruction to Resurrection: The Zoroastrian Vision of the End of the World <i>Laura Castro Royo</i>	
Chapter Three	32
Constantinople : la Nouvelle Rome, lieu eschatologique <i>Bogdan Alexandru Duca</i>	
Chapter Four.....	45
La fin d’un monde humaniste : démonologie et scepticisme dans la France des Guerres de religion <i>Santiago Francisco Peña</i>	
Chapter Five	68
The End of the World and the Jews in the Russian Orthodox View <i>Victor Shnirelman</i>	

Part 2 Heritage, Folk Traditions, Rewritings

Chapter Six.....	86
Nature of Collective Representations dealing with the End of the World: On the Material of the Belarusian Folk Eschatology <i>Ina Shved</i>	
Chapter Seven.....	98
Tolkien's Vision of the End of Middle-Earth: Myth and Faith in the Construction of Tolkien's Mythology <i>Bradford Lee Eden</i>	

Part 3 Contemporary Expressions and Sociopolitical Use of Millenarism

Chapter Eight.....	104
The Armageddon of Oumu-Shinri-Kyo: Terrorism at the End of a World <i>Kinhide Mushakoji</i>	
Chapter Nine.....	119
Katrina, signe de la fin des temps dans le discours des évangélistes millénaristes <i>Bernadette Rigal-Cellard</i>	
Chapter Ten.....	142
How Spectres of the Apocalyptic Haunt the Future in Environmental Movements <i>John R. Hall</i>	
Chapter Eleven.....	159
Récits eschatologiques et théories politiques: les États devant la menace terroriste <i>Ana Petrache</i>	
Contributors.....	170
Indices.....	182

FOREWORD

FRÉDÉRIC LE BLAY

I am proud to present this first selection of studies from various contributors who have been involved in the ATLANTYS program. ATLANTYS is an interdisciplinary and intercultural research program granted by the Pays de la Loire region, France. Endorsed by the University of Nantes and Centre François Viète (Epistemology, History of Sciences and Technology), it unites several research institutions in France and abroad.

Aiming at shedding critical and analytical light on the foundations of collective representations dealing with the end of the world and the death of humankind, our program is interested in contemporary debates about the protection of the environment and of human populations. The ATLANTYS program's research activities address various issues such as:

- 1) The interaction of human groups and populations with their natural environment and their reaction when faced with high-scale disasters (from a contemporary as well as historical perspective);
- 2) The expression and representation of the anxiety about our collective death or destruction;
- 3) The reaction and behaviour of human societies regarding the universal fear of their end;
- 4) The converging points between irrational beliefs, religious conceptions and scientific theories.

I would like to say a few words about our program and how it came to be. As a scholar working on the history and philosophy of ancient sciences and their heritage, one of my main fields of interest for several years now has been meteorology and cosmological systems, which we could also label ancient physics. As an organic process, I came across the question: did the ancient Greeks and Romans, and more generally ancient Mediterranean civilizations, believe in something like the end of the world? Were they afraid of it and how could they express that fear? Did their myths prophesize such an end? Did their philosophical or rational

explanations or systems predict such an event? Every reader of Caesar knows that the only thing the Gauls (or Celts) feared was that the sky could fall on their heads. Since I was also working on the physical explanations given to phenomena such as earthquakes, volcanoes and other major natural catastrophes in the ancient world, I wanted to investigate more closely the way in which natural disasters, which were quite familiar to populations living in the Mediterranean area, could influence beliefs and representations of what a global destruction of their world could be. Did they believe that nature or any other cosmic event could cause the end of humankind or the end of life on Earth?

I realized that addressing those questions would require the collective contribution of fields such as philology, philosophy, history, archaeology, anthropology, geography, theology, and so on. I also understood that this topic was not merely theoretical or speculative research, that it is not a question for those only interested in ancient civilizations and history but beyond that, since it is deeply related to our contemporary fears about global warming and its consequences, and about the destruction of our natural environment due to human activity. Moreover, we are reminded from time to time, by all sorts of prophets, that the end of our species is imminent. The last time was in 2012, when, according to the would-be Mayan calendar, we were supposed to live our last days. All I can say is that we all survived, the same way we survived medieval Europe's fear of the millennium. That is where the idea of ATLANTYS comes from.

The name for the program was easy to find. I had first in mind Plato's myth of Atlantis, a story that tells us about the end of a world. And the final spelling, with the letter Y, would be a reference to the Celtic version of that Greek myth, the legend of the old city of YS, city of King Gradlon, which was engulfed by the sea. Some are still looking for it today and its location is supposed to be not far away from the city of Nantes, on the southern seashore of Brittany, in the area known as Cornwall (the French Cornwall). I then had to convince colleagues in France and abroad to join me in planning a research program. It was not a difficult task, probably because the end of the world is a question without limits; a never-ending story. Thanks to the partners who decided to join the project and with the support of my research institute, Centre François Viète, and the University of Nantes, I was able to apply for funding from the Région Pays de la Loire. Our region has a strong policy of supporting research activities in all areas by granting innovative projects which give us the opportunity to launch new ideas. ATLANTYS was therefore recognized as a "pari scientifique" for the year 2015 and we were able to build a three-year program involving partners in France and abroad. I am very grateful for

this institutional support and I hope we will prove that our ambition deserved to be trusted.

I would like to add a few personal remarks, starting with a true story. A few weeks after our program was launched, I was interviewed by a journalist who wanted to write a story about me for an institutional newsletter. She had heard of ATLANTYS. I proposed we focus on the program itself more than myself but she said she was interested in the person who was directing such a program. She had heard of a certain researcher in Nantes University who had gathered other researchers from various disciplinary areas, in France and elsewhere, and had managed to raise public funding to work on a program dealing with the end of the world. She found the whole idea fascinating. I don't know if she also found it disturbing. The fact is that she was interested in getting to know more about the person behind it. She told me, when we first met, that she really wondered what kind of researcher or scientist I was: was I a new version of the mad or crazy scientist? Was Doctor Strangelove my role model? Everyone remembers this great comedy from Stanley Kubrick and its striking title: *Dr Strangelove or: How I learned to stop worrying and love the Bomb*. Or maybe, she thought, I might be some kind of neurotic using academic research as a way to express his own anxieties. I wouldn't say she was disappointed when she met just a normal person but I could tell, at least, that I was not the person she was expecting. I remember we had a very pleasant conversation and talked about a lot of interesting topics, not so much the end of the world, about which, I had to confess, I had no truth to tell. The fact is that I usually define myself as a serene-spirited and optimistic person.

What is the lesson of that story? I would like to make a philosophical point from it. As a classicist, I am strongly influenced by ancient philosophers. We should not forget that Western philosophy was grounded on the Socratic idea that philosophy is about learning how to die, what the Greeks called *meletê thanatou*. We gain wisdom by the very consciousness that we are mortals and every day of our lives must be a meditation on death. Does such a meditation mean that we spend our lives anxious and worried? On the contrary, meditating on our mortality allows us to be free from passions, from superstitions and helps us to reach happiness, which is the second main teaching of ancient philosophy. In a much more prosaic way, I would say that immortality or eternity would be a very boring gift. As Marcus Aurelius stated in *Meditations*, life is a part we have to play the proper way until the very last moment we leave the stage. What matters is not the fact we have to leave the stage—every act or play has an ending—but how we perform while on stage. That is the beauty of it, that we only

get one chance to play our best role. We may wish that the same teachings which make individuals happy and serene would apply to the way we see our world. I don't think the world we live in is eternal. I won't make any statement about the whole universe or about what could be an afterlife. I just mean that our natural and physical world is doomed, from its very birth, to come to an end. Scientists tell us how stars die, they tell us how planets have a life of their own. Even though I sincerely think that making our world sustainable by preserving the environment and protecting bio- and cultural diversity is a great challenge, I don't think that sustainability could in any way become synonymous with eternity. So long as we, and I don't mean we as individuals but our species as a whole, consider ourselves eternal, there should be no reason why we should worry about what we are doing to our world, besides simple concerns like collective comfort or well-being. As soon as we consider that there must be an end, we reach a level of collective consciousness that helps us perform the best way we can.

ACKNOWLEDGMENTS

We wish to thank our institutional and academic partners:

Région Pays de la Loire (France)
Nantes Métropole (France)
Université de Nantes (France)
Maison des Sciences de l'Homme Ange Guépin (Nantes, France)
Institut du Pluralisme Religieux et de l'Athéisme (Nantes, France)

More about the ATLANTYS program and its partners:

<https://atlantys.hypotheses.org>

We are also very grateful to Axel Creach, Associate Professor at Sorbonne University (Paris), who, as post-doctoral research assistant for ATLANTYS from 2016 to 2017, made an important contribution to the success of our program and the editing of this volume.

We want to acknowledge Jon Wilcox, whose contribution as a reader and copy-editor, has been precious and accurate.

ABOUT THE EDITOR

Frédéric LE BLAY is Associate Professor and Chair of the Department of Classics at the University of Nantes, France, and is a member of Centre François Viète (Epistemology, History of Sciences and Technology). He is a specialist of ancient medicine and meteorology, with his research focusing on the relationship between sciences and philosophy in the classical world and the heritage of ancient sciences in modern and contemporary Europe. He is the editor of *Transmettre les savoirs dans les mondes hellénistique et romain* (2009), a collection of papers from international scholars dealing with ancient sciences and philosophy, and has been Scientific Director of ATLANTYS, an international research program aiming at shedding critical and analytical light on the grounds of collective representations dealing with the end of the world.

<https://leblay.hypotheses.org>

LIST OF ABBREVIATIONS

Av. =	Avestan
Bd. =	Bundahišn
BYt. =	Bahman Yašt
Dd. =	Dādestān ī dēnīg
Dk. =	Dēnkard
Mkh. =	Dādestān ī Mēnōg ī Xrad
Phl. =	Pahlavi
Rv. =	Rivāyat
Vd. =	Vendīdād
Y. =	Yasna/Gāthās
Yt. =	Yašt
Zsp. =	Wizīdagīhā ī Zādspram

Abbreviations have been chosen following the system used by: Maneckji Nusserwanji Dhalla, *History of Zoroastrianism*, London: Oxford University Press, 1983.

PART 1

THE VARIOUS FACETS OF AN IMAGINATION

CHAPTER ONE

L'IMAGINAIRE DE LA FIN DU MONDE EN GRÈCE ANCIENNE : FIN PROVISOIRE ET FIN RADICALE, DEUX MYTHES MIROIRS

CHRISTINE DUMAS-REUNGOAT

En Grèce ancienne, les traces du motif de la fin d'un monde ou de fins du monde successives apparaissent très tôt, puisque dès le VIII^e siècle avant notre ère, avec le «mythe des races», exposé aux vers 109 à 201 du poème *Les Travaux et les jours* d'Hésiode, on voit disparaître sous la terre, tour à tour, différentes espèces humaines métalliques (races d'or, d'argent, de bronze), puis s'efface celle des héros ; et la nôtre même, la race de fer, atteindra un tel degré d'impiété qu'elle finira par connaître aussi une fin. Hésiode n'explique pas par quel fléau chacun de ces mondes disparaît, sinon en utilisant un vers formulaire indiquant que, sur le vouloir de Zeus, la terre a recouvert chacune de ces sortes d'hommes – leur disparition est-elle provoquée par un séisme ? –, le cas de la race des héros étant à part.¹

Cet exemple fait partie des mythes de fins du monde que l'on pourrait appeler provisoires, ou « fins d'un monde ». Elles sont le plus souvent provoquées par des fléaux diluviens ou ignés, mais toujours le monde se

1. Aux vers 121, 140 et 156 des *Travaux* hésiodiques, nous lisons le vers formulaire suivant (avec des modifications très minimes d'une occurrence à l'autre) qui ponctue la disparition respectivement des races d'or, d'argent et de bronze: « Puis quand la terre recouvrit cette race ». Une partie des héros meurt au combat à Troie ou à Thèbes, une autre est établie par Zeus aux confins du monde, dans l'île des Bienheureux. Enfin, vers 180–181, Hésiode écrit au sujet de la cinquième race, race de fer : « Puis Zeus fera aussi périr cette race d'hommes mortels / Quand ils naîtront avec des tempes blanches ». Le verbe *ollumi* qui est utilisé ne permet pas de savoir par quel moyen Zeus met fin aux jours de ces mortels, mais la perte en masse suggère le déclenchement d'un fléau dévastateur. Toutes les traductions en français sont de l'auteur.

reconstituée après le cataclysme, la fin n'est que temporaire. Nous connaissons ainsi trois héros grecs qui ont réchappé du Déluge, Ogygos, le plus ancien, Dardanos, lié aux origines de Troie, et, le plus célèbre, Deucalion, accompagné de sa femme Pyrrha. Les mythes de fins du monde provisoires par le feu, quant à eux, mettent à l'honneur Phaëthon, qui a embrasé l'univers parce qu'il n'a pas su maîtriser le char des chevaux de son père Hélios. Le mythe de l'Atlantide s'inscrit aussi dans ce groupe, mais ce sont des secousses telluriques, en ce cas, qui provoquent l'engloutissement du territoire de l'Athènes primitive, et un raz de marée, celui de l'île de l'Atlantide dans la mer.

Ce n'est que de façon plus tardive, autour du II^e siècle avant notre ère, que l'on voit apparaître les premières traces, composées en grec, du motif de la Fin du Monde radicale, si tant est que l'on puisse toujours dater avec certitude ces bribes de textes souvent remaniées à différentes époques. Nous les trouvons dans des recueils d'apocryphes et de pseudépigraphes ainsi que dans la littérature chrétienne des premiers temps. Dans ces textes, l'humanité est destinée à périr et le monde à disparaître définitivement sous la violence d'une accumulation de cataclysmes.

Ces deux groupes de textes souvent présentés comme semblables doivent être distingués l'un de l'autre : en effet, s'ils développent des motifs identiques, comme, par exemple, la disparition d'îles et l'engloutissement de terres, l'embrasement de l'univers, le télescopage des époques, la thématique de l'*adynaton*, ils s'inscrivent pourtant dans des perspectives radicalement opposées.² En effet, les premiers, en expliquant pourquoi le monde subit ponctuellement les ravages de fléaux, qui mettent fin momentanément à son ordonnance, montrent comment l'humanité passe de l'ère mythique à l'ère historique, tandis que les seconds présentent une évolution inverse : la perspective de quitter l'histoire définitivement achevée, pour une ère de bonheur inaltérable.

Voyons comment ce renversement de perspective permet d'éclairer ces mythes miroirs l'un de l'autre, et comment cet imaginaire de la Fin du Monde en Grèce ancienne s'est nourri de traditions proche-orientales, après avoir recensé les principaux textes composés en grec qui traitent de ces deux motifs. Pour commencer cette réflexion, nous répertorions dans l'inventaire ci-dessous les principaux textes, parfois fragmentaires, traitant

2. L'*adynaton* est le thème de la chose impossible à concevoir, comme le fait que des animaux, bêtes sauvages et dauphins, échangent leurs lieux de vie terrestres et aquatiques habituels, ainsi que l'a défini le poète Archiloque au VII^e s. avant notre ère (cf. fragment West, *Iambi et Elegi Graeci*, I, 122, 6–9).

des différentes versions des mythes de la Fin du Monde, provisoire puis définitive, composées en grec.³

Corpus des textes grecs de l'antiquité traitant de la Fin du Monde provisoire ou définitive

Fin du Monde provisoire ou fin d'un monde

Fin d'un monde par le feu et/ou par l'air

Les Présocratiques : fragments d'Anaximène, d'Héraclite d'Éphèse et d'Hippase de Métaponte (DK 3 B2, DK 8 A7, DK 12 B30).

Le mythe de Phaéthon :

- Lucien de Samosate, *Dialogues des dieux : Zeus et Hélios*, 24.
- Ovide, *Métamorphoses*, 2, 204–271.⁴
- Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*, 38, 349–409.

L'Ekpurôsis stoïcienne :

Némésius, Origène et Alexandre (SVF II625, SVF II600, SVF II594⁵).

L'embrassement du monde par l'association du feu et de l'air :

- Dion Chrysostome, *Discours* 36, 42–48, 55–56.
- Philon d'Alexandrie, *De l'Éternité du monde*, § 147.

Fin d'un monde par l'eau :

Le déluge d'Ogygos : Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*, 3, 204–208.

Le déluge de Dardanos : Lycophron, *Alexandra*, 72–85.

Le déluge de Deucalion et Pyrrha :

- Pindare, *Olympique* 9, 62–83.
- Ovide, *Métamorphoses*, 1, 313–415 ; 434–437 .
- Apollodore, *Bibliothèque*, 1, 7, 2.
- Lucien de Samosate, *De Dea Syria*, 12, 1–28 & *Timon*, 3, 6–13.
- Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*, 3, 209–214 ; 6, 229–388, 12, 59–63.

3. Pour un inventaire complet des textes en grec et leur traduction, on consultera Dumas, « Fléaux et Fin du Monde dans la pensée grecque ancienne » et Dumas-Reungoat, *La Fin du Monde* pour les traductions seules.

4. Nous comptons Ovide dans ce catalogue, bien que ses textes soient composés en latin, parce que, tant pour le déluge que pour l'aventure de Phaéthon, il s'inspire manifestement des traditions grecques ou de traditions proche-orientales dont découlent ces derniers.

5. SVF = Von Arnim J., *Stoicorum Veterum Fragmenta*.

Le Déluge des traditions mésopotamiennes :

Bérose, *Babyloniaca* à travers les résumés d'Alexandre Polyhistor (FGrH⁶ 680F4a, FGrH 680F4b) et d'Abdène (FGrH 685F3, FGrH 680F4).

Fin d'un monde par l'eau et par la terre : l'engloutissement de l'Athènes primitive et de l'Atlantide :

Platon, *Timée*, 25 c-d & *Critias*, 108 e-109 a.

Fin d'un monde par l'eau et par le feu : le déluge lié à l'*ekpurôsis* :

-Sénèque, *Questions naturelles*, 3, 29, 1.

-Ovide, *Métamorphoses*, 1, 291–312 et 2, 260–271.

-Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques*, 6, 210–389 et 38, 410–423.

Fins de monde, séries de fléaux

Le mythe des races : Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 109–201.

Les conséquences de la surpopulation : *Les Chants cypriens*, fr.1 (Allen 1912 : 117).

Le défi de Prométhée : Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 1080–1088.

Le balancier orbiculaire de Platon : Platon, *Le Politique*, 269–273.

Fin du Monde définitive**Pseudépigraphes et Apocryphes**

-Le fragment du Pseudo-Sophocle [premier texte à nous parvenu, traitant de la Fin du Monde radicale et définitive, texte probablement composé aux III^e-II^e s. avant notre ère ; rapporté dans Ps-Justin, *De Monarchia* (Morel 105 D-E).

-Clément d'Alexandrie, *Stromates* (5, 14, 121, 4–122, 1) et Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* (13, 13, 48).

-*L'Apocalypse grecque d'Hénoch*.

-Les *Oracles Sibyllins* 2, 196–213; 3, 80–92; 5, 468–483; 5, 512–531; 8, 337–358.

-Les textes où le motif de la Fin du Monde a dû figurer en grec :

- *Le quatrième livre d'Esdras*.

- *Le Testament de Moïse*.

- *L'Apocalypse d'Élie*.

- *L'Apocalypse syriaque de Baruch*.

- *L'Apocalypse d'Abraham*.

- *Les Oracles d'Hystaspe* d'après Lactance

Les textes des Évangélistes et des Apôtres

- Les *Évangiles* selon Matthieu, Marc et Luc.

- *L'Apocalypse* de Jean, versets des chapitres 6, 8, 9, 16, 20, 21 et 22.

- *Les deux Épîtres aux Thessaloniens* de Paul

6. FGrH = Jacoby F., ed, *Die Fragmente der griechischen Historiker*.

Dans quelle mesure le mythe de la fin du monde provisoire explique-t-il comment l'humanité quitte l'ère mythique pour entrer dans l'ère historique ? L'imaginaire grec en ce domaine s'inspire manifestement des mythes mésopotamiens. Prenons l'exemple du Déluge dont réchappe Deucalion et Pyrrha, dans ses versions les plus complètes, notamment la version d'Apollodore (*Bibliothèque* 1, 7, 2), qui, sur bien des points, se calque sur un ancien modèle babylonien, celui que nous pouvons lire dans le *Poème d'Atrahasis* (ou du « Supersage »), de façon directe ou indirecte, par le biais de la Genèse biblique et du Déluge de Noé qui en sont inspirés, par exemple.⁷ La première mise en œuvre du récit du cataclysme diluvien dans le contexte « explicatif » d'une cosmogonie et d'une anthropogonie, a toutes les chances d'être le fait des auteurs de l'*Atrahasis*. Dans les traditions grecques les plus complètes, un schéma global d'explication de l'origine des hommes sert le plus souvent aussi de cadre au récit du déluge, qui devient le pivot, le point de basculement de l'humanité d'une ère dans l'autre. Il convient de rapporter en quelques mots la trame du *Poème du Supersage*, qui a été composé entre 1750 et 1700 avant notre ère, pour mieux comprendre la perspective adoptée par les poètes grecs.

À la suite de la première grève de tous les temps, celle des dieux de la seconde classe, les Igigi, le dieu Éa créa les hommes pour accomplir les corvées que les Igigi ne voulaient plus assumer. Ces travaux avaient pour finalité de nourrir non seulement les Igigi eux-mêmes, mais aussi les dieux de la première classe, les Anunnaki. Or, les hommes se multipliant, leur grouillement et le bruit qu'ils causaient incommodèrent le sommeil du roi des dieux, Enlil, qui conçut une série de fléaux (épidémie, sécheresse, famine et enfin le déluge) pour éradiquer l'humanité et retrouver ainsi sa tranquillité. Éa cherche alors à sauver ses créatures, notamment le plus pieux de ses dévots, Atrahasis. La fin du récit explique logiquement l'entrée dans l'ère historique des hommes sauvés du déluge ou nés après le cataclysme : il s'agit de limiter la surpopulation qui occasionne tant de gêne. Ainsi, désormais, les hommes ne vivront plus un très grand nombre d'années (qui a pu atteindre entre 43200 et 18600 ans en ce qui concerne les souverains antédiluviens de la *Liste royale sumérienne*), mais seulement une centaine d'années au maximum ; Éa trouve trois moyens de

7. Cf. l'analyse limpide de J. Bottéro sur le mythe d'Atrahasis ou Supersage, pour reprendre la traduction qu'il donne du héros de ce poème, qui a inspiré les auteurs de la Genèse (« Le modèle babylonien de la Genèse biblique », 1993). Pour le texte translittéré du poème et une traduction en anglais nous renvoyons à Lambert et Millard, *Atrahasis*, et pour une traduction en français et une présentation et un commentaire très éclairant, à Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, 526–564.

limiter les naissances et parachève ainsi sa création : la stérilité touchera certaines femmes, l'interdiction de la maternité sera faite aux femmes consacrées aux dieux et la mortalité infantile décimera les nouveau-nés.⁸

Les auteurs de la Genèse ont adapté ce « modèle » mésopotamien à leur propre conception religieuse, et gardé ce qui était compatible avec leur vision des choses : le mal fait partie des instincts de l'homme dans la Genèse et Yahvé/Elohim comprend qu'il est inutile de causer des fléaux pour châtier l'humanité à l'avenir. Il établit donc une alliance avec elle. Dans les deux cas nous avons la même construction du récit, autour du Déluge qui est le point d'articulation : premier temps, avant le cataclysme, histoire des premiers hommes à la vie très longue (équivalent d'un âge d'or mythique) ; second temps, après le cataclysme qui les détruit, tous meurent sauf un individu souche, Noé, et sa famille, qui préparent la voie à l'humanité historique, la nôtre. Nous pouvons remarquer que « Tôledoth » que l'on traduit généralement par « Genèse », signifie « enfantements, généalogie » et c'est précisément dans le cadre de générations successives que le chroniqueur généalogiste retrace l'histoire de l'humanité où le déluge prend place.

En Grèce, Apollodore est le premier à nous offrir un texte complet du déluge dont réchappe Deucalion et son épouse Pyrrha, après Ovide à Rome, qui rattache le récit du Déluge à une présentation généalogique. Après une théogonie, dans les premiers chapitres de sa *Bibliothèque*, il traite de la famille de Deucalion, du déluge puis du repeuplement de la terre. Nous repérons dans ce texte un même souci de faire du déluge le point d'articulation entre l'ère mythique : celle de la théogonie et de Prométhée, père de Deucalion, et l'ère historique de la nouvelle humanité.

Lucien de Samosate, quant à lui, est plus nettement marqué par la Genèse. Pour lui, le déluge est avant tout un châtiment divin et il permet de créer une nouvelle humanité, après les premières générations qui s'apparentent dans le *De Dea Syria* à ceux de la race de fer d'Hésiode, puis de l'âge de fer d'Ovide. L'ensemble dans lequel est inséré le motif du déluge n'a pas uniquement pour but de donner une réponse à la question des origines. Par exemple, pour Lucien, il s'agit d'expliquer pourquoi le temple de Hiérapolis, fondé par Deucalion, parmi tous les temples de Syrie, mérite tous les égards. Mais ce motif débouche sur un récit anthropogonique qui montre bien le caractère momentané de la fin du monde présentée. Ainsi, de Deucalion et Pyrrha naissent, grâce à des

8. Cf. Tableaux comparatifs des différentes traditions proche-orientales du déluge et des traditions les plus complètes du Déluge de Deucalion et Pyrrha en Grèce (Dumas-Reungoat, *La Fin du Monde*, 72–73; Dumas, « Fléaux et Fin du Monde », 512–513).

pierres lancées par les héros sur le sol, des hommes et des femmes qui vont repeupler la terre, et, de l'union de Deucalion et de Pyrrha, comme plusieurs auteurs le rapportent, est né Hellen, qui a donné naissance aux Hellènes ; de ce dernier, Doros, Eole et Xouthos ; lui-même engendra Ion et Achaïos, qui donnèrent naissance aux différents peuples de la Grèce : Doriens, Éoliens, Ioniens, Achéens ; et de leur petit-fils Macédon, par leur fille Thyia, naquirent les Macédoniens. Ainsi, des ancêtres mythiques, après le fléau, naissent les peuples historiques. Le motif de la fin du monde provisoire conduit donc l'humanité de l'ère mythique à l'ère historique.

À l'inverse, des textes composés également en grec, sous la forme d'oracles, de prédictions, de révélations (apocalypses) ou de visions, mais qui ne l'ont pas été avant la fin du deuxième siècle avant notre ère, traitent du motif de la Fin du Monde ou fin radicale, qui fait sortir les hommes de l'ère historique pour les faire entrer dans une période de félicité éternelle dans un autre monde, une autre vie, un règne de justice divin, que l'on peut qualifier de mythique.

Cette tradition eschatologique présente des images, des descriptions et des motifs similaires à ceux que l'on rencontre dans les récits de fins du monde provisoire, comme le montrent les quatre exemples suivants.

Premièrement, la puissance du feu qui embrase les constellations et l'univers dans le mythe de Phaéthon ou dans la conflagration de l'*ekpurôsis* stoïcienne trouve son équivalent dans les cataractes de feu qui tombent du ciel dans les *Oracles Sibyllins* (2, 196–197 ; 3, 57–61) ou dans l'ouragan de feu dans le fragment en grec de l'*Apocalypse d'Hénoch* (102, 1) qui annonce le Jugement dernier.

Deuxièmement, l'engloutissement de l'Athènes primitive et celui de l'Atlantide dans le mythe platonicien :

« Au cours d'un seul jour et d'une seule nuit terribles, toute votre armée fut engloutie d'un seul coup sous la terre, et l'île Atlantide pareillement disparut engloutie sous la mer ».⁹

trouvent un écho dans la disparition d'îles et de montagnes dans l'*Apocalypse* johannique :

« Le Ciel se retira comme un livre qu'on roule et toute montagne ou île furent arrachées de leur place » (6, 14).

« Et toute île s'enfuit, et il ne se trouva plus de montagne » (16, 20).

9. Platon, *Timée*, 25 c-d.

Troisièmement, dans le mythe du *Politique* de Platon, le cosmos, n'étant pas divin, ne saurait rester toujours en un état identique ; il est animé d'un mouvement circulaire rétrograde, un retour de balancier orbiculaire, l'*anakuklêsis*, quand le dieu ne gouverne pas le monde. En conséquence, une secousse décime la population au changement de direction du balancier, qui a pour effet un rajeunissement des vieillards (leurs cheveux blancs noircissent¹⁰) ; nous rencontrons déjà ce motif du télescopage des âges au vers 181 des *Travaux* d'Hésiode où les enfants naissent avec des tempes blanches, quand la race de fer aura atteint un extrême degré d'impiété, vers repris en écho dans le livre 2 des *Oracles Sibyllins* (vers 155), comme prodrome de la Fin du Monde.¹¹

Enfin, la thématique de l'*adynaton*¹² permet aux auteurs de créer la surprise chez leurs lecteurs lorsqu'ils cherchent à montrer les bouleversements extraordinaires créés par les cataclysmes, qu'il s'agisse d'un déluge, d'un incendie cosmique ou de la fin des temps : ils font ainsi échanger aux animaux leurs lieux de vie habituels. Ainsi, au moment du déluge de Deucalion, lions de mer et lions terrestres se côtoient, ainsi que sangliers et dauphins (Nonnos, *Dionysiaques* : 6, 259–269). De même, Lycophron peint un tableau inattendu lors du déluge de Dardanos où baleines, dauphins et phoques se nourrissent de raisins sur la terre ferme (*Alexandra* : 72–85). C'est le même type d'inversion des domaines d'élection des animaux, qui donnent cette fois leur nom aux constellations, que donne à lire l'auteur des *Oracles Sibyllins*, au livre 5, vers 512–527, lorsqu'il expose un présage de la fin des temps. L'auteur confond tacitement les véritables animaux avec les constellations correspondantes, si bien que les animaux qui livrent une bataille cosmique semblent avoir gagné des lieux où ils n'évoluent pas habituellement : le Soleil menace les étoiles, et les Poissons affrontent le Lion.

Toutefois, si des similarités peuvent être relevées, il faut noter que cette tradition eschatologique est le fruit de réflexions religieuses différentes de celles qui président aux récits de fins de mondes momentanées. En effet, en raison de son caractère à la fois polythéiste et anthropomorphique, la religion grecque ancienne ne peut avoir donné le jour à l'idée de fin du cosmos : cela aurait signifié la fin des dieux, d'une part à cause de leur omniprésence et de leur immanence dans l'univers, et,

10. Platon, *Politique*, 269–273.

11. Pour une étude plus précise de ce motif des vieillards nourrissons et des nourrissons sénescents, cf. Dumas-Reungoat, « Vieillards nourrissons et nourrissons sénescents dans la littérature grecque ancienne ».

12. Cf. définition supra note 2 et Dumas-Reungoat, *La Fin du Monde*, 125–129 pour un corpus de textes traitant de ce thème.

d'autre part, parce qu'ils sont semblables aux hommes, dans une certaine mesure, et que leur vie et celle des hommes sont liées à plus d'un titre (par exemple, hommes et dieux partagent les mêmes banquets avant la joute de *métis* entre Prométhée et Zeus ou bien la métamorphose des dieux en humains permet aux divinités de participer aux affaires humaines). Comment, dès lors, les anciens Grecs auraient-ils pu concevoir la fin de l'univers qui aurait eu pour conséquence la dissolution des dieux dans le cataclysme final, la fin de leur communication et de leurs liens privilégiés avec les dieux ?

Pour eux, les phénomènes naturels sont le signe de la puissance des dieux et, dans les textes cosmogoniques, les dieux primordiaux se confondent encore en partie avec les réalités physiques qu'ils représentent si bien qu'on ne peut les séparer de ce qu'on appellerait aujourd'hui les forces ou les éléments naturels. Par exemple, dans cet imaginaire, le personnage hésiodique de Gaia *eurusternos*,¹³ la Terre « à la large poitrine », est tout à la fois l'élément cosmique et la déesse, mère de tous les êtres à venir. Les dieux multiples des panthéons grecs sont dans le monde, ils en font partie, ils ne l'ont pas créé par un acte qui, chez le dieu unique, marque sa complète transcendance par rapport à une œuvre dont l'existence dépend tout entière de lui.

Cet imaginaire s'enrichit d'une notion très intéressante chez les Présocratiques, celle de l'*apeiron*, l'illimité, qui est défini comme le principe de toutes choses. Il ne connaît ni limitation spatiale, ni finitude temporelle. Aussi, les fléaux surgissent dans l'évolution du cosmos sans pour autant lui assigner une fin radicale : ce serait inconcevable, puisque le cosmos est né de l'illimité, sous l'une ou l'autre de ses formes (eau, air, feu). Anaximandre disait que le principe des choses existantes est une certaine nature de l'illimité dont naissent les cieux et les mondes qui se trouvent en eux (DK 3B2). De même, pour Héraclite, le feu éternel, principe cosmogonique, ne connaît aucune limite dans le temps :

« Ce monde-ci, le même pour tous,
Aucun des dieux ni des hommes ne l'a fait,
Mais il était toujours, est et sera
Un feu éternel s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure ».¹⁴

Ainsi, le surgissement des fléaux est causé par le feu, le monde se dissout dans un incendie généralisé, puis l'univers retrouve sa forme à partir du même élément. Ici pointe une des doctrines stoïciennes, celle de

13. Hésiode, *Théogonie*, 117.

14. Héraclite, DK 12B30.

l'*ekpurôsis*, l'embrassement du monde à époques régulières. Aristote, de son côté, rejette toutes les doxographies sur la durée du monde car il considère que le monde est éternel, au début comme à la fin ; donc, pas de début, pas de fin ; s'il envisage le cas d'un monde qui meurt définitivement, c'est pour mieux le réfuter, il ne donne d'ailleurs pas de nom d'auteur ayant imaginé cette hypothèse, c'est une aberration pour lui.¹⁵

En revanche, le motif de la Fin du Monde radicale peut se comprendre à ses débuts dans une perspective religieuse reposant sur la croyance en un dieu transcendant à sa création, mais cette idée n'a pu se développer en grec que sous l'influence de religions et de mythologies étrangères, et très probablement dans les systèmes religieux voisins, celui des Juifs et celui des anciens Iraniens notamment. Les Grecs se sont initiés à ces conceptions religieuses notamment à la suite des conquêtes d'Alexandre. Mais l'influence intellectuelle de cette « sagesse barbare »¹⁶ ne s'est fait sentir dans le monde hellénistique que dans la mesure où elle pouvait s'exprimer en grec.

Quelles nouvelles données héritées du monde judéo-chrétien permettent au motif de la Fin du Monde d'éclorre dans les textes grecs ? Tout d'abord, il faut tenir compte du rôle capital de la conception du dieu unique, avec la figure de Moïse, par qui s'est fait le passage du polythéisme au monothéisme, *via* une phase parfois qualifiée d'hénothéisme ; le Second Isaïe a fait, lui, du dieu d'Israël non seulement un dieu unique, mais un dieu universel et transcendant.¹⁷ Selon cette nouvelle façon de concevoir le dieu unique, ce dernier est transcendant, temporellement et spatialement, et devient maître de l'histoire et du temps, dont il a prévu la succession des événements et qu'il achèvera un jour par le jugement de tous les hommes, moment capital qui sera annoncé par des prodromes terrifiants et accompagné de cataclysmes cosmiques.

Il faut ensuite noter que, chez les prophètes de l'*Ancien Testament*, il est question d'une eschatologie historique, puisque le dynamisme de l'histoire biblique est lié à l'accomplissement à travers l'histoire des promesses faites par Dieu à Abraham. Les prophètes utilisent ainsi plusieurs expressions pour désigner ce moment particulier de l'histoire: « le jour de Yahvé », qui, tantôt est assimilé à un jour de ténèbres, s'il est

15. Aristote, *Traité du ciel*, 280 A, 23–27.

16. Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Momigliano 1976, dans son édition française chez Maspero en 1979 : « Sagesse barbare ».

17. Pour une analyse de cette évolution de la conception du divin, nous renvoyons à celle présentée dans Bottéro, *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien* (1986), et dans Bottéro, *Babylone et la Bible. Entretiens avec Hélène Monsacré* (1994), 226.

considéré comme le jour du châtimeut des pécheurs, tantôt présenté comme un jour de lumière, si les prophètes insistent sur la manifestation de la toute-puissance divine ; ou bien ils emploient des expressions comme « la suite des jours » ou « les jours qui viennent ». Ils distinguent ainsi deux âges, le présent et le futur, toujours dans l'histoire. Ensuite la distinction sera faite par la réflexion apocalyptique augurée par Daniel dans la tradition juive entre une période historique et une période transhistorique, c'est-à-dire un avenir hors de l'histoire. De « la suite des jours » un glissement s'opère vers la « fin des jours », et donc vers la cessation de l'histoire, ce sera alors la fin du persécuteur et la fin du temps.¹⁸

Il est encore un événement historique qu'il ne faut pas négliger si l'on veut comprendre comment ces nouvelles idées ont éclo, c'est celui de l'Exil à Babylone de 586 à 538 avant notre ère. À ce moment-là naît l'espoir du retour et du rétablissement du Temple. Les exilés de Jérusalem rêvent non seulement d'être libérés du joug de leurs oppresseurs qu'ils voudraient voir châtiés, mais encore de l'âge d'or passé du règne de David, qui incarne la figure idéale du roi équitable à laquelle se rattachait l'attente du messie du peuple d'Israël. C'est probablement là un facteur qui a joué aussi un rôle de ferment de l'apocalyptique.

Il faut de plus relever une donnée plus personnelle qui se fait jour dans le livre de Jérémie. Dans cet écrit de l'*Ancien Testament*, Yahvé qui avait pour rôle de gouverner son peuple va entretenir un autre type de relation avec ses fidèles. Il devient Dieu, reconnu universel et transcendant, avec une dimension en quelque sorte métaphysique, puisqu'il s'occupe non seulement du destin de son peuple, mais encore de la destinée de chacun, grâce à la relation personnelle et spirituelle que chaque fidèle peut entretenir avec lui. Ainsi, le fidèle est amené à croire en la durée inaltérable de sa familiarité avec dieu. Aussi est-il envisagé une existence auprès de dieu après la mort pour ceux que le jugement de dieu choisira en départageant les bons et les méchants. S'il y a une nouvelle vie, c'est après une résurrection, un jugement divin et dans des conditions toutes différentes de celles de la vie terrestre.

Enfin, comme aucun substrat n'est conservé pour reconstituer le même univers, l'imaginaire de la Fin du Monde peut se déployer et plusieurs étapes dans l'établissement du règne divin ont ainsi été envisagées. La nouvelle ère peut commencer par une période intermédiaire de mille ans sur terre de bonheur sans mélange avec l'envoyé de Dieu, le Messie. Le

18. Cf. Dumas-Reungoat, *La Fin du Monde*, 304–310, pour cette notion du Jour de Yahvé et l'étude de sa présentation dans les livres des prophètes Amos, Joël et Zacharie, par exemple.

début du chapitre 20 (vers 1–5) de l'*Apocalypse* johannique qui expose l'avènement de cette période merveilleuse est le point de départ du courant millénariste.¹⁹ Puis, c'est le retour du démon, de Satan, du mal, qui se produit pour être définitivement annihilé ; s'ouvre alors le règne illimité, éternel, avec Dieu, dans le royaume divin et non plus sur terre. Autrement dit, s'ouvre la perspective d'une ère mythique, qui ressemblerait au monde des commencements, une ère paradisiaque impossible à décrire, sinon par le truchement de visions et de prophéties, d'où l'essor d'une littérature sibylline. Toutefois, il ne peut être question d'un retour à un âge d'or identique à celui des commencements, dans la mesure où l'histoire qui s'est écoulée depuis le début du monde a un sens déterminé par Dieu. Il s'agira d'un épanouissement de ce qui n'était que préformé dans la première création, d'un achèvement de ce qui aura été mené au cours de l'histoire.

Mais l'imaginaire de la Fin du Monde en Grèce ancienne a aussi pu être nourri par celui de l'Iran ancien. En effet, les motifs du fleuve de feu, du jugement final, de la résurrection et de la fin des temps ouvrant une ère d'un genre nouveau sont également des conceptions iraniennes : ces composantes de l'idée de la Fin du Monde présentes dans la pensée achéménide ont-elles précédé celles que l'on trouve dans l'*Ancien Testament* ? Il est impossible de le démontrer avec assurance en raison du caractère lacunaire des plus anciennes traditions textuelles iraniennes, mais plusieurs indices permettent de le supposer.

Si les Hébreux viennent très tard à l'idée de Fin du Monde, en revanche, chez les anciens Iraniens, dont le système religieux est dualiste sur le plan cosmique et non monothéiste, comme le laisse penser le fait qu'ils croient en la suprématie de leur plus grand dieu, Ahura Mazda, les réflexions sur l'au-delà sont très anciennes. C'est ainsi que le rite religieux, dans les textes vieil-avestiques, établit un lien entre la

19. Voici le texte de l'*Apocalypse* de Jean (20, 1–5) à partir duquel s'est forgée la spéculation millénariste : « Et j'ai vu un ange descendre du ciel qui tenait la clé de l'abîme et une grande chaîne dans sa main./ Et il se rendit maître du dragon, l'antique serpent qui est le diable et le Satan, et il l'enchaîna pour mille ans./ Et il le jeta dans l'abîme qu'il ferma et scella sur lui, pour qu'il n'égarât plus les nations jusqu'à la fin des mille ans./ Après cela, il doit être relâché pour un peu de temps./ Et j'ai vu des trônes, sur lesquels des gens s'assirent, il leur fut donné de juger, et aussi les âmes de ceux qui avaient été décapités à cause du témoignage de Jésus et à cause de la parole de Dieu, ceux qui ne se s'étaient pas prosternés devant la bête ni devant son image et n'en avaient pas reçu la marque au front ou dans la main. Ils reprirent vie et ils régnèrent mille ans avec le Christ. / Le reste des morts ne reprit pas vie avant la fin des mille ans. Telle est la première résurrection ».

cosmogonie, dont est responsable Ahura Mazda, et l'eschatologie qui répond à une doctrine dont l'objet est l'accès dans le monde des justes après la mort, pour ceux qui auront suivi non pas la puissance maléfique, la Druj, qui est illusoire et trompeuse et qui invite à négliger la façon adéquate d'accomplir le rituel, mais la voie de la vérité inspirée par Ahura Mazda. Ce lien entre le rituel et la cosmogonie se comprend dans la mesure où pratiquer le rituel, c'est reproduire symboliquement l'acte cosmogonique divin et maintenir ainsi la cohésion du monde.²⁰ Dans ces conceptions, le motif de la Rénovation du monde, dont on ne peut assurer qu'il était bien présent dans l'état le plus ancien des textes iraniens, implique la fin du temps historique, au bout de neuf mille ou de douze mille ans, un jugement de l'humanité par le feu et non plus seulement un jugement individuel de chacun à sa mort et encore la résurrection menant à la félicité auprès d'Ahura Mazda. Malheureusement, la tradition ne nous a pas transmis de description complète ni de ce tableau de la rétribution finale ni des cataclysmes mettant un terme à l'Histoire. Si l'idée de la Fin du Monde est une idée iranienne, c'est dans la mesure où ce peuple concevait le mal non pas comme un principe en soi, mais comme un défaut qui devra être éliminé du monde à la fin des temps, idée qui a probablement été adaptée au système apocalyptique biblique,²¹ où elle se traduit par la manifestation de la victoire divine non plus seulement sur les ennemis d'Israël, mais encore sur la mort, ouvrant ainsi le Royaume de la félicité aux élus, éternellement.

Enfin, nous soulignons que le christianisme apporte encore de nouveaux éléments à cet imaginaire de la Fin du Monde en interprétant d'une manière particulière les expressions du livre 7 de Daniel concernant l'avènement du « Royaume de dieu » et la venue du « Fils de l'homme » : la venue du royaume de dieu est désormais comprise comme un événement imminent par les chrétiens, et ce changement de lecture a d'importantes conséquences. En effet, cette perspective fait naître des idées et des comportements nouveaux. Ainsi, les chrétiens considèrent Jésus comme le messie, le fils de l'homme toujours attendu dans l'*Ancien Testament* et ils voient en lui celui qui va permettre la rédemption de l'humanité, lors de sa seconde Parousie, quand l'humanité sera accueillie dans la Jérusalem céleste et non plus terrestre. Il s'agira alors d'un monde complètement nouveau et transfiguré, bien différent du monde inscrit dans l'histoire où les chrétiens connaissent les persécutions. Cette croyance en l'imminence du cataclysme final a poussé les hommes à calculer sa date, a

20. Cf. Kellens, *Zoroastre et l'Avesta ancien*.

21. Cf. Shaked, "Qumran and Iran: further considerations."

même convaincu certains de changer de comportement afin d'éviter tout état de souillure au moment d'entrer dans une ère nouvelle et a créé de nombreuses peurs, à la différence des mythes de fins provisoires qui n'invitent pas à ces changements de vie et qui, lorsqu'ils présentent des descriptions de cataclysmes, visent plus la prouesse esthétique que l'édification morale.²² Mais il ne suffit pas d'attendre la Fin du Monde pour qu'elle se produise. Cette confusion a entraîné des comportements marginaux chez certains fidèles témoignant d'un refus radical du monde dans lequel ils vivaient, attitudes que l'on comprend si ce monde est voué à disparaître pour gagner une ère de félicité hors du temps. Ainsi, s'expliquent en partie, comme modes de vie, les choix de l'anachorèse, de la fuite dans les déserts, de l'ascèse des dendrites et des stylites, sans oublier l'obsession de la virginité et les mariages apotactiques, en attendant les prodromes de la fin de l'histoire, pour se présenter purs devant Dieu au moment du Jugement dernier.

Nous voyons donc qu'en Grèce ancienne, il convient de distinguer les motifs de la fin d'un monde et de la Fin du Monde, qu'il ne s'agit pas d'un simple jeu de mots, mais qu'une relation de miroir les relie et que le fait de quitter l'ère mythique pour entrer dans l'ère historique, dans le cas d'une fin du monde momentanée, permet de comprendre notre finitude humaine, tandis que le fait de quitter l'ère historique pour une vie nouvelle implique une croyance en un sens de l'histoire qui peut de façon ambivalente créer l'angoisse devant la conjugaison de fléaux qui trahissent l'instabilité de la société ou de l'univers et faire naître un espoir de félicité éternelle après la survenue du cataclysme radical. Cette double orientation permet de comprendre que le mythe de la Fin du Monde alimente un riche imaginaire au-delà de la période antique en réapparaissant sous de nouvelles formes dans les époques suivantes, marquées par des changements sociétaux et environnementaux, comme c'est le cas aujourd'hui.²³

Références bibliographiques

- Allen T. W. *Homeri Opera V*. Oxford: Clarendon Press, 1912.
 Boia L. *La Fin du Monde, une histoire sans fin*. Paris: La Découverte, 1999 [1989].

22. En témoignent notamment les descriptions au style proche du baroque de Nonnos et d'Ovide lorsqu'ils dépeignent les bouleversements causés par le déluge dont réchappent Deucalion et Pyrrha ou l'incendie cosmique où s'abîme Phaéthon sur le char d'Hélios, son père.

23. Cf. Boia, *La Fin du Monde*.

- Bottéro J. *Babylone et la Bible. Entretiens avec Hélène Monsacré*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- . « Le modèle babylonien de la Genèse biblique », *Studia Orientalia* 70 (1993): 21–28.
- . *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Paris: Gallimard, 1989.
- . *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*. Paris: Gallimard, 1986.
- Diels H. & Kranz W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zurich: Weidmann, 1951–1952⁶.
- Dumas-Reungoat C. « Vieillards nourrissons et nourrissons sénescents dans la littérature grecque ancienne », *Kentron* 18 (2002): 55–68.
- . *La Fin du Monde: enquête sur l'origine du mythe*. Paris: Les Belles Lettres, 2001.
- Dumas C. « Fléaux et Fin du Monde dans la pensée grecque ancienne ». Thèse de Doctorat, l'Université de Caen, 1995.
- Jacoby F., ed. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Berlin: Weidmann, 1923–1930.
- Kellens J. *Zoroastre et l'Avesta ancien*. Quatre leçons au Collège de France. Louvain-Paris: Peeters, 1991.
- Lambert W. G. & Millard A. R. *Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Momigliano A. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Shaked S. “Qumran and Iran: further considerations,” *Israel Oriental Studies* 2 (1972): 433–446.
- Von Arnim J. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig: Teubner, 1905.
- West M. L. *Iambi et Elegi Graeci*. Oxford: Clarendon Press, 1971.