

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES ÉTRANGERS DES CONFINS ET LE MYTHE DE L'ÂGE D'OR :
RENCONTRE DE L'IDÉAL ET DU MONSTRUEUX DANS LA PENSÉE
GRECQUE ANTIQUE.

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR

MATHILDE CAMBRON-GOULET

NOVEMBRE 2007

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier :

Janick Auberge, pour avoir soutenu avec enthousiasme ce projet quand il était encore
un casse-tête en pièces détachées ;

Marie-Ève, Frédéric, Dominique et Julien, pour l'éprouvante journée du dépôt ;

Pauline Léveillé, pour sa toute-puissance ;

Ma famille, pour ses encouragements ;

Julien, pour sa présence et sa patience.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
Le mythe des races.....	5
Du mythe des races à l'âge d'or.	10
L'âge d'or dans le temps du mythe.....	11
Âge d'or et idéal : comment passe-t-on du mythe d'origine au modelage de la perception de l'altérité ?.....	12
CHAPITRE I. LA RELATION ENTRE L'ALTÉRITÉ ET L'ÂGE D'OR : LES PEUPLES MYTHIQUES	14
Introduction à la typologie.	14
Les peuples mythiques.....	17
CHAPITRE II. LA RELATION ENTRE L'ALTÉRITÉ ET L'ÂGE D'OR : LES PEUPLES NON-PARADOXAUX	27
CHAPITRE III. LA RELATION ENTRE L'ALTÉRITÉ ET L'ÂGE D'OR : LES PEUPLES PARADOXAUX.....	39
CHAPITRE IV. LES CARACTÉRISTIQUES DES PEUPLES ASSOCIÉS À L'ÂGE D'OR.....	45
L'abondance.	46
La proximité avec les dieux.	63
Les rapports sociaux et autres caractéristiques des peuples des confins.	65
Considérations générales sur les caractéristiques des peuples des confins.....	68
CHAPITRE V. QUEL EST LE RÔLE DE L'ÉLOIGNEMENT DANS L'IDÉALISATION DE L'ALTÉRITÉ ?.....	71
Les confins géographiques.	75
Les confins mythiques.	79
Le fait de visiter les confins atténue-t-il les mythes qui y sont associés ?.....	82
CONCLUSION. LES GRECS ONT-ILS CRU À CETTE ADÉQUATION ENTRE L'AILLEURS ET LE MEILLEUR ?	87
La vérité des merveilles des eschatia.....	87
Hellénocentrisme et barbarie.....	91
L'impossibilité de rejoindre le monde idéal.....	93

Le mythe hésiodique : modèle de l'appréhension du monde.....	99
BIBLIOGRAPHIE.....	101
Sources primaires.....	101
Sources secondaires.....	102
Ressources électroniques générales.....	104

RÉSUMÉ

Le rapport des Grecs à l'altérité présente de nombreuses particularités. On sait bien souvent que les étrangers sont considérés comme des barbares, dans le sens le plus péjoratif du terme. Toutefois, nous avons eu l'occasion de constater que ce n'est pas toujours le cas ; en effet, les étrangers éloignés sont traités tout différemment, et sont le plus souvent idéalisés. En analysant les différentes descriptions de ces peuples des confins du monde, nous avons pu voir que les caractéristiques qui les rendent idéaux les lient en fait à un mythe très ancien, celui de la race d'or. Tous les aspects de la vie sont traités en respectant le cadre du mythe, ce qui permet aux Grecs de conjuguer une perception positive d'un peuple éloigné avec des caractéristiques ambiguës et inquiétantes telles que l'anthropophagie, le végétarisme et la proximité des dieux.

Mots-clés : Grèce ancienne – Âge d'or – Barbares – Altérité – Géographie

INTRODUCTION

Ce travail naît d'une curieuse observation : dans les récits de voyages grecs de l'Antiquité, quand on entre en contact avec l'altérité éloignée, on entre quelquefois en contact avec un monde idéal. Mieux encore, les peuples des confins sont souvent décrits de la même manière que la race d'or, ces êtres d'origine qui apparaissent dans la *Théogonie* d'Hésiode. Comme si, pour appréhender ces peuples qui sont tellement différents d'eux, les Grecs n'avaient pas pu trouver d'autre référent que mythique.

Par ailleurs, dans la mesure où la race d'or est pour les Grecs la première forme d'humanité à avoir existé, ces peuples des confins apparaissent comme des primitifs, au sens moderne et péjoratif du terme — ce sont des barbares, mais des barbares spéciaux. Ils ne supportent, par conséquent, pas très bien une comparaison avec la civilisation grecque, du point de vue des Grecs. Davantage, les Grecs semblent refuser de se mesurer à ces gens avec qui ils ne partagent pas grand-chose. La nourriture, les formes de travail, le modèle politique et social, le culte religieux et parfois même l'apparence peuvent les distinguer radicalement. Les différences, souvent, sont nombreuses, et les Grecs ne s'identifient pas toujours à cette humanité qui n'est pas exactement la leur.

Cette étrange équation où « différent » devient un synonyme de « meilleur », avec cette nuance que pas un Grec ne quitterait sa civilisation pour aller connaître l'âge d'or de ces primitifs — du moins, pas définitivement —, nous amène à nous demander, d'une part, quel rôle peut bien jouer l'éloignement dans la perception que les Grecs peuvent avoir de l'altérité, et d'autre part, comment le mythe des races, qui relate l'origine de l'humanité, peut bien contribuer à la compréhension grecque des modes de vie des étrangers des confins. Le rapprochement, a priori, n'est pas évident. Comment peut s'articuler une telle relation, entre l'idéal et le lointain, dans la pensée

grecque ? La question n'est pas simple et nécessite de nombreuses réflexions sur le mythe, la géographie et l'ethnographie tels qu'ils sont pratiqués dans la Grèce ancienne.

Tout d'abord, il s'agit de bien comprendre le référent habituel des étrangers des confins : la race d'or, ou l'âge d'or — nous verrons plus tard comment le glissement de l'un à l'autre s'est produit — du mythe hésiodique. L'altérité éloignée s'apparente au paradis perdu, à une humanité idéale originelle. Comme ce mythe a évolué au cours de l'histoire grecque, il nous faut examiner brièvement à la fois son point de départ et ses principales variantes, puisque les récits qui font appel à ce mythe pour comprendre l'altérité ne sont pas nécessairement contemporains d'Hésiode et peuvent évoquer plutôt une variante du mythe plus ancien ou plus tardif. Ce survol a pour objectif de brosser les grands traits du mythe, il est nécessaire à notre travail ; nous ne prétendons pas ici les traiter en profondeur ou de manière exhaustive.

Ensuite, nous devons voir quels étrangers sont associés à ce mythe au cours de l'histoire grecque, et sur quels aspects de leur mode de vie porte la comparaison. Dans cette perspective, nous en ferons l'inventaire et les regrouperons par catégorie, afin de décrire les constantes et les particularités de chaque groupe d'étrangers. Nous aurons alors l'occasion de constater quelles caractéristiques d'un peuple peuvent amener les Grecs à se représenter celui-ci à la manière de l'âge d'or. Il semble bien, en effet, que ce ne soit pas seulement l'éloignement qui joue dans ce mode de représentation de l'autre, et en examinant les descriptions que les Grecs font des différents peuples éloignés idéalisés, nous verrons que d'autres qualités entrent en ligne de compte au moment d'idéaliser un peuple. Certaines autres qualités peuvent être considérées comme des constantes, qui ressortent de la plupart des descriptions.

En effet, dans la mesure où les moyens de communication de l'Antiquité sont plutôt limités, et où les voyageurs sont peu nombreux et ne vont pas nécessairement très loin, on peut se demander pourquoi ce sont les peuples les plus éloignés qui sont

décrits de la manière la plus fantaisiste, la plus idéalisée, ou la plus mythique. À vrai dire, pour la plupart des Grecs, il n'est pas besoin d'aller aussi loin que chez les Indiens ou chez les Éthiopiens pour trouver un endroit qui serait suffisamment éloigné pour supporter facilement des récits extravagants. Les cartes du monde qui circulent alors chez les géographes ne permettent même pas de savoir de manière précise les distances relatives entre les divers peuples ; celles-ci sont l'objet de débats entre les géographes, et varient donc de l'un à l'autre¹.

Dans de telles circonstances, on voit difficilement comment certains peuples légèrement moins éloignés sans être des voisins, comme les Arabes — pourtant mentionnés par Hérodote — ou éloignés dans une autre direction, comme les Celtes, ne seraient pas perçus de la même manière idéalisée. Or, ils ne le sont pas. Pour la plupart des Grecs, la distance qui les sépare de ces peuples est pourtant aussi incommensurable que celle qui les sépare des Scythes, des Indiens, ou des Éthiopiens. Les degrés dans l'éloignement ne peuvent être compris que de manière abstraite, et ne sont donc pas à la portée de la majorité des Grecs, même lettrés². Il faut donc croire que d'autres critères que la distance entrent en ligne de compte pour qu'un peuple soit décrit de cette manière particulière, et soit associé à l'âge d'or.

L'étude des divers récits où des étrangers éloignés sont reliés à l'âge d'or nous permettra alors d'analyser les principaux points de comparaison entre l'altérité éloignée et la race d'or, et de comprendre les critères grecs d'idéalisation d'un peuple.

¹ C'est l'objet des travaux de Christian Jacob, qui consacre un ouvrage entier à l'étude de la géographie en Grèce ancienne. Les nombreuses reconstitutions cartographiques qu'il nous livre nous permettent de bien comprendre à quel point les différences de conception de l'espace peuvent être importantes d'un géographe à l'autre. Christian Jacob. 1991. *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*. Paris: Colin.

² Le même Christian Jacob remarque, en s'appuyant sur la comédie d'Aristophane *Les Nuées*, que le public athénien n'est pas nécessairement capable de l'abstraction essentielle à la compréhension d'une carte. Strepsiade ne parvient pas à distinguer la carte de l'espace réel, et demande qu'on puisse agir dessus et éloigner Sparte d'Athènes, ce qui montre bien à quel point les conceptions géographiques sont limitées pour la plupart des Grecs. N'oublions pas que Strepsiade est présenté comme un citoyen sachant lire et compter, et non comme un ignorant. Christian Jacob. 1991. *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*. Paris: Colin p.87-91.

Ceux-ci semblent être constants au cours de l'histoire grecque, bien que certains auteurs mettent davantage d'emphase sur un aspect ou un autre de l'idéal. Nous verrons donc les deux conditions *sine qua non* de l'idéalisation d'une société dans la pensée grecque. D'une part se trouve l'abondance en général, qui est associée essentiellement à l'absence de travail et à une société égalitaire dans laquelle les problèmes liés à la propriété n'auraient aucun sens. D'autre part, la proximité par rapport au divin se reflète dans le mode d'alimentation, le culte religieux, la constitution politique de la cité. Les deux conditions sont intrinsèquement liées, au sens où l'abondance ne peut exister sans la bienveillance divine, et où une constitution politique juste qui s'attire la bienveillance divine ne peut exister sans impliquer une certaine isonomie. Bref, les dieux préfèrent les humains égaux et les humains sont égaux si les dieux les préfèrent.

Après une telle analyse, nous tenterons de répondre à nos interrogations. Nous étudierons donc d'abord la relation entre l'éloignement et l'idéalisation des étrangers dans la pensée grecque. Est-ce que le peuple éloigné est idéalisé du seul fait de son éloignement, à cause des limites de la connaissance du monde chez les Grecs ? Nous aurons également l'occasion de nous demander dans quelle mesure les Grecs croyaient à cette adéquation entre l'ailleurs et l'idéal. Est-ce que, pour eux, en se déplaçant dans l'espace, on pouvait réellement parvenir à un état de félicité assimilable au paradis perdu que représente l'âge d'or mythique ? Ou était-ce clair pour eux qu'il s'agissait d'un mode de représentation destiné à ramener l'autre au même, à pouvoir appréhender ce qui, autrement, serait resté inconnu ? Ou même d'une métaphore, sans lien avec le réel ? voire de récits pleins d'humour, sans souci de convaincre ?

Le mythe des races.

Le mythe des races se présente, chez Hésiode, comme une manière de généalogie de l'humanité. Cinq races se succèdent : la race d'or, celle d'argent, celle de bronze, celle des héros et celle de fer. À première vue, on observe une dégradation continue entre les races métalliques, dans laquelle la race des héros s'insère plutôt mal. Mais une telle interprétation ne tiendrait pas compte de toutes les caractéristiques de chaque race. Si cette thèse de la décadence de l'humanité, qui faisait presque l'unanimité depuis l'Antiquité et surtout dans la tradition chrétienne, est maintenant rejetée par la plupart des historiens³, le débat reste ouvert sur la manière dont on doit comprendre le mythe.

L'analyse structuraliste proposée par Jean-Pierre Vernant, qui s'inspire des travaux de Goldschmidt et de Dumézil, offre de nouvelles manières de comprendre le mythe hésiodique, qui peuvent et doivent être discutées. Si Vernant insiste sur le caractère nécessaire de chacune des races dans une perspective tripartite, d'autres exégètes voient plutôt la coupure radicale qui sépare la race d'or des suivantes. D'autres encore attribuent au mythe une fonction protreptique : en effet, dans la mesure où Hésiode destine son poème à son frère Persès qui lui intente un procès, le mythe des races, qui rapporte le sort des hommes qui ne respectent pas la *dikè*, inciterait Persès à cesser de lui chercher querelle. Bref, les interprétations du mythe des races sont nombreuses. Nous verrons donc, une race à la fois, comment se présente le mythe dans la première version qui nous est connue, celle des *Travaux et les Jours*.

³ Voir à titre d'exemple Jean Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet. 1990. *La Grèce ancienne*. Paris: Éditions du Seuil, p.14-17, ou encore Arthur O. Lovejoy et George Boas. 1965. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. New York, N.Y.: Octagon Books, p.98-99. Désormais, c'est l'*Essai d'analyse structurale* de Vernant (1960, repris dans le recueil de 1990, p.13-43) qui fait autorité, et aucun article portant sur le mythe des races ne saurait l'éviter. Une conception du mythe des races hésiodique qui l'expliquerait seulement comme une dégénérescence de l'humanité devient donc en quelque sorte désuète, et ce, même si Lovejoy et Boas montrent bien que cette interprétation était courante dans l'Antiquité. Un problème se pose alors : ne doit-on pas se fonder sur ce que les anciens croyaient ?

La race d'or.

La première race, la race d'or, est créée par les dieux au temps de Cronos, donc avant le règne de Zeus. Les hommes et les dieux vivent alors ensemble sur la terre. Les humains ne connaissent ni la vieillesse, ni les malheurs, ni la misère ; la terre leur donne d'elle-même ses fruits ; même la mort leur est pratiquement inconnue, puisqu'elle est semblable au sommeil. Cette race heureuse disparaît pourtant, et Zeus en fait des forces divines, des démons épichthoniens⁴, qui veillent sur les hommes.

Il faut donc bien comprendre que la chute de la race d'or correspond à celle de Cronos, vaincu par Zeus lors de la bataille entre Olympiens et Titans⁵. Par ailleurs, la figure de Cronos, le dieu associé à la race d'or, n'est pas sans présenter quelques ambiguïtés : si celui-ci est décrit chez Hésiode comme une divinité juste régnant avec bienveillance sur des humains idéaux, il n'en est pas moins le père de Zeus, et par conséquent, le dieu barbare et inquiétant qui dévore ses enfants⁶. Dans cette figure contradictoire semble résider l'ambivalence des Grecs face à ce paradis perdu, et aux âges d'or potentiels. Si l'on souhaiterait bien avoir vécu cette époque mythique, elle présente tout de même un visage un peu primitif — au sens péjoratif du terme — et inquiétant, et l'on ne désire pas nécessairement y retourner.

⁴ C'est-à-dire, qui vivent sur la terre.

⁵ L'événement, replacé dans une chronologie mythique, laisse croire à une coupure essentielle entre la race d'or et les suivantes. A.S. Brown. 1998. «From the Golden Age to the Isles of the Blest». *Mnemosyne*, 51, Brown n'est pas le seul à tenter de reconstituer une chronologie mythique ; on trouve une chronologie similaire chez Jean-Pierre Vernant, qui reconstitue les épisodes de la lutte entre Titans et Olympiens. Jean-Pierre Vernant. 1999. *L'univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*. Paris: Seuil.

⁶ L'importance de la figure de Cronos pour comprendre le mythe de l'âge d'or a bien été montrée par Jacques Poirier 1997. «Âge d'or et nostalgie du romanesque». In *Le mythe de l'âge d'or* (Dijon, 1993), sous la dir. de Catherine Bouttier, Monique Roussel et Pascale Sudriès, Dijon: Publications de l'ARELAD, p.3-7.

La race d'argent.

Puis les Olympiens créent la race d'argent, inférieure à la race d'or. Les hommes restent alors enfants très longtemps, et lorsqu'ils entrent dans la vie adulte, c'est pour mourir : ils se font violence les uns les autres et négligent le culte des dieux. Ils soulèvent ainsi l'ire de Zeus, qui les ensevelit et en fait des démons hypochthoniens⁷, qui sont secondaires par rapport aux démons épichthoniens, mais également dotés de privilèges.

Cette race constitue donc une véritable décadence après l'humanité d'or, puisqu'elle vit dans une éternelle enfance et que, contrairement à la première race qui partageait le repas des dieux, celle-ci fait preuve d'une grande impiété. Pour Jean-Pierre Vernant, les deux premières races forment un couple qui symbolise la fonction royale dumézilienne puisque, après leur mort, elles deviennent toutes deux des divinités. La race d'argent serait alors le pendant négatif de la race d'or. Alors que la race d'or symbolise la *dikè* dans la fonction royale, la race d'argent symbolise l'*hubris* dans cette même fonction⁸. Le fait d'attribuer à la race d'argent un destin similaire à celui de la race d'or pourrait étayer cette thèse.

La race de bronze.

La troisième race, créée par Zeus, est de bronze. Tout ce qu'elle fabrique est de bronze, elle ne mange pas de pain et ne s'intéresse qu'à la guerre sanglante, aux travaux d'Arès. La race de bronze ne semble même pas porter un intérêt quelconque à la guerre rusée, celle d'Athéna. Les hommes s'entretuent alors jusqu'au dernier, et deviennent dans l'Hadès de simples ombres, sans statut particulier.

⁷ Qui vivent sous la terre.

⁸ Voir Jean Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet. 1990. *La Grèce ancienne*. Paris: Éditions du Seuil, p.24-25.

Cette race n'est pas à proprement parler une race humaine aux yeux des Grecs, puisqu'elle ne mange pas de pain, qui est l'aliment par excellence de la civilisation et de l'humanité⁹. Les hommes de bronze sont associés à la guerre ; le bronze est le métal caractéristique des armes et des armures. Le destin de ces hommes, sans éclat, qui est de mourir tout simplement et sans gloire, montre bien que leurs luttes n'ont pas de sens. Ils font la guerre tout simplement, sans but noble. Leur ardeur au combat semble donc fondée sur l'*hubris*, et la race de bronze, dans le couple guerrier qu'elle forme avec la race des héros, occupe ainsi une position similaire à celle de la race d'argent dans son rapport avec la race d'or.

La race des héros.

La quatrième race est celle des héros, des demi-dieux. Elle est constituée de ces hommes qui meurent devant Thèbes ou devant Troie, et qui sont les ancêtres directs des Grecs dans l'imaginaire collectif, quoiqu'ils soient lointains. Les meilleurs d'entre eux sont emportés par Zeus, à leur mort, aux confins de la terre, dans les Îles des Bienheureux où recommença le règne de Cronos après que Zeus eut mis fin à son châtement. Les héros meurent mais, contrairement aux hommes de bronze, ne connaissent pas l'Hadès des simples ombres.

Cette race a été l'objet de nombreux débats, puisqu'elle n'est pas métallique, et semble donc apparaître dans le mythe de manière quelque peu imprévue. On a donc postulé, pendant longtemps, que le mythe originel était simplement celui des races métalliques, auquel Hésiode aurait greffé cette race des héros. Les tenants de cette interprétation soutiennent que le mythe d'origine, celui des races métalliques, racontait la décadence continue de l'humanité ; l'apparition de la race des héros permet de conserver le mythe tout en le conciliant avec la perception que les Grecs de

⁹ On remarque que « mangeur de pain » vaut pour « humain » dans la littérature grecque ; ainsi, Ulysse se demande fréquemment quels « mangeurs de pain » vivent à l'endroit où il débarque : *Odyssée IX, 89 ; IX, 191 ; X, 101*, etc.

la période archaïque pouvaient avoir de leur passé récent, marqué par la guerre de Troie et les royautés mycéniennes¹⁰. Comme l'existence d'une version antérieure du mythe, de laquelle la race des héros serait absente, n'est que conjecture, une telle interprétation pose problème : elle ne respecte pas le texte tel que nous pouvons le lire.

Une lecture structuraliste du mythe permet toutefois de jumeler la race des héros avec la race de bronze pour symboliser la fonction guerrière de la société. La race des héros représenterait alors le pendant positif de la race de bronze, puisque les héros se battent pour une cause, et obtiennent à leur mort une sorte de retour à la race d'or. L'Île des Bienheureux constitue une récompense à la mesure de leur héroïsme, mais qui leur conserve leur humanité. S'il s'agit d'une place de choix dans l'Hadès, il ne s'agit pas d'une transformation, et les héros ne deviennent ni dieux, ni démons, ni immortels ; ce sont des humains heureux.

La race de fer.

La cinquième race est celle de fer. C'est la race actuelle, où le bonheur est mélangé au malheur, où l'on doit lutter pour survivre. Zeus recouvrira cette race quand l'injustice y règnera, que les enfants ne respecteront plus leurs parents, que les serments ne seront plus honorés, et qu'auront quitté les hommes les seules divinités qui vivent encore parmi eux, *Némésis* et *Aidôs* (la pudeur). La race de fer est donc également celle du dur labeur pour se nourrir, de la maladie, de la souffrance, de la vieillesse.

Il s'agit donc d'une race où *hubris* et *dikè* sont mélangés, et où les humains peuvent choisir entre l'un et l'autre. La race de fer garde en elle la possibilité d'un retour à la race d'or originelle, puisque les héros, considérés comme les ancêtres

¹⁰ C'est notamment la version que propose A.S. Brown. 1998. « From the Golden Age to the Isles of the Blest ». *Mnemosyne*, 51, p.385-410.

immédiats dans l'imaginaire collectif, peuvent parvenir à l'Île des Bienheureux. Celle-ci semble être à la portée de tous ceux qui respectent la *dikè* et ne sombrent pas dans l'*hubris*. C'est ici qu'intervient la leçon destinée à Persès. Il appartient à Persès de respecter la *dikè* et de faire en sorte que la race de fer, même mal pourvue au départ, constitue encore une humanité qui puisse plaire aux dieux. Respecte la *dikè* et tu seras récompensé ; et pour respecter la *dikè*, Persès doit se mettre à travailler et cesser de chercher de vaines querelles à son frère Hésiode¹¹.

Du mythe des races à l'âge d'or.

Dans la mesure où l'expression qui a le plus souvent cours n'est pas celle de race d'or, mais bien d' « âge d'or », nous nous devons d'expliquer comment le passage de l'une vers l'autre s'est produit. Chez Hésiode, il s'agit véritablement d'un mythe des « races », où le terme *genos* doit être compris sans qu'on postule de relation entre chacune des races, puisque chaque race est toujours entièrement détruite avant l'apparition de la suivante. Au troisième siècle avant J.-C., Aratos introduira l'idée que ces races puissent être des générations humaines¹², ce qui est une autre acception du terme *genos*.

Nous avons pourtant tendance à parler davantage de « l'âge d'or », ou du mythe « des âges » que du mythe des races. Cette transformation repose sur une comparaison entre le règne de Cronos et une époque historique — par exemple, la vie sous Pisistrate — que faisaient déjà les auteurs grecs et qui a été conservée chez les

¹¹ C'est là l'interprétation que propose Ada Neschke. 1996. « *Dikè*. La philosophie poétique du droit dans le "mythe des races" d'Hésiode ». In *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, sous la dir. de Fabienne Blaise, Pierre Judet de La Combe et Philippe Rousseau. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, p.465-478.

¹² C'est ce qu'observe Juri G. Chernysov. 1991. « From the "Golden Race" to the "Golden Age" (Some Stages in the Development of the Ancient Myth) ». *Archaiognosia*, 7, 1991-1992, p.111-117.

Latins, qui emploient l'expression *aurea saecula*¹³. En outre, une bonne part des variantes du mythe n'opposent plus que la race d'or et la race de fer, oubliant toutes les races intermédiaires. Dans le cadre qui nous occupe, nous utiliserons davantage l'expression « âge d'or », puisque nous traiterons essentiellement de textes dans lesquels les thèmes associés à la race d'or sont repris sans faire explicitement référence au mythe hésiodique, et évacuent donc toute intervention des races intermédiaires.

L'âge d'or dans le temps du mythe.

Dans un mythe aussi développé que celui des races, on peut se demander s'il est réellement justifié de ne retenir que la première race, la race d'or, comme point de comparaison mythique pour appréhender les étrangers des confins. Il y a, entre la race d'or et les suivantes, une coupure essentielle¹⁴, qui nous permet d'y voir une race particulière, et détachée des autres, et qui l'oppose conceptuellement à la race de fer, ou au présent historique des Grecs.

Alors que la race d'or, la première qui ait existé, ne connaissait ni le manque, ni le mal, ni le temps et partageait le festin des dieux, la race de fer, à laquelle nous appartenons, doit fournir des efforts pour survivre, et est en proie à la maladie, la souffrance, la vieillesse. Dans l'âge d'or, la nature donne d'elle-même ses fruits, en abondance, de sorte que le concept de propriété n'a aucun sens ; ni, par conséquent, celui d'envie, de manque, de violence. En fait, dieux et hommes vivent — et mangent — ensemble ; le partage n'a pas encore été fait pour déterminer la juste part de chacun. La race d'or est antérieure au sacrifice prométhéen, qui sépare nourriture humaine et nourriture divine et met en place les interdits alimentaires liés à

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Nous suivons ici la thèse développée par A.S. Brown. 1998. « From the Golden Age to the Isles of the Blest ». *Mnemosyne*, 51, p.385-410, pour qui la séparation entre la race d'or et les autres races est bien plus importante que celle entre les autres races.

l'anthropophagie et à l'omophagie¹⁵ ; nous aurons l'occasion de traiter davantage cette question plus tard.

La race d'or semble même être de beaucoup antérieure au partage du sacrifice établi par Prométhée. Si on tente de la situer dans un cadre temporel mythique, on remarque que le temps auquel elle appartient est souvent désigné comme étant « le temps de Cronos ». Nous pouvons donc comprendre, avec Vernant et Brown, que, dans une chronologie mythique, l'âge d'or est antérieur à la lutte entre les Olympiens et les Titans, et par le fait même au règne de Zeus. Cela expliquerait également la proximité entre humanité et divinité de l'âge d'or. Il apparaît alors que c'est la chute de Cronos qui signe la fin de la race d'or.

Âge d'or et idéal : comment passe-t-on du mythe d'origine au modelage de la perception de l'altérité ?

Cette dernière remarque nous amène à penser que l'âge d'or doit être considéré, d'un point mythologique, comme ayant disparu à date historique. Les affinités entre la description de l'âge d'or que nous venons d'examiner et les descriptions des étrangers des confins, auxquelles nous allons maintenant nous consacrer, nous posent la question de cette disparition effective dans l'imaginaire collectif autant que dans le réel. En effet, dans la mesure où les peuples les plus éloignés sont assimilés de manière claire à l'âge d'or, l'on pourrait penser que, pour les Anciens, la disparition de l'âge d'or pouvait n'être valide que pour la Grèce, et non pour d'autres parties du monde. Certains historiens vont dans ce sens, en appelant du régime d'historicité antique et d'une temporalité cyclique pour défendre cette possibilité. Pour Jean-Pierre Vernant, par exemple, la notion du temps chez

¹⁵ C'est ce que soutient Pierre Vidal-Naquet, qui remarque que de telles descriptions de l'âge d'or deviennent courantes plus tardivement dans l'Antiquité. Pierre Vidal-Naquet. 1973. « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée ». In *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, sous la dir. de M. I. Finley. Paris: Mouton, p.272-273.

Hésiode n'est pas linéaire, puisque celui-ci déclare souhaiter être mort plus tôt ou né plus tard¹⁶, remarque qui devient beaucoup plus claire dans la mesure où on admet une temporalité cyclique¹⁷.

Il faudrait donc se demander si les Anciens qui en parlaient croyaient qu'il pouvait encore exister en quelque lieu, ou si la fin du règne de Cronos marquait pour eux la fin définitive de l'âge d'or, sans possibilité de retour. Par ailleurs, il est nécessaire d'insister sur le fait que nous ne considérerons pas ici la possibilité de parvenir, après la mort, à l'Île des Bienheureux. Ce lieu, quoique recréant réellement l'âge d'or puisque c'est là que règne un Cronos réhabilité par Zeus, ne nous permet pas de comprendre la manière grecque d'appréhender le monde. Nous souhaitons ici examiner la possibilité de l'âge d'or — en tant que lieu idéal, caractérisé par une relation privilégiée avec le divin, l'abondance de biens, l'absence de souffrance et de vieillesse ainsi que par une société égalitaire — dans le monde terrestre tel qu'il pouvait être connu par un Grec.

Aussi, avant d'analyser les principales caractéristiques des peuples associés à l'âge d'or — le thème de l'abondance de biens et de l'absence de travail, la proximité que ceux-ci entretiennent avec le divin, et l'éloignement géographique et mythologique — nous aborderons dès maintenant les descriptions faites par les Grecs des différents peuples qui constituent leur monde, tant mythique que réel.

¹⁶ *Les Travaux et les Jours*, v.175.

¹⁷ Mais cette remarque peut également être interprétée dans un sens faible, où Hésiode souhaiterait être né n'importe quand sauf maintenant, ou encore dans le sens où, si Hésiode atteint son but et convainc les hommes de respecter la *dikè* et d'éviter l'*hubris*, il n'y a pas de bonne raison pour que le futur soit pire que le présent. En fait, cette intervention d'Hésiode dans son récit fait partie des points les plus discutés de l'œuvre ; chaque auteur a une nuance particulière à apporter à l'une ou l'autre interprétation.

CHAPITRE I

LA RELATION ENTRE L'ALTÉRITÉ ET L'ÂGE D'OR : LES PEUPLES MYTHIQUES

Introduction à la typologie.

Les peuples que les Grecs associent à l'âge d'or dans leurs écrits peuvent être divisés en plusieurs catégories. Notre répartition se veut simple ; elle doit essentiellement nous permettre de comparer les différentes formes d'altérité que les Grecs ont pu associer à l'âge d'or. Nous procéderons donc à une division ontologique, qui suivra le niveau de réalité que les Grecs pouvaient attribuer aux membres de l'une ou l'autre des catégories. Bien sûr, nous ne pouvons prétendre à une parfaite uniformité — la description de chacun des peuples étudiés suffira à nous convaincre de leur différence —, mais dans l'ensemble, les distinctions ontologiques que nous établirons ici nous paraissent bien porter les différentes perceptions grecques.¹

Nous trouverons donc, d'un côté, les peuples mythiques, c'est-à-dire ceux qui sont seulement décrits dans les épopées homériques, les tragédies et les mythes en général ; de l'autre, les peuples réels, c'est-à-dire ceux qui sont décrits par les géographes-ethnographes grecs comme Hérodote ou Ctésias. Toutefois, ces peuples

réels peuvent à nouveau être divisés en deux catégories¹, soit, d'une part, les peuples non-paradoxaux — ceux-là auront été décrits *de visu* ou presque par les géographes — et d'autre part, les peuples paradoxaux — la réalité de ceux-ci, décrits par ouï-dire, était déjà remise en question dans la tradition.

Au total, nous nous retrouvons donc avec trois catégories — peuples mythiques, non-paradoxaux et paradoxaux — qui devraient nous permettre de rendre compte de toutes les situations dont nous avons la trace où les Grecs ont pu décrire une forme ou une autre d'altérité en la comparant à l'âge d'or. Ces trois groupes correspondent aux confins du monde, dans différents sens. Dans le premier cas, les étrangers mythiques correspondent aux confins de la pensée. Dans le deuxième, les peuples non-paradoxaux se situent à la limite du monde connu ; ce sont les étrangers du bout du monde. Enfin, les peuples paradoxaux sont les étrangers de l'extérieur ; habitant au-dehors de la dernière frontière connue, ils sont appréhendés par les Grecs à travers des récits relatés par des interprètes étrangers — qui eux-mêmes, bien souvent, font déjà partie de la deuxième catégorie d'altérité. Ce sont, si l'on veut, les étrangers du bout du bout du monde.

Nous ne considérerons, bien sûr, que les peuples dont la description évoque l'âge d'or, laissant de côté un certain nombre de formes de l'altérité, comprises comme telles par les Grecs. Ainsi, nous n'aborderons pas la question des divinités intervenant sur terre sous un déguisement sans être reconnues, bien que celles-ci soient nombreuses dans les épopées homériques, ni ne nous pencherons sur le monde des morts, qui est également l'objet de descriptions et représente d'une certaine manière l'altérité absolue, à l'exception de l'Île des Bienheureux qui se distingue du reste de l'Hadès, et se présente comme un retour à l'âge d'or.

¹ Nous suivons ici le vocabulaire et la catégorisation définis par Pierre Schneider, séduisants et évocateurs. Pierre Schneider. 2004. *L'Éthiopie et l'Inde. Interférences et confusions aux extrémités du monde antique*. Rome: École française de Rome.

Il faut également rappeler ici, même si nous en reparlerons plus tard, que certains groupes d'étrangers, malgré leur éloignement ou les différences qu'ils entretiennent avec les Grecs, ne sont pas perçus de manière idéalisée par ceux-ci. Nous les laisserons donc de côté. Ils pourront toutefois servir de groupes témoins, lorsque nous voudrons analyser les conditions essentielles à l'idéalisation d'un peuple.

Notre typologie se présentera donc sous la forme d'un inventaire, présenté autant que possible en ordre chronologique², des textes de l'antiquité grecque où un peuple est associé de manière assez évidente à l'âge d'or hésiodique, suivi d'une description de ce peuple et, dans certains cas, de quelques commentaires sur les variantes entre les différentes occurrences de ce peuple dans la littérature et sur les caractéristiques qui nous permettent de penser son association avec l'âge d'or. L'inventaire chronologique, malgré son caractère un peu brut, permet de voir en un seul coup d'œil les peuples qui ont été idéalisés de manière durable au cours de l'Antiquité, et ceux qui ont une présence très ponctuelle dans la littérature. Il nous semble par conséquent très utile à une bonne compréhension de notre analyse. Afin de ne pas alourdir inutilement l'inventaire, nous nous permettrons de laisser de côté certaines occurrences des peuples étudiés. Ainsi, seront mis de côté les commentateurs d'Homère ou d'œuvres déjà citées (nous songeons ici aux nombreux commentateurs de Platon ou d'Aristote), les citations d'Homère dans des ouvrages plus tardifs, les scholiastes, ainsi que les œuvres trop fragmentaires. Nous laisserons également de côté, en général, la Septante ainsi que les ouvrages des Pères de l'Église, puisque leurs croyances sont différentes de celles que nous souhaitons étudier, et que ceux-ci risquent donc de fausser notre recherche en lui donnant une coloration chrétienne.

² La datation de certains textes, peu précise, ne nous permet pas d'établir la chronologie de manière certaine.

Les peuples mythiques.

La description des peuples mythiques constitue sans doute la première incursion des Grecs dans le domaine de l'altérité. Ces peuples appartiennent, de manière assez évidente, tant pour nous que pour les Grecs³, au monde du non-humain. Dans la mesure où ils se rapprochent des dieux d'une manière ou d'une autre dans la plupart des cas, vivent dans l'abondance dans un lieu isolé et connaissent un certain bonheur, leur vie semble bien souvent se rapprocher de celle de la race d'or hésiodique.

Une grande part de ces peuples mythiques nous est connue par le récit homérique des voyages d'Ulysse. Ces derniers sont caractérisés par la rencontre avec l'altérité, qui est souvent décrite par le poète en faisant implicitement référence au thème de l'âge d'or. Nous verrons également d'autres lieux idéalisés, décrits dans différents mythes. Ainsi, l'Île des Bienheureux, qui apparaît bien sûr chez Homère, mais aussi chez Hésiode et dans plusieurs mythes héroïques, est-elle dans la pensée grecque la forme que prend le retour de l'âge d'or. Cette altérité mythique n'a pourtant pas que des qualités, comme nous aurons l'occasion de le voir. Car si un peuple mythique comme celui des Phéaciens peut être facilement intégré dans une vision idéale d'un ailleurs semblable à l'âge d'or, certains autres peuples, comme les Cyclopes, posent davantage problème.

Nous aurons également l'occasion d'observer qu'il n'y a pas adéquation entre l'idéalisation d'une société et le désir d'y être intégré. Ulysse, remarquons-le, n'est pas un voyageur au sens moderne du terme ; ballotté contre son gré entre des îles inconnues, il n'est pas à la recherche de quelque monde idéal que ce soit, mais bien de son foyer. Il ne fait pas preuve du moindre intérêt pour l'autre dans sa différence, mais il le considère essentiellement en tant qu'étape, ou l'instrumentalise en tant que

³ Le débat sur le caractère réel ou purement imaginaire des voyages d'Ulysse était déjà ouvert dans l'Antiquité, comme l'a bien montré Christian Jacob. 1991. *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*. Paris: Colin, p.20-24.

moyen du retour. Ulysse n'est pas curieux, pas en quête d'absolu ; en ce sens, ses voyages forcés marquent davantage les contours de l'identité grecque qu'ils n'expriment l'extérieur des frontières et l'altérité⁴. Dans cette perspective, on comprend bien son enthousiasme mitigé pour les plaisirs d'une vie proche du monde divin, et même pour l'obtention de l'immortalité, qu'il refusera d'ailleurs à plusieurs reprises⁵.

Ainsi, les non-humains de l'Éolie, de Schérie, ainsi que sous certains aspects les Cyclopes, se caractérisent, d'une part par leur cohabitation avec le monde divin, par l'abondance, par l'absence de la souffrance, de la violence, de l'envie, des inégalités sociales, et bien sûr, par leur isolement hors du monde. D'autre part, ils se définissent par leur différence, et par l'impossibilité dans laquelle Ulysse se trouve de se reconnaître en eux, de s'identifier à eux de quelque façon que ce soit.

⁴ Cela a été habilement mis en lumière, entre autres, par François Hartog. 1996. *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, sur une remarque d'Emmanuel Levinas qui souligne la « complaisance dans le même » dont fait preuve Ulysse.

⁵ Remarquons toutefois qu'Ulysse ne se refuse pas d'emblée à expérimenter certains aspects de la vie avec la divinité ; si, chez Calypso, il passe ses jours à pleurer, il n'en a pas toujours été ainsi et il n'est pas vraiment malheureux au cours de l'année qu'il passe avec Circé, et ce sont ses compagnons qui le pressent de partir. *Odyssée*, X, 469-474.

L'Île des Bienheureux.

Homère, Odyssée IV, v.563-568 ; Hésiode, les Travaux et les jours, 170-175 ; Pindare, Pythiques V, 118-120 ; fragment [87] 33 ; Olympiques II, 70-75 ; III, 40-45 ; Hérodote, Histoires III, 26 ; Platon, Gorgias, 523b ; 526c5 ; 504b7 ; Aristote, Politique, VII, 15, 1334a, 30-34 ; Strabon, Géographie, I, 1, 5 ; I, 2, 31 ; III, 2, 13 ; Plutarque, Vie de Sertorius, VIII ; Lucien de Samosate, Histoire véritable, II, 6 ; 11-19 ; Philostrate, Vie d'Apollonios de Tyane, V, 3 ; Diodore, Bibliothèque historique, V, 82 ; Flavius Josèphe, Guerre des Juifs, II, 11 ; Pseudo Callisthène, le Roman d'Alexandre⁶, II, 39-41.

L'Île des Bienheureux constitue en quelque sorte un retour à l'âge d'or, auquel certains héros peuvent accéder à la fin de leur vie terrestre. C'est le lieu où recommence le règne de Cronos, ce dieu dont la chute signe la fin de la race d'or dans le mythe hésiodique. Là, les héros peuvent jouir d'une nature bienveillante, toujours égale et agréable. Puisqu'ils ont dans l'Hadès une place à part, ceux qui s'y trouvent échappent en quelque sorte à la mort, comme les hommes de la première race qui ne la connaissaient pas ; ils disparaissaient comme ils étaient venus, sans connaître la souffrance et la vieillesse. Remarquons toutefois que le bonheur sur l'Île des Bienheureux ne peut être conçu que relativement au lot de tous les morts anonymes qui peuplent l'Hadès ; aussi Achille regrette-t-il sa vie sur la terre⁷.

L'île des Bienheureux, ou les îles Fortunées, accueillent les hommes qui ont vécu de manière juste. Elles sont la demeure des héros, de ceux qui se démarquent. Chez Platon, les philosophes peuvent y accéder. On peut donc penser que pour les Grecs, le fait de mener une bonne vie pouvait mener à une sorte de paradis après la mort. Chez Lucien, l'île des Bienheureux devient un décor comique respectant les

⁶ Le texte que nous avons utilisé traduit le « texte L » et présente en annexe les variantes des autres textes. À moins de différences importantes, nous citerons donc ici le « texte L ». Voir Pseudo Callisthène, *Le roman d'Alexandre : la vie et les hauts faits d'Alexandre de Macédoine*, p.XV, pour de plus amples informations sur les différents manuscrits.

⁷ Voir *Odyssée XI*, v.488-491.

préceptes platoniciens ; le respect des thèmes obligatoires permet quelques exagérations amusantes, ainsi, on y attache les prisonniers avec des guirlandes de fleurs.

Il faut également considérer la possibilité, aux yeux des Anciens, de situer géographiquement l'Île des Bienheureux. Car si, chez Homère comme chez Hésiode, il nous apparaît clair que cet endroit n'est accessible qu'aux héros morts, rapidement la croyance émerge qu'il s'agit bel et bien d'un endroit accessible d'une manière ou d'une autre, et que l'on pourrait donc éventuellement situer sur la carte à partir des indications que ceux-ci donnent. Toutefois, les traditions sont diverses quant à la situation géographique de cet endroit mythique. Ainsi, pour Pindare et Strabon, il faut situer l'Île des Bienheureux légèrement au-delà des colonnes d'Héraclès, tandis que pour Hérodote, c'est ainsi qu'il faut traduire le nom de la ville d'Oasis, en Éthiopie⁸. Le Pseudo Callisthène — quoiqu'il soit plus tardif, puisque le texte que nous connaissons est le résultat de rédactions successives — est encore plus clair à cet égard ; ainsi, quand Alexandre arrive au pays des Brahmanes, ou des gymnosophistes, il dit se trouver dans le pays des Bienheureux. Ici, les principales caractéristiques attribuées aux Bienheureux sont la sagesse et la nudité, donc une marque de proximité avec les dieux et une autre associée au primitivisme. On trouve donc cette croyance que l'Île des Bienheureux est éloignée de la Grèce, mais ce n'en est pas moins un lieu dont la réalité ne fait aucun doute.

⁸ Et l'on remarque que ce passage d'un âge d'or situé dans le temps à un âge d'or situé dans l'espace connaît une bonne fortune dans la tradition latine, chez Horace par exemple. Voir Pascale Sudriès. 1993. «L'âge d'or dans les littératures grecque et latine». In *Le mythe de l'âge d'or* (Dijon, 1993), sous la dir. de Catherine Bouttier, Monique Roussel et Pascale Sudriès, Dijon: Publications de l'ARELAD, p.21-28.

Les Cyclopes.

Homère, Iliade XIII, v.5-6 ; Odyssee IX, v.107-135 ; Hésiode, Théogonie, 144-146 ; v.268-278 ; v.354-374 ; Tyrtée, Exhortations 9 ; Thucydide, VI, 2, 1, 3 ; Euripide, le Cyclope ; Platon, Lois II, 680b ; Aristophane, Ploutos, 290-300 ; Platon, Lois, 680b4-682a2 ; Aristote, Politique, 1252b ; Théocrite, Idylle XI ; XVI, 53 ; Pausanias, Périégèse, VIII, 29, 2 ; Apollonios de Rhodes, Argonautiques, I, 730 ; Plutarque, Gryllos, 986f6 ; Lucien, Timon, 19, 5 ; Des Sacrifices, 4, 6 ; le Pseudologue, 27 ; Dialogues marins, le Cyclope et Neptune ; Strabon, Géographie, I, 2, 9, 21 ; I, 2, 10, 34 ; XIII, 1, 25, 21.

Il est plus difficile d'intégrer les Cyclopes à une vision positive de l'âge d'or. Polyphème a beau être le fils de Poséidon et la terre donner abondance de fruits, les Cyclopes n'appartiennent pas à l'humanité et sont étrangers sous plusieurs aspects. Leur différence se marque d'abord dans leur apparence, monstrueuse. Puis dans leur alimentation : ils ne mangent pas de pain et font plutôt de l'élevage, une pratique associée au nomadisme que nous aurons l'occasion de revoir traitée dans l'ethnographie grecque où elle caractérise dans plusieurs autres cas les figures de l'altérité. De la même manière, on remarque l'incapacité de Polyphème à boire la liqueur de la civilisation par excellence, le vin : il le boit pur, et s'en rend malade. Chez Lucien, le vin offert par Ulysse devient dans la bouche de Polyphème une drogue forte, inconnue. Ce vin causera sa perte.

Enfin, les Cyclopes se distinguent par leur régime politique du chacun pour soi, s'opposant ainsi au mode de pensée d'une société grecque dans laquelle la cité et la citoyenneté occupent une place capitale. Cette organisation, basée sur la cellule familiale, constitue aux yeux des Grecs l'expression d'une forme de primitivisme politique. Aussi Platon, dans les *Lois*, décrit leur constitution comme le résultat de leur sauvagerie, tout en soulignant que leur simplicité et l'absence d'injustice dans leur société — due à l'abondance dans laquelle ils se trouvent — leur donnent toutes

les chances de développer les mœurs les plus nobles⁹. Les Cyclopes pourraient donc constituer, dans une perspective platonicienne, l'exemple par excellence pour illustrer la conclusion du mythe du *Politique*, affirmant que si l'âge d'or ne sert pas la philosophie, il n'est en aucun cas meilleur que la vie de la race de fer.

En revanche, les Cyclopes deviennent pour Théocrite, un poète de l'époque hellénistique, des bergers se nourrissant surtout de laitages. On s'éloigne donc de manière significative de l'anthropophagie de Polyphème dans l'*Odyssée*, tout en se rapprochant des « bons Cyclopes », ces Abioi galactophages, que l'on retrouve dans l'*Iliade* et que l'on assimile également à des Scythes¹⁰, bien que Polyphème soit qualifié de « meurtrier » dans l'*Idylle* XVI. La simplicité dans laquelle les Cyclopes vivent, qui avait déjà été soulignée chez Platon, devient ici le théâtre de scènes amoureuses, où le malheureux Polyphème, trop laid pour être aimé, tâche de séduire Galatée en lui proposant de partager son mode de vie simple et sain. Aristophane présente également le Cyclope comme un berger ; mais chez lui, le berger est un paysan, sale, un peu demeuré.

Les auteurs grecs ne sont pas unanimes quant aux activités bucoliques des Cyclopes bergers ; ainsi, chez Apollonios de Rhodes, ceux-ci consacrent leur temps à fabriquer de la foudre pour Zeus. Chez Euripide, Polyphème est représenté comme un être d'une grande méchanceté, qui réduit à l'esclavage Silène et ses fils et se nourrit de chair humaine. Il mérite amplement la punition que lui inflige Ulysse. Pausanias juge les Cyclopes injustes, et son interprétation d'Homère l'amène à penser que ce sont des mortels et non des dieux.

Les Cyclopes sont également réputés pour la qualité de la terre sur laquelle ils vivent ; pour Homère, celle-ci est naturellement féconde et pourrait produire des

⁹ Voir John Dillon. 1992. «Plato and the Golden Age». *Hermathena*, 153, p.21-36.

¹⁰ Pierre Vidal-Naquet. 1973. « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée* ». In *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, sous la dir. de M. I. Finley. Paris: Mouton, p.279.

merveilles si elle était labourée. Cette idée est reprise par Plutarque, qui fait dire à Gryllos que bien que personne ne sème jamais sur l'île des Cyclopes, il y pousse toutes sortes de fruits. Cette qualité de la vie primitive des Cyclopes est aussi soulignée par Strabon, qui renvoie à Homère et à Platon.

Bien que les Cyclopes soient des êtres mythiques, les auteurs antiques ont tenté de les situer géographiquement. Le fait de les placer en Sicile semble assez répandu, puisque c'est là l'opinion de Thucydide et de Lucien. Cette tradition est d'ailleurs rapportée par Strabon, qui mentionne que les Cyclopes pourraient également être originaires de Scythie.

Éole.

Homère, Odyssée X, v.5-12 ; Pindare, Pythiques IV, v. 108 ; Plutarque, De l'exil, 603d8 ; Strabon, Géographie, I, 2, 15 ; Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, V, 7.

En accostant chez Éole, c'est chez un dieu que se retrouve Ulysse. La vie chez ces étrangers est caractérisée par son côté festif ; elle n'est faite que de banquets, de mariages, de fêtes. C'est une société qui fonctionne en vase clos, délimitée qu'elle est non seulement par son île, mais encore par des remparts, et restreinte au seul espace de la famille, puisque les fils d'Éole sont mariés avec ses filles. Cet inceste constitue d'ailleurs l'anomalie la plus importante de cette île, et une sorte de preuve que celle-ci se trouve toujours du côté du non-humain¹¹, dans la mesure où l'Éolie précède alors, de ce point de vue, un interdit social de taille.

L'abondance dans laquelle le dieu des vents se trouve laisse entendre que, malgré le titre de dieu qui lui est donné, Éole appartient davantage à l'âge d'or qu'au

¹¹ Pierre Vidal-Naquet. 1973. « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée* ». In *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, sous la dir. de M. I. Finley. Paris: Mouton, p.280.

monde du divin, puisque les dieux n'ont pas besoin d'une telle abondance. Les banquets d'Éolie sont d'ailleurs exempts du sacrifice prométhéen, qui est en quelque sorte la marque de la civilisation après l'âge d'or. Mais un dieu a-t-il besoin de faire des sacrifices ? Cette caractéristique pourrait bien être plutôt liée au caractère divin d'Éole.

Toutefois, il faut bien admettre que si la remarque sur l'alimentation divine qui place la nourriture abondante du côté de l'humain chez qui elle constitue un besoin et l'exclut chez les dieux, développée par Jean-Pierre Vernant¹², est fort séduisante, on assiste quand même à des banquets sur l'Olympe¹³. Une autre forme d'abondance pourrait-elle s'appliquer aux dieux ? C'est possible. Il n'est pas exclu, non plus, que les banquets chez Éole se produisent dans un mode antérieur au sacrifice prométhéen, auquel cas l'alimentation divine et l'alimentation humaine ne sont pas encore différenciées. Une autre possibilité, qui sera retenue par les penseurs grecs comme Polybe et Strabon, consiste à voir en Éole un simple roi qui aurait donné à Ulysse d'utiles indications sur les courants et les vents marins, ce qui réglerait la question de son alimentation divine ou humaine.

Les Phéaciens.

Homère, Odyssée V, v.34-35 ; VII, v. 98-99 ; v.115-132 ; v.201-207 ; XIII, v.11 , Apollonios de Rhodes, Argonautiques IV, 922 ; 1139 ; Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, II, 60.

L'île de Schérie, évoquant nos utopies modernes, se présente de prime abord comme une société tout à fait idéale. Chez les Phéaciens règne l'abondance de biens ; la terre donne d'elle-même ses fruits sans discontinuer. Tous vivent dans la bonne

¹² Jean-Pierre Vernant. 1989. *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, chapitre I en particulier.

¹³ À titre d'exemple, Homère, *Iliade*, I, v. 595-611.

entente, et Alcinoos mène son peuple avec justice. Il sait respecter tous les rites d'hospitalité et de don. Schérie, pourtant, ne fonctionne bien que fermée sur elle-même ; le passage d'Ulysse la déstabilise. Alcinoos est contraint de lever une taxe pour financer les cadeaux qu'il offre à son hôte, et d'ailleurs Schérie ne survivra pas au départ d'Ulysse, ensevelie par Poséidon.

Les Phéaciens constituent la forme d'altérité la plus proche de l'humanité rencontrée par Ulysse au cours de son périple. Toutefois, certaines anomalies montrent bien qu'ils se distinguent du commun des mortels. Remarquons d'abord la temporalité particulière de ce lieu, symbolisée d'une part par le jardin qui ne connaît pas les saisons, où l'on trouve des plantes situées à chaque stade de leur évolution, et d'autre part, les chiens immortels d'or et d'argent qui gardent le palais d'Alcinoos. Ces deux éléments constituent une évocation claire de l'âge d'or, et une opposition palpable par rapport à Ithaque où le jardin change selon les saisons¹⁴ et où l'âge du chien Argos est marqué par l'absence d'Ulysse¹⁵.

En outre, si le sacrifice en Schérie suit les mêmes règles qu'à Ithaque ou à Pylos, Alcinoos mentionne que les dieux viennent parmi eux partager leur repas, alors que le sacrifice prométhéen, en principe, établissait une distance entre les hommes et les dieux¹⁶. Par opposition, lorsque les dieux viennent partager le repas des mortels, à Pylos par exemple¹⁷, ce n'est que sous un déguisement, tandis qu'Alcinoos insiste sur le fait que pour visiter les Phéaciens, les dieux ne se déguisent pas. Bien sûr, les Phéaciens sont mortels et connaissent leur condition, comme en témoigne le fait qu'ils s'en remettent au sacrifice alors qu'ils sont menacés de destruction. Ils se

¹⁴ *Odyssée*, XIV, v.342-344.

¹⁵ *Odyssée*, XVII, v.290-327.

¹⁶ Pierre Vidal-Naquet. 1973. « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée* ». In *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, sous la dir. de M. I. Finley. Paris: Mouton, p.288.

¹⁷ *Odyssée*, III, v.43 sq.

situent donc à la rencontre du monde humain et du non-humain, et forment par conséquent une sorte d'humanité idéale dans la pensée grecque.

Cette idéalisation des Phéaciens chez les Grecs ressortira, beaucoup plus tard, chez Iamboulos, que nous connaissons grâce à Diodore. Chez celui-ci, Schérie devient une île totalement refermée sur elle-même, où les étrangers ne sont plus admis.

CHAPITRE II

LA RELATION ENTRE L'ALTÉRITÉ ET L'ÂGE D'OR : LES PEUPLES NON-PARADOXAUX

Par peuples non-paradoxaux, nous entendons ici des peuples qui sont connus des Grecs de manière à peu près directe. À peu près puisque, bien sûr, la vaste majorité des Grecs ne les a jamais vus en personne ; leur existence est rapportée le plus souvent par des voyageurs grecs, qui sont assez rares. Le caractère humain de ces peuples n'est, de manière générale, pas remis en question. Peu importe s'ils apparaissent dans des récits mythologiques, dans des récits de voyage, sur les cartes des géographes : la véracité de leur existence n'est pas remise en question. De tous les peuples que nous étudierons, ce sont ceux dont la réalité est la plus évidente, de notre point de vue moderne ; dans certains cas, nous en avons des traces archéologiques ; dans d'autres cas, nous avons sur eux des récits qui ne proviennent pas des Grecs.

Bien entendu, le fait de situer ces peuples dans la catégorie ontologique du réel et du connu n'empêche pas que certains de ces peuples soient autrement conçus par les Grecs, comme c'est le cas par exemple des Éthiopiens. Ceux-ci, nous le verrons, peuvent également être appréhendés à travers le mythe puisque, comme plusieurs peuples dont on connaît la réalité géographique, ils apparaissent également dans les épopées homériques. D'autres apparaîtront dans les récits royaux ou héroïques. Dans ces cas, leur statut ontologique — du point de vue d'un Grec — peut

balancer de l'une à l'autre catégorie, entre le réel et le mythe, si le mythe où ils apparaissent les présente comme n'étant pas exactement des humains. Ils sont alors, le plus souvent, représentés comme des humains privilégiés, se rapprochant de la divinité, qu'il s'agisse d'un récit mythique ou d'un récit se voulant scientifique, qu'il soit historique, géographique ou philosophique.

Les Agathyrses.

Hérodote, Histoires, IV, 104 ; 119.

Les Agathyrses sont les voisins des Scythes. Ils partagent pour l'essentiel les coutumes des Thraces, un peuple bien connu des Grecs et considéré par ceux-ci comme voisin. Toutefois, ils se distinguent sur un aspect de leur existence. Ils pratiquent la communauté des femmes, et ne connaissent donc pas la jalousie ni la haine¹.

Les Arabes.

Strabon, Géographie, I, 2, 31 ; XVI, 4, 18-19 ; Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, II, 50 ; 53.

Les Arabes sont réputés dans l'Antiquité pour leurs épices, la taille impressionnante de leurs fruits et de leurs animaux. On retrouve souvent dans les textes qui les décrivent les mêmes caractéristiques que celles attribuées à l'Inde ou à l'Éthiopie, puisque l'Arabie se situe selon les auteurs à proximité de l'un ou l'autre endroit. Le plus souvent, l'Arabie est qualifiée d'heureuse dans la littérature grecque.

¹ Ce thème est bien connu des philosophes ; il est discuté dans la *République* de Platon ainsi que dans la *Politique* d'Aristote, 1261a, 1-10, et il connaît une assez bonne fortune dans la tradition utopique.

Les Androphages.

Hérodote, Histoires, IV, 106 ; 119 ; Philostrate, Vie d'Apollonius de Tyane, VI, 25 ; Photius, Bibliothèque, 330b7.

Les Androphages, ou mangeurs d'hommes, tranchent par rapport aux autres peuples des confins. Ici, nulle ressemblance avec la divinité ; comme les Cyclopes, ils vivent sans lois, sans connaître la justice. Ils ont la particularité de manger de la chair humaine ; et l'on peut supposer qu'il s'agit là d'une alimentation non-rituelle — aux yeux de l'observateur grec du moins —, dans la mesure où Hérodote nous décrit chez les Scythes la tradition de manger ses parents à leur mort, en un grand festin, et de boire le sang des ennemis. Le caractère rituel d'un tel acte aurait alors pour effet d'atténuer sa barbarie, ce qui n'est pas le cas chez les Androphages où de telles mœurs sont décrites avec une certaine horreur. Ce thème se retrouve également dans des descriptions plus tardives de l'âge d'or, où l'on considère que ce moment, antérieur au sacrifice prométhéen, ne connaît pas l'interdit alimentaire que constitue l'anthropophagie².

Les Androphages semblent, malgré tout, observer certaines règles de justice ; ainsi, selon Hérodote, ils refusent de se battre contre les Perses, dans la mesure où ceux-ci ne les ont pas d'abord attaqués.

La situation géographique du peuple des Androphages n'est pas certaine ; pour Hérodote, il s'agit d'une peuplade scythe, tandis que Philostrate la place plutôt à proximité de l'Éthiopie. Il est également possible, sans qu'il s'agisse d'une confusion, de considérer deux peuples différents portant tous deux un nom qui fait référence à leur cannibalisme.

² Remarque plutôt rare lorsqu'il est question du thème de l'âge d'or, cette tradition a été mise en lumière par Pierre Vidal-Naquet. 1973. « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée* ». In *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, sous la dir. de M. I. Finley. Paris: Mouton, p.272-273.

Les Cyrénéens.

Pindare, Pythique IV, 1-8 ; 276 ; V, 55 ; 23-25 ; IX, 73-75 ; Hérodote, Histoires, IV, 153-165 ; 199 ; Callimaque, Hymne à Apollon ; Arrien, Anabase, VIII, 43, 13.

Les Cyrénéens occupent la portion méditerranéenne orientale de la Libye. Les récoltes se déroulent en trois étapes successives, du nord vers le sud ; aussi, nous rapporte Hérodote, la période des récoltes dure-t-elle huit mois chaque année, ce qui est considérable. D'ailleurs, les Cyrénéens ne connaissent pas de période de manque entre deux récoltes, puisque la période qui les sépare est tout juste assez longue pour épuiser les fruits d'une récolte. Arrien remarque, quant à lui, l'exception que constitue Cyrène, contrée fertile et bien arrosée, entourée de la Libye désertique.

On remarque aussi le mythe de fondation de la colonie, qui rapporte qu'après l'oracle demandant à Battos d'aller fonder Cyrène, les essais successifs pour trouver la Libye où celle-ci devait s'installer sont nombreux et étalés sur une longue période de temps. Par ailleurs, la présence d'intermédiaires qui guident Battos dans ses recherches montre bien que la Libye est un endroit qui apparaît aux yeux des Grecs comme très lointain, hors du monde connu. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question plus tard.

Les Dyrbaiens

Ctésias, fragments, F11.

Les Dyrbaiens sont le peuple voisin des Indiens, et sont décrits par Ctésias de manière similaire à ceux-ci. Il insiste sur leur grande honnêteté, leur bonheur et leur richesse. Leur alimentation est caractérisée par l'absence de pain ; et, quoique le texte soit corrompu, on peut supposer qu'ils sont généralement végétariens. Toutefois, Ctésias spécifie qu'ils procèdent à des sacrifices ; les Dyrbaiens se situent donc dans

le domaine de l'humain malgré une alimentation à la limite de la civilisation, et les sacrifices les placent néanmoins dans le domaine des peuples « civilisés », mais une civilisation d'avant le sacrifice sanglant.

Les Éthiopiens Longues-Vies.

Homère, L'Illiade, I, 420-425 ; XXIII, 205-210 ; L'Odyssée, I, 20-26 ; V, 282-288 ; Hésiode, Théogonie, 984-985 ; fragment 150 ; Eschyle, Les Suppliantes, v.286 ; fragments de La délivrance de Prométhée, I, b ; Hérodote, Histoires, III, 18 ; III, 20 ; III, 23 ; III, 114 ; Ctésias, fragments F1b § 14,4-15,2 ; F11α ; F11β ; F11γ ; Scylax, Périple, 112 ; Aristote, Politique IV, 4, 4, 1290b, 3-7 ; Pausanias, Périégèse, I, 33, 4 ; Héliodore, Éthiopiennes, IX, 1 ; X, 2-3 ; X, 5 ; Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, I, 33.

Bien que les Éthiopiens soient un peuple réel, les descriptions que l'on trouve d'eux dans la littérature antique sont surtout fondées sur le mythe³, puisqu'ils apparaissent en premier lieu chez Homère, qui distingue les Éthiopiens de l'est et de l'ouest. On assimile généralement les Éthiopiens aux Visages-Noirs, ou visages brûlés, avec qui les dieux vont banqueter : Zeus, au début de l'*Illiade* ; Iris, à la fin de l'*Illiade*, et Poséidon, au début de l'*Odyssée*. Toutefois, la remarque homérique qui spécifie que ce peuple est « coupé en deux » a suscité plusieurs réflexions dans l'Antiquité et de nos jours sur la similitude entre Éthiopiens et Indiens, ainsi qu'une certaine confusion des caractéristiques propres à ces deux peuples, qui deviennent bien souvent interchangeable⁴.

³ Cette remarque a été mise en évidence par Arthur O. Lovejoy et George Boas. 1965. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. New York, N.Y.: Octagon Books, p.348-349.

⁴ Ce parallèle entre l'Éthiopie et l'Inde, qui sont fréquemment confondues dans l'Antiquité, a été étudié de manière exhaustive par Pierre Schneider. 2004. *L'Éthiopie et l'Inde. Interférences et confusions aux extrémités du monde antique*. Rome: École française de Rome.

Les Éthiopiens Longues-Vies sont donc reconnus au premier abord pour leur longévité et pour leur proximité avec les dieux ; leur roi, d'après Hésiode, est le fils d'Aurore et de Tithon. Cette familiarité avec les dieux place les Éthiopiens à mi-chemin entre le mythe — par leur présence dans les épopées homériques et leur similitude avec les Phéaciens — et le réel non paradoxal — puisqu'on peut les situer sur la carte.

On trouve chez les Longues-Vies de nombreuses richesses, comme en témoignent les chaînes en or avec lesquelles ils enchaînent leurs prisonniers, tant chez Hérodote que chez Héliodore. Ils vivent également dans une abondance de nourriture, puisque n'importe qui peut aller se nourrir à la Table du Soleil, une prairie dont le sol est couvert de viandes bouillies, déposées là pendant la nuit par les autorités ou encore produites spontanément par la nature. Chez Héliodore, les gymnosophistes d'Éthiopie prônent une alimentation végétarienne, qui toutefois ne semble pas être appliquée par la population. Cela montre bien la tension entre, d'une part, un végétarisme idéal prôné par les sages, et d'autre part, le primitivisme terrifiant que peut représenter le sacrifice humain sanglant que réclament le peuple et la tradition. Ainsi, chez les Éthiopiens, ce sont les deux visages du mythe de l'âge d'or que l'on peut saisir.

Les Éthiopiens se distinguent encore par leur taille et leur beauté, ainsi que par leur honnêteté, dont témoigne l'épisode des *Histoires* où Cambyse leur envoie un vêtement de pourpre, qui leur inspire la réflexion que chez les Perses, même les vêtements mentent, puisqu'ils sont teints⁵. Le seul aspect sur lequel les Éthiopiens se jugent inférieurs aux Perses est l'absence de vin dans leur pays, boisson par excellence de la civilisation.

Enfin, ils se distinguent par leur justice ; contrairement aux Perses, ils savent se contenter de leurs terres, et ne souhaitent pas conquérir leurs voisins : en somme,

⁵ Hérodote, *Histoires*, III, 22.

ils connaissent leur condition et sont exempts d'*hubris*. Chez Héliodore, les rois d'Éthiopie sont d'ailleurs conseillés par des gymnosophistes, dont ils suivent les recommandations ; ils sont, eux-mêmes, généreux, magnanimes et sages. On retrouve donc, dans cette description tardive des Éthiopiens, l'idéal du philosophe-roi de la *République* de Platon.

Les Hyperboréens.

Homère, Iliade, XIII, v.5-6 ; Hésiode, fragment 150 ; Eschyle, Les Choéphores, v.371-373 ; Eschyle, fragments de La délivrance de Prométhée, IV ; Pindare, Olympiques III, 16 ; Pythiques X, 30-45 ; Isthmiques VI, 23 ; Péans VIII, 63 ; Hérodote, Histoires, IV, 36 ; Diogène Laërce, Vies des philosophes, VIII, 11, 3 ; Apollonios de Rhodes, IV, 614 ; Arrien, Anabase, IV, 1, 1 ; Strabon, Géographie, XV, 1, 57, 30 ; Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, II, 47.

Le nom d'Hyperboréens est attribué par les Grecs au peuple habitant l'extrémité septentrionale de la terre ; ceux-ci sont donc, par excellence, les habitants des confins du monde. Favoris d'Apollon, leur vie n'est que banquets, chants et danses. Pindare les décrit comme un peuple pacifique et bienheureux, à l'abri des combats, de la souffrance, de la maladie, de la vieillesse. Hérodote, mentionne, mais sans lui prêter foi, la légende d'Abaris, un Hyperboréen qui aurait fait le tour du monde sans manger.

Les Hyperboréens sont également associés aux Abies, qui apparaissent dans l'*Iliade* où ils sont dits « les plus justes des hommes », et chez Arrien pour qui il s'agit d'une tribu scythe particulièrement juste. Ils sont aussi confondus avec les Gabies de *La délivrance de Prométhée*, qui souligne la spontanéité de la nature chez ce peuple, ainsi que son hospitalité. Le fait d'être associé aux Hyperboréens semble être positif dans l'Antiquité grecque ; ainsi, d'après Diogène Laërce, les disciples de Pythagore prétendent que celui-ci doit sa grande beauté à son origine hyperboréenne.

Strabon rapporte que, d'après Mégasthène, les Hyperboréens vivent jusqu'à l'âge de mille ans ; toutefois cela lui semble peu véridique.

Les Indiens.

Eschyle, Les Suppliantes, v.284-286 ; Sophocle, Antigone, v.1038 ; Hérodote, Histoires, III, 106 ; Ctésias, fragments F1b §16, 2 ; F45 §2, §16, §19, §26-27, §30, §32, §48, F45ky-ε ; F50 ; F71 ; F75 ; Aristote, Politique, VII, 14, 3, 1332b, 23-25 ; Arrien⁶, L'Inde, 8, 10-13 ; 9, 8 ; 10, 8-9 ; 15, 5-6 ; 15, 12 ; 17, 1 ; Strabon, II, 1, 14 ; Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, II, 16 ; 35 ; Pseudo Callisthène, le Roman d'Alexandre, III, 2, 2 ; app.I, 8-10 ; 64 ; 76.

Les Indiens sont réputés dans l'Antiquité pour avoir été bien pourvus en merveilles. On les décrit donc généralement comme des hommes très grands, magnifiques, qui vivent exceptionnellement vieux : les Indiens des confins de l'Inde, qui habitent l'endroit le plus lointain où se rend Alexandre et gardent les arbres sacrés, vivent jusqu'à trois cents ans. Ils ont chez eux de l'or en abondance, comme en témoignent souvent Hérodote, Ctésias, et le Pseudo Callisthène. Celui-ci, par ailleurs, signale que le roi des Indiens prétend régner sur les dieux, ce qui nous rappelle la commensalité des dieux et des hommes de la race d'or.

Nous incluons ici parmi les Indiens le peuple Sère, décrit par le Pseudo Callisthène, qui habite une région orientale de l'Inde, bien qu'il soit chez Hérodote un peuple d'Éthiopie. Les Sères sont reconnus pour leur tempérance : ils ne boivent pas de vin et ont une alimentation végétarienne. Ils sont exempts des maux que représentent le meurtre, l'adultère, le parjure et la soulerie. On retrouve donc chez eux un âge d'or moins primitif, plus ancré dans la tradition philosophique du juste

⁶ Bien qu'Arrien ait écrit ces récits au II^e siècle, sa présence nous semble pertinente ici puisqu'il compile des informations d'auteurs antérieurs, comme Ctésias de Cnide, Ératosthène ou Mégasthène. Voir Jacques Lacarrière. 1981. *En chemin avec Hérodote*. Paris: Seghers, p.267.

milieu et de la distinction entre besoin naturel et besoin artificiel, de l'*Éthique à Nicomaque* jusqu'aux idéaux stoïciens et épicuriens. Par ailleurs, l'absence de maux, tels le mensonge, apparaît dans les récits d'Arrien.

Ctésias spécifie que l'alimentation des Indiens respecte les tabous alimentaires des Grecs, et d'autres encore : non seulement l'anthropophagie est bannie, mais les Indiens ne mangent pas de porc. Le thème de la tempérance apparaît également dans ses écrits ; ainsi, le roi des Indiens n'aurait pas le droit de s'enivrer.

L'idée que les Indiens jouissent d'une nature particulièrement généreuse et d'un climat doux semble assez répandue dans l'Antiquité. Strabon affirme ainsi, faisant appel à la tradition, que les feuilles y ruissellent de miel ; que les grains de blé y poussent deux fois sur la même gerbe ; quant aux productions des vignes et des arbres fruitiers, elles sont gigantesques.

Les Issédones.

Hérodote, Histoires, IV, 26.

Les Issédones constituent le peuple scythe le plus éloigné ; ils habitent encore plus au nord et plus à l'est. Au-delà d'eux, on ne sait pas, sinon par ouï-dire, s'il y a des humains. On les dit vertueux et ils pratiquent l'égalité entre les sexes. Lors du décès de leur père, les Issédones découpent son corps et le mêlent à d'autres viandes pour en faire un banquet.

Les Libyens.

Homère, Odyssée, IV, 83-85 ; Hésiode, fragment 150 ; Pindare, Pythiques IV, 6 ; 258-262 ; IX, 54-56 ; 67-70 ; Isthmiques III, 72 ; Hérodote, Histoires, IV, 186-187 ; Aristote, Politique, 1262a ; Strabon, Géographie, I, 1, 15 ; XVII, 3, 4 ; Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, IV, 17.

Pour Hérodote, il n'y a pas de doute : les Libyens ont une santé parfaite. Aristote mentionne que certaines peuplades de la Haute-Libye, comme dans la *République* de Platon, ont leurs femmes en commun, et partagent les enfants d'après les ressemblances.

Chez Strabon, qui s'appuie sur Homère pour argumenter, la principale caractéristique de la Libye est que les moutons y engendrent trois fois chaque année, ce qui rappelle les trois récoltes consécutives de Cyrène, colonie grecque de Libye. Enfin, pour Diodore de Sicile, c'est grâce à Héraclès que la Libye est devenue prospère, car elle était, avant son passage, désertique.

Les Scythes.

Homère, Iliade, XIII, v.5-6 ; Hésiode, fragment 150 ; Pindare, fragment 105, 4 ; Eschyle, Euménides, v.703 ; Prométhée enchaîné, v.1-2 ; 417-419 ; 708-710 ; fragments de La délivrance de Prométhée, IV ; Hérodote, Histoires, IV, 46-47 ; IV, 59 ; Aristote, Politique, VII, 2, 10-11, 1324b, 10-20 ; Arrien, L'Inde, 7, 2 ; Sextus Empiricus, Résumés pyrrhoniens, III, 208 ; Diogène Laërce, Vies des philosophes.

Sur le nomadisme : *Aristote, Politique, 1256a, 31-35.*

Les Scythes ne sont pas, à proprement parler, décrits à la manière d'une société idéale. Toutefois, certaines de leurs caractéristiques évoquent un état de nature qui semble s'opposer à la civilisation grecque et être idéalisé dans certaines circonstances. Le nomadisme, leur principal trait de civilisation, est marqué par le

mouvement constant et donc l'absence de monuments et de remparts durables, ainsi que par l'absence de pain dans l'alimentation, qui se compose alors essentiellement de viande et de produits laitiers. L'élevage paraît ainsi un mode de subsistance plus près de l'âge d'or que l'agriculture, puisque comme le note Aristote, un troupeau est en quelque sorte un champ qui se cultive tout seul. Les nomades sont donc, pour ce dernier, les gens qui travaillent le moins.

Les Scythes, sans se démarquer par leur grande sagesse, comptent toutefois parmi eux au moins un sage : Anacharsis. Si Hérodote ne le présente pas comme tel⁷, se contentant de dire qu'il a beaucoup voyagé, et qu'il fait preuve de sagesse, les auteurs plus tardifs le comptent carrément au nombre des sept sages⁸, au même titre que Solon par exemple. C'est notamment le cas de Diogène Laërce, qui l'inclut dans sa liste dans les *Vies des philosophes*.

Les Scythes se démarquent également des Grecs et des étrangers voisins par l'absence de vin dans le quotidien, ainsi que par l'incapacité dans laquelle ils se trouvent de le consommer de manière civilisée quand ils en boivent : les Scythes ne boivent de vin qu'une seule fois par année, au prorata du nombre d'ennemis tués, et le boivent pur ; ceux qui ont tué le plus d'ennemis boivent deux verres à la fois. En somme, les Scythes ne savent pas boire, et le fait de posséder la boisson par excellence de la civilisation, par conséquent, ne fait pas de la société scythe une société civilisée.

Bien que ses écrits soient beaucoup plus tardifs que la plupart des autres écrits que nous examinons, il nous paraît utile de souligner que Sextus Empiricus compare de manière explicite les pratiques alimentaires des Scythes et celles de l'âge d'or, en ce que toutes deux font fi d'un interdit de civilisation de taille, l'anthropophagie. Du point de vue d'Hérodote, les Scythes forment le plus jeune peuple sur la terre, aussi

⁷ François Hartog. 1980. *Le miroir d'Hérodote*. Paris: Gallimard, p.84.

⁸ François Hartog. 1996. *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne* . Paris: Gallimard, p.107.

comprend-on qu'ils se situent, d'une certaine manière, à mi-chemin entre d'une part les peuples civilisés (les Grecs) et barbares (les Perses), et d'autre part les peuples des confins associés à l'âge d'or (comme les Éthiopiens et les Indiens). Il est d'ailleurs étrange qu'ils soient associés à l'âge d'or, puisqu'ils sont si jeunes. Dans l'*Iliade*, les tribus scythes des Hippémolgues sont qualifiées de nobles ; et Eschyle, qui les situe aux confins du monde, note leurs bonnes lois. Les Scythes semblent donc se rapprocher du thème de l'âge d'or à la fois par l'idéalisation dont ils sont l'objet, et par la forme de primitivisme qu'on leur attribue comme société ne connaissant pas l'agriculture, le vin, les tabous alimentaires, etc.

CHAPITRE III

LA RELATION ENTRE L'ALTÉRITÉ ET L'ÂGE D'OR : LES PEUPLES PARADOXAUX

Les peuples paradoxaux, connus par oui-dire, semblent fortement apparentés à la légende, et l'on aurait quelquefois envie de les classer dans les peuples mythiques, à cause de leur invraisemblance. Pourtant, ils se distinguent du mythe d'un point de vue épistémique : si on ne les a jamais vus, si la chaîne de témoignage qui les sépare des Grecs est parfois très longue, ces derniers jugent quand même qu'ils pourraient, de manière approximative bien sûr, les placer sur la carte, ou évaluer la distance qui les en sépare en jours de marche ou de navigation. Une telle tentative de placer dans le monde les peuples mythiques — et il y en a eu dès l'Antiquité et jusqu'au XX^e siècle — serait soit controversée, soit carrément impossible.

Les peuples paradoxaux, en revanche, peuvent être situés sur la carte, quoiqu'ils soient l'objet d'un certain nombre de confusions, surtout quand il s'agit de l'Inde et de l'Éthiopie. Un certain nombre de ces peuples apparaît d'ailleurs à la fois dans les descriptions de l'Inde et dans celles de l'Éthiopie, sans qu'aucune autre de leurs caractéristiques ne soit touchée par ce changement d'habitat.

Ce sont pour la plupart des êtres étranges, à la limite de l'humanité et de l'animalité. Ils se situent donc tous, sans exception, dans des régions très éloignées de la Grèce. En général, on les place à la périphérie du monde connu, plus loin que les peuples les plus lointains que l'on connaît, de telle sorte qu'ils sont dans de nombreux

cas connus par le biais d'indigènes, qui appartiennent eux-mêmes à la catégorie des peuples non paradoxaux mais ne sont pas Grecs.

Les Cynocéphales, Kalystries, ou Têtes de chiens.

Ctésias, fragments, T19 §9 ; F45 §37, §40-43 ; F45oβ,2 ; F45πα-γ ; Strabon, Géographie, XVI, 4, 16, 14 ; Pseudo Callisthène, le Roman d'Alexandre, app. III.

On retrouve chez les Cynocéphales les caractéristiques des Indiens avec qui ils cohabitent, dont au premier plan leur grande justice et leur longévité, qui est selon Ctésias la plus grande du monde. Ils vivent de l'élevage et de la chasse, ne commerçant qu'afin de se procurer les outils et armes nécessaires à cette activité ; aussi, du point de vue des Grecs, ils ne travaillent pas. Ils sont à la limite de l'humanité ; d'ailleurs, Strabon les mentionne parmi les animaux de l'Inde.

Une variante du *Roman d'Alexandre* qu'on trouve chez le Pseudo-Méthodios ainsi que dans le « texte C » décrit les Cynocéphales comme des anthropophages. Il pourrait s'agir seulement d'une déformation chrétienne, puisqu'elle invoque les prophéties de la Bible hébraïque. Toutefois, on remarque ici qu'entre un primitivisme positif, marqué par la longévité, la justice, l'abondance et l'absence de travail, et un primitivisme plus sauvage plutôt marqué par l'absence des interdits sociaux et des tabous alimentaires, le glissement se fait facilement. En outre, le thème non de l'anthropophagie mais de l'omophagie, interdit alimentaire tout aussi important, se retrouve chez Ctésias. Manger la chair crue des bêtes sauvages comme le font les Cynocéphales s'inscrit en opposition avec les principes du sacrifice prométhéen¹. Ce

¹ Ce qui rappelle d'une certaine manière l'épisode des vaches du soleil de l'*Odyssée* : le fait de devoir capturer des animaux domestiques comme s'ils étaient sauvages pour pouvoir les sacrifier aux dieux montre bien la hiérarchie qui existe entre humains, animaux domestiques et animaux sauvages. Voir Pierre Vidal-Naquet. 1973. « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée* ». In *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, sous la dir. de M. I. Finley. Paris: Mouton, p.281-282.

peuple se retrouve ainsi dans un âge préculinaire et présacrificiel, qu'on peut associer à l'âge d'or. Notons qu'en revanche, Ctésias insiste sur le fait que les Têtes de chiens ne font de mal à personne. Entre l'omophagie primitive d'un peuple qui ne connaît pas le feu et l'anthropophagie, la distance n'est pas si facilement franchie.

Les Gymnosophistes

Arrien, Anabase, VII, 2, 2-4 ; L'Inde, 11, 7-8 ; Pseudo Callisthène, III, 5-6 ; app. II ; Héliodore, Éthiopiens, II, 31 ; IX, 25 ; X, 2 ; X, 4 ; X, 9 ; Diogène Laërce, IX, 35, 8 ; 61, 5 ; Lucien, les Fugitifs, 7, 1.

Doit-on les placer du côté des peuples paradoxaux ou du côté des non paradoxaux ? La question se pose ; notre choix est motivé par leur appartenance à une forme d'humanité qui nous paraît ontologiquement distincte par leur retrait hors du monde guerrier qui caractérise les peuples visités par Alexandre. Littéralement, les sages nus, associés aux Brahmanes, vivent dans l'abondance d'une nature spontanée, où se trouve une multitude d'arbres qui conçoivent des fruits à chaque mois. La simplicité de la vie des gymnosophistes, ainsi que leur naturel philosophe, les placent dans un primitivisme idéal, et on se trouve alors dans l'autre possibilité de la fable du *Politique* de Platon — celle qui ne peut se produire chez les Cyclopes : l'âge d'or est, chez les gymnosophistes, le lieu propice à la réflexion philosophique qu'il devrait être².

Les gymnosophistes sont l'objet d'une confusion entre l'Inde et l'Éthiopie ; car si le Pseudo Callisthène les place à l'Orient, Héliodore les place au sud. On remarque toutefois qu'ils sont décrits de manière similaire : à l'alimentation végétarienne des uns répond le dégoût pour les sacrifices sanglants chez les autres ; la

² Et en ce sens, les gymnosophistes entrent en parfaite opposition avec les Cyclopes tels qu'ils sont décrits dans les *Lois*, 680b. Sur cette relation entre les Cyclopes et le mythe du *Politique*, voir John Dillon. 1992. «Plato and the Golden Age». *Hermathena*, 153, p.21-36.

seule dissension réside dans le fait de souhaiter ou non conseiller les rois. En effet, les gymnosophistes d'Inde refusent de voir leur sagesse ainsi instrumentalisée — d'ailleurs, celui d'entre eux qui accepte de suivre Alexandre se voit renié par ses semblables —, tandis que ceux d'Éthiopie servent de conseillers aux rois. Cette différence pourrait trouver son origine dans le statut d'hommes sages qui est déjà attribué aux rois d'Éthiopie, et qui ne peut en aucun cas s'appliquer à Alexandre, à qui les gymnosophistes d'Inde refusent de s'associer de peur de perdre leur liberté.

Une autre particularité est introduite par Héliodore : les gymnosophistes apprécient la langue grecque. Nous pouvons voir là l'expression soit de la popularité dont jouissait la langue grecque à l'époque d'Héliodore, au IV^e siècle de notre ère, soit d'un certain hellénocentrisme. La légende veut que certains philosophes grecs doivent leur sagesse à la fréquentation des gymnosophistes ; c'est le cas de Démocrite et de Pyrrhon.

Une dernière remarque peut s'avérer utile pour comprendre les gymnosophistes. En effet, ceux-ci ne sont pas toujours considérés comme un peuple ethniquement spécifique, dans la mesure où leur retrait de la vie sociale au profit de la vie en communauté est surtout lié à la pratique de la *sophia*. Toutefois, ils apparaissent dans la plupart des textes comme un groupe à part du peuple dont ils font partie, tant du point de vue des mœurs que de la nature qui les entoure, ce qui peut justifier leur place dans cette typologie.

Les Ichtyophages.

Hérodote, Histoires, I, 200 ; IV, 191 ; Ctésias, fragments T19 §9 ; F51a ; Arrien, Anabase, VIII, 28, 1 ; 29, 11-16 ; Strabon, Géographie, XV, 2, 2 ; XVI, 4, 13 ; Pseudo Callisthène, II, 37 ; Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, III, 15 ; 18-20 ; 53.

La description des Ichtyophages est variable. Seule constante, ils se nourrissent toujours à peu près exclusivement de poisson. Tantôt, ce sont des hommes sans tête ; tantôt, ils sont gigantesques et couverts de poil. D'autres fois, ils vivent nus, ayant leurs femmes et leurs enfants en commun, ne connaissant pour toute sensation que le plaisir et la douleur. Doit-on les rapprocher des hommes sans cou, aux yeux sur les épaules, de Ctésias, qui vivent à l'extrémité orientale de l'Inde, et aux hommes sans cou d'Hérodote qui vivent en Libye ? Rappelons que la confusion entre l'Éthiopie et l'Inde permet ce mélange. Pour Arrien, la plupart des Ichtyophages mangent cru, et ne cultivent le blé et l'orge qu'en petite quantité pour faire un pain qui constitue un dessert seulement.

Chez Diodore de Sicile, leur apathie notoire évoque les préceptes stoïciens les plus rudes ; ainsi, devant les insultes ou la cruauté, ils restent de glace. Ils vivent en harmonie les uns avec les autres, sans la moindre discorde. Certains groupes d'Ichtyophages vivent dans des lieux impossibles à atteindre pour les humains ; chez d'autres, les pierres précieuses abondent.

Les Pandares, ou hommes qui naissent avec les cheveux blancs.

Ctésias, fragments, F45 §50 ; F45t ; F51b ; F52.

Avec leurs huit doigts à chaque main et chaque pied, et leurs oreilles si grandes qu'elles leur couvrent la moitié des bras et le dos tout entier, peut-être que le fait d'avoir les cheveux blancs jusqu'à trente ans et de les voir noircir seulement à cet âge est la moindre des bizarreries que présente ce peuple. Ces humains étranges doivent-ils être confondus avec les *Otoliknoi*, qui peuvent se couvrir de leurs oreilles à la manière d'une ombrelle ? Cela n'est pas certain mais c'est possible.

Pour Ctésias, il existe plusieurs espèces de ce peuple. Les Pandares vivent jusqu'à deux cents ans, tandis que ceux d'une autre branche, voisine des Indiens

Longues-Vies, ne dépassent pas quarante ans. On remarque donc encore ici une certaine confusion entre les merveilles de l'Inde et de l'Éthiopie, puisque le nom de Longues-Vies, *macrobioi*, est le plus souvent donné aux Éthiopiens.

CHAPITRE IV

LES CARACTÉRISTIQUES DES PEUPLES ASSOCIÉS À L'ÂGE D'OR

Maintenant que nous avons dressé une typologie des différents peuples associés à l'âge d'or, il nous faut observer de quelle manière ceux-ci constituent un groupe homogène. En effet, si certains peuples nous paraissent avec évidence idéaux, d'autres posent plus de problèmes de notre point de vue moderne, car certaines caractéristiques, telles que l'anthropophagie, semblent plus difficiles à concilier avec une interprétation habituelle, c'est-à-dire positive, du mythe de l'âge d'or. Nous examinerons donc ici les principales caractéristiques attribuées aux étrangers idéalisés, et nous tâcherons de comprendre comment s'articulent leurs variantes les plus étonnantes, ou les plus difficiles à concilier avec une vision positive de l'âge d'or. Il s'agit de voir comment les caractéristiques différentes, parfois même opposées, que les Grecs attribuent aux peuples des confins peuvent s'intégrer dans une compréhension unitaire du mythe auquel ceux-ci sont associés.

Nous avons retracé deux caractéristiques principales, qui sont dans les faits indissociables : il s'agit de l'abondance sous toutes ses formes, qu'elle se traduise dans l'alimentation, dans la richesse, ou dans l'absence de travail, d'une part, et de la proximité avec les dieux, qui peut également prendre plusieurs visages, d'autre part. C'est de ces deux traits de civilisation principaux que semblent découler tous les autres, à savoir l'absence de maladies et de maux, ainsi que la justice et le bonheur

inhérents à ces peuples semblables à l'âge d'or hésiodique, et nous verrons ici comment les premières qualités donnent naissance aux secondes. Nous examinerons donc dans un premier temps les différents aspects du thème de l'abondance, c'est-à-dire d'abord l'alimentation d'une part végétarienne et d'autre part indifférenciée, puis le traitement de la question du vin et de l'absence de travail chez les étrangers des confins. Dans un deuxième temps, nous nous pencherons sur la proximité qu'entretiennent les peuples lointains avec les dieux. L'analyse de ces deux caractéristiques principales de l'âge d'or nous permettra de comprendre comment l'abondance et la proximité avec le divin confèrent aux peuples associés à l'âge d'or l'égalité sociale et l'absence d'injustice. Nous pourrions alors tirer des considérations plus générales sur les caractéristiques inhérentes aux peuples associés à l'âge d'or.

L'abondance.

Tous les peuples associés d'une manière ou d'une autre à l'âge d'or sont de manière nécessaire caractérisés par le thème de l'abondance. Celle-ci semble être une condition d'appartenance à quelque forme d'idéal que ce soit. Les arbres donnent d'eux-mêmes leurs fruits tout au long de l'année chez les Phéaciens et à Cyrène, le pot-au-feu de format démesuré se remplit de lui-même chez les Éthiopiens Longues-Vies. Bref, dans leur traitement satirique du thème, les comiques anciens n'exagèrent qu'à peine en décrivant des rivières de soupe, des galettes qui se pressent vers les bouches afin d'être dévorées, ou encore des poissons se jetant d'eux-mêmes de l'eau vers le gril, s'assaisonnant au passage d'huile d'olive et de sel¹.

¹ Si la plupart des pièces sont désormais perdues, les fragments que rapporte Athénée dans son banquet nous permettent de voir que l'âge d'or est devenu au cours de l'Antiquité un thème satirique assez important ; les extraits cités sont en effet assez nombreux. Voir Athénée, *Les Deipnosophistes*, livre VI. Les comiques reprennent d'ailleurs un topos très ancien, non ironique celui-ci, qui voyait les rivières de lait et de miel irriguer le pays de Canaan, dans la Bible.

L'abondance de la nourriture, et par ricochet de tout le nécessaire, fait rêver, même dans une société qui valorise au plus haut point le travail de la terre, et où par conséquent l'abondance devrait être souhaitée en tant qu'elle est la suite logique d'un travail d'agriculture bien fait. Cette conception du monde où l'abondance fait naître tous les bienfaits semble correspondre également à une vision un peu naïve de l'égalité dans les rapports sociaux. Implicitement, le fait de placer l'abondance dans cette position architectonique suppose la croyance que, dans une telle situation d'abondance perpétuelle, où la nature donne d'elle-même ses fruits, le concept de propriété perd tout son sens et, par la même occasion, que l'envie, le manque, la violence et tous les maux qui leur sont attachés disparaissent d'eux-mêmes dans la foulée. L'idée qui ressort est que, s'il y a assez de nourriture pour tout le monde, tout le monde en aura inévitablement assez.

L'abondance de nourriture est caractéristique d'une humanité aimée des dieux, mais non de la divinité. En effet, comme l'a bien observé Jean-Pierre Vernant, les dieux ne mangent pas, puisqu'ils ont obtenu la meilleure part dans le sacrifice prométhéen : celle qui est incorruptible². Les dieux ayant eu l'immortalité en partage, l'abondance de nourriture de l'âge d'or ne peut être considérée que dans une perspective humaine³. On peut d'ailleurs penser que, puisque l'âge d'or devrait être chronologiquement antérieur au partage de Prométhée — Cronos régnant jusqu'à la victoire des Olympiens sur les Titans, et le partage prométhéen suivant de près la prise du pouvoir de Zeus —, les humains de la race d'or mangeaient la même nourriture que les dieux, alors qu'ils partageaient les mêmes festins.

² Jean-Pierre Vernant. 1989. *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, p.12 sq.

³ Dans le cas de la race d'or, toutefois, on sent bien que l'argument n'est valable qu'*a posteriori* : il faut bien comprendre que l'épisode de la ruse de Prométhée devrait avoir lieu après la victoire de Zeus sur Cronos, et donc après la fin de la race d'or. Il s'agit toutefois de considérations dont la temporalité mythique s'embarrasse assez peu.

La nourriture se retrouve donc au centre de la représentation d'une humanité idéale, comme c'est le cas de l'âge d'or. Cette abondance de nourriture se traduit de deux manières opposées, et également étranges par leur caractère extrême, dans les descriptions des peuples des confins associés à l'âge d'or hésiodique. D'un côté nous retrouvons la nature qui donne d'elle-même ses fruits, sans travail humain, et donc une alimentation végétarienne essentiellement crue : les noix, les fruits, les champignons, sont mangés tels quels dans une sorte de frugalité évoquant les préceptes de l'épicurisme ou du stoïcisme, qui sont à la base de l'abondance : quand on se contente de peu, l'abondance naît. À la rigueur, on peut ajouter à ce régime végétarien les laitages, qui ne constituent pas une alimentation carnée dans la mesure où l'on n'a pas besoin de verser le sang pour se les procurer. De l'autre côté de la médaille, nous retrouvons une alimentation qui doit son abondance à l'absence de tabous : quand rien ne nous empêche de manger quoi que ce soit, de la chair humaine à l'animal vivant, ou à l'animal qui n'a pas été sacrifié selon les rites, il est bien évident que la nourriture devient plus abondante.

On remarque par ailleurs que pratiquement tous les lieux où habitent les peuples idéalisés par les Grecs sont caractérisés par l'abondance des récoltes, que celles-ci se produisent plusieurs fois par an comme à Cyrène ou à Schérie, ou qu'elle se traduise par la grosseur des fruits et la hauteur des céréales, comme en Inde ou en Éthiopie. Dans de nombreux cas, c'est donc l'abondance d'une alimentation végétale cultivée et cuite, donc marquée par l'intervention de l'homme, qui est le premier signe d'une humanité choyée par les dieux.

Que les champs cultivés soient au premier plan dans les descriptions des étrangers ne doit pas surprendre : la culture des céréales et la production d'une alimentation à base de pain constituent dans la pensée grecque les marques par excellence de la civilisation. C'est ce qui sépare l'humain du non-humain. Ulysse d'Homère, à la recherche d'humains dans son périple, cherche des champs cultivés,

marque du travail humain. Certes, Ulysse d'Euripide, comme nos archéologues modernes, recherche les remparts des cités, la fortification montrant la présence d'une humanité, qu'elle soit ou non civilisée⁴. Mais dans l'*Odyssée*, Ulysse ne cherche pas explicitement des citadins ; il se demande plutôt quels « mangeurs de pain » (ou plutôt « mangeurs de céréales ») il trouvera sur son chemin. On voit bien là qu'avant d'être définie par la vie en cité, l'humanité est définie par le fait de labourer une terre pour en tirer une alimentation cuite : le pain, ou un équivalent. L'abondance de récolte et d'une alimentation dans laquelle le pain occupe une place prépondérante marque donc, en ce sens, un âge d'or qui n'est pas primitif, mais civilisé.

Maintenant que nous avons mis en place les éléments nécessaires à la compréhension de ce qui constitue du point de vue des Grecs une alimentation normale et civilisée, nous examinerons les deux facettes extrêmes de l'abondance de l'âge d'or, que nous pouvons retrouver dans les descriptions grecques des différents peuples des confins du monde. Attardons-nous d'abord au végétarisme simple que pratiquent une majorité des peuples que nous avons décrits, qui évoque une forme de primitivisme heureux. Nous étudierons ensuite l'alimentation sans tabous ni limites qui nous surprend tant chez d'autres étrangers qui, malgré cette caractéristique qui devrait les placer du côté de la sauvagerie et de la cruauté, sont idéalisés par les Grecs.

⁴ Pierre Vidal-Naquet. 1973. « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée* ». In *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, sous la dir. de M. J. Finley. Paris: Mouton, p.276.

L'alimentation de l'âge d'or primitif : un végétarisme simple.

L'âge d'or est, très souvent, présenté comme un âge pré-sacrificiel et pré-culinair, et est par conséquent généralement considéré comme le moment d'une alimentation végétarienne originelle, qui précéderait en quelque sorte le premier crime de l'humanité⁵. À un tel point que certains penseurs inspirés par l'idéal de simplicité épicurien ou stoïcien reprenant le thème de l'âge d'or plus tard dans l'Antiquité, ont pu affirmer que c'était l'incapacité de l'humain à se satisfaire d'une nourriture simple, constituée de noix et de glands et par conséquent d'aliments non domestiqués, qui avait mis fin à l'âge d'or⁶. Cette idée connaîtra particulièrement une bonne fortune chez les Romains⁷.

Certains végétaux faisant partie de cette alimentation simple garderont d'ailleurs au cours de l'Antiquité un caractère quasiment sacré, comme la mauve et l'asphodèle. La mauve (*malachè*) et l'asphodèle (*asphodélos*) jouissent depuis Hésiode d'une excellente réputation⁸, et constituent des symboles d'une nourriture primitive et saine, voire d'un reste d'âge d'or. L'asphodèle n'était-elle pas l'unique nourriture du légendaire Épiménide ? Mauve et asphodèle sont propres à supprimer la faim et la soif, et les sages qui refusaient de manger comme les hommes pour se rapprocher des dieux s'en servaient comme substituts. Pythagore s'en nourrissait, paraît-il, lors de ses séjours dans les antres et cavernes où il dialoguait avec les dieux. Ces deux plantes gardent cette charge symbolique, tout en entrant dans la diète

⁵ C'est ce que défend André Neyton, qui consacre un chapitre entier à la question du végétarisme originel. André Neyton. 1984. *L'Âge d'or et l'Âge de fer*. Paris: Les Belles Lettres.

⁶ Citons, parmi d'autres, Porphyre, *De l'abstinence*, III, 27, 10. Arrien, *Manuel d'Épictète*, 33, 7 ; 47. C'est également la thèse que défend Jean-Marie André, en se basant sur les écrits de Sénèque et de Lucrèce. Jean-Marie André. 1996. «Âge d'or et stoïcisme». In *L'âge d'or*, sous la dir. de Jacques Poirier. Dijon: Presses Universitaires de Dijon, p.75-89.

⁷ Jean-Paul Brisson. 1992. *Rome et l'âge d'or*. Paris: La Découverte, p.113-114, renvoie ainsi à Lucrèce et à Virgile, et défend la thèse d'une adéquation entre l'âge d'or et l'épicurisme dans la pensée romaine.

⁸ *Les Travaux et les Jours*, v.41.

quotidienne des Grecs⁹. Le végétarisme est donc le mode d'alimentation le plus souvent cité dans les descriptions des étrangers des confins du monde.

Une telle alimentation basée sur les végétaux non cultivés évoque facilement une forme de primitivisme heureux, où les fruits savoureux sont cueillis à point, puisqu'ils poussent continuellement. Cette forme d'alimentation se retrouve d'ailleurs dans les mythes d'origine de nombreuses civilisations, et les Grecs n'ont pas le monopole de cette idéalisation du végétarisme¹⁰. Elle est intimement liée à cette proximité avec la nature que peuvent avoir les hommes idéaux qui la respectent, ainsi qu'à une conception de la nature bienveillante, qui participe au bonheur de l'humanité en donnant généreusement et spontanément ses fruits. C'est un peu ce principe qu'on retrouve illustré dans le jardin d'Alcinoos, où se côtoient des fleurs et des fruits à tous les stades de leur mûrissement, quoique l'alimentation sur l'île de Schérie ne soit pas exclusivement végétarienne et qu'en soi un jardin suppose l'entretien et donc l'action de l'homme sur la nature¹¹. Une alimentation végétarienne porte en soi un caractère essentiellement positif dans la pensée grecque, dans la mesure où elle ne fait pas couler le sang et est donc exempte de cette souillure qui marque depuis Prométhée le statut des humains.

En effet, il n'est pas du tout évident que l'homme ait le droit de tuer les animaux pour se nourrir, comme en témoigne la présence dans la mythologie de différents récits étiologiques expliquant cette habitude — que l'on pense au récit chez Hésiode du partage prométhéen, à la cérémonie des Bouphonies à Athènes, ou encore

⁹ Janick Auburger, ouvrage à paraître.

¹⁰ André Neyton fait observer qu'on retrouve ce thème de l'alimentation non carnée dans les mythes d'origine judéo-chrétiens, sumériens, etc. André Neyton, 1984. *L'Âge d'or et l'Âge de fer*. Paris: Les Belles Lettres. Remarquons que, de nos jours, cette idéalisation du végétarisme comme mode d'alimentation originel de l'homme se répercute dans les recherches portant sur l'alimentation : ainsi, on associe la consommation de viande aux maladies cardio-vasculaires.

¹¹ Quoique l'on puisse parler du jardin d'Éden...

au mythe de Sopatros tel qu'il nous est rapporté par Porphyre¹². Le malaise ressenti vis-à-vis du droit que s'arrogent les humains de tuer les animaux semble justifier une telle idéalisation de l'alimentation non carnée.

Toutefois, il faut ici comprendre que le végétarisme de l'âge d'or est un végétarisme radical, c'est-à-dire une alimentation le plus souvent crue, n'ayant subi aucune transformation de la part de l'homme. En effet, l'aliment de base dans la civilisation grecque est le pain, un aliment végétal cuit. La viande, dans les faits et malgré son importance symbolique, ne constituait qu'une faible proportion de l'alimentation des Grecs¹³, dont la caractéristique principale est dès lors la cuisson, le travail de l'homme sur sa nourriture. La particularité des peuples éloignés et des hommes de la race d'or est donc de s'alimenter directement de la nature, de prendre les fruits tels qu'ils sont donnés par elle, sans transformation. C'est donc autant l'absence de travail humain sur son environnement qui fait la spécificité de ce mode alimentaire, que son caractère végétarien à proprement parler. Il faut pourtant bien comprendre que ce végétarisme radical constitue une altérité parfaite par rapport à l'alimentation courante en Grèce durant l'Antiquité, puisque, comme nous l'avons remarqué précédemment, c'est le fait de manger le pain qui fait l'humanité.

Par conséquent, le fait de s'alimenter exclusivement de végétaux, et de laisser tomber toute alimentation carnée, est jugée comme d'une grande bizarrerie par les Grecs : celui qui ne mange pas de viande, c'est aussi, dans sa version la plus radicale, celui qui ne prend pas part aux banquets des sacrifices, c'est celui qui ne remplit pas ses devoirs vis-à-vis des dieux, en ne leur offrant pas leur part du sacrifice

¹² Porphyre, *De l'abstinence*, II, 28 sq. Ce mythe explique le sacrifice du bœuf de labour, d'autant plus injustifiable que cet animal est celui qui permet à l'homme de s'alimenter en contribuant à la production céréalière. Voir également, sur le caractère non-évident du sacrifice du bœuf de labour et du sacrifice en général, Elisabeth de Fontenay. 1998. *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard, p.217-225.

¹³ Jean-Louis Flandrin et Massimo Montanari. 1996. *Histoire de l'alimentation*. Paris: Fayard, p.117.

prométhéen. Et c'est celui qui ne socialise pas, puisqu'il ne partage pas les repas collectifs avec ses congénères. Il y a donc à la fois quelque chose d'inhumain à ne pas manger de viande, et quelque chose de fascinant. Bref, pour les Grecs, celui qui ne mange jamais de viande constitue une altérité aussi incommensurable que celui qui ne connaît pas de tabous alimentaires : c'est l'altérité que prônent pour diverses raisons, dans leurs options les plus radicales, de nombreuses écoles philosophiques¹⁴, plus facilement admissible en société que celle des Cyniques, mais tout de même un extrême qui par conséquent n'est pas souhaitable dans la société qui, à l'instar de ses philosophes « modérés », préfère le juste milieu.

En somme, le végétarisme se présente sous deux formes différentes dans la pensée grecque. D'une part, on le retrouve, ascétique, dans les sectes philosophiques secrètes, chez Pythagore par exemple. Il est alors la marque de l'ermite, de celui qui refuse autant la socialisation du repas partagé que l'hommage aux dieux du sacrifice sanglant. Cette forme d'altérité extrême sépare l'ermite à la fois des hommes et des dieux. D'autre part, on trouve une forme de végétarisme modéré, qui permet le sacrifice à condition que celui-ci soit végétal, ainsi que le repas en commun pour socialiser ; c'est ce que l'on retrouve chez Porphyre. Les différentes descriptions des peuples végétariens associés à l'âge d'or obéissent à cette double image du végétarisme, balançant tantôt d'un côté, tantôt de l'autre.

L'alimentation de l'âge d'or primitif : une alimentation indifférenciée.

D'autres descriptions des étrangers éloignés qui sont associés à l'âge d'or, en revanche, montrent bien que l'âge d'or, c'est aussi et surtout l'âge d'une alimentation indifférenciée, non marquée par les interdits de la civilisation que constituent l'anthropophagie, l'omophagie — manger la viande crue — ou encore le *sparagmos*

¹⁴ Stoïciens et épicuriens en tête, mais songeons également aux pythagoriciens et aux écoles néo-platoniciennes.

— manger l'animal encore vivant en arrachant sa chair avec les ongles et les dents —¹⁵, que l'on retrouve surtout dans l'alimentation dionysiaque, chez les *Bacchantes* d'Euripide par exemple, où l'omophagie comporte en outre un aspect incestueux¹⁶. L'abondance dans laquelle se trouvent les humains de la race d'or repose donc, dans ce cadre conceptuel, sur cette absence de tabous alimentaires : plus on peut manger des choses variées — crues, sanglantes, humaines —, moins la disette risque de survenir. Dans cette conception de l'âge d'or, Cronos et Rhéa se nourrissaient couramment de chair humaine, et c'est la victoire de Zeus sur les Titans et le début de son règne — avec sans doute le partage prométhéen — qui a mis fin à cette pratique barbare¹⁷.

Ce nouvel extrême qui caractérise parfois les peuples des confins et l'âge d'or peut s'expliquer par l'importance de la figure de Cronos dans les descriptions de l'âge d'or. En effet, le titan Cronos, c'est généralement admis, est le dieu qui règne sur les Bienheureux, sur cet âge d'or d'abondance, de paix, de bonheur et exempt de tout mal, et est par là une figure positive dans la mythologie. Toutefois, il n'en est pas moins la divinité qui est tristement célèbre pour avoir dévoré ses enfants et castré son père Ouranos, et il constitue pour ces raisons une figure pour le moins ambiguë : la contradiction par rapport au dieu de l'âge d'or est frappante, puisqu'on retrouve d'une

¹⁵ C'est le point de vue de Pierre Vidal-Naquet. 1973. « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssee ». In *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, sous la dir. de M. I. Finley. Paris: Mouton, p. 269-292. Il s'appuie pour cela sur des auteurs plus tardifs, comme Evhémère, Denys d'Halicarnasse, Sextus Empiricus ; mais il invoque également le point de vue des Cyniques. Voir en particulier p.272-273.

¹⁶ Pour une définition de l'omophagie et du *sparagmos* dans un contexte dionysiaque, voir Maria Daraki. 1985. *Dionysos*. Paris: Arthaud, p.62sq. Sur le cas particulier du meurtre de Penthée dans les *Bacchantes* d'Euripide, voir Pierre Vidal-Naquet. 1973. « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssee ». In *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, sous la dir. de M. I. Finley. Paris: Mouton, p.273.

¹⁷ Lactance, *Institutions divines*, I, XIII, 2. Lactance cite ici Evhémère, tel que traduit par Ennius. Voir également à cet effet Arthur O. Lovejoy et George Boas. 1965. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. New York, N.Y.: Octagon Books, p.55-57.

part une divinité bienveillante et de l'autre un monstre terrifiant¹⁸. Ces deux aspects antithétiques de la figure de Cronos sont également présents dans l'imaginaire grec et se traduisent par différentes interprétations du mythe de l'âge d'or, dont certaines sont plus positives que d'autres. La pédophilie¹⁹ de Cronos, si l'on accepte l'usage de ce néologisme, est parfois comparée aux sacrifices humains qui ont cours chez les Scythes²⁰. L'ambiguïté de la figure de Cronos peut ainsi expliquer que l'on retrouve, dans les différentes descriptions de certains peuples, une telle tension entre âge d'or et anthropophagie, ou entre âge d'or et sacrifice humain. Cronos permet de synthétiser une vision positive et négative de l'âge d'or, sans contradiction.

On retrouve de telles ambiguïtés dans les descriptions des Cyclopes, par exemple. De l'alimentation humaine pour le moins terrifiante de Polyphème dans l'*Odyssée*, qui mange crus, vivants, les compagnons d'Ulysse, sans même faire de distinction entre la partie comestible (la chair) et celle, pérenne, qui devrait appartenir aux dieux selon les règles du sacrifice prométhéen (les os), on passe à une alimentation caractéristique des bergers, à base de laitages, chez Théocrite, chez qui le Cyclope Polyphème devient plutôt un pâtre amoureux, dont la laideur suscite le dégoût chez sa belle²¹. Cette évolution de l'image des Cyclopes dans l'imaginaire grec correspond à la découverte, à l'époque hellénistique, du « bon sauvage », ainsi qu'à la « mode » qui idéalise à la même époque la vie simple des bergers : songeons

¹⁸ Il est question ici de la figure de Saturne, mais l'ambiguïté reste la même. Jacques Poirier. 1997. «Âge d'or et nostalgie du romanesque». In *Le mythe de l'âge d'or* (Dijon, 1993), sous la dir. de Catherine Bouttier, Monique Roussel et Pascale Sudriès, Dijon: Publications de l'ARELAD, p.3-7.

¹⁹ Nous empruntons le néologisme à Arthur O. Lovejoy et George Boas. 1965. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. New York, N.Y.: Octagon Books, p.73.

²⁰ Arthur O. Lovejoy et George Boas. 1965. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. New York, N.Y.: Octagon Books, p.73. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, III, 208.

²¹ Théocrite, *Idylle* XI, 34-49 et 60-65, dont on peut consulter la traduction de Leconte de Lisle sur le site d'Alain Canu, 2005. «Noctes Gallicanae», [En ligne], <http://www.noctes-gallicanae.org/>, consulté le 21 février 2007. Pour l'*Idylle* XI en particulier, http://www.noctes-gallicanae.org/Lyriques_grecs/theocrite11.htm.

aux *Bucoliques*. Le changement dans la perception des Cyclopes est une facette de ce changement dans les mœurs.

Une autre contradiction dans l'image du Cyclope se trouve chez Homère même, et ouvre la porte à l'image bucolique des Cyclopes durant l'époque hellénistique : il est terrifiant, certes, mais c'est un bon artisan fromager, s'occupant bien de ses brebis et alignant des claies bien rangées. C'est plutôt Ulysse, s'imposant chez lui sans y être invité, qui est quelque peu « déplacé » et ne respecte pas les règles élémentaires de l'hospitalité. Le mythe est fluide et ouvre à l'homme tous les possibles...

De la même manière, c'est l'absence d'un tel tabou alimentaire, mais moins extrême, qui fait une part de l'étrangeté de l'île d'Éole : car s'il y a chez le dieu des vents des banquets, ceux-ci ne sont l'occasion d'aucun sacrifice²². Le caractère profane des banquets d'Éole situe celui-ci du côté du non-humain. Le non respect du partage prométhéen constitue une anomalie presque aussi importante que l'anthropophagie, ou que l'inceste que pratiquent ses enfants. Toutefois, Éole est considéré comme un dieu dans la tradition homérique, de telle sorte que ces deux anomalies doivent peut-être être comprises dans cette perspective, qui tend à invalider l'interprétation de Pierre Vidal-Naquet. Les dieux n'ont évidemment pas besoin de faire des sacrifices, et l'inceste ne pose aucun problème quand il s'agit des Olympiens.

Cette analyse de l'alimentation indifférenciée que l'on retrouve chez les peuples associés à l'âge d'or doit toutefois être nuancée. En effet, si l'on fait appel au dionysisme pour comprendre une alimentation qui inclut l'anthropophagie, l'omophagie et le *sparagmos*, il faut ajouter que ces éléments ont un caractère rituel

²² Pierre Vidal-Naquet. 1973. « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssee* ». In *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, sous la dir. de M. I. Finley. Paris: Mouton,, p.280.

qui peut également s'appliquer dans le cas des étrangers éloignés. Le caractère rituel de l'omophagie, par exemple, montre bien que l'animal qui en est l'objet ne peut être considéré comme un objet alimentaire dans la vie quotidienne²³. Ainsi, on remarque que chez les Issédones, on mange de la chair humaine, mais seulement celle du cadavre de son père lors de ses funérailles²⁴. L'anthropophagie a dans de telles circonstances une connotation beaucoup moins monstrueuse et inquiétante ; elle est apprivoisée, un peu à la manière dont le sacrifice prométhéen ritualisé et la cérémonie des Bouphonies permettaient aux Grecs de justifier une alimentation carnée et la mise à mort du bœuf de labour. L'ethnologie a contribué encore, à notre époque, à apprivoiser ce rituel.

Le vin.

D'autres aliments sont touchés, mais de manière plus subtile, par ces particularités alimentaires des peuples des confins, mais sont totalement absents des descriptions de l'âge d'or : c'est tout spécialement le cas du vin, boisson par excellence de la civilisation puisque comme le pain, elle est le résultat du travail de l'homme sur son environnement, et constitue un élément essentiel lors des banquets et des sacrifices. Le remplacement du vin par l'eau dans les libations de l'épisode du sacrifice des troupeaux du soleil, dans l'*Odyssée*, montrent bien à quel point le vin est un élément de base, tout autant que l'orge, grain cultivé, sans lequel il est impossible de respecter les rites sacrificiels²⁵.

²³ Maria Daraki. 1985. *Dionysos*. Paris: Arthaud, p.62sq.

²⁴ En ce qui concerne les Issédones, voir Hérodote, *Histoires*, IV, 26.

²⁵ Pierre Vidal-Naquet. 1973. « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée* ». In *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, sous la dir. de M. I. Finley. Paris: Mouton, p.282.

Évidemment, toutes les descriptions qui nous sont disponibles n'abordent pas cette question, aussi resterons-nous prudente dans nos observations, qui nous semblent toutefois en accord avec les précédentes remarques sur l'alimentation des humains idéaux. Le primitivisme semble comporter deux variantes, soit l'absence de vin, ou encore l'ignorance de la manière de le boire. Dans le premier cas, on retrouve les Éthiopiens, qui selon Hérodote n'en produisent pas et boivent plutôt de l'eau et du lait²⁶. Jean-Pierre Vernant avance l'hypothèse que c'est cette absence d'un élément essentiel de l'alimentation humaine qui permet aux Éthiopiens de vivre si longtemps et d'être assimilés à la race d'or : ils ont de cette manière une alimentation plus près de la divinité que de l'humanité²⁷. Dans le second cas nous avons le Cyclope Polyphème et les Scythes, qui boivent le vin pur et s'enivrent facilement, au point d'en être malade dans le cas de Polyphème, et de boire dans deux verres à la fois, dans le cas des Scythes les plus courageux. D'ailleurs l'expression « boire à la scythe » en usage en Grèce durant l'Antiquité signifie boire le vin pur, ce qui est considéré dangereux, susceptible de rendre les gens fous — élément qui se retrouve également dans l'épisode de Polyphème²⁸.

Dans le cas du vin comme dans le cas de l'alimentation, il semble que les auteurs grecs décrivent les cas extrêmes, et de manière plutôt cohérente : l'extrême végétarien est associé à l'abstinence la plus totale en ce qui concerne l'alcool, tandis que l'anthropophagie (et l'omophagie, sous le signe de Dionysos...) est associée aux excès les plus flagrants. Il est logique d'ailleurs que, Dionysos ayant apporté les deux : le raisin et l'exploitation qu'on en fait et l'omophagie, les deux n'aient pas

²⁶ Hérodote, *Histoires*, III, 22-23.

²⁷ Jean-Pierre Vernant. 1989. *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, p.18.

²⁸ François Hartog montre bien à quel point le caractère « civilisé » du vin est important pour les Anciens. Ainsi, selon certains, le nom des Scythes leur viendrait de ce qu'ils boivent leur vin pur et se saoulent : ils boivent « comme des Polonais ». François Hartog. 1980. *Le miroir d'Hérodote*. Paris: Gallimard, p.180-183.

existé avant lui, et n'existent que de manière concomitante. Enfin, chez Éole, il est spécifié que le vin est particulièrement excellent ; c'est d'ailleurs avec ce grand vin que s'enivre Polyphème, qui montre encore une fois qu'il ne sait pas le boire. Les deux aspects de Cronos se traduisent ici encore dans la manière de boire, comme on les retrouvait dans la manière de manger. Cet idéal de l'extrême se situe bien loin de la tempérance que prônent les philosophes comme Aristote : c'est un bien que d'avoir le vin²⁹, à condition d'en boire modérément. Ce jugement semble d'ailleurs bien s'accorder avec une vision plus réaliste du monde, à savoir qu'on peut idéaliser un monde de l'abstinence ou un monde de l'excès, tout en étant bien conscient que dans la vraie vie, un juste milieu est préférable à ces extrêmes mythiques ou lointains.

L'absence de travail.

L'abondance de biens de l'âge d'or se traduit également chez la plupart des peuples des confins par l'absence de travail. Il ne s'agit aucunement de l'abondance de la récolte bien méritée d'un agriculteur peinant à la tâche, mais d'une abondance qui paraît à première vue gratuite, donnée par la nature, qui n'implique absolument aucun effort de la part des humains concernés. Une remarque s'impose toutefois ici, dans la mesure où il n'est pas du tout contradictoire de souhaiter d'une part dans la perspective d'un monde idéal la disparition de ce travail forçant qui use l'homme, et d'autre part dans la vie réelle de valoriser ce travail qui est nécessaire. Force est d'observer qu'en ce qui concerne une part des peuples qui nous occupent ici, les étrangers non paradoxaux, il y a adéquation entre la vie réelle et la vie idéale, du moins du point de vue des Grecs. On ne trouve donc pas ici cette double valorisation d'une vie facile qui devient possible dans un monde idéal et du travail dont la

²⁹ Comme l'affirment les Éthiopiens d'Hérodote. Hérodote, *Histoires*, III, 22.

nécessité ne fait aucun doute dans le monde réel. L'absence de travail est ici une caractéristique d'un monde considéré réel, ce qui est bien différent.

C'est une telle générosité de la nature qu'on retrouve par exemple à Cyrène, qui fait le commerce d'une plante sauvage, le silphium, qui est ici en cause³⁰. Cette plante non cultivable, emblème de la cité de Cyrène puisqu'elle figure sur ses monnaies, fit la fortune de cette région de Libye pendant des siècles. Elle disparut au cours de l'Antiquité, surexploitée peut-être, ou encore détruite à la suite d'incursions barbares³¹, et incapable de s'adapter à une autre région que la sienne ; déjà à l'époque de Strabon elle était pratiquement disparue. Tout était bon dans cette plante : les pousses servaient de fourrage, les graines étaient utilisées dans la pharmacopée, et les tiges et les racines étaient très recherchées en cuisine et en médecine. On en tirait une sorte de suc de couleur rouge qui, une fois mêlé à de la farine, pouvait être conservé, transporté et vendu, véritable panacée thérapeutique, purgative en tout cas³².

À première vue, quand on considère l'absence de travail de l'âge d'or, il n'est pas évident qu'une telle forme de jouissance de la nature sans contrepartie de douleur dans un contexte non mythique — et de ce fait pensé comme réel et non idéal — soit réellement valorisée chez les Grecs. En fait, à commencer par Hésiode qui, le premier, rapporte le mythe de l'âge d'or, tous les Grecs dont nous possédons les textes semblent s'accorder sur la nécessité du travail de la terre forçant pour l'homme, qui nous paraît par conséquent bien considéré dans la société grecque.

³⁰ Voir les travaux de Janick Auberger sur l'histoire de l'alimentation. Également, voir « Silphium », Dictionnaire des Antiquités Grecques et Latines de Daremberg et Saglio, <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/feuilleter.xsp?tome=4&partie=2&numPage=533>, consulté le 23 mai 2007.

³¹ Strabon, *Géographie*, tome 1, 2^e partie, p.116, note 1 (p.167).

³² Voir C. Dobias, « À propos du silphion : les prescriptions du bon goût », *Nourriture : prescriptions et interdits*, Dijon, 1990, p. 32-43 ; et S. Amigues, « Une panacée mystérieuse : le silphium des anciens », *Études de botanique antique, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres n. XXV*, Paris, 2002, p. 196-208.

En effet, dans *Les Travaux et les Jours*, Hésiode tente de convaincre son frère Persès de cultiver sa terre, et les récits mythologiques et les épopées homériques montrent des héros, des rois, qui cultivent leurs terres³³. Persès a peut-être rêvé que l'âge d'or était réel, puisqu'Hésiode semble le lui reprocher : il pense pouvoir faire fortune sans cultiver la terre, en voguant sur la mer... Si Ulysse peut espérer passer pour fou et éviter d'aller à la guerre en labourant le sable et en semant du sel, c'est que la représentation d'un roi en train de labourer sa terre ne peut pas être absurde pour les Grecs comme elle l'est pour nous. Et si la représentation d'un roi ou d'un héros cultivateur est naturelle dans une société, il faut bien comprendre, en toute logique, que le travail de la terre doit y être valorisé.

D'ailleurs, si l'absence de travail telle qu'elle est évoquée dans le mythe de l'âge d'or constitue un idéal pour les Grecs — le loisir laissant à l'homme le temps de se consacrer à la politique et à la philosophie, ce qui est nécessaire dans une démocratie à peu près directe comme Athènes —, l'agriculture se présente chez eux, nous l'avons déjà dit, comme une marque indéniable de la civilisation et du progrès, marqué par la figure de Prométhée. Il n'est d'ailleurs pas évident que l'absence de travail mène directement aux hautes sphères intellectuelles, comme le fait remarquer Platon dans la fable du *Politique* en donnant l'exemple du cyclope Polyphème dans l'*Odyssée*³⁴.

De même, pour Aristote, il est clair que ce n'est pas le loisir, mais bien le travail de la terre, ainsi que l'élevage, qui prédisposent à la vertu. En effet, comme le gain recherché par l'agriculture comporte une double limite — ce que l'agriculteur peut faire pousser sur son champ d'une part, et ce qu'il peut ingurgiter de l'autre — elle a pour effet de limiter la convoitise chez l'agriculteur, et de le prédisposer à la

³³ *Odyssée*, XVIII, 368-369.

³⁴ Platon, *Sophiste* ; *Politique* ; *Philèbe* ; *Timée* ; *Critias*, 272c. Également, John Dillon. 1992. «Plato and the Golden Age». *Hermathena*, 153, p.21-36.

tempérance. Dans le cas de l'éleveur, c'est le mode de vie actif qu'Aristote salue, non à la manière d'un médecin moderne qui y verrait un mode de vie hygiénique et sain, mais bien à la manière du philosophe valorisant le courage comme l'une des vertus les plus importantes. Un mode de vie actif, en plein air, prépare adéquatement l'éleveur aux travaux de la guerre, et donc le prédispose au courage. La valorisation des travaux paysans chez Aristote correspond à la poursuite d'un idéal de vertu, que l'on peut atteindre par la pratique³⁵.

L'absence de travail dans le mythe de l'âge d'or et dans les descriptions des populations des confins ne peut donc se comprendre que dans la perspective où le travail de la terre est forçant et épuisant, et de manière indissociable d'une nature généreuse donnant d'elle-même ses fruits, dans un contexte où le travail de la terre est valorisé de manière aussi uniforme par les poètes et les philosophes. L'absence de travail n'est donc pas à percevoir comme un simple manque, comme une privation de travail, mais bien comme une autre forme de rapport à la nature qui serait à rapprocher du dionysisme. En effet, l'alimentation dionysiaque, si elle ne suppose pas un travail forçant d'agriculture ou d'élevage, repose tout de même sur un échange, et n'est pas gratuite. Si les obligations reliées à l'alimentation ne sont pas de nature agricole, elles sont plutôt de nature magico-religieuse : ainsi, chez les étrangers éloignés, c'est la proximité des dieux et la piété qui jouent le rôle du travail forçant chez les agriculteurs, et Dionysos remplace Déméter³⁶. L'absence de travail forçant, si elle est permise par la générosité de la nature, devient dans ce cadre intrinsèquement liée à la proximité que les humains de l'âge d'or ou les étrangers éloignés entretiennent avec le divin.

³⁵ Aristote, *Les Politiques*, 1318b6-1319a40.

³⁶ Maria Daraki. 1985. *Dionysos*. Paris: Arthaud, p.45-71.

La proximité avec les dieux.

Les humains de l'âge d'or mangent avec les dieux, vivent avec les dieux ; en somme, ils sont indifférenciés des dieux, et c'est ce que nous comprenons en examinant le mythe de Prométhée et en tentant d'établir une sorte de chronologie mythique, qui placerait l'âge d'or à l'époque de Cronos, donc avant la guerre entre les Titans et les Olympiens, et avant le récit des ruses de Prométhée concernant le partage du sacrifice³⁷. Cette communauté de l'humain et du divin est palpable dans bon nombre de récits mettant en scène les étrangers des confins, comme nous avons eu l'occasion de le remarquer en les décrivant.

Le cas, peut-être, le plus marquant, est celui des Éthiopiens, qui constituent d'une certaine manière l'altérité la plus éloignée qui soit, et en même temps ontologiquement très près des Grecs. On remarque, chez les Longues-Vies, le caractère quotidien, ordinaire, des visites divines, non seulement dans les épopées homériques où ils reçoivent Poséidon, mais aussi dans les récits plus sérieux des historiens-géographes. Hérodote, en décrivant la table du Soleil où tous peuvent, à chaque jour, aller se servir à manger de toutes les viandes bouillies déposées là par les dieux durant la nuit, montre bien à quel point la proximité qu'entretiennent les Éthiopiens avec les dieux est indissociable des autres éléments caractéristiques de l'âge d'or que constituent l'absence de travail et l'abondance de nourriture. Les Longues-Vies semblent vouloir faire la preuve qu'il est possible, pour des humains en quelque sorte ordinaires, normaux, bref semblables aux Grecs, de rassembler toutes les caractéristiques de l'âge d'or mythique.

Remarquons ici que le statut ontologique de ce peuple semble ici ne pas influencer sa proximité avec le divin. Le continuum des vivants exprimé par Platon et

³⁷ Voir l'analyse chronologique de Jean-Pierre Vernant, qui exprime tout à fait bien comment le partage entre les dieux et les hommes est postérieur à la fin de l'âge d'or et à la chute de Cronos. Jean-Pierre Vernant. 1999. *L'univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*. Paris: Seuil, p.62-89.

Aristote, qui semble constituer un paradigme dans la pensée grecque³⁸, peut nous aider à comprendre cette question, bien que les réflexions philosophiques ne soient pas toujours applicables au mythe. Dans le cas particulier de la classification des vivants, on remarque toutefois que la place de l'humain à mi-chemin entre les animaux et les dieux apparaît relativement souvent dans le mythe ; c'est ce qui permet de comprendre la déchéance de Tydée, rendu semblable à la bête, et l'*hubris* de Diomède qui ose blesser les dieux dans la mêlée. Dans un monde où les minéraux et les végétaux se trouveraient à une extrémité du continuum et les dieux à l'autre³⁹, en principe, les Éthiopiens, étant humains comme eux, ne se trouvent pas plus près des dieux que les Grecs. Ce serait plutôt l'éloignement par rapport aux normes du monde grec qui aurait pour effet de rapprocher les Longues-Vies des divinités. Les Éthiopiens ne sont pas des Phéaciens, cela doit être bien clair et évident aux yeux de tous les Grecs ; pourtant, c'est un sort similaire qui leur est réservé. Les descriptions des Éthiopiens semblent étayer la thèse selon laquelle on peut trouver l'âge d'or si l'on se rend suffisamment loin, et cet âge d'or n'est pas réservé aux seuls morts : ce n'est pas l'Île des Bienheureux que chante Homère, mais un lieu réel et en quelque sorte accessible aux mortels.

³⁸ Ce que montre clairement l'analyse du mot *zôion* de Francis Wolff : le terme grec ne recoupe ni notre concept de vivant dans la mesure où il exclut les plantes, ni notre concept d'animal puisqu'il inclut les dieux, et correspond davantage à l'idée d'« animé ». Francis Wolff. 1997. «L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme». In *L'Animal dans l'Antiquité*, sous la dir. de Barbara Cassin, Jean-Louis Labarrière et Gilbert Romeyer-Dherbey. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, p.157-159. On retrouve cette distinction, par exemple, chez Strabon, *Géographie*, II, 3, 5.

³⁹ Cette conception selon laquelle les êtres et les choses formeraient un continuum, du minéral vers le divin, est la solution que propose Aristote au problème ontologique que poseraient sinon les espèces intermédiaires, difficiles à placer dans une classification qui séparerait radicalement les minéraux des végétaux et les végétaux des animaux, comme c'est par exemple le cas de l'éponge. Cette impossibilité dans laquelle Aristote se trouve de classer les vivants est peut-être au moins en partie imputable à sa conception de la substance, selon laquelle c'est l'individu qui est le plus substance, et que ce n'est que par figure de style qu'on peut parler de l'homme, par exemple, comme substance. Voir Aristote, *Organon*, *Catégories* 1b10-4b20. Platon proposait déjà, dans le *Timée*, un semblable continuum. Voir Francis Wolff. 1997. «L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme». In *L'Animal dans l'Antiquité*, sous la dir. de Barbara Cassin, Jean-Louis Labarrière et Gilbert Romeyer-Dherbey. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, p.159-163.

Les rapports sociaux et autres caractéristiques des peuples des confins.

Cette réunion des thèmes de l'abondance et de la proximité avec les divinités semble rendre possible l'apparition chez les peuples des confins des vertus et des biens les plus salués dans le monde grec : la justice, la piété, l'absence de maladies et de maux, et le bonheur, de manière générale. La question de la piété se règle d'elle-même : il est évident que les humains qui entretiennent une relation privilégiée avec les divinités sont considérés pieux, du fait même de cette relation. L'absence de maladies et de maux est sans doute liée, d'une part, à l'abondance qui rend impossible la perspective d'une disette, de tous les maux et maladies liées à la malnutrition, au froid et aux intempéries : il semble naturel qu'un lieu où poussent de manière continue tous les fruits se trouve dans un perpétuel été. D'autre part, puisqu'une part des maux et maladies est attribuée à des colères divines, la proximité des peuples éloignés avec le divin semble ruiner cette possibilité à sa base⁴⁰. Le bonheur semble également résulter de cette conjonction de l'abondance et de la bienveillance divine. Reste la question de la justice : il n'est nullement acquis qu'une société riche et aimée des dieux soit nécessairement équitable, et pourtant une telle adéquation semble aller de soi quand on analyse la perception qu'ont les Grecs de ces peuples éloignés.

Nous avons déjà survolé cette question plus tôt, mais elle mérite qu'on s'y arrête davantage : en vertu de quel raisonnement l'abondance donne-t-elle naissance à l'égalité sociale dans la conception grecque du monde ? Bien entendu, l'on peut en appeler à cette vision naïve des rapports sociaux, selon laquelle l'abondance extrême de tous biens amène l'égalité dans la mesure où il y en a suffisamment pour tous. Mais l'abondance de biens n'implique pas, en elle-même, que les humains qui la

⁴⁰ Quoique l'*Odyssée* voit la colère de Poséidon s'abattre sur les Phéaciens...

possèdent n'aient pas le désir de s'enrichir et de s'accaparer le plus de biens possible. Cette question semble avoir posé problème à la plupart des commentateurs, qui s'en tiennent le plus souvent à des remarques générales sur la candeur avec laquelle les rapports sociaux sont dépeints dans le mythe des races⁴¹. Une remarque d'Aristote sur l'acquisition des différents types de biens nous permettra peut-être de comprendre comment cette forme de communisme primitif peut fonctionner, et d'apporter une contribution à cette interprétation de la vision antique de l'égalité sociale.

En effet, cette abondance que l'on trouve chez les peuples des confins comme dans l'âge d'or hésiodique n'est pas, ou si peu, abondance de richesse en monnaie. À titre d'exemple, chez les Éthiopiens qui possèdent énormément d'or, cette ressource sert tout simplement de métal, et n'a aucune valeur en dehors de celle de l'objet fabriqué. Autrement dit, la matière n'a de valeur qu'en tant que matière, et non en tant qu'or. Dans la plupart des cas, toutefois, il ne s'agit même pas d'abondance de biens, mais essentiellement d'abondance de nourriture. Et c'est là que la distinction d'Aristote prend une importance capitale, puisque celui-ci divise les biens en deux catégories : ceux qui comportent par nature une limite pour l'acquéreur, et ceux qui peuvent être accumulés de manière illimitée.

Dans la première catégorie se situent les biens de consommation, puisque, pour Aristote, il existe naturellement une limite à la quantité de biens que l'on peut consommer. Cela est particulièrement vrai dans le cas de la nourriture : peu importe son abondance ou la générosité de la nature, la faim comporte une limite ; et si jamais l'on dépassait cette limite, on ne pourrait jamais que se rendre malade. Il n'y a absolument aucun intérêt, dans un contexte où la nature donne généreusement ses fruits, à amasser de la nourriture : même l'accumulation pour prévenir la disette y perd tout son sens, puisqu'une famine est strictement impensable. La seconde

⁴¹ À vrai dire, parmi tous ceux que nous avons consultés, aucun article, aucun ouvrage n'exprime autre chose que cette idée de naïveté.

catégorie d'Aristote vaut pour l'argent, que l'on peut accumuler sans fin puisqu'il ne sert, en soi, à rien, mais est toujours un moyen de se procurer autre chose. Or l'abondance des confins du monde le rend complètement inutile puisque tous possèdent tout le nécessaire et même le superflu, et savent que leurs enfants profiteront des mêmes conditions d'existence qu'eux. Dans un état où l'abondance est si parfaite, le fait de s'accaparer une part supplémentaire de nourriture pour la revendre n'a aucun sens : qui voudrait acheter ce qu'il peut cueillir ? Et avec l'argent accumulé, que se procurerait le riche, qui n'a qu'à cueillir ce qu'il désire ? C'est ce non-sens que voyaient les Grecs dans le fait d'une société où règne l'abondance, mais qui serait inégalitaire.

C'est de cette manière, en utilisant cette distinction entre acquisition limitée et illimitée, qu'il est possible de comprendre cette logique qui fait de l'abondance la première condition de l'égalité sociale : c'est parce que cette abondance n'est pas abondance de richesse, mais bien abondance de biens périssables qui sont essentiels à l'humain dans des quantités limitées d'une manière ou d'une autre. Remarquons que cette distinction permet surtout à Aristote de poser un jugement sur les différentes classes sociales, et de valoriser le travail paysan — agriculture et élevage —, fondé sur l'acquisition limitée de biens de consommation⁴². Ce qui nous apparaissait au premier abord une conception naïve des rapports sociaux prend ici son sens. Ce n'est pas l'abondance de biens qui fait l'égalité, mais bien l'abondance de biens que personne ne peut s'accaparer qui permet à une société d'être dans une certaine mesure égalitaire : chacun prend ce dont il a besoin, et ne peut prendre plus car ce surplus n'a aucun intérêt, que ce soit pour l'accumulation ou pour le commerce.

La remarque d'Aristote nous permet donc de comprendre que les Grecs, loin d'attribuer aux étrangers des confins une incompréhensible égalité sociale, croient plutôt que c'est l'abondance du nécessaire qui est chez eux de nature à favoriser

⁴² Aristote, *Les Politiques*, 1318b6 sq.

l'égalité sociale. La nature non accumulative, voire éphémère de cette abondance est donc tout aussi importante que sa quantité afin de comprendre sa valorisation dans le monde grec.

Considérations générales sur les caractéristiques des peuples des confins.

Ce qui ressort de cette analyse des qualités que les Grecs attribuent aux peuples éloignés, c'est qu'il s'agit à toutes fins pratiques toujours de caractéristiques qui étaient d'abord celles de l'âge d'or mythique, et qu'elles répondent également aux différentes interprétations et variations du mythe. Les ambiguïtés que l'on retrouvait déjà dans le mythe d'Hésiode, avec par exemple la figure de Cronos, qui est à la fois le père qui dévore ses enfants, l'enfant qui castré son père, et le bon roi qui règne justement sur une humanité heureuse, se retrouvent telles quelles dans les descriptions des étrangers éloignés. Là, la proximité avec les dieux n'exclut en aucune manière l'anthropophagie et l'abondance peut être l'expression de la simplicité autant que d'un festolement sans fin ; et ce, non seulement à l'examen des différents peuples qui, tous ensemble, parviendraient à dresser un portrait assez complet des diverses versions du mythe, mais encore à l'examen de chacun des peuples individuellement, dont les différentes descriptions comprennent souvent de telles contradictions. Naturellement, puisqu'il s'agit ici de sources anciennes et donc limitées, nous avons au sujet de certains peuples une littérature plus abondante que sur d'autres, et la correspondance avec l'ensemble des ambiguïtés de l'âge d'or est surtout vraie pour ceux-là.

Mais si nous examinons les peuples éloignés à propos desquels le volume de littérature est plus important, soit les Indiens, les Éthiopiens et les Scythes, nous retrouvons tôt ou tard, à propos de chacun, toutes les caractéristiques de l'âge d'or. Le fait de comprendre que les termes Indien, Éthiopien ou Scythe sont génériques, désignent un ensemble de tribus ou de groupes humains, et peuvent par conséquent

recouvrir des réalités bien différentes n'explique pas nécessairement toutes les ambiguïtés et contradictions contenues dans les différents témoignages à leur sujet. Parce que si nous, maintenant, savons que ces peuples sont des ensembles plus ou moins uniformes de tribus numériquement différentes se partageant un territoire plus ou moins uni, il est loin d'être évident que les Grecs pouvaient établir cette distinction pour des peuples qui vivaient très loin de chez eux, et comprendre facilement, par exemple, que certaines tribus scythes étaient végétariennes, et d'autres anthropophages, ce qui n'est pas contradictoire mais suppose une meilleure connaissance ethnographique.

Or, ce qui nous intéresse ici, c'est la perception que les Grecs pouvaient avoir des étrangers des confins, et il semble bien qu'elle ait été ambiguë, à l'image de la synthèse que nous avons pu faire des différentes descriptions connues des peuples éloignés. Cette projection sur un même ensemble humain de caractéristiques difficilement conciliables qui pouvaient appartenir dans la réalité à des peuplades contiguës dans l'espace, mais différentes, expliquerait les disparités et les contradictions à l'intérieur des descriptions. Ou encore, ces caractéristiques contradictoires pouvaient toutes être des caractéristiques d'un même peuple, dont certaines seraient rituelles et d'autres quotidiennes ; ainsi, dans la vie de tous les jours, on se nourrirait exclusivement de végétaux, et lors de funérailles on mangerait le cadavre (ou un morceau symbolique du cadavre)⁴³. Ces considérations nous ouvrent un nouveau champ d'investigation : celui de l'éloignement. En effet, pour que se réalise cette synthèse, il fallait nécessairement que ceux qui la faisaient n'aient pas été, sinon de manière extrêmement ponctuelle, en contact avec ces fameux étrangers des confins du monde. De la même manière, on peut se demander si

⁴³ Une telle interprétation semble particulièrement bien s'accorder avec les différentes descriptions des Scythes. Elle peut également s'appliquer aux mœurs des Issédones. Voir Hérodote, *Histoires.*, IV, 26 pour les Issédones, et IV, 62, 64, pour les Scythes.

l'idéalisation dont les étrangers éloignés sont l'objet est due précisément à leur éloignement par rapport à la Grèce.

CHAPITRE V

QUEL EST LE RÔLE DE L'ÉLOIGNEMENT DANS L'IDÉALISATION DE L'ALTÉRITÉ ?

Au-delà d'une première explication terre-à-terre, qui voudrait voir dans cette sorte de fascination, voire d'envie que cultivent les Grecs vis-à-vis des étrangers des confins du monde une simple jalousie matérielle, liée au manque de ressources naturelles typique de la Grèce, il faut bien comprendre que cette altérité est d'abord et avant tout caractérisée par son éloignement. Quand bien même cette fascination pour leur richesse serait vraisemblable, — elle l'est, et là n'est pas la question —, il faudrait tout de même se souvenir que les Grecs n'ont, pour la plupart, jamais été suffisamment loin de chez eux pour observer ces peuplades qui les fascinent, ni même celles qui ne les fascinent pas. Par conséquent, le récit des merveilles indiennes ou éthiopiennes, du point de vue d'un Grec, ne gagne pas en vraisemblance s'il se passe à trois ans de marche de chez lui plutôt que deux ou vice-versa.

Déjà, le voyageur qui parle de la Macédoine peut bien rapporter des choses incroyables. Pour un Athénien moyen, qui n'est pas un grand commerçant, et qui n'appartient pas à cette élite qui peut se permettre de voyager, c'est déjà bien trop loin pour que l'on puisse vérifier les dires. En outre, nous le savons et les Grecs le savaient, le goût du merveilleux fait partie de la nature humaine, et de ce fait les récits des voyageurs ont souvent tendance à être truffés d'exagérations de tout acabit qui

servent à mettre en valeur leur bravoure¹. Il faut par conséquent remettre en question une bonne part de ces merveilles qu'ils rapportent dont, et au premier plan, les mesures de distances, qu'ils auront toujours tendance à amplifier, ce qui pose un certain problème pour l'établissement de données géographiques. Bien sûr, nous ne pouvons jamais avoir la preuve qu'un voyageur amplifie certaines distances, exagère certaines merveilles ; mais celui qui est allé au loin a, dans tous les cas, la possibilité de se mettre ainsi en valeur devant un auditeur, et ce trait pouvait nuire à la crédibilité générale des voyageurs dès lors qu'il s'agissait d'en tirer une information scientifique.

D'ailleurs, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, la géographie n'est pas suffisamment développée, dans l'Antiquité, pour statuer sur la distance entre les lieux et entre les peuples. On peut donc se demander pourquoi, entre deux peuples situés approximativement à la même distance, l'un comporterait une part de merveilleux plus importante que l'autre. En somme, pourquoi les Scythes sont-ils présentés avec une fascination si évidente, tandis que les Celtes ou les Ibères, pour leur part, passent au mieux pour de braves guerriers, au pire pour de quelconques barbares² ? En ce sens, la distinction entre les peuples mythiques, les peuples non paradoxaux et les peuples paradoxaux est utile, puisqu'elle nous permet de bien comprendre où est la limite entre ce qui appartient tout juste au monde connu et ce qui fait sans contredit partie de l'inconnu. Toutefois, cette distinction que nous avons établie laisse quelques zones d'ombre chez ces peuples, pas si éloignés, qui seront notre objet ici.

¹ Ainsi Strabon explique-t-il que les erreurs géographiques contenues dans le récit de retour de Ménélas dans l'*Odyssée* ne sont pas dues à l'ignorance d'Homère, mais bien à sa bonne connaissance de ce trait de la nature humaine. Strabon, *Géographie*, I, 2, 23.

² Les descriptions d'Aristote, pour ne prendre que ce seul exemple, sont révélatrices : les Celtes ne sont en rien exceptionnels. Voir *Politique*, II, 7, 1269b, 25-30 ; VII, 2, 10, 1324a, 10-15 ; VII, 17, 3, 1336a, 10-15.

En distinguant peuples mythiques et peuples réels paradoxaux et non paradoxaux, nous avons eu l'occasion de remarquer que certains de nos peuples réels non paradoxaux étaient à cheval entre monde réel et monde mythique, puisqu'ils trouvaient leur origine dans un récit mythologique tout en existant de manière tout à fait réelle pour les Grecs qui les côtoient durant leurs voyages. On découvre alors que l'éloignement d'un lieu dans un récit mythique où il apparaît a pour effet d'éloigner géographiquement ce lieu dans l'imaginaire collectif.

De la même manière, un effet d'éloignement conceptuel se fait sentir quand on considère les étrangers mythiques, et ce en dépit du fait que certains textes situent les Cyclopes ou les Phéaciens, géographiquement, près de la Grèce. Le débat concernant la situation géographique des voyages d'Ulysse se divise généralement en trois camps. Pour Cratès de Mallos, les pérégrinations d'Ulysse prennent place dans l'Atlantique, ce qui est très loin ; d'autres, comme Ératosthène, croient qu'il est impossible de situer la scène de cette histoire ; enfin Polybe et, plus près de nous, Victor Bérard, jugent que l'*Odyssee* se déroule dans la Méditerranée, surtout autour de la Sicile et de la péninsule italienne, donc à proximité de la Grèce³. Certains encore, comme Strabon, occupent une position mitoyenne, rejetant certains éléments comme affabulations poétiques, situant certains épisodes de l'*Odyssee* dans la Méditerranée et d'autres dans l'Atlantique⁴. Pourtant, même sur les bases de la carte des voyages d'Ulysse établie par Polybe ou Strabon, il n'est pas difficile de comprendre que les Cyclopes ou les Phéaciens, à cause de leurs nombreuses

³ Le fait que l'on juge généralement, de nos jours, que l'entreprise de situer géographiquement les voyages d'Ulysse est sans intérêt puisque l'*Odyssee* se déroule dans un espace mythique ne change rien au fait que, dans l'Antiquité, on tentait de le faire, ce qui nous apprend beaucoup de choses sur la géographie dans l'Antiquité. S'il s'agissait de travaux controversés — pour Ératosthène, on trouvera l'espace géographique des voyages d'Ulysse quand on trouvera le bourrelier qui a cousu l'outre des vents d'Éole —, le désir de situer dans l'espace l'épopée homérique est néanmoins bien présent chez les géographes grecs dès l'époque hellénistique, et peut-être même plus tôt. À ce propos, voir Christian Jacob. 1991. *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*. Paris: Colin, p.20-24.

⁴ Strabon, *Géographie*, I, 2, 18.

différences avec les humains connus ainsi que leur ancrage dans le mythe, sont perçus comme étant très éloignés de la Grèce. Un Grec ne se figure pas que Polyphème ou Alcinoos puissent être des voisins : ils sont beaucoup trop éloignés de sa conception du monde pour appartenir à un espace commun qu'il pourrait nommer et circonscrire, et le fait de les placer géographiquement dans la Méditerranée, à proximité de la Grèce, ne change strictement rien à l'incommensurabilité qui est établie entre les deux mondes. Il semble exister une frontière symbolique, à l'intérieur même de la Méditerranée, entre différents mondes.

L'éloignement nécessaire à l'idéalisation d'un peuple peut donc jouer de deux manières : sur le plan physique, géographique, comme c'est le cas pour les Indiens ou les Éthiopiens qui sont empiriquement éloignés de la Grèce, ou encore sur le plan de la pensée, comme c'est le cas des peuples mythiques tels les Phéaciens ou des peuples qui prennent leur origine dans le mythe, ainsi les Cyrénéens. Il existerait donc deux bouts du monde possibles : les confins de la pensée et les confins de la terre. Or, les peuples qui sont associés au thème de l'âge d'or appartiennent généralement soit à l'un, soit à l'autre des deux modèles d'éloignement.

Toutefois, il peut arriver, dans certaines situations, chez certains peuples, que les deux modèles d'éloignement se croisent. On remarque ainsi, par exemple, que les Éthiopiens Longues-Vies sont à la fois éloignés dans l'espace géographique et dans l'espace mythique. Ainsi, les Visages-Noirs des premiers vers de l'*Odyssee*, qui se confondent avec les Longues-Vies des *Histoires* d'Hérodote, constituent d'une certaine façon une altérité parfaite par rapport aux Grecs, à la croisée du mythe et de l'extrémité du monde connu.

Nous verrons donc comment s'articule cette pensée du bout du monde. Où se trouve donc le bout de la terre ? Si l'on entend ici, par terre, celle que l'on peut nommer et circonscrire, à laquelle on se sent appartenir ? Cette question en soulève d'ailleurs une autre, qui émergeait déjà au moment de définir les divers peuples

assimilés à l'âge d'or. Où peut-on tracer la limite entre une altérité que l'on peut penser, qui appartient au mythe ou à la réalité non paradoxale, et une altérité qu'on ne parvient pas à concevoir, qui est paradoxale ?

Les confins géographiques.

Bien sûr, si l'on peut parler du bout du monde, c'est qu'on imagine que le monde a un centre. Pour les Grecs, cela va de soi, le centre du monde est chez eux, qu'on prenne l'affirmation au pied de la lettre ou au figuré. En effet, dans le premier cas de figure, le « nombril du monde », l'*omphalos*, se trouve à Delphes. Selon le mythe, Zeus a lancé deux aigles aux extrémités de la terre, l'un au levant et l'autre au couchant, pour fixer le milieu de la terre ; et ceux-ci se sont rencontrés à Delphes, au lieu marqué par une pierre qui porte le nom d'*omphalos*⁵. Si l'on prend l'assertion au deuxième degré, il s'agit d'une forme d'ethnocentrisme grec, puisque toute tentative de compréhension de l'altérité passe par la comparaison, voire l'assimilation au même, par le biais d'analogies et de correspondances entre le différent et le connu⁶. En tentant de trouver le bout du monde géographique, nous nous appuyerons sur la première interprétation du mythe, qui voudrait que le centre du monde se trouve tout simplement à Delphes, qui nous semble expliquer une bonne part des conceptions géographiques de l'Antiquité qui nous posent problème.

⁵ Les anciens attribuent généralement la première version connue de ce mythe à Pindare, bien que l'ode qui en parle ait été perdue. Malgré tout, il est rapporté par plusieurs auteurs plus tardifs, dont Strabon et Pausanias. Voir Pausanias, *Périégèse*, X, 16, 3. Strabon, *Géographie*, IX, 3, 6. Voir Christian Jacob. 1991. *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*. Paris: Colin, p.52.

⁶ François Hartog. 1980. *Le miroir d'Hérodote*. Paris: Gallimard, p.237ss. C'est ainsi qu'Hérodote peut, par exemple, déduire le cours du Nil de celui de l'Istros, partant de l'hypothèse que la terre est symétrique, théorie illustrée par la reconstitution cartographique que fait Christian Jacob de la géographie d'Hérodote. Christian Jacob. 1991. *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*. Paris: Colin, p.50.

Cette interprétation semble, d'ailleurs, en accord avec les reconstitutions qui ont pu être faites de cartes géographiques de l'époque d'Hérodote : en effet, celui-ci jugeait que le monde était en quelque sorte un cercle plié en deux, et que les régions froides du nord correspondaient aux régions chaudes du sud de part et d'autre de cet axe de symétrie qui serait l'Équateur⁷. Or, l'axe de symétrie, ou l'Équateur auquel pense Hérodote, situé très au nord, ne correspond pas au nôtre : il passe selon lui entre la péninsule ibérique et l'Afrique — entre les colonnes d'Héraclès, pour reprendre sa toponymie —, tout au sud de la péninsule italienne, et traverse le sud de la Thessalie, à Delphes. On voit donc que ce mythe qui situait Delphes au centre du monde a eu une influence certaine sur la perception que les anciens pouvaient avoir de la géographie.

Au centre que constitue Delphes, tempéré et cultivé, s'opposent les confins du monde, les *eschatia*. Or ce terme désigne dans la cité la zone sauvage, l'espace non cultivé de la chasse que fréquentent Pan et Artémis, ou encore les Bacchantes de Dionysos sur les montagnes sauvages de Delphes. On comprend que l'étrangeté des marges de la cité se transpose sur les confins du monde, dès lors conçus comme sauvages, remplis de surprises et de merveilles diverses, surtout qu'une telle catégorisation du monde est reprise par les scientifiques et les médecins, qui postulent les caractéristiques des hommes en fonction du climat et du lieu où ceux-ci vivent⁸. C'est ainsi que les peuples paradoxaux que nous avons identifiés comme étant idéalisés par les Grecs sont tous, sans exception, situés dans les *eschatia* : leur

⁷ Christian Jacob. 1991. *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*. Paris: Colin, p.50-51.

⁸ Hippocrate, dans le traité *Des Airs, des Eaux et des Lieux* (II, 12-24) oppose les peuples des pays élevés, venteux et humides (haute stature, doux et braves) et les peuples des terres découvertes, sèches, à fortes variations climatiques (nerveux, secs, arrogants et indociles). Aussi Platon, au livre V des *Lois* ; Aristote, aux livres IV et VII de la *Politique* : Galien qui reprend en médecine les indications d'Hippocrate, etc.

situation géographique justifiant en quelque sorte un exotisme et une étrangeté qui, autrement, ne seraient pas crédibles.

On pourrait donc présumer qu'il y a toute une périphérie de bouts du monde possibles à partir de cet *omphalos* central situé à Delphes. Nous pouvons, à cette fin, partir du principe que la terre est entourée soit par le fleuve Océan — suivant la tradition homérique et hésiodique qui se poursuit au moins jusqu'à Hécatee de Milet —, soit de mers — suivant la carte établie par Hérodote et la tradition d'une terre sphérique, dont l'archipel principal, situé sur l'hémisphère nord, est entouré d'eau⁹. De là, nous pouvons inférer que les peuples des confins de la terre sont ceux qui habitent sur les rives du fleuve ou de la mer — ce qui revient au même dans le cadre de notre analyse : l'important étant de comprendre qu'il y a un centre au monde, et par conséquent, des extrémités ou une périphérie. Sommairement, contrairement au mythe de l'*omphalos* qui suppose seulement deux extrémités au monde, l'une à l'est et l'autre à l'ouest, il y aurait environ quatre zones d'*eschatia*, suivant les quatre points cardinaux. Environ, parce que les frontières qui les séparent les unes des autres sont mal définies — comme c'est le cas entre les Éthiopiens et les Indiens, que les Anciens confondent — ou, au contraire, marquées par des étendues d'eau connues, ce qui ne permet pas d'établir les *eschatia* de manière stable et précise au cours de l'Antiquité.

Il y aurait donc un premier bout du monde, situé au nord. Nous le connaissons, nous connaissons ses habitants, qui sont appelés parfois les Abies ou les Gabies, ou plus communément, Hyperboréens — nom qui vient d'ailleurs de leur éloignement géographique. À l'est, un second bout du monde serait représenté par les Indiens, quoiqu'on ne puisse pas avoir la certitude que ce soit là le vrai bout du

⁹ Christian Jacob. 1991. *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*. Paris: Colin, p. 49-52, et Jean-Marc Pinet, 2006. «L'Amérique, le bout du monde ?», *Actes du Festival International de Géographie de Saint-Dié des Vosges* [En ligne], vol. http://fig-st-die.education.fr/actes/actes_2006/cafes/cafe_pinet.htm, consulté le 18 février 2007. Voir également Strabon, *Géographie*, I, I, 3 ; I, I, 7 ; I, I, 20.

monde ; mais personne n'est jamais allé plus loin, ou du moins n'en a-t-on jamais entendu parler. Au sud, on retrouve les Éthiopiens ou Visages-Brûlés. Enfin, à l'ouest, passées les colonnes d'Héraclès, dans la tradition qui suit Pindare, se trouve l'Île des Bienheureux¹⁰ — quoique certains textes placent le pays des Bienheureux à l'est, aux confins de l'Inde¹¹, ou encore en Éthiopie¹², ce qui pourrait être entre autres lié à la confusion dont ces deux endroits sont l'objet.

Les humains que nous avons définis comme appartenant aux quatre bouts du monde présentent la caractéristique d'être les peuples qui présentent de la manière la plus uniforme et évidente les caractéristiques de l'âge d'or hésiodique. Il n'est d'ailleurs pas indifférent que différentes traditions situent dans ces extrémités du monde l'Île des Bienheureux, qui constitue une sorte de répétition de l'âge d'or. Cette première remarque peut nous amener à la conclusion que, pour ce qui est des peuples non paradoxaux que l'on peut situer géographiquement, ou des peuples mythiques que l'on prétend pouvoir placer sur la carte, l'idéalisation est directement proportionnelle au degré d'éloignement. Cela correspondrait bien à l'affirmation d'Hérodote, qui déclare que si la Grèce a reçu en partage le climat le plus tempéré, les confins du monde, ont quant à eux reçu les plus grandes merveilles¹³.

Malheureusement, dans un contexte où la géographie n'est pas fixée et est sujette à débat, une telle conclusion ne tiendrait pas compte de l'observation que nous avons déjà faite, à savoir que les confins du monde ne sont pas exclusivement ceux que l'on peut placer, sur la carte, à l'extrémité de la terre. En ce sens, la nuance que nous apportons à cette conclusion, en limitant sa portée aux peuples non paradoxaux

¹⁰ Pindare, *Oeuvres complètes*, Olympiques III, 40-45.

¹¹ Pseudo Callisthène, *Le roman d'Alexandre : la vie et les hauts faits d'Alexandre de Macédoine*, II, 41, 7.

¹² Rappelons que pour Hérodote l'île des Bienheureux est bel et bien la traduction grecque du nom Oasis. Hérodote, *Histoires*, III, 26.

¹³ Voir par exemple Hérodote, *Histoires*, III, 106 ; III, 116.

et aux peuples mythiques que l'on croit pouvoir situer géographiquement, est primordiale : il faut comprendre par là qu'elle ne peut s'appliquer à aucun des peuples paradoxaux, ni à ceux qui prennent leur origine dans le mythe.

Les confins mythiques.

Un élément paraît en effet curieux, quand on examine la perception qu'ont les Grecs de certains peuples : ce sont ces quelques peuples qui ne sont pas si éloignés et qui, pourtant, sont décrits comme appartenant aux confins du monde, ne se conformant donc pas à la règle que nous venons d'énoncer concernant les *eschatia*. Il faut donc imaginer alors que c'est peut-être le mythe de fondation de la ville qui a un effet sur la perception qu'un Grec peut avoir de l'endroit. Le récit de la fondation de Cyrène par Battos, au livre IV des *Histoires* d'Hérodote, produit cet effet d'éloignement¹⁴.

En effet, dans ce récit, quand Battos consulte l'oracle de Delphes et que la Pythie l'enjoint de fonder une colonie en Libye, la Libye est encore une contrée tout à fait inconnue. Battos doit donc faire des recherches pour la trouver, et la fondation de la colonie connaît plusieurs échecs successifs dus à des erreurs de localisation. Le mythe de fondation présente donc la colonie, Cyrène, comme un lieu très éloigné de la Grèce ; elle se trouve en-dehors du monde connu, puisqu'il faut faire appel à un Crétois, qui, seul, connaît l'emplacement de la Libye — et approximativement, encore. Il faut même à Battos des guides indigènes pour trouver enfin l'emplacement idéal où fonder la colonie.

Au total, entre le moment où la Pythie enjoint les Théréens d'envoyer Battos fonder une colonie en Libye et la fondation de la ville de Cyrène, il se passe seize ans, quatre voyages — si l'on inclut le voyage fait en Crète pour tenter de trouver

¹⁴ Hérodote, *Histoires*, IV, 154-158.

quelqu'un qui serait déjà allé en Libye —, et la fondation de deux colonies intermédiaires, qui ne durent pas. La Libye est ainsi décrite comme un lieu inconnu de tous sauf du seul pêcheur Corobios qui, en fait, n'est même pas allé en Libye même, mais sur une île de la côte, et qui conserve donc à la Libye une certaine part de mystère. On peut penser que l'éloignement rapporté par le mythe, lié à la difficulté de trouver l'emplacement souhaité et au temps écoulé entre l'oracle et la fondation de la colonie, reste perçu par les Grecs, même à date historique.

L'exemple de Cyrène, qui est décrite de manière idéale par Hérodote, est très parlant quand il s'agit de comprendre comment certains lieux qui ne se trouvent, dans les faits, pas si loin de la Grèce en viennent à être définis comme des confins du monde. Hérodote, après avoir raconté les nombreuses embûches auxquelles s'est heurté Battos pour fonder la colonie de Cyrène, insiste sur une caractéristique particulière de la Cyrénaïque : l'abondance des récoltes, thème de l'âge d'or — ou, pour transposer dans un vocabulaire moderne, thème utopique — s'il en est un.

Or, la qualité des récoltes de Cyrène n'est pas épuisée par la simple évocation de leur quantité : il y a dans le royaume de Battos trois récoltes successives, de la mer en descendant vers le sud, de telle sorte que la saison des récoltes dure huit mois chaque année, ne laissant jamais les habitants sans ressources, dans la disette¹⁵. Cette quasi-simultanéité des saisons dans une même région évoquait probablement pour les Grecs l'un des rares autres lieux où se produit un tel prodige : le jardin d'Alcinoos, sur l'île de Schérie. Rappelons-nous la description d'Homère dans l'*Odyssée* :

¹⁵ Hérodote, *Histoires*, IV, 199.

Là de grands arbres ont poussé avec richesse,
 Des poiriers, des pommiers aux fruits brillants, des grenadiers,
 Des figuiers doux, des oliviers en pleine force.
 Ni l'été ni l'hiver les fruits ne font défaut,
 Toute l'année les arbres donnent, et sans relâche,
 Un doux Zéphyr fait bourgeonner les uns, mûrir les autres [...]
 Là fut aussi plantée une vigne opulente
 Dont une part, sur une terrasse exposée,
 Sèche au soleil ; en ce lieu déjà, on vendange,
 En cet autre on foule les grappes ; devant, des ceps
 Perdent des fleurs, d'autres commencent à rougir.¹⁶

Une autre caractéristique peut contribuer à faire de la Cyrénaïque un lieu près de l'âge d'or dans l'imaginaire antique : l'abondance de silphium. Cette plante sauvage, donc non cultivée et ne nécessitant aucune autre intervention humaine que sa cueillette, a longtemps fait la richesse de la région puisqu'elle était très prisée à la fois dans l'alimentation et en médecine. Le fait de s'enrichir grâce à une plante sauvage, rebelle à la culture, poussant en abondance sans travail de l'homme correspond tout à fait aux caractéristiques des peuples associés à l'âge d'or que nous avons étudiés. Cyrène constitue donc une synthèse entre la réalité et l'idéal, dans la mesure où les valeurs de travail forçant nécessaires au bon fonctionnement de la vie quotidienne deviennent caduques.

On voit donc, d'une part, le mythe de fondation de la cité, et d'autre part, une similitude avec un peuple mythique, prévaloir dans la pensée sur la situation géographique réelle de la cité, avec comme conséquence un sentiment d'éloignement réel de la Cyrénaïque. Et pourtant, Cyrène n'est-elle pas une colonie grecque, qui devrait de ce fait pouvoir appartenir à un espace que l'on peut nommer et circonscrire ? Elle se retrouve dans une situation semblable à celle de Schérie : elle occupe une position charnière, et de la même manière que les Phéaciens sont à la frontière du monde humain et du monde non-humain en leur qualité de passeurs,

¹⁶ Homère, *L'Odyssée*, VII, 114-128.

entre Grecs et Cyclopes, la Cyrénaïque se retrouve à la frontière du monde connu et inconnu. D'ailleurs, au sud de Cyrène, si l'on se fie à Hérodote, il ne se trouve plus que des peuplades nomades qui n'appartiennent pas au monde civilisé puisqu'elles ne cultivent pas la terre, et qui ne peuvent être situées avec précision du fait de leur nomadisme ; ensuite, Hérodote parle de la région des bêtes sauvages.

Cyrène se retrouve donc, mentalement, dans les confins du monde, ce qui doit l'imprégner des caractéristiques usuelles des régions réellement éloignées, comme l'Éthiopie ou l'Inde. On se retrouve donc avec une sorte de confusion entre les confins du monde géographique et les confins tels que perçus dans la mythologie, de telle sorte que la perception que l'on a d'un peuple mythiquement éloigné influence celle que l'on a d'un peuple géographiquement éloigné, et réciproquement. C'est ainsi que Cyrène, dans la lointaine Libye, devient merveilleuse, même si les Théréens du récit de fondation finissent par pouvoir se rendre en Libye et en juger par eux-mêmes. Ce qui nous amène à nous demander si le fait de se rendre dans les régions lointaines a pour effet de diminuer l'idéalisation dont elles sont l'objet et de rectifier les erreurs d'ignorance qui y sont liées, dans la mesure où les confins sont alors — en principe du moins — mieux connus des Grecs.

Le fait de visiter les confins atténue-t-il les mythes qui y sont associés ?

En effet, nous avons d'abord pensé que si les peuples très éloignés pouvaient être décrits de manière fantaisiste et idéale par les historiens et géographes grecs, c'était justement à cause de leur éloignement et de l'impossibilité de vérifier de quelque manière que ce soit les dires de ceux qui en parlaient, suivant en cela l'opinion d'Ératosthène¹⁷ et du proverbe. Mais la lecture du Pseudo Callisthène, qui relate les conquêtes d'Alexandre, montre bien que le phénomène d'idéalisation de

¹⁷ C'est du moins ce que rapporte Strabon. Strabon, *Géographie*, I, 2, 19.

l'Orient lointain s'amplifie avec la visite de celui-ci. Le fait de mieux connaître les contrées éloignées, ou même de les avoir vues soi-même, n'altère donc pas l'image qui s'est formée avec le temps et l'idéalisation de ces lieux. Ainsi on voit Alexandre, dans le récit — romanesque cette fois, et non plus historico-géographique — du Pseudo Callisthène, rencontrer les gymnosophistes, ces philosophes nus vivant dans l'abondance ; des hommes à tête de chien quelquefois anthropophages, quelquefois d'une grande justice. Il trouve même le pays des Bienheureux, qu'il situe à l'extérieur des frontières du bout du monde, frontières qu'il indique d'ailleurs par un arc monumental¹⁸.

Peut-être, il est vrai, le caractère mythique du périple d'Alexandre joue-t-il sur la perception que l'on pouvait avoir du cadre où il se déroulait, la renommée du Macédonien amplifiant le caractère merveilleux des lieux qu'il visitait. Et l'on peut penser que cette amplification s'articule peu ou prou de la même manière que dans le cas de Cyrène : d'une part, le long périple de Battos rend la Libye lointaine, et d'autre part, c'est la distance mythique qui sépare la Grèce de la Libye qui rend son voyage si interminable. Reste qu'entre Hérodote et le Pseudo Callisthène, c'est-à-dire tout au long de l'Antiquité, quelques peuples commencent à être idéalisés, et que les Grecs qui ont visité les régions lointaines ne démentent pas nécessairement les erreurs et confusions de leurs prédécesseurs ; il se produit même plutôt, dans certains cas, une certaine augmentation du nombre de confusions entre les différents habitants des confins du monde, et tout particulièrement entre l'Inde et l'Éthiopie¹⁹.

Cette absence dans l'histoire de la géographie antique de ce qui, de notre point de vue, constituerait des progrès et une évolution vers le vrai, peut être expliquée par

¹⁸ Pseudo Callisthène, *Le roman d'Alexandre : la vie et les hauts faits d'Alexandre de Macédoine*, II, 41, 7.

¹⁹ C'est ce que démontre Pierre Schneider à propos des confusions entre l'Inde et l'Éthiopie. Le nombre d'interférences entre ces pays des confins semble curieusement plutôt augmenter que diminuer avec le temps. Pierre Schneider. 2004. *L'Éthiopie et l'Inde. Interférences et confusions aux extrémités du monde antique*. Rome: École française de Rome.

le mode d'accumulation et de rectification des connaissances géographiques qui avait cours dans l'Antiquité. En effet, les géographes antiques divisent la tradition géographique et littéraire en deux. D'une part, ils utilisent les indications données par les bons auteurs, dont les seules erreurs sont dues à leur ignorance, et que l'on doit corriger. D'autre part, ils discréditent les auteurs qui ont menti et qui sont jugés indignes d'être intégrés dans le discours, même pour les critiquer : c'est une perte de temps, et il n'y a pas grand gloire à tirer d'avoir corrigé les dires d'un menteur²⁰.

La règle est donc, en général, de considérer les auteurs les plus récents, et ceux dont les écrits comportent une grande part de vérité, malgré les erreurs d'ignorance qui auraient pu s'y glisser ; et d'exclure à partir de critères psychologiques les menteurs. Au banc des accusés se retrouvent donc essentiellement les poètes, les marchands, et les voyageurs, puisque ceux-ci ont tendance à enjoliver leurs récits et à augmenter les distances par souci d'impressionner leur auditoire. Ainsi, on peut penser que la progression des connaissances géographiques se déroulait plutôt bien, si l'on exclut les données anciennes au profit de nouvelles, et qu'on éliminait du corpus les fabulateurs rapportant des merveilles peu vraisemblables. Toutefois, il reste que la vulgate, tradition consistant à rapporter les dires des prédécesseurs, sans égard à leurs erreurs, est très forte et peut très bien faire perdurer certaines erreurs. Ainsi, il se produit en géographie le même phénomène qu'observe Paul Veyne en histoire : la tradition n'est corrigée qu'au hasard de témoignages considérés importants, ou lorsqu'elle entre en contradiction avec elle-même²¹.

²⁰ Strabon critique d'ailleurs Ératosthène de s'être donné la peine de faire une chose aussi futile. C'est un tort d'évoquer seulement le témoignage de ces menteurs. Strabon, *Géographie*, I, 2, 1 ; I, 3, 1.

²¹ Paul Veyne. 1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? essai sur l'imagination constituante*. Paris: Éditions du Seuil, p.17-23.

Il n'y a qu'une seule exception, mais de taille, à cette règle d'or qu'observent les géographes antiques : bien sûr, il s'agit d'Homère, qui est traité par une bonne majorité d'entre eux tout à fait différemment des autres poètes. Encore là, le débat est ouvert et il n'y a pas consensus au sujet des connaissances géographiques du poète. Cratès met fortement en doute bon nombre des affirmations d'Homère, concernant l'embouchure du Nil, le peuple Éthiopien « coupé en deux », tandis que Strabon, en s'appuyant sur les travaux d'Aristarque et d'Éphore, insiste sur le caractère véridique des affirmations homériques²². Ce statut spécial accordé à des textes particulièrement anciens a dû jouer un rôle dans la stagnation des connaissances géographiques. En effet, il a eu pour effet la possibilité dans laquelle se trouvait, par exemple, Strabon, de corriger Ératosthène à partir de données géographiques tirées de l'*Iliade* ou de l'*Odyssée*. Ce qui constituerait pour nous, et de manière évidente, une régression et non une rectification utile, était à l'époque la méthode ordinaire pour parvenir à la vérité géographique.

Leur désir d'exclure le merveilleux et l'irrationnel de la géographie a donc eu pour résultat de priver les géographes des sources nouvelles que constituaient les voyageurs et explorateurs de l'époque hellénistique, par exemple ceux qui avaient été prisonniers chez les Perses, comme c'est le cas de Ctésias de Cnide, ou encore ceux qui avaient suivi Alexandre jusqu'en Inde. Ces divers voyageurs, jugés a priori comme des menteurs recherchant la gloire et non la vérité, étaient disqualifiés par la méthode des géographes anciens, qui pour cette raison ne se donnaient pas la peine de les considérer de quelque manière que ce soit. Ainsi, la catégorisation psychologisante établie par les géographes, plaçant les auteurs fiables d'un côté et des auteurs non crédibles de l'autre, se traduisait par l'acceptation massive de la majorité du travail des uns — à l'exception des erreurs dues à l'ignorance qui devaient être

²² Ce débat nous est connu grâce à Strabon, qui rapporte les arguments des uns et des autres avant de se positionner. Strabon, *Géographie*, de I, 2, 20 jusqu'à la fin du chapitre 2.

rectifiées —, et le rejet en bloc des autres sans égard aux renseignements exacts et nouveaux qu'ils pouvaient contenir²³.

Ce phénomène de discréditation a priori de sources nouvelles pourrait bien expliquer en grande partie l'augmentation du nombre de confusions entre l'Éthiopie et l'Inde que remarque Pierre Schneider après l'époque hellénistique. Il pourrait bien expliquer par la même occasion l'influence réciproque du mythe sur la géographie et de la géographie sur le mythe que nous avons observée avec l'exemple de Cyrène. Si l'on ajoute à cela la propension que pouvaient avoir les Grecs à subordonner la géographie à la géométrie, qui avaient par exemple pour résultat les raisonnements sur le caractère symétrique du monde que nous avons eu l'occasion d'observer chez Hérodote, il semble bien évident que la connaissance de la géographie dans l'Antiquité, sans être vouée à l'échec, présentait quelques embûches de taille qui peuvent expliquer la ténacité de certaines confusions.

²³ À propos de la méthode employée par les anciens pour corriger des informations géographiques, voir Christian Jacob. 1991. *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*. Paris: Colin, p.116-120. Aussi, Strabon, *Géographie*, I, 2, 1 ; I, 3, 1.

CONCLUSION

LES GRECS ONT-ILS CRU À CETTE ADÉQUATION ENTRE L'AILLEURS ET LE MEILLEUR ?

La question, naïve au premier abord, mérite qu'on s'y arrête. En effet, si vraiment ailleurs se retrouvait l'âge d'or du mythe, pourquoi ne pas partir en mer et aller le rejoindre ? Encore pour cela faut-il souhaiter partir, mais au cœur de cette question ce qui est en jeu c'est, d'une part, le caractère véridique des merveilles des confins, et d'autre part la tension que celles-ci peuvent entretenir avec l'hellénocentrisme. Autrement dit, avant de quitter la Grèce pour découvrir les merveilles des confins, il faut croire à l'existence de ces merveilles et à leur supériorité par rapport à la Grèce. L'adéquation entre les confins du monde et l'âge d'or mythique est-elle opérante dans la pensée grecque ? Ce sont ces deux facettes de cette question que nous souhaitons examiner en guise de conclusion.

La vérité des merveilles des eschatia.

On retrouve une discussion de la crédibilité des merveilles de l'Orient très tôt dans la littérature : les Grecs, au cours de l'Antiquité, ont souvent remis en question ce qui leur était rapporté notamment au sujet de l'Inde. Ctésias, ainsi, est fréquemment traité de menteur dans la littérature et on doute fortement de la véracité de ses dires. En revanche, tout ce que dit Ctésias n'est pas remis en question. Le caractère mensonger de son œuvre semble être compatible avec une certaine croyance

en ses propos. Le principe qui semble être à la base de la discussion autour des *Indika* se rapproche ainsi beaucoup des discussions autour des voyages d'Ulysse et de la géographie homérique : la question n'est pas nécessairement de savoir si Homère dit vrai ou faux, mais de distinguer les éléments véridiques de ceux purement poétiques dont le caractère exagéré ou invraisemblable ne doit pas, en ce sens, être blâmé.

L'exemple de Strabon peut nous permettre de mieux comprendre cette approbation partielle des dires de Ctésias. Aux yeux de celui-ci, la prospérité de l'Asie est indiscutable. Dans les régions limitrophes de l'Inde, écrit-il, « la tradition veut qu'une souche de vigne produise une mesure de vin, un figuier soixante médimnes de fruit, que le blé pousse une seconde fois des grains tombés des gerbes, que, dans les arbres, essaient les abeilles, et que les feuilles ruissellent de miel¹ ». Pourtant, il considère par ailleurs que tous les historiens de l'Inde se sont avérés être de fieffés menteurs². Comment concilier cette approbation de la tradition et un tel rejet des auteurs qui constituent cette tradition ? En fonctionnant comme avec Homère : en enlevant le plus invraisemblable, et en ne conservant que le plus vraisemblable.

L'idée qui se trouve à la base d'un tel jugement est qu'il se trouve dans la poésie un fond de réalité, sur lequel brode le poète pour rendre son œuvre intéressante, plaisante pour l'auditeur³. Toutes les mesures doivent, à cet égard, être mises en doute, mais pas l'existence des lieux, par exemple. Cette démarche critique mais qui ne dénie pas à la poésie la possibilité d'être un discours scientifique est bien celle de Strabon. Aussi, elle peut expliquer qu'il croit aux merveilles de l'Inde sans

¹ Strabon, *Géographie*, II, 1, 14.

² Strabon, *Géographie*, II, 1, 11.

³ Voir à cet effet Christian Jacob. 1991. *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*. Paris: Colin, p.22-24. Dans le même sens, à propos de Ctésias, Janick Auberger. «L'Inde de Ctésias». In *Inde, Grèce ancienne : Regards croisés en anthropologie de l'espace* (Besançon, 1992), sous la dir. de Jean-Claude Carrière, Evelyne Geny, Marie-Madeleine Mactoux et Françoise Paul-Lévy, Besançon: Les Belles Lettres, p.39-59. p.45.

accorder la moindre crédibilité par ailleurs à Ctésias ou à d'autres historiens de l'Inde.

Toutefois, le cas particulier de Ctésias pose un problème supplémentaire : il n'est pas considéré comme un poète, mais comme un historien, un géographe, un homme de science. S'il est fait prisonnier chez les Perses, c'est d'abord et avant tout en sa qualité de médecin qu'il entre dans les bonnes grâces de la famille royale. Il faut donc penser qu'en tant que médecin, il ne peut manquer d'avoir une certaine crédibilité aux yeux des autres scientifiques de son époque⁴. Cette dernière remarque surtout est importante pour notre propos dans la mesure où Ctésias est à l'origine de la plupart des récits et des descriptions des peuples que nous avons qualifiés de paradoxaux, et qui s'inscrivent donc en faux — du moins de notre point de vue moderne — par rapport à toute connaissance réaliste de la biologie et de l'anatomie. Ces hommes sans anus, ces têtes de chiens, toutes ces espèces à la limite de l'humanité que nous décrit Ctésias nous paraissent totalement invraisemblables, mais Ctésias, en tant que médecin, jouit d'une certaine autorité et rend crédibles ces êtres étranges.

Les croyances dépendent en général des paradigmes scientifiques en place : aux yeux des Grecs, s'il y a des éponges, espèce intermédiaire entre l'animal et la plante, il peut bien y avoir sans contradiction des espèces qui ressemblent à l'homme et ont des têtes de chien. L'argument qui voudrait que le fait de n'avoir jamais vu de telles espèces les rend incroyables aux yeux des Grecs — comme elles le sont pour nous — revient à ignorer que nous sommes nous-mêmes pris dans nos propres paradigmes et régimes de croyance. Je crois sans hésitation à l'existence des atomes, sans en avoir jamais vu l'ombre d'un seul. On ne m'accusera jamais d'être crédule, voire naïve, pour autant : cela fait partie, pour reprendre l'expression de Paul Veyne,

⁴ Janick Auberger. «L' Inde de Ctésias». In *Inde, Grèce ancienne : Regards croisés en anthropologie de l'espace* (Besançon, 1992), sous la dir. de Jean-Claude Carrière, Evelyne Geny, Marie-Madeleine Mactoux et Françoise Paul-Lévy, Besançon: Les Belles Lettres, p.39-59., p.39 et 45.

du programme implicite de vérité de mon époque⁵. Je crois les scientifiques quand ils me disent que les atomes existent ; ils ont sur moi une certaine autorité. Un phénomène similaire doit bien se produire chez les Grecs dans le cas de Ctésias : c'est un médecin que l'on croit quand il s'agit de se faire soigner : pourquoi n'aurait-il pas raison quand il s'agit d'identifier des espèces animales que l'on n'a jamais vues ? Tout en concédant bien sûr qu'il lui est permis de s'amuser un peu et d'exagérer, pour le plaisir de son lecteur⁶...

Cette analyse nous montre donc qu'il est tout à fait vraisemblable que les Grecs aient cru à l'existence des merveilles des confins du monde. D'une part, la connaissance de différences climatiques entre les régions du monde, alliée à celle d'une relation entre la faune, la flore et le climat est souvent utilisée pour des discussions géographiques⁷. D'autre part, malgré le fait qu'on les traite en général de fieffés menteurs⁸, les historiens-géographes qui rapportent des informations à propos des régions éloignées jouissent d'une certaine autorité due à leur titre de scientifiques. En outre, le programme de vérité de l'Antiquité, reposant entre autres sur le paradigme du continuum entre les espèces, rend possible et crédible l'existence des Cynocéphales, des Pandares, des Ichtyophages. L'adéquation entre l'ailleurs et le merveilleux se fait donc très bien dans la pensée grecque.

⁵ Paul Veyne. 1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? : essai sur l'imagination constituante*. Paris: Éditions du Seuil, p.69.

⁶ Voir Janick Auberger. «Que reste-t-il de l'homme de science ?». In *Ctesias View of the Ancient Near East* (Kiel, mai 2006), sous la dir. de Kiel: p.à paraître.

⁷ Voir par exemple Strabon, *Géographie*, II, 1, 17.

⁸ Janick Auberger. « L'Inde de Ctésias ». In *Inde, Grèce ancienne Regards croisés en anthropologie de l'espace* (Besançon, 1992), sous la dir. de Jean-Claudé Carrière, Evelyne Geny, Marie-Madeleine Mactoux et Françoise Paul-Lévy, Besançon: Les Belles Lettres, p.39-59., p.40.

Hellénocentrisme et barbarie.

En revanche, entre croire que les *eschatia* sont des lieux merveilleux et croire qu'ils sont meilleurs que la Grèce, il y a un pas que nous ne franchirons pas si facilement. Si les confins du monde abritent les plus grandes merveilles, la Grèce a reçu en partage le climat le mieux tempéré⁹. L'hellénocentrisme ne fait aucun doute, et l'idée selon laquelle les étrangers sont des barbares aux yeux des Grecs n'est pas entièrement inventée. Remettons toutefois, à ce propos, les pendules à l'heure.

La conception commune selon laquelle, aux yeux des Grecs, tout étranger est un barbare — ce terme prenant ici un sens pleinement péjoratif —, sans être entièrement fausse, ne nous paraît pourtant pas tout à fait exacte. L'idéalisation d'un peuple nous semble incompatible avec sa barbarie. On remarque, de fait, que ces fameux étrangers qui sont traités de barbares ne correspondent pas à ceux qui sont idéalisés — du moins pas tout à fait, car il se trouve quelques exceptions, concernant notamment les étrangers des confins associés à un âge d'or primitif et anthropophage. Ainsi, les Éthiopiens ne sont pas traités — péjorativement — de barbares, ni les Indiens ; plutôt les Scythes dont les mœurs comportent un aspect inquiétant, terrifiant. On peut donc penser que cette idée recouvrait davantage les étrangers limitrophes de la Grèce, qui constituent une menace directe à l'intégrité des cités. Les *eschatia* sont les lieux de l'exotisme, de l'excès, du merveilleux¹⁰ ; on ne retrouve pas vis-à-vis d'eux ces jugements négatifs qui sont par exemple le lot des Perses, particulièrement mal perçus par les Grecs notamment à cause de leur modèle politique, de leur armement, de la cruauté et de la démesure de leur Grand Roi considérés inacceptables du point de vue grec¹¹.

⁹ Hérodote, *Histoires*, III, 106.

¹⁰ Christian Jacob. 1991. *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*. Paris: Colin, p.52.

¹¹ François Hartog. 1980. *Le miroir d'Hérodote*. Paris: Gallimard, p.59, 64, 335-345. La figure du Grand Roi, que les Grecs opposent à leur cités, constitue une altérité parfaite par rapport à la réalité grecque et est particulièrement vilipendée par les Hellènes. Ajoutons que les descriptions du *despotès*

Il est tout à fait possible que le Perse constitue cette figure par excellence de la barbarie parce que ces éléments qui sont honnis par les Grecs sont également ceux qui constituent une menace pour la cité. Si l'on examine l'épisode où les envoyés des Perses rencontrent les Éthiopiens, on peut voir qu'aux yeux d'Hérodote c'est l'incapacité dans laquelle Cambyse se trouve de se contenter du territoire qu'il a déjà — un signe d'*hubris* — qui le perd, puisqu'il tente alors de traverser le désert¹². L'*hubris* du roi perse met directement en danger les cités grecques, et c'est là que s'insère le récit des guerres médiques. En outre, cet *hubris* est également aux yeux des Grecs une grande faute, et s'incliner devant le *despotès* coupable d'*hubris*, c'est perdre toute liberté : le Grand Roi fouettant ses sujets, leur coupant qui le nez, qui l'oreille, qui la langue, rabaisse ceux-ci au rang d'esclaves, ce qui est indigne du citoyen.

Dans une telle perspective, on comprend bien qu'il n'y a pas adéquation entre le barbare, au sens péjoratif, et l'étranger des confins, associé au merveilleux et à l'exotisme. La barbarie, c'est bien plutôt ce qui fait peur, ce qui suscite une crainte immédiate. Si les Perses sont des barbares, c'est parce qu'ils constituent un danger immédiat pour la cité grecque. Les étrangers des confins, dû à leur éloignement, ne sont pas perçus de cette manière. On ne les craint pas en tant qu'envahisseurs potentiels ; ils ne sont pas menaçants, puisqu'il leur faut encore parcourir de grandes distances avant de prendre une cité grecque.

Impossible toutefois de tirer de là la conclusion que les étrangers des confins peuvent être meilleurs que les Grecs. Encore une fois, c'est le caractère ambigu de l'âge d'or qui est en cause. La perception que les Hellènes peuvent avoir des *eschatia* est double, et ses contradictions ne semblent pas avoir été résolues au cours de l'Antiquité. L'idéalisation des étrangers est toujours indissociable de la crainte de la

chez Hérodote et Ctésias, montrant le Grand Roi se rendre coupable d'*hubris*, ne sont certainement pas pour améliorer la perception que les Grecs peuvent avoir des Perses.

¹² Hérodote, *Histoires*, III, 21 et 25.

sauvagerie de Cronos. Si les étrangers des confins ont une image positive chez les Grecs, il n'apparaît pas évident de prendre la mer et d'aller rejoindre ces mondes idéaux.

L'impossibilité de rejoindre le monde idéal.

Il n'est pas du tout logique aux yeux d'un Grec, malgré la croyance forte dans la vérité des merveilles des confins et le caractère positif des étrangers éloignés, de quitter sa patrie pour l'âge d'or. Pourquoi donc ? Certaines caractéristiques inhérentes aux peuples idéalisés interdisent une telle possibilité, dans la majorité des cas. On peut évoquer l'équilibre précaire de l'âge d'or chez les peuples des confins, les lieux géographiques, ou encore la nature de ces étrangers éloignés.

La fragilité du monde idéal.

Le monde idéal, dans de nombreux cas, se présente sous la forme d'une société qui fonctionne en vase clos. Cette caractéristique ressort tout particulièrement dans le cas d'Éole : l'île où il vit est cerclée d'une muraille, ses fils sont mariés avec ses filles, assurant ainsi la pérennité des institutions qui font de l'île un lieu près de l'âge d'or. Les banquets continuels, la proximité avec les dieux, se perpétuent grâce à l'absence de métissage. L'inceste, qui semblait la plus importante anomalie de l'île d'Éole, est en fait la caractéristique qui lui permet de tenir. De la même manière Iamboulos, en décrivant une Phéacie où les étrangers ne sont plus tolérés, fait explicitement référence à la fragilité d'un monde idéal¹³. L'étranger est celui qui brise l'équilibre : c'est Ulysse causant la perte des Phéaciens, non seulement au sens propre lorsque Poséidon transforme leur bateau en rocher, mais aussi de manière plus insidieuse, alors qu'Alcinoos lève des taxes pour le couvrir de présents. La nécessité

¹³ Voir Diodore, *Bibliothèque historique*, II, 60.

de don dans laquelle Alcinoos se trouve, les tractations autour d'une possible alliance d'Ulysse et de Nausicaa, montrent bien l'instabilité que la présence d'Ulysse crée dans l'île. Dans le *Roman d'Alexandre*, le même phénomène de bris de l'équilibre se produit quand Alexandre rencontre les gymnosophistes : celui qui le suit dans son périple perd tout de suite son identité de gymnosophe aux yeux de ses congénères. Les peuples idéalisés ne peuvent fonctionner que repliés sur eux-mêmes ; c'est la première caractéristique de l'utopie, que l'on retrouvera bien plus tard chez More, Rabelais ou Campanella.

Si nul lieu idéal ne survit à l'immigration, c'est que les caractéristiques inhérentes aux peuples associés à l'âge d'or ne peuvent supporter un accroissement de la population, ni l'intégration de nouveaux habitants qui n'auraient pas naturellement les mêmes qualités. Dans le premier cas se pose la question de l'abondance : si la population augmente, l'abondance diminue ; il faut impérativement maintenir fixe le nombre d'habitants pour perpétuer l'état d'abondance dans lequel celle-ci se trouve. C'est un tel raisonnement que l'on retrouve par exemple dans les *Lois*, quand Platon fixe à cinq mille quarante¹⁴ le nombre d'habitants de sa colonie. Dans le deuxième cas, le refus d'étrangers qui ne partagent pas les mêmes qualités se traduit de deux manières. Chez les gymnosophistes, on n'accepte pas ceux qui ne sont pas sages ; le désaveu de celui d'entre eux qui suit Alexandre témoigne de cette manière de fermer sur elle-même la société. Chez les Scythes, on retrouve le même refus de l'étranger, qui s'exprime de manière plus radicale, par la mise à mort d'Anacharsis et de Skylès, qui introduisent à l'intérieur de l'espace scythe des coutumes helléniques¹⁵.

En somme, on ne peut intégrer un peuple idéal sans le ruiner d'une manière ou d'une autre. Les peuples idéaux fonctionnent parce qu'ils n'admettent pas de

¹⁴ *Lois*, 707e.

¹⁵ François Hartog. 1980. *Le miroir d'Hérodote*. Paris: Gallimard, p.82-102, montre bien que c'est la transgression des mœurs scythes qui provoque la mise à mort de l'un comme de l'autre.

transformation ; ils sont figés pour assurer leur pérennité. L'arrivée d'un étranger est perçue comme une intrusion et est de ce fait malvenue ; ainsi Ulysse est chassé de l'île d'Éole, conduit loin de Schérie, Alexandre doit quitter les gymnosophistes, Anacharsis et Skylès sont exécutés. Les Grecs le savent. Ils ne sont peut-être pas altruistes au point de les éviter pour leur épargner le malheur, mais ils sont du moins conscients qu'ils risquent eux-mêmes le malheur s'ils se risquent à se mêler à eux. L'âge d'or n'est pas – n'est plus – pour eux.

La possibilité géographique de rejoindre les peuples des confins.

Si les Grecs peuvent situer de manière certaine quelques-uns des peuples des confins du monde sur les cartes, ce n'est pas le cas de tous. De manière générale, les peuples non paradoxaux sont les seuls qui peuvent être situés géographiquement de manière relativement sûre. Relativement, parce que nous avons vu au cours de nos recherches que les confusions sont nombreuses, entre l'Inde et l'Éthiopie surtout, mais nous avons également pu remarquer que la géographie, non fixée à l'époque, permet des débats à propos des distances. Même dans le cas des peuples non paradoxaux, il est donc difficile de penser un itinéraire sûr pour s'y rendre.

Ces difficultés s'accroissent quand il s'agit des peuples paradoxaux et des peuples mythiques. Dans le premier cas, on les connaît par ouï-dire : c'est dire si leur situation géographique est douteuse. Les interférences entre l'Éthiopie et l'Inde, encore une fois, ajoutent à la difficulté de placer les peuples paradoxaux sur la carte. En outre, il se pose pour ceux-ci un problème qui est aussi celui des peuples mythiques : le fait de les placer sur une carte n'implique aucunement que l'on puisse les rejoindre. La distance qui les sépare de la Grèce est incommensurable, à cause de leur nature particulière.

Par ailleurs, le voyage reste dans la pensée grecque associé plutôt à des conquêtes, comme celle d'Alexandre ou encore la mythique campagne troyenne, ou

encore à la fondation de colonies. Le voyage de découverte ou d'exploration n'est à la rigueur qu'accessoire. Il n'est pas indifférent que le voyageur par excellence de la Grèce, Ulysse, n'ait pas le désir de voyager : Ulysse, c'est la complaisance dans le même bien plus que la découverte de l'autre¹⁶. C'est le voyageur qui ne souhaite que rentrer chez lui, et est de ce fait insensible aux charmes des lieux qu'il visite, malgré leur ressemblance avec l'âge d'or. Il n'est pas curieux des merveilles qu'il rencontre. On peut penser que la figure d'Ulysse sert de modèle au voyageur grec tout au long de l'Antiquité, et le fait que les géographes refusent les témoignages des voyageurs sous prétexte que ceux-ci en faisant le récit de leurs aventures ne cherchent qu'à se mettre en valeur semble étayer cette hypothèse. Le voyageur, c'est alors bien plus celui qui cherche à prouver son identité que celui qui cherche à découvrir l'autre. Et l'identité de cet autre n'est pas étrangère à l'impossibilité d'une véritable immigration. Le voyageur le plus fréquent, le commerçant, n'a pas forcément le prestige qui lui assure l'attention de ses interlocuteurs et leur donne le goût de l'imiter. Et le voyageur-commerçant n'est que de passage : il revient toujours chez lui, preuve que les peuples de l'âge d'or n'ont pas su le retenir et que la Grèce est encore meilleure pour lui.

La nature des peuples associés à l'âge d'or.

Le plus souvent, nous avons observé que la nature même des étrangers des confins les constituait en altérité par rapport au monde grec. Parmi la multitude des peuples que nous avons étudiés, peu semblent être perçus par les Hellènes comme des semblables. Il semble dans la nature des peuples idéalisés de se trouver dans une certaine proximité par rapport au divin, ou au contraire de présenter des traits monstrueux et inquiétants, au-delà de la limite de l'humanité. Ces deux natures ne sont pas irréductibles et peuvent apparaître ensemble ; la proximité que les étrangers

¹⁶ Et on revient à la remarque d'Emmanuel Levinas. Voir l'introduction du livre de François Hartog. 1996. *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard.

entretiennent avec la divinité est même parfois constitutive de leur non humanité. C'est d'ailleurs le cas chez de nombreux peuples associés à l'âge d'or. Le fait de placer les étrangers des confins en-dehors d'un certain modèle d'humanité rend l'intégration d'un étranger impossible.

D'une part, parce qu'on ne s'improvise pas proche des dieux. Aux yeux d'un Grec, participer à un banquet divin comme le font par exemple les Éthiopiens, c'est devenir étranger à sa juste place dans le monde ; c'est en quelque sorte se rendre coupable d'*hubris*. L'éloignement par rapport au divin est incommensurable, c'est un espace qu'on ne peut pas traverser. Quitter la Grèce pour un lieu d'âge d'or, c'est refuser la condition humaine : c'est Ulysse acceptant l'immortalité de Calypso. Or, le mythe des races dans lequel s'insère l'âge d'or tient précisément à cette nécessité d'accepter la condition humaine, de ne pas se rendre coupable d'*hubris* et de respecter la *dikè*. Il est incompatible avec l'émigration vers l'âge d'or.

D'autre part, quitter la Grèce pour les confins du monde connu, c'est se plonger dans le non-humain. C'est bien une telle rencontre que vit Ulysse : après avoir pillé les Cicones, il quitte le monde des hommes jusqu'à son retour à Ithaque¹⁷. Les marques du non-humain sont diverses, depuis l'inceste des enfants d'Éole et de l'élite de Schérie jusqu'à l'anatomie monstrueuse des Cynocéphales, des Pandares ou des hommes sans anus, elles sont inquiétantes et à la rigueur font peur. On ne peut se joindre à un groupe avec lequel on ne partage pas les plus simples présupposés. Un Grec ne peut pas s'intégrer à une communauté de Pandares ; ceux-ci sont beaucoup trop différents de lui pour cela. De la même manière, il ne peut pas devenir membre de la famille d'Éole : la seule porte d'entrée possible dans la cellule familiale, le mariage, est close par l'inceste systématique qui est pratiqué chez Éole.

¹⁷ Pierre Vidal-Naquet. 1973. « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée* ». In *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, sous la dir. de M. I. Finley. Paris: Mouton, p.275.

La distance entre l'humanité telle que définie par les Grecs et la nature des étrangers des confins, incommensurable, rend impossible toute tentative d'immigration. Cette distance s'inscrit dans une tradition où le respect de la condition humaine est la marque de la justice, et ne permet pas à l'homme de la parcourir sous peine de commettre la faute par excellence : l'*hubris*. Autrement dit, pour toucher cette parcelle de bonheur promise par le mythe hésiodique, il faut accepter de vivre dans l'âge de fer, et cesser de chercher l'âge d'or de l'autre côté de la mer.

Un compromis : les colonies.

La situation de la Cyrénaïque reste toutefois sans explication parce que cette région est idéalisée et elle appartient bel et bien au monde grec puisqu'elle en est une colonie. Il semble que les colonies constituent une forme de compromis par rapport à l'immigration radicale dont nous avons vu l'impossibilité. Fonder une colonie, c'est en quelque sorte aller vers le monde idéal tout en restant chez soi, ou mieux, en y apportant son chez-soi. Les Théréens partis pour Cyrène ont eu la chance de partir pour l'âge d'or tout en conservant les acquis de la civilisation.

Cyrène constitue une synthèse rassurante des acquis de la civilisation. Les Cyrénéens cultivent les champs, signe par excellence de la civilisation comme nous avons pu le voir avec Ulysse¹⁸, et cette activité agricole est florissante et évoque l'âge d'or, comme le montre bien Hérodote en parlant de ses trois récoltes successives dans une même année¹⁹. Si son commerce, autre marque indéniable de la civilisation, est également prospère, c'est grâce au silphium, une plante sauvage, impossible à cultiver. S'enrichir avec une plante sauvage qui pousse toute seule sans qu'on s'en occupe et cultiver des champs qui produisent de manière peu commune, c'est un peu

¹⁸ Pierre Vidal-Naquet. 1973. « Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée* ». In *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, sous la dir. de M. I. Finley. Paris: Mouton, p.276.

¹⁹ *Histoires*, IV, 199.

l'âge d'or, mais sans cette contrepartie terrorisante qui était le lot de tous les autres étrangers des confins. Une colonie comme Cyrène, c'est la face positive de Cronos qui aurait intégré Prométhée.

Le mythe hésiodique : modèle de l'appréhension du monde

Il nous apparaît clair, désormais, que le mythe hésiodique des race modèle la façon grecque d'appréhender le monde. Dans la mesure où il permet d'idéaliser ce qui, dans la vraie vie, est inacceptable, en l'associant étroitement à une forme de bonheur originel — banquets avec les dieux, absence de travail, végétarisme et anthropophagie deviennent non seulement intelligibles mais souhaitables —, le mythe permet de concevoir à partir de certaines caractéristiques ce qui est le plus éloigné, que ce soit dans le temps ou dans l'espace, et de le constituer en un tout intelligible. Ainsi, puisque les Éthiopiens festoient avec les dieux dans l'*Illiade* et l'*Odyssée*, on se les figure grands, forts, beaux, justes, etc. Le mythe de l'âge d'or est à l'origine de la perception que les étrangers des confins du monde sont une humanité idéale. Cela, sans en faire une espèce de modèle tout inclus, car le mythe admet des différences majeures d'un peuple à l'autre, d'un extrême à l'autre de l'altérité la plus radicale.

D'ailleurs, le mythe hésiodique constitue la clé qui permet de comprendre une altérité qui serait, sinon, mystérieuse et terrifiante dans sa radicalité. Il permet de synthétiser dans l'ambiguïté de la figure de Cronos ces mœurs radicalement étrangères, dans leurs extrêmes les plus opposés. Sans Cronos qui règne sur l'âge d'or, impossible de comprendre — de prendre ensemble — végétarisme et anthropophagie. Impossible de penser positivement l'absence de travail et l'abondance. Impossible de penser la proximité avec les dieux et une inhumanité quasi-animale. Le modèle de l'âge d'or permet de constituer un récit intelligible à propos des étrangers éloignés à partir du disparate que constituent ensemble les mythes, les épopées et les dires des voyageurs.

En outre, le mythe des races d'Hésiode, par sa conclusion — ne commets pas l'*hubris* et respecte la *dikè* —, intervient sur le possible rapport à ces peuples idéalisés. En replaçant les Grecs dans leur condition humaine, qui est celle des deux possibles de l'âge de fer, le mythe empêche de traiter les peuples éloignés comme d'éventuelles communautés auxquelles on pourrait appartenir. Le mythe des races retient les Grecs chez eux, où ils peuvent à la fois rêver de l'âge d'or et travailler à un âge de fer agréable. Le mythe permet d'imaginer que les peuples éloignés appartiennent à une autre « race », à un autre âge, sans les constituer en espèce différente des Grecs : l'humanité des hommes de l'âge d'or ne fait aucun doute.

En somme, c'est le mythe qui à la fois maintient la perception idéalisée des étrangers de tous les confins du monde et de la pensée, rend l'altérité de ceux-ci intelligible aux yeux des Grecs, et empêche toute tentative d'émigration vers eux. Il rend possible la synthèse de deux régimes de vérité. Le mythe des races permet de croire que la vie est sans doute bien plus belle ailleurs pour d'autres hommes, sans altérer en rien la saine certitude d'être bien mieux chez soi, à sa juste place.

BIBLIOGRAPHIE.

Sources primaires.

ARISTOTE, *Organon*, traduction de J. Tricot, Paris, Vrin, 1946.

---, *Les Politiques*, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990.

ARRIEN, *Manuel d'Épictète*, traduction de Pierre Hadot, Paris, Livre de poche, 2000.

ATHÉNÉE, *The Deipnosophists*, traduction de Charles Burton Gulick, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1928.

CTÉSIAS DE CNIDE, *La Perse. L'Inde. Autres fragments*, traduction de Dominique Lenfant, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

DIODORE, *Bibliothèque historique*, traduction de Bernard Eck, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

HÉRODOTE, *Histoires*, traduction de Ph E. Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1948.

HOMÈRE, *L'Odyssée*, traduction de Philippe Jaccottet, Paris, La Découverte & Syros, 2000.

LACTANCE, *Institutions divines*, traduction de Pierre Monat, Paris, Editions du Cerf, 1986.

PINDARE, *Oeuvres complètes*, traduction de Jean-Paul Savignac, Paris, Éditions de La Différence, 1990.

PLATON, *Sophiste ; Politique ; Philèbe ; Timée ; Critias*, traduction de Emile Chambry, Paris, Flammarion, 1969.

PORPHYRE, *De l'abstinence*, traduction de Michel Patillon et Jean Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

PSEUDO CALLISTHÈNE, *Le roman d'Alexandre : la vie et les hauts faits d'Alexandre de Macédoine*, traduction de Gilles Bounoure et Blandine Serret, Paris, Les Belles lettres, 1992.

SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.

STRABON, *Géographie*, traduction de Germaine Aujac, François Lasserre et Raoul Baladié, Paris, Les Belles lettres, 1966.

Sources secondaires.

AMIGUES, S. 2002. « Une panacée mystérieuse : le silphium des anciens », *Études de botanique antique*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres n. XXV, Paris, p. 196-208.

ANDRÉ, JEAN-MARIE. 1996. «Âge d'or et stoïcisme». In *L'âge d'or*, sous la dir. de Jacques Poirier, Dijon: Presses Universitaires de Dijon, p.75-89.

AUBERGER, JANICK. «L'Inde de Ctésias». In *Inde, Grèce ancienne : Regards croisés en anthropologie de l'espace* (Besançon, 1992), sous la dir. de Jean-Claude Carrière, Evelyne Geny, Marie-Madeleine Mactoux et Françoise Paul-Lévy, Besançon: Les Belles Lettres. p.39-59.

---. «Que reste-t-il de l'homme de science ?». In *Ctesias. View of the Ancient Near East* (Kiel, mai 2006), sous la dir. de J. Wiesehöfer, Kiel, à paraître.

BRISSON, JEAN-PAUL. 1992. *Rome et l'âge d'or*. Paris: La Découverte.

BROWN, A.S. 1998. «From the Golden Age to the Isles of the Blest». *Mnemosyne*, 51, p.385-410.

CANU, ALAIN. 2005. «Noctes Gallicanae», [En ligne], <http://www.noctes-gallicanae.org/>, consulté le 21 février 2007.

CHERNYSOV, JURI G. 1991. «From the "Golden Race" to the "Golden Age" (Some Stages in the Development of the Ancient Myth)». *Archaiognosia*, 7, 1991-1992, p.111-117.

DARAKI, MARIA. 1985. *Dionysos*. Paris: Arthaud.

DILLON, JOHN. 1992. «Plato and the Golden Age». *Hermathena*, 153, p.21-36.

DOBIAS, C. 1990. « À propos du silphion : les prescriptions du bon goût », *Nourriture : prescriptions et interdits*, Actes du colloque organisé par la MAFPEN et l'ARELAD: Dijon, Université de Bourgogne, p. 32-43.

- FLANDRIN, JEAN-LOUIS et MASSIMO MONTANARI. 1996. *Histoire de l'alimentation*. Paris: Fayard.
- FONTENAY, ELISABETH DE. 1998. *Le silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard.
- HARTOG, FRANÇOIS. 1980. *Le miroir d'Hérodote*. Paris: Gallimard.
- . 1996. *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard.
- JACOB, CHRISTIAN. 1991. *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*. Paris: Colin.
- LACARRIÈRE, JACQUES. 1981. *En cheminant avec Hérodote*. Paris: Seghers.
- LOVEJOY, ARTHUR O. et GEORGE BOAS. 1965. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. New York, N.Y.: Octagon Books.
- NESCHKE, ADA. 1996. «Dikè. La philosophie poétique du droit dans le "mythe des races" d'Hésiode». In *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, sous la dir. de Fabienne Blaise, Pierre Judet de La Combe et Philippe Rousseau, Lille: Presses Universitaires du Septentrion, p.465-478.
- NEYTON, ANDRÉ. 1984. *L'Âge d'or et l'Âge de fer*. Paris: Les Belles Lettres.
- PINET, JEAN-MARC. 2006. «L'Amérique, le bout du monde ?», Actes du Festival International de Géographie de Saint-Dié des-Vosges [En ligne], vol. http://fig-st-die.education.fr/actes/actes_2006/cafes/cafe_pinet.htm, consulté le 18 février 2007.
- POIRIER, JACQUES. 1997. «Âge d'or et nostalgie du romanesque». In *Le mythe de l'âge d'or* (Dijon, 1993), sous la dir. de Catherine Bouttier, Monique Roussel et Pascale Sudriès, Dijon: Publications de l'ARELAD. p.3-7.
- SCHNEIDER, PIERRE. 2004. *L'Éthiopie et l'Inde. Interférences et confusions aux extrémités du monde antique*. Rome: École française de Rome.
- SUDRIÈS, PASCALE. 1993. «L'âge d'or dans les littératures grecque et latine». In *Le mythe de l'âge d'or* (Dijon, 1993), sous la dir. de Catherine Bouttier, Monique Roussel et Pascale Sudriès, Dijon: Publications de l'ARELAD. p.21-28.
- VERNANT, JEAN PIERRE et PIERRE VIDAL-NAQUET. 1990. *La Grèce ancienne*. Paris: Éditions du Seuil.

- VERNANT, JEAN-PIERRE. 1989. *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard.
- . 1999. *L'univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*. Paris: Seuil.
- VEYNE, PAUL. 1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? : essai sur l'imagination constituante*. Paris: Éditions du Seuil.
- VIDAL-NAQUET, PIERRE. 1973. «Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée*». In *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, sous la dir. de M. I. Finley, Paris: Mouton, p.269-292.
- . 1973. «Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée*». In *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, sous la dir. de M. I. Finley, Paris: Mouton, p.270-292.
- WOLFF, FRANCIS. 1997. «L'animal et le dieu : deux modèles pour l'homme». In *L'Animal dans l'Antiquité*, sous la dir. de Barbara Cassin, Jean-Louis Labarrière et Gilbert Romeyer-Dherbey, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, p.xiv, 618.

Ressources électroniques générales.

BRATELLI, UGO, Nimispauci, <http://ugo.bratelli.free.fr/>.

CALLIES, VINCENT, Mythorama, http://www.mythorama.com/_mythes/indexfr.php.

DAREMBERG, CHARLES, ET SAGLIO, EDMOND, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Latines* [en ligne], <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/index.xsp>.

REMACLE, PHILIPPE, www.remacle.org.

VINAS, AGNÈS, Méditerranées, www.mediterranees.net.

UNIVERSITÉ DE LOUVAIN, projet Environnements Hypertextes, section Hodoi Elektronikai, <http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/intro.htm>.

UNIVERSITÉ DE LOUVAIN, Bibliotheca Classica Selecta, <http://bcs.fltr.ucl.ac.be>.