
Ethnographie et utopie chez Dion Chrysostome (*Or.* 35, 18-22 et *Or.* 7, 1-80)

Cécile Bost-Pouderon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1632>

DOI : 10.4000/kentron.1632

ISSN : 2264-1459

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2008

Pagination : 105-122

ISBN : 978-2-84133-322-6

ISSN : 0765-0590

Référence électronique

Cécile Bost-Pouderon, « Ethnographie et utopie chez Dion Chrysostome (*Or.* 35, 18-22 et *Or.* 7, 1-80) », *Kentron* [En ligne], 24 | 2008, mis en ligne le 13 mars 2018, consulté le 17 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/kentron/1632> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/kentron.1632>



Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

ETHNOGRAPHIE ET UTOPIE CHEZ DION CHRYSOSTOME (OR. 35, 18-22 ET OR. 7, 1-80)

Le titre initialement prévu pour cette contribution : « La description ethnographique comme espace d'écriture utopique chez Dion Chrysostome », je l'avais emprunté à C. Jacob qui, dans *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*¹ écrivait, à propos d'Agatharchide² et de son *Traité sur la mer Rouge* :

Paradoxalement, au lieu de renforcer le modèle dominant de civilisation, de conforter la bonne conscience de tous ceux qui partagent les valeurs traditionnelles de l'hellénisme, le spectacle de l'altérité vient ébranler les certitudes acquises. La description ethnographique est un espace d'écriture utopique : l'ancrage dans un lieu de l'espace géographique de populations au mode de vie radicalement différent permet d'imaginer d'autres manières d'être homme et, par là même, de porter un regard critique sur les normes sociales et culturelles. L'ethnographie vient ainsi relayer les diatribes des moralistes et des philosophes [...]

Et elle s'inscrit dans le développement d'une nouvelle doctrine morale, le cynisme :

Il s'agit de libérer l'homme du désir, des passions, des valeurs de la civilisation, telles la renommée et la richesse³.

Sans vouloir pour autant présenter Dion Chrysostome comme un philosophe cynique, et bien qu'on ne soit plus avec lui à l'époque hellénistique, mais aux premiers

1. Jacob 1991, 144-145.

2. Agatharchide de Cnide (II^e siècle avant J.-C.), que l'on considère comme un des inspirateurs de Poséidonios d'Apamée, est l'auteur de deux traités historiques monumentaux : *Sur l'Asie* et *Sur l'Europe* (perdus) et d'un *Traité sur la mer Rouge*, écrit entre 145 et 132 avant J.-C. (qui ne nous est connu que par la tradition indirecte : Diodore, Strabon et Photios), dans lequel il décrit les peuples qui habitent le littoral du golfe Arabique, la Troglodytique et l'Éthiopie. Sur la structure et le caractère de cette œuvre, voir Marcotte 2001.

3. Bien des discours sur les antipodes semblent, de fait, avoir été nourris des motifs de la diatribe cynique : cf. Moretti 1994, 31-39 ; voir aussi Hunzinger 2002, 37-44 (à propos des valeurs associées au vin dans les utopies hellénistiques) ; Saïd 1986, 99 ; Lévy 1981, 67 (sur l'utilisation par les Cyniques du thème du bon sauvage). À propos de l'utopie hellénistique, Carrière 1979, 183-184, parle plus vaguement de « cité idéale cynico-stoïcienne ».

temps de l'Empire romain, c'est cependant dans cette même famille de pensée que nous pouvons situer les textes dont je vais parler. Il s'agit des §§ 18-22 du discours 35 de Dion (*À Célènes de Phrygie*) et de la première partie de l'*Euboïque* (*Or.* 7), §§ 1-80 – soit deux textes empruntés à deux discours qui développent l'un et l'autre le même message, ou un message voisin, sur la décadence morale des cités grecques à l'époque de l'orateur, à laquelle est opposé, chaque fois, un autre mode d'existence, exotique dans l'un de ces discours, primitif dans l'autre⁴.

Une utopie exotique

Les §§ 18-22 du discours 35 (*À Célènes de Phrygie*)

C'est soit sous Vespasien, soit au début du principat de Trajan, que Dion Chrysostome se serait adressé aux habitants de la petite ville de Célènes-Apamée, en Phrygie. L'ensemble du discours, tel qu'il nous est parvenu, est plutôt déconcertant : il est très court (25 §§), manifestement incomplet, disproportionné (l'exorde occupe près de la moitié du texte), voire incohérent (ainsi le développement sur le port des cheveux longs dans l'exorde paraît incongru par rapport à l'ensemble). Passé l'exorde, le discours se présente dans un premier temps comme un éloge de la cité et de ses habitants (portant sur le site de la ville, sa situation économique, ses fonctions judiciaire et religieuse). Mais cet éloge est ensuite modéré, voire annulé, par des parallèles faits avec des peuples originaires de régions lointaines, exotiques et merveilleuses, peuples qui, sur le plan du bonheur, déclare Dion, l'emportent de beaucoup sur les habitants de Célènes-Apamée : Οὐκουν ἔγωγε ταύτης εὐποτιμότεραν ἐπίσταμαι πόλιν οὐδὲ ἀνθρώπους ἄμεινον ζῶντας, χωρὶς Ἰνδῶν..., leur déclare-t-il (§ 19).

Dans la rhétorique de l'éloge, la comparaison, *parabolè* ou *sunkrisis*, est un des principaux moyens d'amplification, destiné à mettre en relief les qualités de l'objet ou de la personne loués (cf. *Rhét.* à *Al.* chap 3, § 7 ; Aristote, *Rhét.* I, chap. 9, 1368 a 20-35). Paradoxalement, elle fonctionne ici à l'inverse du schéma traditionnel, minimisant les *agatha* de la cité phrygienne par rapport à ceux dont jouissent les Indiens – signe que nous ne sommes pas dans un discours d'éloge, mais dans la rhétorique du blâme.

Pour conduire cette comparaison, Dion s'est fait en quelque sorte ethnographe⁵ en peignant, aux §§ 18-22, un « tableau indien » constitué des éléments habituels à

4. Sur la récurrence de ce thème dans un certain nombre de discours de Dion Chrysostome, voir Desideri 2000.

5. Dion ethnographe ? Nous en avons un petit aperçu quand, dans son *Discours Olympique* (*Or.* 12), il évoque son voyage jusqu'au pays des Gètes (§ 16) et que, dans l'exorde de ce discours, avant d'entamer une conférence sur le Zeus Olympien, il propose à son auditoire une éventuelle conférence ethnographique sur ce pays (§ 21) : Πότερον οὖν ἥδιον ὑμῖν καὶ μάλλον ἐν καιρῷ περὶ τῶν ἐκεῖ διηγήσασθαι, τοῦ τε ποταμοῦ τὸ μέγεθος καὶ τῆς χώρας τὴν φύσιν ἢ ὧρῶν ὡς ἔχουσι κράσεως καὶ

toute littérature géographique (réseau hydrographique, végétation, climat, particularités du mode de vie des habitants), mais nimbé du merveilleux propre à la littérature « utopique » :

Ainsi, donc, je sais qu'il n'est pas de cité mieux favorisée par le sort que la vôtre, ni d'hommes qui vivent mieux, si ce n'est aux Indes.

18 Car là-bas, raconte-t-on, coulent des fleuves, non pas d'eau comme chez vous, mais de lait, de vin, de miel ou bien d'huile. Ils ont leur source dans les collines voisines, comme s'ils sortaient des mamelles de la terre. Et toutes ces denrées sont d'une qualité infiniment supérieure à celles de chez nous tant pour leur agrément que pour leur vertu. En effet, les denrées d'ici nous les tirons chichement et avec peine de certains animaux et de certaines plantes, broyant les fruits des arbres, trayant et pressant la nourriture qui nous vient des animaux, tandis que les denrées de là-bas sont en général plus pures, étant obtenues, je crois, sans violence ni artifice. Pendant un mois les fleuves coulent au profit du roi, le produit en est pour lui ; le reste du temps, il est pour la population. **19** Les Indiens vont donc se rassembler chaque jour avec leurs enfants et leurs femmes aux sources de ces fleuves et le long de leur cours, s'amusant et riant comme à un festin. Près de leurs escarpements pousse le lotus, une plante vivace qui est peut-être le plus agréable de tous les aliments, pas comme celui de chez nous qui sert de nourriture aux quadrupèdes ; là pousse aussi en abondance ce que l'on pourrait comparer à du sésame et à de l'ache, du fait de leur ressemblance – mais sur le plan des qualités le rapprochement n'est pas valable. Le même lieu produit une autre graine, qui constitue un meilleur aliment que le blé et que l'orge, et qui est d'une plus grande utilité. Elle croît dans de grands calices, tels ceux des roses, mais plus odorants et plus grands. Les Indiens en mangent la racine et le fruit, sans avoir d'effort à fournir.

20 S'échappant des ruisseaux, de nombreux canaux, les uns grands, d'autres petits, mêlent leurs eaux ; ils ont été faits par les hommes, à leur guise. Les Indiens dérivent les eaux facilement, de la même façon que nous le faisons pour l'eau de nos jardins. Ils ont aussi à leur disposition des bains : bains chauds à l'eau plus blanche que l'argent et d'autres que leur profondeur et leur fraîcheur colorent d'un bleu sombre. Là nagent ensemble les femmes et les enfants, tous beaux. Ensuite, j'imagine, allongés dans les prairies, ils chantent et ils fredonnent. **21** Or, il y a, dans ce même pays,

τῶν ἀνθρώπων τοῦ γένους, ἔτι δὲ οἶμαι τοῦ πλήθους καὶ τῆς παρασκευῆς, ἢ μάλλον ἄψασθαι τῆς πρεσβυτέρας τε καὶ μείζονος ἱστορίας περὶ τοῦδε τοῦ θεοῦ, παρ' ᾧ νῦν ἔσμεν; « Est-il plus agréable et plus opportun pour vous que je vous parle en détail de ce que j'ai vu là-bas, de la taille du fleuve, de la nature du pays ou de ce qu'il en est du climat et de la race des habitants, et encore, je pense, de la population et de ses ressources ? ou plutôt que je traite d'une histoire plus ancienne et plus grande, celle de ce dieu chez lequel nous nous trouvons actuellement ? » (trad. personnelle). Quelques autres allusions aux Gètes dans l'œuvre de Dion témoignent de sa curiosité ethnographique pour ce peuple : 68, 2 ; 72, 3. On sait d'ailleurs, par Philostrate (*Vie de Sophistes*, 487), qu'il aurait rédigé des *Getica*, et Russell 1992, 174, interprète précisément ce passage de l'*Olympique* comme une sorte de *synopsis* de la première partie des *Getica* de Dion.

des prairies de toute beauté et une variété d'arbustes à fleurs dont le sommet fournit de l'ombre et dont les fruits sont à la portée de ceux qui veulent les cueillir, puisque leurs rameaux s'inclinent vers eux. Au-dessus d'eux chantent les oiseaux, les uns rassemblés dans les collines en une foule nombreuse, les autres au sommet des branches maîtresses ; leur chant est plus harmonieux que nos instruments de musique. Il souffle un vent toujours modéré ; le temps, sans cesse égal, ressemble tout à fait à celui du début de l'été. De plus, le ciel est, dans ce pays-là, plus pur, les astres plus nombreux et plus brillants. Les habitants y vivent plus de quatre cents ans ; pendant tout ce temps, ils demeurent beaux et jeunes et ne connaissent ni la vieillesse ni la maladie ni la misère⁶.

Nous avons, dans ces lignes, un tableau composite et peu original, dont certains éléments remontent à Hérodote, dont de nombreux *mirabilia* ont sans doute leur source chez Ctésias ou chez Onésicrite, tandis que d'autres ont été empruntés à la littérature romanesque⁷. Cette peinture apparaît ainsi comme faite des traits les plus conventionnels, dans la tradition d'une Inde plus mythique que réelle⁸, relevant de la thématique de l'Âge d'or (au sens où l'entend Raymond Trousson) et rappelant aussi beaucoup l'univers de l'île du Soleil de Iamboulos⁹.

De la part de Dion Chrysostome, y avait-il là concession au goût et à la curiosité de son public pour ce type de récit où l'ethnographie le dispute au merveilleux¹⁰ ?

6. Traduction : Bost-Pouderon 2006.

7. Pour le détail de l'analyse, voir Bost-Pouderon 2006, t. II, 188-200.

8. De nombreuses touches de ce tableau indien reposent en fait sur des confusions entre l'Inde et l'Égypte, ou entre l'Inde et l'Éthiopie, notamment la fontaine de vérité des brahmanes (cf. sur ce point précis, Schneider 2004, 51-52). On remarquera que les autres mentions de l'Inde dans le corpus de Dion associent volontiers Inde et Éthiopie : *Or.* 11, 49 et *Or.* 79, 3-4. Dans ce dernier discours, intitulé *Περὶ πλούτου*, qui développe l'idée que ce n'est pas la richesse qui fait la grandeur d'une cité, mais l'excellence de ses lois, l'honnêteté de ses citoyens, la modération de ses gouvernants, Dion, pour illustrer son propos, fait plusieurs parallèles, dont l'un avec les Éthiopiens (cf. Hérodote III, 23) pour montrer que l'or ne fait pas le bonheur des peuples (chez les Éthiopiens l'or est si abondant qu'on y entrave les prisonniers avec des chaînes faites de ce métal) et un autre avec l'Inde, à propos de l'ivoire. Sur les associations de l'Inde et de l'Éthiopie dans les textes antiques, voir Schneider 2004, partic. 228-233.

9. L'utopie de Iamboulos (auteur que l'on situe au III^e siècle avant J.-C.), connue par un abrégé de Diodore (II, 55-60), se déroule dans une île mystérieuse de l'océan Indien, au sud de l'Arabie, dans laquelle Iamboulos et son compagnon ont été expédiés par des Éthiopiens qui les avaient capturés, pour servir à un rite de purification. Cette terre de félicité est habitée par des êtres remarquables par leur beauté et par leur bonté, qui y mènent, à l'abri de tout besoin et jusqu'à l'âge de cent cinquante ans, une existence faite de simplicité et de sobriété.

10. Cf. *Or.* 12, 21, cité plus haut, note 5, passage dans lequel on sent bien que Dion est conscient, au moment d'entamer un discours au sujet sérieux et élevé, qu'il risque de décevoir un public dans l'attente de quelque divertissement plus léger (comme le récit de son voyage chez les Gètes en aurait été un).

Malgré l'état incomplet du discours, on peut, sans hésitation, répondre par la négative à cette question. Plutôt que de concession aux goûts du public, il convient, me semble-t-il, de parler de jeu avec le public, d'un jeu habile et redoutablement efficace (jeu sophistique au service d'un message philosophique). Car, de la même façon que Dion, dans plusieurs de ses discours aux villes, se sert délibérément de la topique encomiastique, particulièrement celle de l'éloge d'une cité, devant des publics connaisseurs et amateurs de cette rhétorique, pour, en fait, mieux les blâmer¹¹, de même ici, feignant de faire plaisir à son public par le charme d'un récit ethnographique, il lui adresse, en réalité, des reproches.

Dans mon édition commentée des discours 33-35 de Dion Chrysostome, j'ai montré en effet comment les deux parties principales du discours (l'éloge apparent de la cité phrygienne et le tableau indien) se répondent presque terme à terme¹², la seconde annulant la première :

- les fleuves merveilleux des Indes rabaisent implicitement les rivières de Célènes-Apamée (cf. § 13) ;
- la production spontanée de denrées aux vertus supérieures s'oppose à l'activité basement mercantile des habitants de la cité phrygienne (cf. § 15) ;
- la dîme que prélève tout naturellement le roi des Indiens sur ces productions fait écho au poids du tribut romain (cf. § 14) ;
- les rassemblements festifs des Indiens contrastent avec l'affairisme qui préside aux rassemblements humains dans la cité phrygienne (cf. §§ 16-17).

Enfin, au sommet du passage, l'évocation des brahmanes apparaît à elle seule comme une remise en cause de l'ensemble de l'éloge de la cité (§ 14) :

Or, malgré de tels biens et malgré leur abondance, il y a chez eux des hommes, nommés les brahmanes, qui ont renoncé à profiter de ces fleuves et qui se sont détournés des populations vautreées le long de leur cours : ils réfléchissent et méditent à l'écart, infligeant à leur corps d'étonnantes peines sans que personne ne les y oblige et se soumettant à de terribles épreuves d'endurance. On dit qu'une source leur est réservée, la fontaine de Vérité, de loin la meilleure et la plus divine de toutes : ceux qui s'y sont abreuvés n'ont jamais menti¹³.

En effet la « sainteté » de ces hommes répond à la piété strictement matérielle des Apaméens ; leur véritable sagesse dénonce celle des faux sages de Célènes auxquels s'en prenait l'orateur dans l'exorde du discours (§§ 2-3) ; le dépouillement de

11. Voir Bost-Pouderon 2006, t. II, 268-282.

12. Selon Zambrini 1994, 76, c'est ce souci d'une quasi-symétrie entre les deux morceaux qui expliquerait que Dion ait laissé de côté toutes les considérations de type biologique ou anthropologique habituelles à la littérature ethnographique.

13. Traduction : Bost-Pouderon 2006.

leur mode d'existence s'oppose aux couronnes et à la pourpre des Asiarques (cf. § 10) ; mais, surtout, c'est la représentation même du bonheur des Indiens qui est à son tour ruinée, dans la mesure où ce bonheur est réfuté par l'attitude ascétique de ces sages.

À l'ironie qui y est déployée, on devine donc que ce discours 35 de Dion n'était pas un pur morceau de divertissement offert aux habitants de Célènes-Apamée. Si véritablement il est incomplet, sans doute contenait-il, à la suite de l'éloge manifestement ironique de la ville, à la suite du parallèle avec l'Inde, puis avec le pays des fourmis chercheuses d'or (§§ 23-24) et avec Byzance (§ 25), la dénonciation de quelque défaut collectif de la cité. J'y reviendrai.

Une utopie sérieuse

L'*Euhoïque* (§§ 1-80)

Dans l'*Euhoïque*, les choses sont, en apparence, plus claires. En effet, lorsque, au § 81, au moment d'aborder la partie moralisatrice de son discours, Dion rompt avec la narration, il souligne avec fermeté la valeur paradigmatique du récit qui s'achève :

“ Απαντα δὴ τοῦτον τὸν λόγον διήλθον οὐκ ἄλλως οὐδ' ὡς τάχ' ἂν δόξαιμι τισιν, ἀδολεσχεῖν βουλόμενος, ἀλλ' οὐπερ ἐξ ἀρχῆς ὑπεθέμην βίου καὶ τῆς τῶν πενήτων διαγωγῆς παράδειγμα ἐκτιθεῖς, ὃ αὐτὸς ἠπιστάμην, τῷ βουλομένῳ θεάσασθαι λόγων τε καὶ ἔργων καὶ κοινωνιῶν τῶν πρὸς ἀλλήλους, εἴτι τῶν πλουσιῶν ἐλαττοῦνται διὰ τὴν πνίαν πρὸς τὸ ζῆν εὐσχημόνως καὶ κατὰ φύσιν ἢ τῷ παντὶ πλέον ἔχουσιν.

Tout ce récit [explique-t-il] je ne l'ai pas fait pour rien ni, comme il pourrait sembler à certains, pour le plaisir de bavarder : je l'ai fait pour présenter un exemple du mode de vie que j'ai pris pour thème au début et de la façon dont vivent les pauvres gens, un exemple que je connaissais par moi-même ; cela à l'intention de qui veut considérer, en matière de paroles, d'actes et de relations, si on est en situation d'infériorité à cause de sa pauvreté par rapport aux gens riches pour ce qui est de vivre avec dignité et suivant la nature, ou si on n'a pas plutôt sur eux l'avantage en tout¹⁴.

Ce discours est généralement daté de la vieillesse de Dion (cf. le § 1), c'est-à-dire des premières années du II^e siècle, et il pourrait donc être contemporain du discours 35 ; mais sa première partie, si le récit est bien autobiographique, se rapporte à la période de l'exil du rhéteur (cf. § 9). Il fut peut-être prononcé à Rome (c'est du moins l'avis de tous les spécialistes de Dion, sans qu'il y ait d'indice vérifiable dans le texte lui-même).

14. Traduction personnelle.

La première partie du discours (celle qui nous intéresse présentement) contient une description, au sein même de la Grèce, d'une société idéale.

Cette société, Dion prend soin, au seuil de son récit, de préciser qu'elle n'est pas le fruit de son imagination, qu'il ne rapporte pas des faits entendus auprès d'autrui, qu'il ne s'agit pas non plus d'une population exotique (bref tout caractère fictif est soigneusement écarté, selon une convention qui appartient, précisément, à la littérature utopique) :

Τόδε μὴν αὐτὸς ἰδών, οὐ παρ' ἐτέρων ἀκούσας, διηγήσομαι. ... ἐρῶ δ' οὖν οἷοις ἀνδράσι καὶ ὄντινα βίον ζῶσι συνέβαλον ἐν μέσῃ σχεδὸν τι τῇ Ἑλλάδι.

Ce que je vais raconter, je l'ai vu par moi-même, et non entendu auprès d'autrui [...] Je vais donc vous dire quel genre d'hommes je rencontrai un jour, à peu près au centre de la Grèce, et quelle vie ils menaient (§ 1)¹⁵.

Si pareille déclaration s'oppose presque terme à terme à celle qui conclut le tableau indien de l'Or. 35, § 22 :

Τὰ μὲν οὖν ἐκεῖθεν λόγος ἐστὶν ἀψευδής· ἤδη γάρ τινες τῶν ἀφικνουμένων ἔφασαν. Ἀφικνοῦνται δὲ οὐ πολλοὶ τινες ἐμπορίας ἕνεκεν...

Sur ce qui se passe dans ce pays-là, mon récit est sans mensonge ; en effet, certains de ceux qui s'y rendent l'ont déjà raconté. Mais ils ne sont pas nombreux à s'y rendre, juste quelques-uns pour y commercer¹⁶...

cette opposition n'est bien entendu que formelle : au fond, il s'agit dans les deux cas de prétendre accréditer une histoire incroyable.

D'autre part, bien que le récit de l'*Euboïque* soit situé en plein cœur de la Grèce, le cadre géographique précis est une île où, qui plus est, Dion aborde à l'issue d'une tempête et où il se retrouve aussitôt seul, abandonné par les quelques pêcheurs qui l'avaient pris en charge, puis recueilli par un chasseur – autant de motifs qui apparentent cet épisode prétendument autobiographique à la littérature utopique, d'autant plus nettement que la communauté décrite ici vit dans les montagnes, à l'abri de toute contamination urbaine.

Cette société (censée être décrite à Dion par le chasseur lui-même, §§ 10-62) se présente ainsi :

– comme une mini-communauté, composée seulement de deux familles de chasseurs ;

15. Traduction personnelle.

16. Traduction : Bost-Pouderon 2006.

- pratiquant, par nécessité, l'endogamie (« chacun de nous a pour épouse la sœur de l'autre », § 10) ;
- vivant en autarcie, essentiellement de la chasse, mais aussi de quelques cultures et d'un peu d'élevage ;
- dans de pauvres huttes ;
- mais dans une nature généreuse (§§ 14-15¹⁷) ;
- cette communauté ignore l'argent (cf. § 21) ;
- ne compte pas de serviteurs, donc pas d'esclaves (cf. § 66, les fils faisant eux-mêmes le service du repas) ;
- et elle vit sans contact avec la ville voisine, présentée comme un lieu d'affrontements et de rivalités, et qui, dans les faits, apparaît comme un véritable lieu de sauvagerie¹⁸.

Le mode de vie de ces chasseurs relève donc tout à la fois de l'utopie et de la thématique de l'Âge d'or : de cette dernière, dans la mesure où la nature offre un cadre de vie généreux à la petite communauté ; de l'utopie dans la mesure où cette communauté de chasseurs vit de son labeur et où le bonheur dont elle jouit et que condense le tableau idyllique du § 65 (où l'on voit Dion généreusement traité par son hôte) n'est pas le fruit spontané de la nature. Car, malgré la contamination par différents genres littéraires qui marque le récit de l'*Euboïque*, notamment celle du genre bucolique, nul doute que ce texte de Dion Chrysostome ne doive être lu

-
17. Τὸ τε γὰρ χωρίον ἀπόρρυτον ἐκατέρωθεν, φάραγξ βαθεῖα καὶ σύσκιος, καὶ διὰ μέσου ποταμὸς οὐ τραχύς, ἀλλ' ὡς ῥᾶστος ἐμβῆναι καὶ βουσί καὶ μόσχους, τὸ δὲ ὕδωρ πολὺ καὶ καθαρὸν, ἅτε τῆς πηγῆς ἐγγὺς ἀναδιδούσης, καὶ πνεῦμα τοῦ θέρους αἰεὶ διαπνέον διὰ τῆς φάραγος· οἱ τε περικείμενοι δρυμοὶ μαλακοὶ καὶ κατάρρυτοι, ἥκιστα μὲν οἰστρον τρέφοντες, ἥκιστα δὲ ἄλλην τινὰ βλάβην βουσί. Πολλοὶ δὲ καὶ πάγκαλοι λειμῶνες ὑπὸ ὑψηλοῖς τε καὶ ἀραιαῖς δένδρεσιν ἀνειμένοι, καὶ πάντα μεστὰ βοτάνης εὐθαλοῦς δι' ὅλου τοῦ θέρους. « Le lieu est escarpé de chaque côté, c'est un ravin profond et ombreux, et au milieu passe une rivière qui n'est pas agitée, mais très facile à traverser pour les vaches et les veaux ; l'eau est abondante et pure car la source jaillit à côté, et l'air en été circule toujours à travers le ravin. Les bois alentour sont tendres et bien irrigués, ils ne nourrissent aucun taon ni aucun autre fléau pour les vaches. Il y a aussi de très beaux prés qui s'étendent sous de hauts arbres minces, et tout est plein d'herbes abondantes pendant tout l'été » (trad. d'A. Billault dans « Paysages de Dion Chrysostome », in C. Mauduit (éd.), *Paysages et milieux naturels dans la littérature antique* (Actes de la table ronde organisée au Centre d'études et de recherches sur l'Occident romain de l'université Jean Moulin – Lyon III, 25 septembre 1997), Paris, De Boccard, 1998, p. 138).
18. L'essentiel du récit du chasseur est en fait consacré à une visite faite dans cette ville et au débat qui se tint alors dans l'assemblée des citoyens désireux de soumettre la communauté des chasseurs à un tribut (§§ 21-62). La dialectique ville / campagne, civilisation / nature, domine toutes ces pages (cf. le roman de Longus *Daphnis et Chloë*). Sur cette partie du récit du chasseur et sur la conception du « phénomène urbain » qui en émane, voir notamment Bertrand 1992.

avant tout comme une utopie philosophique¹⁹, d'inspiration cynique et / ou stoïcienne²⁰, voire platonicienne.

À s'en tenir à une approche purement formelle, les deux morceaux littéraires que nous considérons ici (Dion, 35, 18-22 et 7, 1-80), appartiendraient donc, selon la classification proposée par Christine Dumas-Reungoat²¹, à deux catégories différentes d'utopies :

- celle de l'« utopie exotique », pour l'un (le tableau indien du discours 35) ;
- celle de l'« utopie philosophique » ou « utopie sérieuse », pour l'autre (le récit de l'*Euboïque*).

Mais il est un motif commun à ces deux textes et récurrent dans la littérature utopique, particulièrement celle présentant des pays de cocagne, à savoir le motif du banquet champêtre, que je voudrais examiner de plus près. Sans vouloir établir tous les rapprochements littéraires possibles, j'en proposerai quelques-uns qui permettront de mettre plus précisément en regard ces deux différents recours à l'utopie chez Dion Chrysostome.

Le motif du banquet champêtre

Le tableau des §§ 65-66 de l'*Euboïque*, en effet, n'est pas sans rappeler la description socratique de la cité idéale du livre II de la *République* de Platon (= *Rép.* 372 a-b)²² – celle qui est désignée par Socrate comme la « cité véritable », ἡ ἀληθινὴ πόλις, et qu'il considère comme « saine » (ὕγιος) –, description qui donne à voir le tableau de la vie saine et simple d'un État primitif.

-
19. Ainsi Anderson 2000, 147, admet la possibilité de lire le récit de Dion dans l'*Euboïque* comme une *ekphrasis* d'utopie, à l'instar de la *syncrisis* avec les Indiens du discours 35 : « *we might see the whole account as an ekphrasis of a utopia : yet again it seems far short of the degree of schematization that Dio gives to the Indians in his syncrisis of their nation with the people of Celaenae in Or. 35* ». Pour J.-M. Bertrand, le territoire des chasseurs de l'*Euboïque* a « en fait la forme d'une cité idéale », dans un récit « construit comme le sont les utopies, dont les références sont, par nature, multiples et anachroniques » (Bertrand 1992, 88).
20. Si, en effet, la réflexion utopique n'était pas étrangère à la pensée cynique – voir le témoignage de D.L. VI 85 (= Giannantoni SSR V H 70) à propos du philosophe cynique Cratès et de son poème sur Péra –, elle ne le fut pas moins à la pensée stoïcienne (pensons à Zénon de Citium et sa *Politeia*). La coloration cynique du récit est cependant assez forte : ainsi, le motif initial du naufrage, qui rappelle le naufrage d'Ulysse dans l'île des Phéaciens, peut être mis en relation avec la figure d'Ulysse devenue à l'époque hellénistique, dans la tradition cynique, celle du philosophe. La peinture par Agatharchide des Ichtyophages pourrait avoir été une source d'inspiration pour Dion Chrysostome (cf. Marcotte 2001, 431).
21. Cf. l'introduction de ce volume, p. 35-48.
22. Voir la démonstration plus détaillée de Scannapieco 2001, qui considère cette scène comme « *il momento centrale e più ideologicamente connotato dell'intero racconto* ». À rebours, comme le fait remarquer l'a. (p. 116), les §§ 117-119 sont modelés sur la description de la cité τρυφώσα de la *Rép.* de Platon (372 e-373 a-c).

Voici le texte de Dion :

Εἰσελθόντες οὖν εὐωχοῦμεθα τὸ λοιπὸν τῆς ἡμέρας, ἡμεῖς μὲν κατακλιθέντες ἐπὶ φύλλων τε καὶ δερμάτων ἐπὶ στιβάδος ὑψηλῆς, ἡ δὲ γυνὴ πλησίον παρὰ τὸν ἄνδρα καθήμενη. Θυγάτηρ δὲ ὡραία γάμου διηκονεῖτο, καὶ ἐνέχει πιεῖν μέλινα οἶνον ἠδύν. Οἱ δὲ παῖδες τὰ κρέα παρεσκεύαζον, καὶ αὐτοὶ ἅμα ἐδείπνουν παρατιθέντες, ὥστε ἐμὲ εὐδαμονίζειν τοὺς ἀνθρώπους ἐκείνους καὶ οἶσθαι μακαρίως ζῆν πάντων μάλιστα ὧν ἠπιστάμην. Καίτοι πλουσίων οἰκίας τε καὶ τραπέζας ἠπιστάμην, οὐ μόνον ιδιωτῶν, ἀλλὰ καὶ σατραπῶν καὶ βασιλέων, οἱ μάλιστα ἐδόκουν μοι τότε ἄθλιοι, καὶ πρότερον δοκοῦντες, ἔτι μᾶλλον, ὁρῶντι τὴν ἐκεί πενίαν τε καὶ ἐλευθερίαν, καὶ ὅτι οὐδὲν ἀπελείποντο οὐδὲ τῆς περὶ τὸ φαγεῖν τε καὶ πιεῖν ἠθονῆς, ἀλλὰ καὶ τούτοις ἐπλεονέκτων σχεδόν τι.

Ἐν δὲ τούτῳ ἡ παρθένος ἀναστάσα ἐξ ἐτέρας σκηνῆς ἐκόμισεν οὐα τετμημένα καὶ μέσπια καὶ μῆλα χειμερινὰ καὶ τῆς γενναίας σταφυλῆς βότρυς σφριγῶντας, καὶ ἔθηκεν ἐπὶ τὴν τράπεζαν, καταψήσασα φύλλους ἀπὸ τῶν κρεῶν, ὑποβαλοῦσα καθαρὰν περιίδα [...] ἔφερον δὲ ἄρτους τε καθαρούς καὶ ὡς ἐφθά ἐν ξυλίνους πίναξι καὶ ἐρεβίνθους φρυκτούς.

Nous entrâmes donc et le reste du jour se passa à nous régaler : nous étions étendus sur un haut lit fait de feuilles et de peaux, tandis que la femme était assise à côté de son mari. La fille, une fille en âge d'être mariée, faisait le service et versait à boire un vin noir exquis. Les fils apprêtaient la viande et prenaient leur repas tout en servant les autres ; si bien que j'admirais le bonheur de ces gens et jugeais leur existence la plus heureuse de toutes celles que je me trouvais connaître. Et pourtant j'en connaissais des maisons et des tables de riches ! et non seulement de particuliers, mais de gouverneurs, d'empereurs, qui déjà auparavant me paraissaient toutes misérables, mais combien plus à cette heure où je trouvais là réunies pauvreté et liberté, et où je voyais ces gens ne pas même manquer des plaisirs que procurent le boire et le manger, mais, en cette matière encore, obtenir presque l'avantage !

Pendant ce temps, la jeune fille s'était levée ; elle rapporta de l'autre hutte des cornouilles coupées en deux, des nèfles, des pommes d'hiver et des grappes d'un plant excellent, toutes gonflées de suc. Elle les posa sur la table, après l'avoir nettoyée avec des feuilles pour enlever les restes de viande et recouverte d'un lit de fougères bien propre. [...] Puis on apporta des pains de pure farine et des œufs durs sur des plateaux de bois, avec des pois chiches grillés²³.

Dans la *République* de Platon, Socrate peignait un tableau très semblable :

Πρῶτον οὖν σκεψώμεθα τίνα τρόπον διαιτῆσονται οἱ οὕτω παρεσκευασμένοι. ἄλλο τι ἢ σῖτόν τε ποιοῦντες καὶ οἶνον καὶ ἱμάτια καὶ ὑποδήματα· καὶ οἰκοδομησάμενοι οἰκίας [...] Θρέφονται δὲ ἐκ μὲν τῶν κριθῶν ἄλφιστα σκευαζόμενοι, ἐκ δὲ τῶν πυρῶν ἄλευρα, τὰ μὲν πέψαντες, τὰ δὲ μάξαντες, μάζας γενναίας καὶ ἄρτους ἐπὶ κάλαμόν τινα παραβαλλόμενοι ἢ φύλλα καθαρὰ, κατακλινέντες ἐπὶ στιβάδων ἐστρωμένων μίλακι τε καὶ μυρρίναις, εὐωχῆσονται αὐτοὶ τε καὶ

23. Dion Chrysostome, *Euboïque*, §§ 65-66 et 75-76, trad. P. Mazon (Mazon 1943) légèrement modifiée.

τὰ παιδιά, ἐπιπίνοντες τοῦ οἴνου, ἔστεφαναμένοι καὶ ὑμνοῦντες τοὺς θεοὺς, ἡδέως συνόντες ἀλλήλοις, οὐχ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν ποιούμενοι τοὺς παῖδας, εὐλαβούμενοι πενίαν ἢ πόλεμον.

Καὶ ὁ Γλαύκων ὑπολαβὼν, Ἄνευ ὄψου, ἔφη, ὡς ἔοικας, ποιεῖς τοὺς ἀνδρας ἔστιωμένους.

Ἀληθῆ, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις. ἐπελαθόμην ὅτι καὶ ὄψον ἔξουσιν, ἄλας τε δῆλον ὅτι καὶ ἐλάας καὶ τυρόν, καὶ βολβούς καὶ λάχανά γε, οἷα δὲ ἐν ἀγροῖς ἐφήματα, ἐφήσονται. καὶ τραγήματά που παραθήσομεν αὐτοῖς τῶν τε σύκων καὶ ἐρεβίνθων καὶ κυάμων, καὶ μύρτα καὶ φηγούς σποδιοῦσιν πρὸς τὸ πῦρ, μετριῶς ὑποπίνοντες· καὶ οὕτω διάγοντες τὸν βίον ἐν εἰρήνῃ μετὰ ὑγιείας, ὡς εἰκός, γηραιοὶ τελευτῶντες ἄλλον τοιοῦτον βίον τοῖς ἐγγόνις παραδώσουσιν.

Considérons d'abord de quelle manière vont vivre les gens ainsi organisés. Ne vont-ils pas produire du blé, du vin, faire des habits, des chaussures, se bâtir des maisons ? [...] Pour se nourrir ils fabriqueront sans doute soit avec de l'orge, soit avec du froment, de la farine qu'ils feront griller ou qu'ils pétriront ; ils en feront de beaux gâteaux et des pains qu'on servira sur du chaume ou sur des feuilles bien propres ; couchés sur des lits de feuillage, jonchés de couleuvrée ou de myrte, ils se régaleront, eux et leurs enfants, buvant du vin, la tête couronnée de fleurs, et chantant les louanges des dieux ; ils vivront ensemble joyeusement, réglant sur leurs ressources le nombre de leurs enfants, dans la crainte de la pauvreté ou de la guerre.

Alors Glaucon prenant la parole dit : C'est avec du pain sec, ce me semble, que tu fais banqueter ces gens-là.

Tu dis vrai, répliquai-je ; j'avais oublié les mets ; mais il est évident qu'ils auront du sel, des olives, du fromage, des oignons et des légumes qui sont les mets des campagnards ; nous leur servirons même du dessert, à savoir des figes, des pois chiches et des fèves, et ils feront griller sur la braise des baies de myrte et des glands qu'ils croqueront en buvant modérément. En passant ainsi leur vie dans la paix et la santé, ils parviendront naturellement jusqu'à la vieillesse et ils transmettront la même vie à leurs descendants²⁴.

Nombreux sont les points communs entre les deux textes, notamment :

- le décor (même mobilier rustique : les lits de branchages) ;
- même mode d'alimentation – à ceci près que, chez Platon, il s'agit d'un régime strictement végétarien que, bien évidemment, sont censés ne pas suivre les chasseurs de Dion²⁵ ; mais, chez ce dernier, les chasseurs récoltent, eux aussi, froment, orge et

24. Platon, *Rép.* 372 a-d, trad. É. Chambry, *Platon. La République*, I-III, t. VI, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1932.

25. Faut-il y voir davantage, c'est-à-dire la marque du cynisme ? Les cyniques en général mangeaient des animaux (cf. D.L. VI, 73). Cependant, toujours d'après D.L., VI, 105, le végétarisme est également attesté dans le mouvement cynique : « Il y en a parmi eux (les Cyniques) qui se satisfont d'herbes et d'eau fraîche ». Musonius Rufus, en revanche, le maître de Dion, proscrivait nettement l'alimentation carnée, « plus bestiale et plus adaptée aux bêtes sauvages, plus lourde, [...] obstacle à concevoir et à penser » (XVIII, 3-4).

millet (τοὺς πυροὺς καὶ τὰς κριθάς, τὰς δὲ κέγχρους) et parfois quelques fèves (κῦαμοι) ; ils produisent aussi du vin en petite quantité (cf. §§ 45-46) ;

– dans la possession de biens, même limitation au strict nécessaire. Chez Platon : habits, chaussures, maisons, enfants. On trouve, dans le texte de Dion, un inventaire très proche (celui qui est fait par l'un des deux chasseurs de leurs « richesses » au § 47, devant l'assemblée de la ville) :

... αἶγες ὀκτὼ θήλειαι, βοῦς κολοβή, μοσχάριον ἐξ αὐτῆς πάνυ καλόν, δρέπανα τέτταρα, δίκελλαι τέτταρες, λόγχαι τρεῖς, μάχαيران ἡμῶν ἐκάτερος κέκτηται πρὸς τὰ θηρία. Τὰ δὲ κεράμια σκεύη τί ἂν λέγοι τις; Καὶ γυναῖκες ἡμῖν εἰσι καὶ τούτων τέκνα. οἰκοῦμεν δὲ ἐν δυοῖ σκηναῖς καλαῖς· καὶ τρίτην ἔχομεν, οὗ κέϊται τὸ σιτάριον καὶ τὰ δέρματα.

... huit chèvres, une vache sans cornes, avec le veau qu'elle a fait, un veau superbe, quatre faucilles, quatre houes à deux fourchons, trois javelots. Chacun de nous deux a aussi un couteau pour le gibier. Est-il besoin de parler de notre vaisselle de terre ? Comptons enfin nos femmes, ainsi que les enfants qu'elles nous ont donnés. Nous logeons dans deux belles baraques, et nous en avons encore une troisième où nous gardons en réserve notre blé et nos peaux²⁶.

– cette vie naturelle est pareillement gage de santé et de longévité. Pour Platon, voir plus haut, à la fin du passage cité ; chez Dion, cf. § 20 où le chasseur raconte, à propos de ses parents : « ils avaient beau parler des nombreuses années qu'ils avaient vécues, ils n'en gardaient pas moins des corps d'hommes robustes, jeunes et de belle prestance » (τὰ μὲν ἔτι πολλὰ λέγοντες ἅ βεβιώκεσαν, ἰσχυροὶ δὲ ἔτι καὶ νέοι καὶ γενναῖοι τὰ σώματα) ;

– enfin, la piété ne fait défaut à aucune des deux communautés (chez Platon : les convives chantent les louanges des dieux ; chez Dion, aux §§ 72-74, il est question de sacrifier un porc, pour fêter le mariage de deux des enfants des chasseurs).

Au-delà de la banalité des éléments constitutifs de ces deux tableaux, l'influence platonicienne sur le texte de Dion paraît assez nette. Et le rapprochement entre eux de ces textes souligne la portée du récit de l'*Euboïque* : c'est avant tout l'image d'une société primitive qui, dans ce discours, est donnée en modèle par Dion²⁷ ; c'est donc peut-être, implicitement, le retour à un âge primitif qu'il prône ainsi – hypothèse d'autant plus vraisemblable que le mode de vie de la petite communauté de chasseurs de l'*Euboïque* procède lui-même d'un retour à un type de vie primitif (cf. §§ 11-20).

26. Trad. P. Mazon (Mazon 1943).

27. On trouve un autre tableau de société humaine « primitive » chez Dion, dans le discours 12, l'*Olym-pique*, § 30, mais d'inspiration nettement stoïcienne.

Or, si l'on regarde maintenant le tableau des Indiens de l'Or. 35, eux aussi présentés dans le cadre d'un banquet champêtre aux §§ 20-21, on découvre peu d'éléments communs dans le traitement de ce motif avec celui qui en est fait dans l'*Euvoïque*.

En revanche, le début du texte de l'utopie de Iamboulos, tel que Diodore de Sicile nous le rapporte (*Bibl. Hist.* II, 57, 1 et 3), fournit un parallèle beaucoup plus riche avec ce texte de Dion :

Τούτους δ' ἐν τοῖς λειμῶσι διαζῆν, πολλὰ τῆς χώρας ἐχούσης πρὸς διατροφήν· διὰ γὰρ τὴν ἀρετὴν τῆς νήσου καὶ τὴν εὐκρασίαν τοῦ ἀέρος γεννάσθαι τροφὰς αὐτομάτους πλείους τῶν ἰκανῶν. φύεσθαι γὰρ παρ' αὐτοὶ [...] εἶναι δὲ καὶ πηγὰς ὕδατων δαφυλεῖς, τὰς μὲν θερμῶν εἰς λουτρὰ καὶ κόπων ἀφαίρεσιν εὐθέτους, τὰς δὲ ψυχρῶν τῇ γλυκύτητι διαφόρους καὶ πρὸς ὑγίειαν συνεργεῖν δυναμένας.

Ils passent leur vie dans les prés, le pays ayant largement de quoi les nourrir ; en effet, grâce à la qualité du sol de l'île et à la nature tempérée du climat, des denrées viennent d'elles-mêmes en quantité plus que suffisante. [...] Il y a aussi des sources en abondance, les unes d'eaux chaudes, parfaites pour s'y baigner et dissiper les fatigues, les autres d'eaux froides, à la douceur remarquable et aux propriétés favorables à la santé²⁸.

Et la proximité est encore plus grande avec le texte parodique de Lucien décrivant le banquet dans l'île des Bienheureux (*Histoire vraie*, II, 14-16) :

Le lieu du banquet est hors de la ville, dans la plaine dite Élysée : magnifique prairie entourée de bois aux essences variées, et touffus, qui ombragent les convives couchés. Ils ont sous eux une couche faite de fleurs. Ce sont les vents qui font le service et offrent chaque plat, sans toutefois verser le vin, car on n'en a nul besoin : il y a autour des convives de grands arbres de verre, du verre le plus transparent, et ces arbres ont pour fruits des coupes variées de forme et de taille. Donc, quand quelqu'un arrive au banquet, il cueille une ou même deux coupes et les pose à sa place ; aussitôt elles sont remplies de vin. C'est leur façon de boire. En guise de couronnes, les rossignols et l'ensemble des oiseaux musiciens, dans les prairies voisines, cueillent des fleurs de leur bec et les font neiger sur les convives. [...] Au repas, (ceux-ci) s'adonnent à la musique et au chant. [...] Quand cessent leurs chants, un second chœur se présente, cygnes, hirondelles, rossignols. Et quand ceux-ci chantent à leur tour, c'est à présent l'ensemble du bois qui joue un accompagnement de flûte, sous la conduite des vents²⁹.

Or, si, dans cet extrait de Lucien, l'amplification rhétorique apparaît comme purement gratuite et si elle est avant tout un jeu littéraire, l'emprunt fait par Dion à l'utopie de Iamboulos l'est sans doute moins, surtout si l'on considère, non pas

28. Trad. B. Eck, *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, livre II*, Paris, Les Belles lettres (CUF), 2003.

29. Trad. J. Bompaire, *Lucien. Œuvres*, t. II : *Opuscules 11-20*, Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1998.

ce que le rhéteur a retenu de Iamboulos, mais ce qu'il n'a pas retenu. Il n'a, en effet, retenu de l'île du Soleil que son aspect de pays de cocagne ; or, le texte de Diodore souligne aussi les qualités morales de ses habitants, notamment leur modération :

Πάντες δ' οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐταῖς, καίπερ δαφιλιεῖς ἔχοντες πάντων χορηγίας αὐτοφυεῖς, ὅμως οὐκ ἀνέδην χρῶνται ταῖς ἀπολαύσεσιν, ἀλλὰ τὴν λιτότητα διώκουσι καὶ τὴν ἀρκούσαν τροφὴν προσφέροντα·

Bien que tous ceux qui habitent ces îles aient à profusion, dans tous les domaines, ce que fournit le sol de lui-même, ils n'en font pas toutefois une consommation abusive, mais tiennent à rester simples et prennent pour se nourrir le strict nécessaire (II, 59, 1)³⁰.

Et, bien loin du désœuvrement manifeste des Indiens de Dion, ce texte les présente comme un peuple travailleur :

Ἐναλλάξ δὲ αὐτοὺς τοὺς μὲν ἀλλήλοις διακονεῖν, τοὺς δὲ ἀλιεύειν, τοὺς δὲ περὶ τὰς τέχνας εἶναι, ἄλλους δὲ περὶ ἄλλα τῶν χρησίμων ἀσχολεῖσθαι, τοὺς δ' ἐκ περιόδου κυκλικῆς λειτουργεῖν...

Selon un système de roulement, les uns se rendent mutuellement service, d'autres pêchent, d'autres exercent un savoir-faire particulier, certains sont occupés à d'autres tâches utiles et d'autres remplissent les charges publiques en fonction d'un retour cyclique... (II, 59, 6)³¹.

En regard de ces gens, les Indiens de Dion apparaissent donc comme purement oisifs, vivant dans la nonchalance et la satiété, leurs seules occupations consistant à se baigner, à manger et à chanter.

Le motif de la piété est lui aussi absent du tableau qu'ils offrent. Si, chez Iamboulos, les habitants de l'île du Soleil étaient remarquables, entre autres qualités, par leur piété, comme on le voit notamment dans ce passage de Diodore (59, 7) :

... ἐν τε ταῖς ἑορταῖς καὶ ταῖς εὐοχίαις λέγεσθαι τε καὶ ᾄδεσθαι παρ' αὐτοῖς εἰς τοὺς θεοὺς ὕμνους καὶ ἐγκώμια, μάλιστα δὲ εἰς τὸν ἥλιον...

... au cours des fêtes et des prières, on scande et on chante chez eux en l'honneur des dieux des hymnes et des louanges, particulièrement en l'honneur du soleil³²...

chez Dion, en revanche, les Indiens n'entonnent, semble-t-il, que des chants profanes : κατακλινέντες ἐν τοῖς λειμῶσιν ᾄδουσι καὶ μινυρίζουσιν (§ 20).

30. Trad. B. Eck, *Diodore de Sicile, Bibliothèque historique, livre II*, Paris, Les Belles lettres (CUF), 2003.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

On voit en effet qu'ici, contrairement à chez Platon (cf. ἔστεφανωμένοι καὶ ὑμνοῦντες τοὺς θεούς) et contrairement à l'utopie de Iamboulos, le chant n'est pas associé à la célébration des dieux. À la place du verbe attendu ὑμνοῦσιν, Dion a écrit μυυρίζουσιν. Or, l'emploi de ce verbe μυυρίζειν peut être mis en regard avec l'emploi qu'en fait Platon, dans sa *Rép.*, livre III, ch. XVIII (411 a-b), dans un passage où il dénonce les effets amollissants de la musique³³. Et comme, chez Dion, dans l'ensemble de ses discours, l'emploi de ce même verbe est toujours péjoratif (cf. Or. 3, 134 ; 27, 6 ; 32, 94)³⁴, nul doute que le moraliste n'ait voulu cristalliser dans ce terme toute sa réprobation à l'égard des Indiens qu'il décrit.

Car le bonheur de ces gens, dans la mesure où il repose sur l'oïseté, est en fait réprouvé par Dion, au nom de principes philosophiques tel celui de la *philoponia*, comme le montre clairement le contraste qu'il a ménagé entre la nonchalance de l'ensemble des Indiens et l'ascèse des brahmanes qui, eux, s'imposent de terribles épreuves physiques (§ 22 : καρτερήσεις δεινὰς ὑπομένοντες).

Si donc Dion approuve le bonheur des chasseurs de l'*Euvoïque*, au nom des principes de la *karteria* et de l'*autarkeia*, et peut le promouvoir en *paradeigma* d'un mode de vie à la fois digne et conforme à la nature (εὐσχημῶν καὶ κατὰ φύσιν)³⁵, il n'en est évidemment rien pour celui de ses Indiens. Dans le discours à Célénes, c'est plutôt le mode de vie des brahmanes qui est proposé comme modèle, modèle de piété, modèle d'ascétisme, modèle de vérité (et l'allusion à une fontaine de vérité n'est sans doute pas là comme une simple touche d'exotisme).

Pareillement, quelques décennies plus tard, Apulée, dans ses *Florides* (VI), devant un public carthaginois, vantera les mérites de l'Inde et particulièrement des

33. Cf. Scannapieco 2001, 132-133, n. 97.

34. En 3, 134, Dion mentionne en ces termes le goût de Néron pour le chant : ὁ μὲν γὰρ [ὑπὸ] ᾠδῆς ἁλοῦς μυυρίζων διετέλει καὶ θρηγῶν ἐν τοῖς θεάτροις, ἀμελήσας δὲ τῆς αὐτοῦ βασιλείας, τοὺς παλαιοὺς ὑποκρινόμενος ἠγάπα βασιλέας. En 27, 6, il décrit les convives d'un banquet important leurs voisins par leurs chants : οὗτοι δὲ μάλιστα εἰκόασιν τοῖς μυυρίζουσι καὶ ᾄδουσιν ἐν τοῖς συμποσίοις, ὧν ἐξ ἀνάγκης ἀκούειν ἐστί, κὰν μὴ θέλη τις. En 32, 94, s'adressant aux habitants d'Alexandrie, il évoque, pour dépeindre un comportement « honteux et ridicule » : « un peuple aussi grand que le vôtre, gazouillant tout au long de la vie ou conduisant des chars sans leurs chevaux » (δῆμος οὕτως μέγας μυυρίζων διὰ βίου καὶ πάλιν ἠνιοχῶν χωρὶς ἵππων αἰσχρὸν γίγνεται καὶ καταγέλαστον).

35. Idéal de vie cynique ou stoïcien ? Cf. la formule attribuée à Chrysippe : τὸ εὐσχημόνως ζῆν (ἐν ᾧπέρ ἐστι τὸ εὐδαιμόνως) (SVF III, 140 = Stobée II, 79 : Διότι κὰν, φασί, λέγωμεν ἀδιάφορα τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός, πρὸς τὸ εὐσχημόνως ζῆν (ἐν ᾧπέρ ἐστι τὸ εὐδαιμόνως) ἀδιάφορα φάμεν αὐτὰ εἶναι, οὐ μὰ Δία πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἔχειν οὐδὲ πρὸς ὀρμὴν καὶ ἀφορμὴν. « C'est parce que, disent (les Stoïciens), même si nous appelons indifférentes les choses corporelles et extérieures, c'est par rapport à une vie digne (en quoi consiste la vie heureuse) que nous les disons indifférentes, mais non par Zeus, par rapport au fait d'être conformes à la nature, ou par rapport à l'impulsion ou à la répulsion » (trad. A. Long, D. Sedley, *Les Philosophes hellénistiques*, t. II, *Les Stoïciens*, Paris, Garnier-Flammarion, 2001, p. 418).

gymnosophistes, loués pour leur sagesse et plus particulièrement pour « la haine qu'ils ont pour la paresse d'esprit et l'oisiveté » (*torporem animi et otium oderunt*). Or, c'est dans les *Florides* qu'Apulée se réclame avec le plus d'insistance de sa qualité de philosophe. On l'y voit aussi batailler contre « les mendiants ambulants, comme il les appelle, qui n'ont du philosophe que le manteau »³⁶, en une posture très semblable à celle qu'adopte Dion dans l'exorde de nombre de ses discours, et précisément dans ce discours 35.

C'est donc à juste titre, me semble-t-il, que l'on peut tenir le discours 35 de Dion pour une dénonciation de l'oisiveté comme vice collectif des habitants de Célènes³⁷ : censeur impitoyable, mais orateur habile, Dion Chrysostome, par le truchement de son tableau indien, critique en cette cité phrygienne un bonheur tout matériel qui repose, non pas sur le labeur de ses habitants, mais sur une activité basement mercantile que favorise la tenue régulière des assises impériales dans la ville³⁸.

Pour conclure

J'ai voulu montrer que ces deux textes de Dion Chrysostome, peut-être contemporains l'un de l'autre, se répondaient : deux recours à l'utopie, utopie exotique d'un côté, utopie sérieuse de l'autre, proches l'un et l'autre de la thématique de l'Âge d'or, et mis au service d'un message éthico-politique.

Mais le tableau exotique de l'Inde, reflet d'un hédonisme mou avec lequel contraste la *karteria* des brahmanes, s'avère une image illusoire du bonheur : en cela, il s'oppose au bonheur véritable (au sens philosophique du terme, comme chez Platon) de la communauté de chasseurs de l'*Euboïque*, dont le bonheur est garanti par leur vertu.

Sur le mode utopique, Dion a donc brossé, d'un côté, un tableau indien fausement naïf, dont la schématisation est en fait justifiée par l'intention moralisatrice du discours : dénoncer le faux bonheur qui ne reposerait que sur des avantages matériels³⁹ ; de l'autre côté, sur un mode en apparence plus réaliste, c'est en fait

36. Je cite ici P. Vallette dans l'introduction de son édition des *Florides* d'Apulée : *Apulée, Apologie. Florides*, P. Vallette (éd. & trad.), Paris, Les Belles Lettres (CUF), 1960, p. XXIX.

37. Cf. Desideri 1978, 129 et 182, n. 8.

38. Peut-on pousser plus loin et imaginer que Dion, dépêché par le pouvoir impérial, cherche en fait à faire « passer les choses » ? Je pense à ce qu'il dit à propos du tour de rôle entre différentes cités dans la tenue des assises qui est censé devoir s'espacer (cf. § 17, et Bost-Pouderon 2006, t. II, 103-107). Dans ce cas-là, le message de Dion serait plus politique que philosophique ou, plus exactement, le discours philosophique, sans peut-être y être uniquement l'enrobage du message politique, y serait cependant à son service, et on pourrait rapprocher un peu plus intimement le discours 35 du discours 7, à condition, bien entendu, de lire dans ce dernier le désir de Dion de soutenir la politique agraire de Trajan.

39. À mes yeux, tous les emplois du mot grec εὐδαιμονία (ou des mots de la même famille) sont, dans le discours 35 de Dion, employés de façon ironique, pour dénoncer un faux bonheur.

véritablement une société idéale que Dion a proposée à ses auditeurs – une société reflétant un idéal de vie décente et vertueuse (donc véritablement heureuse) dans un contexte d'*autarkeia*.

Ces deux messages philosophiques sont, bien évidemment, très proches des idées du cynisme⁴⁰, mais en même temps ils plongent leurs racines dans les textes platoniciens, et les moralistes stoïciens du Haut-Empire ne les auraient pas désavoués.

Cécile BOST-POUDERON

Université François Rabelais – Tours

40. Pour les Cyniques, la véritable richesse est la frugalité, l'autarcie et la modération ; le travail est bénéfique sur le plan moral ; un éloge de la pauvreté permet d'attribuer aux pauvres les qualités suivantes : industrie, honnêteté, justice, tempérance et piété (cf. Desmond 2006, 169).

Références bibliographiques

- ANDERSON G. (2000), « Some Uses of Storytelling in Dio », in S. Swain (éd.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, p. 143-160.
- BERTRAND J.-M. (1992), « Le chasseur dans la ville », in M.-F. Baslez, P. Hoffman, M. Trédé (éd.), *Le Monde du roman grec*, Paris, ENS, p. 85-92.
- BOST-POUDERON C. (2006), *Dion Chrysostome. Trois discours aux villes (Or. 33-35)*. T. I : *Prolégomènes, édition critique et traduction* ; t. II : *Commentaire*, Salerne, Helios (Cardo ; 4 et 5).
- BRENN F. (2000), « Dio on the Simple and self-Sufficient Life », in S. Swain (éd.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, p. 261-278.
- CARRIÈRE J.-C. (1979), *Le Carnaval de la Politique : une introduction à la comédie grecque, suivie d'un choix de fragments*, 2^e éd., Paris, Les Belles Lettres (Annales littéraires de l'université de Besançon).
- DESIDERI P. (1978), *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messine, D'Anna.
- DESIDERI P. (2000), « City and Country in Dio », in S. Swain (éd.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, p. 93-107.
- DESMOND W.D. (2006), *The Greek Praise of Poverty. Origins of Ancient Cynicism*, Notre-Dame (Indiana), University of Notre-Dame Press.
- JACOB C. (1991), *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, Paris, Armand Colin.
- JOUAN F. (1977), « Les thèmes romanesques dans l'*Euboïcos* de Dion Chrysostome », *REG*, 90, p. 38-46.
- HUNZINGER C. (2002), « Boire en utopie : du pays de Cocagne comique aux utopies hellénistiques », in *Vin et santé en Grèce ancienne* (Actes du colloque organisé à l'université de Rouen et à Paris, 28-30 septembre 1998), J. Jouanna, L. Villard (éd.), *BCH*, suppl. 40, Athènes, De Boccard ; Paris, École française d'Athènes, p. 23-44.
- LÉVY E. (1981), « Les origines du mirage scythe », *Ktéma*, 6, p. 57-68.
- MARCOTTE D. (2001), « Structure et caractère de l'œuvre historique d'Agatharchide », *Historia*, 50, p. 385-435.
- MAZON P. (1943), « Dion de Pruse et la politique agraire de Trajan », *Lettres d'humanité*, II, p. 47-80.
- MORETTI G. (1994), *Gli antipodi. Avventure letterarie di un mito scientifico*, Parme, Pratiche (Nuovi Saggi ; 115).
- RUSSEL D.A. (1992), *Dio Chrysostom. Orations VII, XII, XXXVI*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Greek and Latin Classics Imperial Library).
- SAÏD S. (1986), « L'âge d'or des ethnographes grecs », in *Âge d'or et apocalypse*, R. Ellrodt, B. Brugière (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, p. 91-100.
- SCANNAPIECO R. (2001), « L'*Euboico* di Dione di Prusa : coscienza della crisi ed etica della filantropia », in P. Volpe, F. Ferrari (éd.), *Ricerche su Dione di Prusa*, Naples, Luciano Editore, p. 99-153.
- SCHNEIDER P. (2004), *L'Éthiopie et l'Inde. Interférences et confusions aux extrémités du monde antique*, Rome, École française de Rome (Collection de l'École française de Rome ; 335).
- ZAMBRINI A. (1994), « L'orazione 35 di Dione di Prusa », *ASNP*, 24, p. 49-83.