

Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 8 (1962)

Artikel: Crise spirituelle et évasion
Autor: Reverdin, Olivier
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-661073>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 17.01.2026

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

III

OLIVIER REVERDIN

Crise spirituelle et évasion

CRISE SPIRITUELLE ET ÉVASION

PENDANT la brève période qu'a évoquée hier M. Diller, la Grèce s'est rassemblée sur elle-même, donnant pour un temps au panhellénisme une expression politique; elle s'est arc-boutée dans une résistance apparemment désespérée, mais couronnée en fin de compte par une victoire dont l'éclat l'a elle-même éblouie.

La détente a été aussi rapide que le rassemblement des énergies avait été soudain. Deux générations après les guerres médiques, Athéniens et Spartiates faisaient la cour aux satrapes, sollicitant l'or et les faveurs du Grand Roi pour mieux s'entre-détruire. A la crainte puis au mépris du Barbare avaient succédé la flagornerie et les intrigues d'une astucieuse diplomatie.

Dans quelle mesure la crise morale et spirituelle de la fin du Ve siècle a-t-elle affecté l'attitude des Grecs à l'égard des peuples étrangers? Pour répondre à cette question, il n'est pas inutile d'examiner préliminairement certains aspects de cette crise.

Les signes de la dépression, du désarroi des esprits, sont particulièrement frappants à Athènes. Ainsi cette note grave et triste qui accompagne la drôlerie aristophanesque, et qui trahit un sentiment aigu de la décadence. Qu'on se reporte, par exemple, aux *Nuées* (949 sqq.). Le poète y évoque, avec une vénération attendrie, l'éducation qui a fait les Marathonomaques ($\epsilon\xi\ \omega\n\ \alpha\n\delta\rho\alpha\varsigma\ \mu\alpha\rho\alpha\theta\omega\no\mu\alpha\chi\alpha\varsigma$). Neigeât-il à gros flocons, les enfants se rendaient en bon ordre ($\epsilon\u03b9\tau\alpha\kappa\tau\omega\varsigma$) chez le maître de musique. Ils y entonnaient les chants qu'avait consacrés la tradition, des chants virils, sur le mode dorien ($\epsilon\n\tau\epsilon\n\alpha\mu\epsilon\nou\varsigma\ \tau\jmath\n\ \alpha\rho\mu\n\i\alpha\varsigma\ \hat{\eta}\n\ o\i\ \pi\alpha\tau\epsilon\rho\epsilon\varsigma\ \pi\alpha\rho\epsilon\delta\omega\kappa\alpha\varsigma$). Aujourd'hui, tout n'est que désordre, licence, intempérance, vain bavardage et musique lascive; les lois et la justice sont bafouées: l'éducation moderne ne respecte plus rien.

Ce que l'extrême sensibilité d'Aristophane détecte et note subtilement, comme en sourdine, cette conscience que l'on devient vieux, que l'élan vital et l'esprit déclinent, beaucoup d'Athéniens l'avaient aussi et l'idée a fait son chemin qu'un retour aux institutions des ancêtres permettrait d'arrêter la décadence et de ranimer les forces morales défaillantes.

C'est dans ce climat qu'est né le programme politique de Théramène et des aristocrates groupés autour de lui. La constitution « pour le présent » des Quatre-Cents, telle que nous l'a transmise Aristote (*Const. Ath.* XXXI. 1), se légitime dans son préambule par ce qui était devenu le mot de passe politique: *κατὰ τὰ πάτρια*. Ce n'était là que le début de la réaction. Quelques années plus tard, les Trente prétendent rétablir la « Constitution des ancêtres ». Les controverses au sujet de cette *πάτριος πολιτεία*, dont Aristote se fait l'écho sont significatives. Cette constitution n'est en effet que la projection dans le passé d'un certain idéal politique, habilement combiné, comme c'est généralement le cas dans les mouvements réactionnaires, avec les intérêts d'un groupe social.

Ce passé imaginaire, présenté comme un exemple de bon gouvernement par les aristocrates désireux de reprendre le pouvoir qu'ils estimaient inséparable de leur rang, les poètes tragiques, eux aussi, l'évoquaient. A vrai dire, le passé des poètes était plus lointain encore. Les hommes dont la tragédie exaltait le destin et les vertus héroïques avaient vécu dans la familiarité des dieux. Leurs exploits et leurs malheurs dépassaient les normes contemporaines. Sur la scène, comme au fronton des temples ou sur la panse d'humbles vases, la bravoure de Thésée et d'Héraclès étaient célébrées. Les prestiges dont l'art avait paré le passé héroïque ne prédisposaient-ils pas, eux aussi, l'Athénien du Ve siècle finissant à goûter le chant de la sirène théraménienne, à admirer les cités demeurées fidèles aux lois que les dieux

eux-mêmes avaient inspirées à d'antiques et sages législateurs? L'image idéalisée de la Crète, de Sparte, que nous donnent, dès le IV^e siècle, un Xénophon, un Platon, en sont des exemples.

Nous avons déjà fait allusion aux Marathonomaques. Leur gloire a grandi au fur et à mesure que se sont brisés les ressorts de la vitalité politique et militaire d'Athènes. Le culte qu'on leur rendait, dans le cadre de l'éphébie réorganisée, contribua certainement à conférer au souvenir des guerres médiques un caractère vénérable et sacré. Les orateurs en tirèrent argument. Pour exciter ses contemporains à payer davantage de leur personne, Démosthène leur demande (*OI. III*, 24 sqq.) pourquoi tout allait-il bien autrefois, tout va-t-il mal aujourd'hui? ($\tau\acute{\imath}\delta\acute{\eta}\pi\theta'\alpha\pi\alpha\nu\tau'\varepsilon\tilde{\chi}\varepsilon\kappa\alpha\lambda\omega\zeta\tau\acute{\alpha}\tau\epsilon\kappa\alpha\lambda\omega\zeta$). C'est, répond-il, qu'alors les Athéniens faisaient eux-mêmes campagne ($\alpha\acute{\nu}\tau\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\tau\epsilon\nu\mu\varepsilon\nu\o\i$), ce qui leur avait permis non seulement d'imposer leur empire à la Grèce consentante ($\tau\acute{\alpha}\nu\acute{E}\lambda\lambda\gamma\nu\omega\eta\acute{\nu}\rho\acute{\xi}\alpha\eta\acute{\epsilon}\kappa\acute{\nu}\nu\tau\omega\eta$), mais encore de soumettre à leur domination la Macédoine et son roi, comme il est normal qu'un Barbare soit soumis aux Grecs ($\acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\eta\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\pi\ro\sigma\eta\kappa\eta\beta\alpha\eta\acute{\nu}\acute{E}\lambda\lambda\eta\sigma\i$).

* * *

La *laudatio temporis acti* et l'exaltation des vertus ancestrales n'étaient pas l'unique forme d'évasion hors d'un présent dont les rigueurs et les faiblesses n'étaient que trop apparentes. Celui qui a conscience d'être impuissant à agir se réfugie dans le rêve. C'est pour quitter Athènes et ses procès qu'Evelpide et Pisthétaire fondent Néphélococcygie, qu'ils fortifient à l'image de Babylone (Ar. *Av.* 552: $\pi\epsilon\pi\tau\acute{\iota}\zeta\acute{\nu}\mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\alpha\iota\pi\acute{\nu}\pi\lambda\acute{\nu}\theta\iota\pi\acute{\nu}\acute{\omega}\pi\acute{\nu}\beta\alpha\eta\acute{\nu}$).

Sans doute convient-il de considérer la cité idéale des Oiseaux dans le cadre de l'affabulation burlesque qui sert de trame à la comédie. Elle est un peu le pendant de cette

vie de cocagne que Dicéopolis mène sous le couvert de sa trêve personnelle avec l'ennemi, ou du tableau idyllique par lequel se termine la *Paix*. Aristophane oppose à l'Athènes réelle, avec ses misères nées de la guerre, de la démagogie et de l'injustice, une Athènes possible où la paix retrouvée aurait ramené l'abondance, et qui se serait débarrassée de ses héliastes, de ses sycophantes, de ses sophistes maléfiques et des imposteurs de tout poil qui en rendaient le séjour intolérable. Ce faisant, il obéit à un penchant naturel de l'esprit grec: l'idéalisme. L'espoir de ceux qui fondaient une colonie n'était-il pas de la doter d'une constitution plus juste que celle de la cité qu'ils abandonnaient en raison de circonstances adverses ou par esprit d'aventure? Préoccupés comme ils l'étaient de législation, les Grecs s'interrogeaient sur la meilleure forme de cité chez les hommes, et tentaient de s'approcher de l'inaccessible paradigme que concevait leur esprit. C'est pour y être partiellement parvenus que les Zaleucos, les Charondas jouissaient d'une si flatteuse renommée; et cette renommée rejaillissait sur les cités où ils avaient instauré l'*εὐνομία*.

Ce même rêve inspire les utopies de Platon. La *Καλλίπολις* de la *République* et la cité des *Lois* sont à la fois utopie et évasion: la première dans un monde imaginaire, où tout est fiction; la seconde dans l'avenir et le possible. A ces deux utopies s'en ajoute une troisième, projetée celle-ci dans le passé: l'Athènes primitive du *Timée* (23 c-d), aussi remarquable par ses vertus guerrières que par l'excellence de ses lois (*οὗσα πόλις ἀρίστη πρός τε τὸν πόλεμον καὶ κατὰ πάντα εὔνομωτάτη διαφερόντως*). C'est, ajoute Platon, dans cette Athènes que furent accomplis les exploits les plus beaux et qu'existèrent sous le ciel les plus belles institutions politiques dont le souvenir soit parvenu jusqu'à nous.

* * *

Tandis que, sous l'effet de la crise morale que nous avons dite, la Grèce se tournait vers son passé ou s'aventurait sur les voies de l'utopie, une idée se précisait, qui devait marquer la façon de juger les Barbares: l'idée que le genre humain est un, que les différences entre les peuples sont accidentelles.

Ce qui est nouveau, ce n'est pas l'idée en elle-même, mais bien la consistance qu'elle prit, la valeur fondamentale qu'on lui reconnut. Hippias d'Elis ne s'était-il pas déclaré citoyen du monde (*τοῦ κόσμου πολίτης*)? Démocrite n'avait-il pas écrit que « l'âme bien née a l'Univers pour patrie » (*Fr. 247 D: ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος*). De telles affirmations dépassaient déjà le cadre étroit de la cité et celui, plus vaste, de l'hellénisme.

Dans le *Térée* de Sophocle, le chœur (était-il formé de Thraces? C'est bien possible, mais on ne saurait l'affirmer) chantait une strophe dont la résonance est singulière (*Fr. 532 N²*):

ἐν φῦλον ἀνθρώπων μὲν ἔδειξε πατρὸς
καὶ ματρὸς ἡμᾶς ἀμέρα τοὺς πάντας· οὐδεὶς
ἔξοχος ἄλλος ἔβλαστεν ἄλλου.
Βόσκει δὲ τοὺς μὲν μοῖρα δυσαμερίας
τοὺς δ' ὅλβος ἡμῶν, τοὺς δὲ δουλείας ω — —
— ω ω — ζυγὸν ἔσχ' ἀνάγκας.

Dans ces vers, l'unité du genre humain est proclamée. Sans doute le fragment est-il détaché de son contexte, ce qui en rend l'interprétation malaisée. Nous ne savons pas dans quelles circonstances le chœur s'exprimait ainsi. Toutefois un des thèmes de la tragédie devait être la confrontation entre Grecs et Barbares. Procné n'a-t-elle pas été donnée en mariage contre son gré à Térée, un Thrace, un Barbare? Ne se lamentait-elle pas sur son destin? Φιλάργυρον μὲν πᾶν τὸ βάρβαρον γένος, s'écrie-t-elle (*Fr. 528 N²*). On est dès lors fondé à voir dans l'affirmation du chœur ἐν φῦλον

ἀνθρώπων, κτλ. une réponse à ses plaintes: qu'ils soient grecs ou barbares, tous les hommes sont égaux devant la fortune comme devant l'infortune, car leur origine est une.

Nous l'avons dit: cette idée n'est pas absolument nouvelle. On la devine, inexprimée, mais sous-jacente, chez Hérodote. Vers la fin du V^e siècle, elle se précise. C'est ainsi que, pour l'auteur du *Περὶ ἀέρων ὕδατων τόπων*, physiologiquement l'espèce humaine est une; ce sont le climat, les eaux, le milieu géographique, l'alimentation, les mœurs qui ont fait les peuples différents les uns des autres. Si les Scythes (chap. 17 sqq.) sont blonds ou roux (*πυρροί*), c'est que le soleil, dans leurs plaines boréales, n'a pas la force de colorer leurs cheveux; et l'effet du climat, s'ajoutant à celui des mœurs, explique que la natalité soit chez eux si faible: toujours à cheval, les hommes se fatiguent et ne recherchent guère leurs compagnes; celles-ci, dans leurs chariots, deviennent si grasses et sont d'une complexion si humide que le sperme ne pénètre que difficilement dans la matrice. Si les Asiatiques sont sans ardeur et répugnent à la guerre, la faute en est à l'uniformité des saisons: *αἱ ὁραι αἱτιαι* (chap. 16). Il n'y a pas en Asie de ces alternances du chaud et du froid, de l'humide et du sec, qui rendent les habitants de l'Europe ardents, courageux et belliqueux. Là n'est pas la seule cause: les lois ajoutent leurs effets à ceux de la nature. La monarchie concourt à rendre lâches les peuples de l'Asie, et leur fait une âme servile. Tandis que là où les hommes sont maîtres de leur destin se développent le courage et le goût du risque. On remarquera en passant que la supériorité en tout cela, appartient à l'Europe, donc à la Grèce !

Le *Περὶ ἀέρων* multiplie les exemples et les raisonnements qui, tous, tendent à montrer que les différences entre les peuples ne sont pas originelles, mais accidentielles.

Ce à quoi l'observation avait conduit les médecins, les sophistes l'ont découvert par d'autres voies. C'est ainsi qu'Antiphon a pu écrire (*Fr. 44 B₂ D.*): la nature nous a

tous créés semblables, Barbares et Grecs: φύσει πάντα πάντες ὅμοιώς πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἑλληνες. Il en donne comme preuves que, tous, nous respirons l'air par les narines, nous mangeons avec les mains.

On sait que Thucydide éprouvait la plus vive admiration pour Antiphon, « qui ne le cédait pour la vertu à aucun Athénien de son temps et qui excellait à concevoir et à exprimer ce qu'il pensait ». Or, sur l'origine commune des Grecs et des Barbares, Thucydide semble bien partager l'opinion du sophiste qu'il considérait un peu comme son maître quand il écrit: en fait, bien d'autres traits montrent que le monde grec ancien vivait de manière analogue au monde barbare d'aujourd'hui (I.6.5: πολλὰ δ' ἀν καὶ ἄλλα τις ἀποδείξεις τὸ παλαιὸν Ἑλληνικὸν δμοιότροπα τῷ νῦν βαρβαρικῷ διαιτώμενον).

Ainsi, pour Thucydide, il semble n'y avoir pas entre Grecs et Barbares différence d'origine, mais seulement différence de degré de civilisation. Voilà qui rejoint les théories du Περὶ ἀέρων, traité qui doit être à peu de chose près contemporain. Les vers du *Térée* de Sophocle, l'affirmation d'Antiphon ne sont antérieurs que de quelques lustres tout au plus. Il y a vraisemblablement là davantage qu'une simple coïncidence.

* * *

Quand nous parlons des Grecs et des Barbares, nous avons souvent tendance à les séparer géographiquement plus qu'ils ne l'étaient en réalité.

Dans le prologue des *Bacchantes* (13 sqq.), Dionysos raconte ses pérégrinations. Il a parcouru la Lydie, la Phrygie, les hauts plateaux de la Perse, la Bactriane et ses villes entourées de remparts, le pays des Mèdes « et l'Asie tout entière, étendue au bord des flots salés, avec ses cités aux belles tours où se presse la foule confondue des Grecs et des Barbares »:

'Ασίαν τε πᾶσαν, ἡ παρ' ἀλμυρὰν ἄλα
κεῖται μιγάσιν "Ελλησι βαρβάροις θ' ὅμοι
πλήρεις ἔχουσα καλλιπυργώτους πόλεις.

L'évocation est saisissante. Les grandes villes égéennes de l'Asie étaient certes grecques par la langue, l'éducation et la culture; mais leur population était mêlée; entre l'élément hellénique et l'élément barbare, les limites étaient ethniquement, socialement, moralement imprécises.

Platon condamne cette confusion dans les *Lois* (693 a). Il fait dire à l'étranger athénien, interlocuteur principal du dialogue, que si Sparte et Athènes n'avaient sauvé la Grèce, lors des guerres médiques, « c'eût été la plus complète confusion des races grecques entre elles, des Barbares avec les Grecs et des Grecs avec les Barbares, comme elle existe aujourd'hui dans les régions soumises au joug des Perses, régions où les populations, déportées et brassées, vivent dans une déplorable dispersion » (σχεδὸν ἀν ἥδη πάντ' ἦν μεμειγμένα τὰ τῶν Ἑλλήνων γένη ἐν ἀλλήλοις, καὶ βάρβαρα ἐν "Ἑλλησι καὶ ἑλληνικὰ ἐν βαρβάροις, καθάπερ ὃν Πέρσαι τυραννοῦσι τὰ νῦν διαπεφορημένα καὶ συμπεφορημένα κακῶς ἐσπαρμένα κατοικεῖται).

Qu'un Athénien de pure ascendance attique tienne ce langage, on ne saurait s'en étonner. Dans ce brassage des peuples de l'Orient, où l'hellénisme se dilue et s'abâtardit, il ne voit qu'une confuse cohue, et même les Ἑλλήνων γένη ἐν ἀλλήλοις μεμειγμένα lui répugnent.

On ne saurait davantage s'étonner de voir un Hécatée, un Hérodote et plus tard un Ctésias, originaires précisément de ces régions, considérer les choses fort différemment. Tout pénétrés qu'ils sont de la supériorité hellénique, ils n'éprouvent pas pour le monde barbare la même aversion instinctive, les mêmes sentiments de hautaine consescendance qu'un Athénien ou un Spartiate.

Dès le V^e siècle, en Grèce propre, le brassage des popula-

tions tend à se généraliser. Pour combler ses brèches, Sparte elle-même admet à sa citoyenneté des hilotes. Athènes est envahie non seulement de métèques originaires de toutes les régions de la Grèce, mais d'esclaves scythes, thraces, lyciens cariens, mysiens, phrygiens, paphlagoniens; et si vraiment, comme le laisse entendre Aristophane dans la parabase des *Grenouilles* (693 sqq.), elle accorde le droit de cité aux esclaves qui ont pris part sur ses navires à la bataille des Arginuses, plus d'un Barbare put alors se vanter d'être citoyen d'Athènes au même titre que les fidèles Platéens.

Même si tel ne fut pas le cas, une chose est certaine: à Athènes, les Barbares faisaient partie du spectacle quotidien de la rue et de l'agora. La police était assurée par des Scythes en costume national: tunique, pantalons bouffants, bonnet pointu. Aristophane en met un en scène dans ses *Thesmophories* et se moque de sa façon de prononcer le grec. Chacun, pour peu qu'il ne fût pas un misérable (cf. Lys. XXIV. 6), avait à son foyer ou dans son atelier un ou plusieurs esclaves barbares. Il ne devait pas être rare, dans les échoppes ou au marché, d'entendre la langue attique malmenée par un palais thrace ou carien. A l'égard de ces esclaves, publics ou privés, la φιλανθρωπία athénienne se manifestait, adoucissant leur sort. Ils n'étaient pas des réprouvés. Le franc parler des Xanthias, des Carion, des Pyrrhias, des Gétas, des Thratta de la comédie ancienne et nouvelle dit assez sur quel pied de confiante familiarité vivaient maîtres et esclaves.

Une vue réaliste des choses nous conduit à admettre qu'en Grèce même, tout au moins dans les cités commerçantes et prospères, Hellènes et Barbares vivaient dans une constante promiscuité. Une des conséquences en fut qu'entre les notions d'esclave et de Barbare, une assimilation se produisit.

* * *

Ces remarques préliminaires faites, cherchons à voir comment les Grecs de la fin du V^e et de la première moitié du IV^e siècle ont considéré les Barbares. Examinons tout d'abord le témoignage de Xénophon.

Comme Platon, Xénophon était déçu d'Athènes. Le goût de l'aventure et un long exil firent de lui un déraciné, coupé des structures civiques traditionnelles qui encadraient encore la plupart de ses contemporains. Si nous en croyons la biographie de Diogène Laërce, il demanda conseil à Socrate avant de suivre les mercenaires enrôlés par Cyrus, et Socrate, non sans hésitation, l'engagea à partir. Il n'est pas soldat. La curiosité seule le pousse. Mais bien vite il est fasciné par la personnalité de Cyrus. Pour faire son éloge, il trouve des accents enthousiastes, révélateurs de sentiments analogues à ceux que Dion de Syracuse inspirait à Platon. On sait comment finit l'expédition dans laquelle Xénophon s'était laissé entraîner. Sans doute est-ce pour une large part au cours de cette expédition qu'il recueillit les impressions et les renseignements mis en œuvre dans la *Cyropédie*.

Ce roman, comme on l'a justement qualifié, n'est pas sans analogie avec certaines des utopies dont nous avons parlé. Le décor en est perse, mais l'ἀρετή sur laquelle se fonde l'éducation de Cyrus est d'essence hellénique.

Ce décor perse est fort curieux. Xénophon a parcouru une partie de l'Asie, sans toutefois aller jusqu'en Iran. Son imagination, le souvenir des conversations qu'il a pu avoir avec Cyrus et ses compagnons, les auteurs enfin qu'il a lus comblient la lacune. Le pays des Perses, tel qu'il le décrit, et, plus encore, celui des Mèdes ont un prestige féérique. Dans de grands parcs — Xénophon en avait vu un en Phrygie (*Anab.* I,2,7) —, le jeune Cyrus chasse et se distingue par sa valeur. Le pays regorge de gibier: cerfs, onagres, sangliers, ours, lions, panthères. Impavide, le royal enfant poursuit les fauves, les sert de l'épieu ou les tire à l'arc. Il chevauche inlassablement, méprise le danger et cause de terribles

angoisses à ceux qu'Astyage, son grand-père, a préposés à sa garde.

La chasse, ainsi conçue, est une préparation à la guerre. Elle a une valeur éducative. L'éducation dont elle fait partie tend à l'ἀρετή. Elle enseigne la justice (*Cyr.* I.2.6: οἱ μὲν δὲ παῖδες εἰς τὰ διδασκαλεῖα φοιτῶντας διάγουσι μανθάνοντες δικαιοσύνην). Ce que doit apprendre le jeune Perse, c'est la maîtrise de soi, la modération, l'obéissance à ceux qui commandent, la sobriété et la frugalité, le tir à l'arc et le lancer de javelot (*Cyr.* I.2.8: διδάσκουσιν δὲ τοὺς παῖδας καὶ σωφροσύνην..., καὶ πείθεσθαι τοῖς ἀρχουσιν..., καὶ ἐγκράτειαν γαστρὸς καὶ ποτοῦ..., πρὸς δὲ τούτοις μανθάνουσι καὶ τοξεύειν καὶ ἀκοντίζειν). On leur apprend également à dire la vérité. Le but de cette éducation est préventif. Il s'agit de faire en sorte que l'homme se détourne spontanément de ce qui est mal, de ce qui est contraire à l'honneur (*Cyr.* I.2.3: οἱ δὲ περσικοὶ νόμοι προλαβόντες ἐπιμέλονται ὅπως τὴν ἀρχὴν μὴ τοιοῦτοι ἔσονται οἱ πολῖται οἵοι πονηροῦ τινος ἢ αἰσχροῦ ἔργον ἐφίεσθαι).

On le voit, cette éducation digne de Sparte développe les vertus qui font le vrai guerrier, le vrai général. Elle rejoint en une certaine mesure celle de l'ancienne Athènes, dont Aristophane nous dit qu'elle a fait les Marathonomaques. N'est-il pas symptomatique que, pour cadre d'une telle éducation, Xénophon ait choisi précisément la Perse, et qu'il l'ait décrite avec un évident souci de vraisemblance? Il prend soin, en effet, de définir ce qui distingue les Perses, sobres, vertueux, amis de l'égalité (*Cyr.* I.3.18: ἐν Πέρσαις... τὸ ἵσον ἔχειν δίκαιον νομίζεται), des Mèdes adonnés au luxe, fardés et parfumés, attifés de chevelures postiches, attablés à longueur de journée devant une redoutable profusion de victuailles.

Cette idéalisation de la Perse et de ses vertus, incarnées par la noble figure de Cyrus — qui est effectivement une des figures les plus attachantes de l'histoire universelle —

surprend un siècle à peine après les guerres médiques. Il est vrai — nous l'avons déjà rappelé — que Sparte, dès la fin du V^e siècle, recherche l'alliance du Grand Roi et de ses satrapes pour abattre Athènes, et qu'Athènes elle-même, si nous en croyons Aristote (*Const. Ath.* XXIX. 1), pense qu'en rétablissant un régime oligarchique, elle captera plus facilement la bienveillance perse. Cette situation lamentable faisait dire à un Callicratidas que les Grecs étaient tombés bien bas, réduits qu'ils étaient à faire la cour à des Barbares pour leur soutirer de l'argent; et il ajoutait que s'il rentrait sain et sauf dans sa patrie, il ferait tout son possible pour réconcilier Athéniens et Lacédémoniens (*Xen. Hell.* I.6.7: εἰπὼν ἀθλιωτάτους εἶναι τοὺς "Ἐλληνας, ὅτι βαρβάρους κολακεύουσιν ἔνεκα ἀργυρίου, φάσκων τε ἀν σωθῆ οἴκαδε, κατά γε τὸ αὐτοῦ δυνατὸν διαλλάξειν Ἀθηναίους καὶ Λακεδαιμονίους.

Oui, sans doute, les rapports entre Grecs et Barbares ont-ils changé; mais Callicratidas n'était pas le seul à refuser d'en prendre son parti. A Athènes, on ne cessait d'exalter le souvenir des guerres médiques, et la gloire des Marathonomaques allait croissant; quand il s'agit de ces héros prestigieux, l'histoire prend les proportions du mythe. Aussi pouvait-il paraître malséant de faire des Perses un éloge aussi enthousiaste que celui qu'on trouve dans la *Cyropédie*. De là sans doute ce curieux chapitre par lequel se termine l'ouvrage. Si curieux que la plupart des éditeurs, Dindorf en tête, le considèrent comme apocryphe. Quelques-uns, Cobet en particulier, pensent que ce texte, qui relève à la fois de l'alibi et du repentir, pourrait bien être malgré tout de Xénophon lui-même. Pour parer à l'avance aux reproches qu'il présent, il tiendrait à ses lecteurs à peu près ce langage: ne vous y méprenez pas! La Perse que j'ai décrite, c'est la Perse d'autrefois, et non celle que nous connaissons aujourd'hui, où tout n'est que corruption, décadence, dépravation, injustice, asservissement, relâchement des mœurs. Après

Cyrus, la Perse a déchu; elle mérite l'opprobre dont elle est devenue l'objet.

Que cherche l'auteur de ce chapitre, sinon, par une palinodie digne de Stésichore, à bien préciser que la Perse idéalisée décrite dans la *Cyropédie* n'est à tout prendre qu'une utopie dont il n'est lui-même pas dupe.

Palinodie ? Le mot ne serait pas trop fort si le chapitre en question était bien de Xénophon, ce dont je doute. Dans l'*Anabase*, en effet, (I.9), l'éducation que Cyrus le jeune a reçue sur les parvis royaux (*ἐπὶ ταῖς βασιλεῶς θύραις*) est décrite avec admiration. En un tel lieu, écrit Xénophon, l'enfant ne saurait rien apprendre que de sage, rien voir ni entendre que d'honnête (*ἐνθα πολλὴν μὲν σωφροσύνην καταμάθοι ἀν τις, αἰσχρὸν δ' οὐδὲν οὕτ' ἀκοῦσαι οὕτ' ἰδεῖν ἔστι*). Et Cyrus le jeune y est instruit, comme son glorieux ancêtre, à ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι.

Il y a fort peu de chances, on le voit, pour que la palinodie soit de Xénophon lui-même. Cependant, quel qu'en soit l'auteur et l'époque, elle atteste que la Perse idéalisée de la *Cyropédie* était de nature à dérouter le patriotisme traditionnel des Athéniens. Il est vrai que Xénophon, qui combattit à Coronée dans les rangs spartiates, ne craignait guère de braver ce patriotisme !

* * *

Comme Xénophon, Ctésias de Cnide se trouvait à Cunaxa le jour de la bataille, mais dans l'autre camp. Médecin d'Artaxerxès, il passa dix-sept ans à sa cour, et se vanta d'avoir pu consulter les archives royales — les διφθέραι βασιλικαί (Diod. II. 4). Ses Περσικά, en vingt-quatre livres, et ses Ἰνδικά, où il prétend avoir consigné ce qu'il avait lui-même vu, sont en réalité des ouvrages pleins de fantaisie et d'imagination. Plutarque (cf. Jacoby, *F.G.H.*, III C, p. 418, Test. 11) n'est pas le seul à taxer Ctésias de mensonge et d'imposture.

A beau mentir qui vient de loin, dit le proverbe. Ctésias vient de moins loin qu'il ne le prétend. Nous avons notamment tout lieu de penser qu'il n'a jamais été en Inde. Mais ses mensonges et ses hablées révèlent une attitude nouvelle à l'égard du monde barbare. Plus nettement encore que chez Hécatée, Scylax et Hérodote, l'Orient prend chez Ctésias ce caractère merveilleux et fascinant qu'il a conservé jusqu'à nos jours pour beaucoup d'Européens.

Les *Περσικά* commençaient par le récit des hauts-faits de Ninos et de Sémiramis. Ctésias paraît s'être appliqué à transcrire en grec, en les embellissant encore, des légendes orientales toutes baignées de merveilleux. La naissance de Sémiramis est miraculeuse. Dans son sanctuaire, au bord d'un lac poissonneux, une déesse mi-femme mi-poisson, Derkéto, l'a conçue des œuvres d'un jeune prêtre. L'enfant fut exposée à sa naissance. Des vols de colombes la protégèrent de leurs ailes. Des bêtes l'allaitèrent. Un berger la recueillit. Elle grandit. Un général du nom d'Onnès fut saisi d'admiration en la voyant. Il en fit sa femme et l'emmena lorsque, avec Ninos, il conduisit contre les Bactriens une armée de 1.700.000 fantassins, 210.000 cavaliers et 10.600 chars à faux! La beauté de Sémiramis frappa le roi, qui l'exigea pour épouse, et Onnès n'eut plus qu'à se suicider.

Il est possible que les auteurs de basse époque — Photius notamment — qui ont démarqué le récit, et de qui nous le tenons, en aient rajouté; mais il n'en est pas moins évident que ce que Ctésias présente comme de l'histoire n'est en réalité qu'un conte fantastique, dont le cadre est un Orient de rêve où tout surpassé les normes européennes. C'est le cas du tertre que Sémiramis dresse sur la tombe de Ninos. Il a neuf stades de haut et dix de côté ! C'est, plus encore, le cas de Babylone, qu'elle construit. Deux millions d'ouvriers élèvent pour sa défense une muraille de 360 stades de pourtour, assez large pour que deux chars puissent y circuler de front. Des centaines de tours flanquent cette enceinte, dont la

construction est achevée en un an. Que voilà une description qui l'emporte sur celle d'Hérodote, pourtant fabuleuse déjà. Mais ce n'est rien à côté de ce qui suit. A l'intérieur de la ville se trouvent des palais dont les murs sont ornés de scènes grandioses. On y voit, modelés et peints, des animaux fantastiques, Sémiramis à cheval chassant la panthère, Ninos frappant un lion du poing. Les palais sont entourés de jardins féériques. Pour les irriguer, Sémiramis fait construire un réservoir carré de 300 stades de côté.

Ces merveilles sont encore surpassées par le grand temple de Zeus-Bélos, où se pressent les statues d'or massif, pesant jusqu'à mille talents, les tables, les cratères, les encensoirs et les vases, eux aussi d'or massif et de dimensions prodigieuses. Ce sont là, rutilants, tous les fastes et tous les trésors de l'Orient. Ctésias ouvre ainsi un chapitre de l'histoire littéraire occidentale. Il préfigure cette suite ininterrompue d'œuvres dont les *Mille et une nuits* sont la plus fameuse.

Et cela continue avec le jardin que Sémiramis, partant à la conquête de la Bactriane, fait construire au pied du Bagistan. Sur le sommet de la montagne, dont les parois abruptes se dressent à une hauteur de 17 stades, on sculpte son effigie. Après quoi ses soldats taillent les monts pour y faire passer une route, et son armée — trois millions de fantassins et le reste à l'avenant ! — se couvre de gloire. Les épisodes les plus étranges se succèdent, notamment celui des faux éléphants, stratagème dont la préparation avait duré deux ans. Sémiramis elle-même, dans un nouveau jardin, à Chauôn, mène une vie de délices, choisissant les plus beaux de ses soldats pour s'accoupler à eux et les faire ensuite disparaître. Elle finit ses jours en Egypte. Après sa mort, elle devient une déesse.

L'histoire de Sardanapale, qui suit celle de Sémiramis, n'est pas moins extravagante. Le récit de ses débordements est demeuré fameux, comme l'est aussi la description du bûcher qu'il fait lui-même dresser pour ses funérailles. A

quatre plèthres (plus de cent mètres) au-dessus du sol, sur une estrade, on installe 150 lits d'or et autant de tables du même métal. A l'intérieur d'une fastueuse loggia de bois, le roi se couche sur un des lits avec son épouse. Ses courtisanes et ses eunuques l'entourent. Il amasse l'or (mille myriades de talents), l'argent, les trésors, les vêtements de pourpre, et ordonne qu'on mette le feu au bûcher, qui brûla pendant quinze jours, le consumant lui et ses richesses.

Les récits perses de Ctésias sont moins romancés que ses récits assyriens, encore que les histoires d'eunuques et d'amour y donnent souvent le ton et servent à expliquer les événements politiques. C'est ainsi, par exemple, que Cambuse conquiert l'Egypte pour une femme (*διὰ γυναικα*). Les croix sont partout dressées, où agonisent ceux qui ont offensé le Grand Roi et ses proches.

La géographie de Ctésias n'est pas plus digne de créance que son histoire. En Ethiopie, où les momies immarcescibles se dressent dans leurs cercueils de cristal autour des demeures des vivants, se trouve un lac de liquide rouge dont l'odeur, comparable à celle du vin vieux, ensorcelle. Ceux qui la boivent sont enchantés, et, dans leur folie, s'abîment au fond du lac. Le monde est peuplé de plantes, d'hommes et d'animaux étranges. C'est, en Perse, l'oiseau *ρυντάχης*, qui se nourrit de vent et de rosée. Dans l'Indus nagent des vers de sept coudées, armés de deux dents, qui sommeillent le jour dans la vase, sortent la nuit et ne font qu'une bouchée des bœufs et des chameaux qu'ils rencontrent. Capturé, cet animal distille une huile dont on remplit au moins dix bonnes jarres, qu'on scelle et qu'on envoie au roi du pays. Personne d'autre n'a le droit d'avoir de cette humeur qui enflamme tout ce qu'elle touche.

Il serait fastidieux de poursuivre l'énumération de ces merveilles. Contentons-nous de rappeler encore que les Indes de Ctésias sont peuplées de Pygmées, d'hommes à tête de chien vivant dans des grottes; de Sciapodes, qui se servent

de leur pied unique et gigantesque soit pour courir aussi vite que le vent, soit pour se protéger de l'ardeur du soleil; de Μονόφθαλμοι à l'œil l'œil unique, de Mantichores, êtres hybrides à corps de lion et à face humaine, et d'autres monstres, dignes pendants anthropoïdes des fameuses μύρηκες χρυσώρυχοι de Mégasthène. Bref, l'Inde de Ctésias est devenue le rendez-vous de tout ce que l'imagination tératologique des hommes avait, depuis des siècles, inventé.

Tous ces êtres fantastiques (dont plusieurs, les Sciapodes, notamment et les Ὀτόκλινοι, avec leurs oreilles démesurées, sont déjà mentionnés un siècle avant Ctésias par Scylax de Caryanda) vivent aux confins du monde, au-delà des contrées connues. Or c'est un fait qu'à explorer la Terre, l'homme, au cours des siècles, a fait reculer les frontières du mystère, refoulant toujours plus loin les êtres prodigieux que l'imagination populaire avait inventés. Je n'en citerai qu'un exemple à l'aube des temps modernes. Dans le récit qu'il nous a laissé du périple de Magellan, Antonio Pigafetta de Vicence raconte que, dans les Moluques, un pilote lui dit « qu'au près de là était une île nommée Aruchete où les hommes et les femmes ne sont pas plus grands qu'une coudée et leurs oreilles sont plus grandes qu'eux; de l'une ils font leur lit et de l'autre ils se couvrent. Ils vont tondus et tout nus et courrent fort. Ils ont la voix grêle et ils habitent dans des caves sous terre. Ils mangent du poisson et une chose qui naît entre l'arbre et l'écorce, qui est blanche et ronde comme une dragée et qu'ils appellent ambulon. Là nous ne pûmes aller à cause des grands courants d'eau et plusieurs rocs qui y sont» (cité d'après l'édition Peillard, Paris, Club des libraires de France, 1956, pp. 312-13).

D'où Pigafetta tire-t-il son information? Du pilote, comme il le prétend? De la tradition locale? Ne serait-ce pas plutôt de quelqu'un qui, par le truchement de Solin, d'Honorius d'Autun ou d'Isidore de Séville, la tenait de Strabon (II.1.15), lequel l'avait empruntée à Mégasthène?

De ces mêmes hommes, en effet, Mégasthène a parlé (*Fr.* 715 / 27 b Jacoby). Il les qualifie d'*Ἐνωτοκοῖται*, et dit d'eux que leurs oreilles descendant jusqu'aux pieds, ce qui leur permet de s'en envelopper pour dormir (*ποδήρη τὰ ὤτα ἔχοντας, ὡς ἐγκαθεύδειν*).

Le fait est que cette ethnologie fabuleuse, empruntée par les Grecs aux récits de l'Inde et de l'Orient, a eu la vie longue. N'en trouve-t-on pas la trace jusque dans les sculptures qui ornent les portails romans et gothiques ? Sur un linteau de Souvigny surgit la Mantichore de Ctésias, monstre à face humaine qui court plus vite que l'oiseau ne vole, et qui siffle comme un serpent. A Sens, sur la façade de la cathédrale, un Sciapode intrigue fidèles et visiteurs, et au linteau du grand tympan de Vézelay, parmi les peuples que vont évangéliser les apôtres, figurent deux Cynoscéphales de l'Inde, des Pygmées et des *Panotii* (c'est ainsi que les appelle Isidore de Séville), qui ne sont autres, avec leurs oreilles démesurées, disposées à la façon des valves d'un coquillage, que les '*Ἐνωτοκοῖται*' de Mégasthène !

Il est temps d'interrompre ce voyage au pays des fables, entrepris sur les traces de Scylax, de Ctésias et de Mégasthène. Si, en les suivant, nous nous sommes quelques peu égarés, notre détour n'aura pas été vain. Avec ces auteurs et d'autres qui les ont précédés ou suivis, mais dont l'œuvre a sombré dans l'oubli, la géographie du merveilleux, et avec elle un peu du patrimoine oriental sont entrés dans la littérature européenne. Mélant le vrai et le faux, ils ont contribué à reculer les limites du monde, créant un frange fabuleuse qui a excité les imaginations. Les étudiants chantent encore « Sémiramis, la reine de Babylone... », rendant ainsi à Ctésias un hommage plus inconscient, à vrai dire, qu'innocent, car la chanson est salace. Quant aux festins de Sardanapale, ils sont restés proverbiaux.

Notons encore que cette image d'un monde aux confins encore inexplorés, peuplés d'êtres prodigieux, que nous avons

déjà rencontrée dans l'épopée et dans les hymnes homériques, avec les Ethiopiens et les Hyperboréens, les Ἀβιοι et les Ἰππημολγοί, cette image a subsisté jusqu'à une époque toute récente. Que dis-je? Jusqu'à nos jours. Mais il ne nous reste plus, dans l'Himalaya, que l'effroyable homme des neiges. Personne ne l'a vu, ni, sans doute, ne le verra jamais, mais, bien que la science et l'esprit positif aient exorcisé la Planète de ses monstres, tout le monde n'a pas encore cessé d'y croire...

* * *

De ces contrées fabuleuses où notre excursus nous a entraînés, revenons à Athènes; écoutons Platon: « On commettrait une erreur si, dans le dessein de diviser en deux le genre humain, et s'y prenant comme la plupart des gens de ce pays, on mettait à part la race grecque comme formant une unité distincte de tout le reste, et on groupait toutes les autres races, qui sont une infinité, et qui ne se mêlent ni ne s'entendent entre elles, les désignant sous l'appellation unique de Barbares et s'imaginant les avoir réduites à l'unité du simple fait qu'on leur aurait donné un nom commun » (*Pol.* 262 c-d: τοιόνδε (οὐκ ὁρθῶς δρῶσιν) οἶον εἴ τις τὰνθρώπινον ἐπιχειρήσας δίχα διελέσθαι γένος διαιροῦ καθάπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἐνθάδε διανέμουσι, τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ὡς ἐν ἀπὸ πάντων ἀφαιροῦντες χωρίς, σύμπασι δὲ τοῖς ἄλλοις γένεσιν, ἀπείροις οὖσι καὶ ἀμείκτοις καὶ ἀσυμφώνοις πρὸς ἄλληλα, βάρβαρον μιᾶ κλῆσι προσειπόντες αὐτὸ διὰ ταύτην τὴν μίαν κλῆσιν καὶ γένος ἐν αὐτῷ εἶναι προσδοκῶσιν).

Platon reconnaît implicitement que le mot barbare a une valeur essentiellement négative. Il sert à désigner l'ensemble des peuples non helléniques. Dès lors, diviser l'humanité en Grecs et en Barbares est une abusive simplification. Abusive, mais entrée dans la langue et l'usage de ses compatriotes et de ses contemporains: καθάπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἐνθάδε

Logiquement fausse, cette division de l'ἀνθρώπινον γένος est psychologiquement vraie pour le Grec du début du IV^e siècle. Elle correspond à son sentiment profond. Elle inspire sa pensée, et, parfois, son action. Elle le conduit notamment à considérer que les guerres entre Grecs sont contraires à la raison. Platon (*Resp.* 470 *b*) les dit inspirées par une haine entre parents (ἐπὶ τοῦ οἰκείου ἔχθρα), et n'hésite pas à les qualifier de guerres civiles (*στάσις*). Cette opinion, notons-le en passant, rejoue celle que professent de nos jours la plupart des Européens quand ils songent aux guerres de 1914 et de 1939. Du temps de Platon, elle paraît avoir été assez répandue. On la trouve exprimée notamment par Isocrate, à plusieurs reprises, et, dans l'*Agésilas* (vii, 5) du pseudo-Xénophon. Apprenant qu'à la bataille de Corinthe, 8000 Spartiates et alliés, 10000 ennemis ont perdu la vie, le roi de Sparte, s'écrie: malheureuse Hellade! Si ceux qui sont tombés vivaient, ils seraient assez nombreux pour vaincre tous les Barbares (Φεῦ σου, ὃ Ἐλλάς, δόποτε οἱ νῦν τεθνηκότες ἵκανοι ἥσαν ζῶντες νικᾶν μαχόμενοι πάντας τοὺς βαρβάρους). La Grèce, dit-il encore, n'est forte que quand les Grecs modèrent leurs passions (ὅταν οἱ Ἑλλῆνες σωφρωνῶσιν).

Platon — toujours lui — s'insurge contre l'asservissement des Grecs par des Grecs. La condition servile devrait être réservée aux seuls Barbares, et les Grecs seraient bien inspirés de tourner contre eux leurs forces: μᾶλλον γ' ἀν οὗν οὕτω πρὸς τοὺς βαρβάρους τρέποιντο, ἐκυτῶν δ' ἀπέχοιντο (*Resp.* 469 *c*).

A juste titre, on a coutume de voir dans ces idées un des facteurs qui ont préparé psychologiquement les Grecs à entrer dans le grand dessein de Philippe et d'Alexandre.

Le passage du *Politique* que nous avons cité parle de l'ἀνθρώπινον γένος, du genre humain. Il est significatif de voir Platon lui-même user très souvent pour le désigner de l'expression consacrée "Ἑλλῆνες καὶ βάρβαροι". L'usage était si fort que tout en le considérant comme abusif, il s'y rangeait. Il arrive aussi à Platon d'opposer sciemment Grecs et Bar-

bares. Ainsi dans le *Ménexène*, quand il affirme qu'Athènes a sauvé les Grecs (qu'il qualifie, le mot est à remarquer, δ' ὅμοφωνοι) du joug des Barbares; ou quand, dans le même dialogue (245 b), il dit d'Athènes qu'elle est μισοβάρβαρος.

Dans la *République*, Platon déclare que sa cité idéale n'a pu exister, au cours des siècles, n'existe aujourd'hui en quelque contrée barbare (νῦν ἐν τινὶ βαρβαρικῷ τόπῳ), ou n'existera jamais que dans la mesure où des hommes ἄκροι εἰς φιλοσοφίαν l'aient gouvernée ou la gouvernent; mais c'est là plutôt une figure de style. Il songe à une cité grecque, non à une cité barbare, et quand Glaucon lui demande (470 e) ήν σὺ πόλιν οἰκίζεις, οὐχ Ἐλληνὶς ἔσται, Socrate répond: δεῖ γ' αὐτήν. De même, dans les *Lois*, c'est pour une cité grecque que Platon élabore la meilleure des législations possible.

Est-ce à dire que l'auteur de la *République* et des *Lois* soit systématiquement fermé à l'influence étrangère, que tout ce qui est barbare lui paraisse nécessairement inférieur et mauvais? Non: C'est dans la bouche d'Er le Phamphylien qu'il place les révélations finales de la *République*; et l'Égypte a pour lui un grand prestige. Son traditionalisme, en particulier, lui en impose. Il loue la façon dont elle est demeurée fidèle à elle-même dans les arts et dans la musique, pour concéder tout aussitôt, il est vrai, qu'en d'autres domaines elle est inférieure (*Leg.* 657 a: ἀλλ' ἔτερα φαῦλ' ἀν εὔροις αὐτόθι). Dans la liste des oracles que devra consulter la cité des *Lois*, celui d'Ammon voisine Delphes et Dodone. L'évocation de l'Egypte, au début du *Timée*, est toute baignée de majestueuse grandeur, et c'est un Egyptien qui s'écrie: Solon, Solon, vous autres Grecs, vous serez toujours des enfants (Ὥ Σόλων, Σόλων, Ἐλλῆνες ᾧ εἰ παῖδες ἔστε), reprenant l'idée qu'Hérodote fait exprimer à un autre Egyptien au sujet d'Hécatée, qui se croit descendant d'un dieu à la seizième génération, alors qu'en Egypte il faut remonter des centaines de générations pour arriver jusqu'aux dieux (Her. II. 143).

Le mythe de Teuth, dans le *Phèdre* (274c sqq.), atteste aussi le prestige qu'avait l'Egypte aux yeux de Platon. Elle a inventé les nombres et le calcul ($\alpha\rho\iota\theta\mu\acute{o}\nu\tau\epsilon\kappa\alpha\lambda\omega\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\nu$), la géométrie et l'astronomie, l'écriture, sans compter le tric-trac et les dés. Hérodote, que Plutarque qualifie quelque part (*M.* 857 a) de φιλοβάρβαρος, attribuait aux Egyptiens et à d'autres Barbares bon nombre d'inventions que leur empruntèrent les Grecs: le calendrier, le gnomon, la géométrie, l'alphabet, la monnaie, divers rites et usages religieux, la divination, la métapsychose et l'immortalité de l'âme. Beaucoup de ces emprunts sont réels, et les Grecs en étaient conscients. Cela ne les incitait toutefois guère à la modestie. Preuve en soit un passage révélateur de l'*Epinomis* (986e -987a). L'auteur, quel qu'il soit, reconnaît que c'est un Barbare — un Egyptien ou un Syrien — qui a le premier observé les révolutions des astres. La beauté du ciel en été ($\tau\ddot{\alpha}\kappa\alpha\lambda\lambda\omega\varsigma\tau\eta\varsigma\theta\eta\rho\iota\omega\eta\varsigma\ddot{\alpha}\rho\alpha\varsigma$) le lui a permis. L'air est en effet plus serein dans ces pays qu'en Grèce; mais le climat de la Grèce est entre tous favorable à la vertu (987a: πρὸς ἀρετῆς ἐν τοῖς σχέδον ἄριστον). L'auteur de l'*Epinomis* rejouit ici celui du *Péripétésia*. L'été grec ne vaut pas celui de l'Egypte. Telle est la raison pour laquelle les Grecs n'ont pas découvert les premiers quelles sont les révolutions des astres, êtres divins qui gouvernent l'Univers ($\theta\epsilon\omega\iota\tau\omega\kappa\alpha\sigma\mu\omega\upsilon$). Peu importe toutefois qu'ils en doivent la connaissance première aux Barbares. En effet, ce que les Grecs leur empruntent, ils l'embellissent et le conduisent à sa perfection (987d-e: δτιπερ ἀν "Ελληνες βαρβάρων παραλαβῶσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται. Avec l'aide de Delphes, il en ira ainsi pour le culte à rendre aux astres.

Ce passage a son pendant — et peut-être sa source — dans les *Lois* (747 d-e). A propos de l'arithmétique et de la géométrie, Platon y constate qu'en raison de leur ἀνελευθερία et de leur φιλοχρηματία — de leur mesquinerie et de leur avarice — les Egyptiens et les Phéniciens n'en font qu'un

usage pratique (*πανουργία*), sans parvenir à en faire une science (*σοφία*). Cette constatation équivaut à un jugement de valeur.

Au début de cet exposé, nous avons rappelé certains aspects de la crise morale et spirituelle traversée par la Grèce — et singulièrement par Athènes — dès la fin du Ve siècle. Cette crise n'a pas suffi à détruire la conscience qu'avaient les Grecs de leur supériorité. Cependant, pour se mieux convaincre de cette supériorité, ils se sont efforcés de la fonder en raison, de la démontrer, ce qui pourrait signifier que, par moments, ils en doutaient. Ils en ont recherché les causes. Le *Περὶ ἀέρων* est à cet égard révélateur. Les passages des *Lois* et de l'*Epinomis* que nous venons d'analyser ne le sont pas moins.

A l'époque où ils vont se lancer avec Alexandre à la conquête du monde, les Grecs sont tout à la fois persuadés de l'unité du genre humain et de leur propre supériorité. Ce qu'ils ont emprunté aux autres peuples, ils l'ont ennobli; ils ont élevé au rang de science ce qui était demeuré chez les Barbares au niveau des connaissances pratiques et de l'habileté professionnelle. Dans un domaine cependant, ils finiront par s'incliner: la religion. Du temps de Socrate déjà, on célébrait à Athènes le culte de Bendis (cf. *Resp.* 327 a); on célébrait aussi ceux de Cottis, d'Adonis, d'Attis, de Cybèle, de Sabazios. D'autres dieux Egyptiens, Syriens, viendront s'y ajouter, et bientôt la voie sera ouverte à un syncrétisme religieux dans lequel se diluera la piété grecque traditionnelle. Promenez-vous à Délos, sur la terrasse des dieux orientaux; contemplez de là l'antique hiéron d'Apollon. Ou bien descendez dans l'un des sanctuaires souterrains de Sérapis que l'on rencontre en bordure des rues: vous sentirez que c'est par la religion que le monde barbare a perverti l'hellénisme...

DISCUSSION

M. Dible: Sie haben, Herr Reverdin, anschaulich dargelegt, wie bei den Griechen (und nicht nur bei ihnen) unmittelbar am Rande der bekanntgewordenen Welt das Fabelland liegt, dass im Westen oder Süden grundsätzlich dieselben Züge zu tragen pflegt wie im Osten: Bei Herodot wohnen die Kynokephalen im Süden (und bei ihm mag die undeutliche Kunde von den grossen Pavianherden Ostafrikas zum Entstehen des mirakulösen Bildes beigetragen haben), bei Ktesias finden wir dann dasselbe sagenhafte Volk in Indien. Bisweilen gestatten es die Überlieferungsverhältnisse, den Verlauf der geographischen Grenze zwischen Wirklichkeit und Fabelland genauer zu bestimmen. Nach dem herodoteischen Bericht beginnt das Fabelland in Indien erst in bzw. jenseits des Wüstengürtels, der das Indus-Becken von der Ganges-Ebene trennt. Die auf das Indusgebiet zu beziehenden Nachrichten sind zum grössten Teil zuverlässig. Bei Ktesias hingegen ist Indien schlechthin ein Wunderland, also gerade das Gebiet des Indus und seiner Zuflüsse, von dem die Griechen allein vor Alexander Kunde erhalten hatten. Weder Herodot noch Ktesias ist in Indien gewesen. Aber Herodot bezog seine Informationen aus Berichten (Skylax v. Karyanda, Hekataios), die zu einer Zeit entstanden waren, da das Indusgebiet zum Perserreich gehörte. Dagegen als Ktesias am Perserhof weilte, war Indien längst der achämenidischen Herrschaft entglitten und darum zum Fabelland geworden. Von den Gebieten, die fest zum Perserreich gehören, haben die Griechen allezeit klare Vorstellungen gehabt. Das zeigt sich etwa darin, dass Euripides am Anfang der *Bakchen* ausdrücklich das Vorwiegen städtischer Siedlungsformen im fernen Baktrien erwähnt. Die Vielzahl der baktrischen Städte erscheint dann bei einem chinesischen Reisenden aus dem Ende des 2. Jh. v. Chr. und auch bei kaiserzeitlichen Autoren. Tarn (*The Greeks in Bactria and India* 298 ff.) hatte aus diesen Nachrichten geschlossen, dass in Baktrien als

einzigem Land, das von der Kultur des Hellenismus ergriffen wurde, griechische Siedlungs- und Verwaltungsformen von den Einheimischen übernommen wurden. Die Euripidesstelle zeigt, dass Baktrias «Städte» vorhellenistischen Ursprungs sein müssen.

M. Diller: Gute Beispiele für die Parallelie im Übergang von direkter zu indirekter Kunde, von realen zu fabelhaften Völkern und von der geographisch erreichbaren zur unzugänglichen Zone finden wir auch in Herodots Darstellung des skythischen Nordens (IV, 16-31).

M. Baldry: A point on which I find myself in doubt is whether the outlook of the Greeks in the fourth century on these questions was really very different from the attitude of earlier years. Mr. Reverdin has put forward the view that the political and economic conditions during the crisis after the Peloponnesian War caused a tendency to turn away from reality towards utopian ideas, and to seek the embodiment of these ideas in foreign peoples. It must not be forgotten, however, that this process was by no means entirely new. It was said in an earlier discussion that to a large extent the early Greek — even the Homeric — conception of remote peoples was the result of a projection of the Greeks' own utopian fancies, the fulfilment of which was imagined either in a people remote in space, like the Ethiopians, or in one remote in time, like Hesiod's golden race. What we have in the fourth century, I suggest, is a deliberate development of this old way of thought into a literary device, employing remoteness in either space or time, or both, to provide the setting for a utopian picture. Thus Xenophon in the *Cyropaedia* uses as a medium for his ideal not contemporary Persia, but the Persia of earlier days; just as Plato in the *Timaeus* utilises for the same purpose an imaginary picture of the early history of Attica. From this point of view the fourth century development is not new, but an elaboration of a process which was already familiar.

M. Reverdin: L'objection de M. Baldry me trouble, et, à vrai dire, je me l'étais déjà faite à moi-même. En effet, l'Egypte

et l'Attique idéalisées du *Timée*, la Perse de la *Cyropédie* sont éloignées non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps. En outre, il s'agit de pays de vieille civilisation. J'ai cherché si, au v^e siècle ou au début du iv^e, les Grecs avaient idéalisé des peuples primitifs, les Scythes, par exemple; et j'avoue n'avoir rien trouvé. Quand ils veulent évoquer la vie primitive, c'est l'âge d'or qu'ils décrivent. Autrement dit, ils recherchent l'état de nature non pas chez les peuples contemporains, mais dans leur propre tradition, dans leur propre littérature, chez Hésiode en particulier. Ou bien encore dans leur propre passé. Ainsi les descriptions que fait Aristophane de la bonne vie paysanne d'autrefois, qui est un peu une Arcadie avant la lettre, ou l'évocation, dans le *Critias*, de l'Attique primitive, ou encore le prestige étonnant dont jouissaient les Marathonomaques.

M. Kwapong: The process of idealising peoples who were distant both in time and space from the Greeks, a process which became pronounced in the 4th century, must have been influenced by the Peloponnesian War. This war had profound consequences, politically, economically and socially. The material and physical destruction, the impoverishment of the various states and the breakdown of the traditional loyalties of the city-state, with its consequent increase in στάσις both within and between states, all this produced the sense of malaise among the Greeks of this time. The dominant influence which Persian gold and diplomacy exercised in Greek affairs (from the treaty of Miletus in 412) during the first half of the 4th century emphasized to the Greeks their weakness in comparison with their former strength in the great days of the 5th century when a united Hellas had overcome the Persian invaders. It is therefore not surprising that they tended to look back with nostalgia and regret to a golden age in the past when Greece was better and stronger. This, particularly in the minds of the oligarchic statesmen of Athens, led to the idealisation of the πάτριος πολιτεία which had produced the exploits of their ancestors. The Peloponnesian War also served to open up the East to the Greeks: many Greeks from the various

impoverished city-states served as soldiers of fortune in the employment of the Persian kings, and it is easy to understand how the interest produced by greater knowledge of the Persian peoples after the expedition of the Ten Thousand should lead a Xenophon to idealise a Persian prince, distant in space, from the Greek homeland. With Persia dominating the Greek world for so long, one can understand how the Greek tendency to idealise could be extended from people distant in time to people distant in space from themselves.

M. Peremans: Au cours de la période traitée par M. Reverdin, différents éléments, propres au IV^e siècle av. J.-C., nous aident à mieux comprendre les vues idéalisées et romanesques des Grecs sur les peuples étrangers. Notons tout d'abord qu'après la guerre du Péloponnèse, à partir de la bataille de Cunaxa, les rapports des Grecs avec les pays de l'Orient se sont intensifiés. Beaucoup d'Hellènes se sont engagés à l'étranger comme mercenaires, d'autres s'intéressèrent surtout au commerce avec les pays lointains. Mais il faut compter aussi avec les changements profonds qui se manifestèrent dans le monde grec après la guerre du Péloponnèse et qui amenèrent les Grecs à se détacher, au moins d'une certaine façon et dans une certaine mesure, de leur pays. La Polis s'était affaiblie et les Grecs commencèrent à se familiariser avec l'idée d'un Etat territorial depuis que les *koina* et d'autres organisations de caractère politique ainsi que le désir de la *Paix commune* les avaient habitués à un monde nouveau.

M. Diller: Herr Peremans hat soeben versucht, den Unterschied im Verhalten der Griechen des 4. Jh. gegenüber den fremden Völkern zu ihrem Verhalten in früherer Zeit unter gewissermassen negativen Vorzeichen zu charakterisieren, als Ausdruck der Abschwächung des Polisgedankens und einer Veränderung des Nationalgefühls. Ich möchte auch eine negative Begründung versuchen, allerdings in anderer Richtung. Ich würde sagen, dass im Zeitalter der Perserkriege das griechische Interesse unmittelbar und objektiv auf das Fremde gerichtet war, dass man von dort eine Klärung und Bereicherung der

objektiven Einsicht in den Aufbau und die Ordnung der Welt erwartete. Im 4. Jh. neigte man vielmehr dazu, seine eigenen Sorgen und Wünsche, seine Befürchtungen und Hoffnungen in die fremde Welt hinauszuprojizieren und sich mit dieser Welt zu beschäftigen, um sich solche das forschende und darstellende Subjekt angehende Fragen — etwa in der Form der Utopie — beantworten zu lassen. Für diesen Teil der einschlägigen Literatur des 4. Jh's scheint mir die Charakteristik « Romantisierung » durchaus angebracht zu sein. Damit soll natürlich nicht gesagt werden, dass sie in jedem Fall passt.

M. Dible: Vielleicht muss man in diesem Zusammenhang noch ein anderes Phänomen berücksichtigen. Wir alle stimmen darin überein, dass mit den Erfahrungen des Peloponnesischen Krieges das *naive* Bewusstsein griechischer Überlegenheit sein Ende findet. Um so stärker bemüht man sich um seine theoretische Begründung. Und dafür ist man infolge der zunehmenden Rationalisierung aller menschlichen Betätigungsweisen, vom Städtebau bis zur Rhetorik, vorzüglich gerüstet. So verwundert es nicht, wenn das positiv oder negativ akzentuierte Bild fremder Völker seit dem Ausgang des 5. Jh. häufiger den Charakter einer überlegten Konstruktion trägt und weniger von der unmittelbaren, unvoreingenommenen Beobachtung bestimmt ist. Das Bild der alten Perser in der *Kyrupaedie*, in der doch zweifellos auch iranische Überlieferungen verarbeitet sind, ist dafür, wie Herr Reverdin gezeigt hat, ein gutes Beispiel, gerade wenn man es mit herodoteischen Völkerbeschreibungen vergleicht. In der *Anabasis* gibt Xenophon gelegentlich Proben unvoreingenommener Beobachtung, z. B. in der Schilderung der Karduchen und ihrer Waffen. Aber es ist kaum möglich, eine innere Verbindung zwischen diesen Partien und dem idealisierenden und konstruierten Bild der Perser in der *Kyrupaedie* herzustellen, für das wirkliche Beobachtung der fremden Menschen offenbar ganz irrelevant ist. Was das Fehlen der Idealisierung primitiver Völker in der älteren Zeit angeht, so kann man daran erinnern, dass Anacharsis bei Herodot zwar verständig ist wie ein Griechen,

bei seinen Landsleuten aber gerade *nicht* auf Gegenliebe stösst. Und wenn Euripides das einfache Leben verklären will, erfindet er die Gestalt des Auturgos in der *Elektra*, also die eines griechischen Bauern, während seine Barbaren (Thoas u.a.) nicht eben als moralische Vorbilder gemeint sind. Auch die mit Protagoras und Demokrit einsetzenden Urzeit und Kulturentstehungstheorien exemplifizieren charakteristischerweise zunächst nicht an empirisch fassbaren Primitivvölkern, sondern verfahren spekulativ. Der Weg von der mythischen Urzeit-Lehre zur Kulturentstehungstheorie führt nicht über Ethnographie und Historie, obgleich doch Herodot sich auch für die Vorgeschichte fremder Völker interessiert hat, wie der Skythenexkurs u.a. zeigen kann. Das Interesse der philosophischen Ethik am ethnographischen Material beginnt mit der Alexanderzeit, bei Onesikritos (vgl. T. S. Brown, *Onesicritus*, 45 ff.) und Zenon dem Stoiker (*S.V.F.*, 1, 241), die beide von den indischen Yogis sprechen. Gestalten wie Zamolxis dagegen lösen sich gerade aus dem Kreis ihrer barbarischen Umwelt, wenigstens nach dem Bilde, das die pythagoreisierende Tradition von ihnen entwirft.

M. Reverdin: Il est vrai que les premiers de ces « primitifs » qui apparaissent dans la littérature sont, à ma connaissance tout au moins, les gymnosophistes. Celui, en particulier, avec lequel s'entretint Onésicrite. Et encore n'est-il pas si primitif que cela !

M. Diller: Herr Reverdin sagte im einleitenden Teil seines Referats, dass in den Tragödien des Euripides die Barbaren durchweg nicht anders als die Griechen dargestellt werden. Aber die Darstellung des Barbarischen bei Euripides ist doch sehr vielfältig. Von dem Virtuosenstück der Phryger-Arie im *Orestes* ganz abgesehen, werden in der *Taurischen Iphigenie* und in der *Helena* die Barbarenkönige als mehr gewalttätige denn intelligente Männer dargestellt, die von den klugen Griechen in der Intrige verhältnismässig leicht übertöpelt werden können. Auf den Aufruf *Iphigenies in Aulis* zum Kampf der zum Herrschen berufenen Griechen gegen die zur Sklaverei bestimmten Barbaren habe ich schon in meinem Referat hingewiesen. Auf der anderen

Seite will Euripides gewiss keine Sympathie für Jason dadurch erwecken, dass er der Medea von oben herab klarzumachen versucht, wie er ihr, der Barbarin, den Weg nach Griechenland geebnet hat. Die Troerinnen leiden wie Griechinnen, d. h. menschlich, auch Hekabe und Polyxena in der Hekabe-Tragödie. Aber was dort Hekabe — freilich mit Duldung des Griechen Agamemnon — dem Thrakerkönig antut und wie dieser darauf reagiert, das hat wieder etwas von der Entfesselung unhel lenischer Triebe und Mächte. Die Antithese Hellenen-Barbaren ist Euripides ohne Zweifel gegenwärtig; ihre Darstellung ist bei dem Tragiker je nach der dramatischen Konstellation sehr verschieden.

M. Reverdin: Sans doute. Mais on trouve, en plus grand nombre encore, dans les tragédies d'Euripide, des Barbares de convention, agissant et réagissant comme des Grecs. Ainsi la plupart de ses Troyens. A quelques exceptions près, Euripide me semble ne pas se préoccuper beaucoup plus des particularités ethnographiques qu'il ne s'est soucié d'archéologie. Songez à Ion, par exemple. Les servantes de Créuse qui forment le chœur, et Ion lui-même parlent et chantent devant le temple des Alcméonides à Delphes, qui date du VI^e siècle, et expriment des sentiments, des idées plus modernes encore.

M. Peremans: Pourrions-nous revenir à un autre passage de l'exposé de M. Reverdin, celui où il parle du droit de cité accordé par Athènes à des étrangers à la fin du V^e siècle ?

Dans son étude, intitulée *Race Mixture*, l'Américain Aubrey Diller montre que durant une longue période les Athéniens se sont opposés à l'admission d'étrangers dans leurs rangs.

Au VI^e siècle, du temps de Solon, de Pisistrate ou de Clisthène, le droit de cité athénien n'est accordé que d'une façon exceptionnelle. Les mesures prises à cette époque s'expliquent par les circonstances spéciales qui accompagnent la naissance de la démocratie. Durant le premier quart du V^e siècle, la faveur est réservée à quelques personnages importants, comme Alexandre de Macédoine ou Ménon de Pharsale. Ensuite il faut attendre l'époque de la guerre du Péloponnèse pour voir les Athéniens

accorder de nouveau le droit de cité, cette fois-ci dans le but de se concilier la faveur de Sitalkès, le roi de Thrace et d'Evagoras de Chypre. Au cours de cette période de guerre ce ne sont pas seulement des individus, mais des communautés entières qui s'introduisent dans la cité athénienne. Les exemples les mieux connus sont ceux des Platéens en 427 et des Samiens en 405.

Même à cette époque tardive de la fin du v^e siècle, les Athéniens restent prudents en stipulant par exemple que les Samiens ne deviendront citoyens d'Athènes que s'ils s'établissent dans cette ville, respectant ainsi une tradition qui datait déjà du temps de Solon (Plut. *Sol.* XXIV. 2). Il n'en est pas moins vrai qu'à partir de la fin du v^e siècle, l'attitude des Athéniens vis-à-vis des étrangers a changé. Elle est très différente de celle qu'ils adoptèrent au cours de la Pentécontaétie, période que l'on peut appeler normale dans le développement de la vie politique à Athènes.

M. Reverdin: Vous avez raison. Aristophane, que j'ai cité, dit expressément que les esclaves qui ont combattu aux Arginuses, ont reçu le droit de cité restreint qu'avaient les Platéens (*Ran.* 693-4: *καὶ γὰρ αἰσχρόν ἐστι τοὺς μὲν ναυμαχήσαντας μίαν καὶ Πλαταιᾶς εὐθὺς εἶναι κάντι δούλων δεσπότας*).

Ce droit, d'ailleurs, ils ne durent pas le garder bien longtemps, si réellement, ils l'obtinrent. L'événement est en effet de bien peu antérieur à la réaction oligarchique des Trente.

M. Dible: Muss man bei der Politik, die Perikles mit der Beschränkung des Bürgerrechtes auf beiderseitig reinbürtige Athener verfolgte, nicht bedenken, dass von solchen Massnahmen in erster Linie die Adelsfamilien getroffen wurden, deren Heiratsverbindungen über Athen und gelegentlich auch über die griechische Welt hinausführten? Für die Einstellung gegenüber Fremden lässt sich daraus wohl nur mittelbar etwas ableiten.

M. Reverdin: Il me semble aussi fort probable que, comme vous le dites, en rendant plus sévère l'accès à la citoyenneté, Périclès ait songé à décapiter la faction oligarchique.

Toutefois les Athéniens doivent avoir eu une autre raison de restreindre l'accès aux droits civiques. Devenue prospère et

commerçante, leur ville s'était peuplée d'esclaves d'origine barbare. Des centaines d'Enipo, séduites par leurs maîtres, ont dû mettre au monde des centaines de petits Archiloque — si vous me permettez cette image. Ces bâtards étaient de père athénien, mais de mère barbare et servile. Pour protéger son atticisme, Athènes devait bien se défendre contre eux. Bref, socialement et sociologiquement, le problème des *vóθοι* se posait; sans doute est-ce pourquoi le décret de Périclès exige la naissance légitime.

M. Kwapon: The motives behind the law of Pericles of 451/0 B.C. were not only political or in the interest of racial purity. Material considerations must have been even more important to the demos to make Pericles think of restricting Athenian citizenship to only people of both Athenian parents. The success of Athenian imperialism had made Athenian citizenship more valuable and coveted. At any rate, as we know from Plutarch's life of Pericles, the law had the practical consequence of disfranchising a large number of people of illegitimate birth (a little less than 5000) who were sold into slavery on the occasion of the distribution of the gift of corn which Psammetichus of Egypt sent to Athens. Surely, then, selfish material considerations must have influenced the introduction of this restrictive law which would have disfranchised Cleisthenes and Themistocles.

M. Peremans: Un autre indice du rapprochement entre Grecs et étrangers au IV^e siècle est fourni par le développement de l'historiographie.

A cette époque en effet les Grecs commencent à pratiquer le genre de l'histoire universelle, s'écartant ainsi de l'exemple donné par Thucydide, qui avait concentré son attention sur l'histoire de la Grèce. C'est que la cité a perdu de son importance et qu'elle ne parvient pas à alimenter suffisamment l'exposé de l'historien.

Il se peut également qu'au IV^e siècle on observe plus attentivement les traits caractéristiques des peuples étrangers. On songe à Ctésias, qui passa dix-sept ans à la cour du roi des Perses et qui composa les *Περσικά* et les *'Ινδικά*. On se rappelle le témoignage

de Plutarque (*Artaxerxes*, I, 2), affirmant que cet auteur a rempli ses livres de fables extravagantes. Les Grecs s'éloignent toujours davantage de leur passé et conçoivent l'exposé des faits en fonction d'un personnage. Ainsi les *Philippica* mettent en pleine lumière la figure de Philippe, mais Démosthène (*c. Aristocr.* 196-199) fait remarquer combien on s'écarte de la tradition grecque en adoptant cette forme d'individualisme.

M. Reverdin : Dans un autre secteur, la cité se défend contre l'invasion étrangère ou barbare : la religion. Il était interdit à Athènes d'introduire des divinités nouvelles. Socrate, Phryné, Ninos, Démade ont été condamnés à titre accessoire ou principal de ce chef. Pourtant, une brèche existait. Les étrangers pouvaient, en privé, célébrer leur culte. Au Pirée, ce devait être un grouillement d'orgéons et d'associations de tout genre. Peut-être était-il interdit à l'origine de participer aux cérémonies étrangères ; mais la vie a été plus forte que les lois. Socrate lui-même ne revient-il pas des Bendidies au début de la *République* ?

Un rempart légal protège encore la religion civique, et il faut des circonstances exceptionnelles pour qu'une divinité nouvelle, comme Asclépios, soit admise dans le panthéon de la cité. Mais, dès la fin du v^e siècle, il semble y avoir beaucoup de brèches dans ce rempart, et aucune barrière efficace ne pouvait séparer durablement la curiosité des Athéniens ou leurs besoins spirituels insatisfaits de ce foisonnement de cultes étrangers qu'il fallait bien tolérer au Pirée.

M. Peremans : Le culte d'Asclépios, mentionné par M. Reverdin, se distingue très nettement de celui des divinités qui l'ont précédé dans le panthéon grec, non seulement parce qu'il est censé soulager la misère de l'individu isolé, détaché de sa cité, mais aussi parce qu'il est accessible aux hommes venant de différents pays.

Ce culte, comme celui de Ploutos, d'Eirénè ou d'autres divinités, au iv^e siècle, fournit la preuve d'une mentalité nouvelle. D'anciennes barrières sont tombées et les peuples se sont rapprochés dans des cultes nouveaux.

M. Reverdin: Non seulement Asclépios, mais d'autres dieux auxquels on rend un culte personnel et familier. Je pense surtout à Pan dont les dévots, un peu partout, et notamment en Attique, ont été fort nombreux dès le IV^e siècle. Songez au prologue du *Dyscolos* de Ménandre; à tous ces monuments — bas-reliefs, statues, autels rupestres — que l'on a fort heureusement groupés au Musée national d'Athènes, dans une salle qui, quoique couverte, s'efforce d'évoquer un sanctuaire Ὀπαίθριον: il y a là toute une spiritualité, ou, si vous préférez, une religiosité nouvelle.

M. Baldry: It seems to me that one of the most problematic features of the fourth century as far as our theme is concerned is the position of Plato. M. Reverdin spoke of the passage in the *Politicus* (262 *c-e*), where Plato rejects the division of mankind into Greek and barbarian, and also of the *Republic* (469 *b-476 c*), where Greeks and barbarians are sharply opposed to each other as «enemies by nature». The inconsistency between these passages is remarkable. It arises, I think, not from a change of mind on Plato's part, but from a difference of approach. The point I want to make is that when Plato approaches these questions incidentally, as it were, in the course of a philosophical argument, his thought is completely free from the prejudices which seem to underly his statements in the *Republic*. In the *Politicus* passage he is concerned with the correct and incorrect methods of διαιρεσίς, and in the course of using the Greek-barbarian antithesis to illustrate his theme even goes so far as to ridicule the antithesis, pointing out how obviously absurd it would be to separate mankind into, say, Lydians or Phrygians versus the rest. Another passage which illustrates my point comes early in the *Cratylus* (389 *e-390 a*). A word, argues Socrates, is an instrument, as is (for example) a shuttle. And just as the maker of a shuttle takes as his model the form of the kind of shuttle he is trying to make, and embodies this form in this or that material, so the lawgiver who is the maker of words embodies the form of the word in the sounds which are the material of language; and provided that he reproduces the form, the law-

giver $\dot{\epsilon}\nu\tau\circ\zeta\beta\alpha\rho\beta\alpha\circ\iota\varsigma$ does no worse than the lawgiver in Greece — that is, the barbarian version of the word is not inferior to the Greek. Here Plato is led by his argument to adopt an attitude which contradicts that belief in the superiority of the Greek language which lies behind the whole tradition of the contrast between Hellene and barbarian. Yet how differently he writes in the *Republic*!

M. Kwapon: How far did the foreign religious practices which came into Greece at this period in the wake of the worship of Cybele, Dionysius and Orphism — how far did these inatural practices and mysteries influence Plato's thinking and lead to the ambivalence in his attitude to the $\beta\alpha\rho\beta\alpha\circ\iota\varsigma$ of which Professor Baldry has spoken?

M. Dible: Es ist überaus schwer zu sagen, ob Plato in den mythisch eingekleideten Aussagen wirklich auf Elemente bestimmbarer fremder Herkunft hinweisen will. Gewiss gibt es den Er als Gewährsmann des Seelenwanderungslehre. Aber der gleichen bleibt doch, von einigen unübersehbaren Anspielungen auf Ägypten abgesehen, im Halbdunkel einer allgemeinen und nicht näher bestimmten Fremdartigkeit.

M. Reverdin: Vous venez de mentionner le cas d'Er dans la *République*. Pourquoi ce choix ? Probablement pour accroître le mystère et le prestige de la révélation que contient le mythe. Mais Platon nous dit de cet Er qu'il est fils d'Armenos, qu'il est Pamphylien; et l'on ne peut se défendre du sentiment que cette disparate est destinée à dérouter, qu'elle est comme un camouflage. Le fait n'en demeure pas moins que c'est à un Barbare que Platon attribue la révélation des vérités mystiques qu'il dévoile. Cela n'atteste-t-il pas le prestige religieux dont jouissait le monde barbare ?

M. Dible: Sicherlich: Die *Epinomis* (987-8) gibt sogar eine klimatologische Begründung für die naturgegebene Überlegenheit der orientalischen Barbaren in Theologie und Kosmologie (etwas abweichend, allerdings, Plat. *Tim.* 24 a ff.). Aber um noch auf einen anderen Punkt zu kommen: Vielleicht darf man daran

erinnern, dass die oekonomische und technische Durchdringung des Ostens durch die Griechen nicht erst mit dem Alexanderzug beginnt. Es gibt im 4. Jh. bereits jene halbgriechischen Territorialstaaten (Halikarnass, Cypern), in denen sich griechische Künstler, Ärzte, Verwaltungsfachleute oder Militärs ebenso betätigen wie am Perserhof, nicht zu vergessen die Hetären und Kaufleute. Es handelt sich hier um eine aktive Besitzergreifung, die der politischen Herrschaft der Griechen vorangeht, aber mit altionischer *ἱστορίη* sicherlich nichts zu tun hat, am wenigsten bei den Hetären, wenn es diese auch schon in archaischer Zeit im Osten gegeben hat.

M. Reverdin: Je voudrais encore insister, en terminant, sur un point que nous avons déjà touché dans nos discussions, et qui me semble essentiel. Au v^e siècle, la religion civique a encore un réel prestige, et la cité encadre l'individu. Mais ces institutions sont proches de leur mort spirituelle. L'âge de la *πόλις* est déjà virtuellement révolu quand Platon propose, dans ses *Lois*, la meilleure des constitutions possibles pour une cité grecque.

Cette mort spirituelle de la cité et de sa religion — qui se survivront, certes, mais un peu comme des formes sans contenu —, affranchit en fait l'individu, et le rend infiniment plus perméable aux influences étrangères. La cité pouvait encore se défendre contre l'intrusion des dieux barbares. L'individu, dès le iv^e siècle, n'est plus protégé contre des tentations auxquelles il ne tarde pas à succomber.

M. Dible: Wir alle werden Ihnen dankbar sein, dass Sie diesen wichtigen Gesichtspunkt so ausdrücklich hervorgehoben haben. Ausserdem aber lässt sich die Aufgeschlossenheit der Griechen gegenüber fremden Göttern gerade in einer Zeit, die eine fortschreitende Rationalisierung bzw. Technisierung auf allen Lebensgebieten sah, auch als Komplementärerscheinung verstehen. Die Rosenkreuzer erleben ihre Blüte zur Zeit der Aufklärung, und welche Faszination die extreme Irrationalität eines orgiastischen Kultes auf einen so scharf reflektierenden Denker wie Euripides ausübte, lehren die *Bakchen*.