

**Zeitschrift:** Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne  
**Band:** - (1992)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Le monde sauvage et la cité dans la comédie ancienne  
**Autor:** Ceccarelli, Paola  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-870424>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 19.11.2024

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

## LE MONDE SAUVAGE ET LA CITÉ DANS LA COMÉDIE ANCIENNE

Cet article analyse les rapports existant entre le monde sauvage et la *polis* dans la comédie grecque ancienne. L'auteur montre comment la même image du sauvage peut être positivement ou négativement connotée; elle peut d'une part servir à rappeler le thème de l'âge d'or, — époque idyllique où les rapports entre l'homme et la nature ne posaient aucune difficulté, ce qui permet une critique de l'époque contemporaine; d'autre part, le sauvage peut être présenté négativement, et servir ainsi d'antithèse à la *polis*, lieu de l'homme et de la civilisation. C'est ce dernier aspect qui prédomine dans la comédie.

Deux images du sauvage sont attestées chez les Grecs: celle du bon sauvage, rappelant la vie au temps de Cronos, lorsque hommes et bêtes se comprenaient entre eux et que l'homme ne vivait pas encore dans la *polis*, et celle du mauvais sauvage, négation des lois régissant la vie communautaire des hommes<sup>1</sup>. Ainsi s'opposent, dès les origines de la littérature grecque, une vision primitiviste et une vision progressiste, qui voit dans le

---

1. Ainsi dans l'ethnographie scythique d'Hérodote trouvons-nous les Argippéens, ζῶντες ἀπὸ δένδρων, tirant leur subsistance des arbres, sous lesquels d'ailleurs ils s'abritent; personne ne leur fait injure, puisqu'ils sont considérés comme sacrés; ils ne possèdent pas d'armes de guerre; ils ont pour fonction de rendre la justice aux peuplades qui les entourent (Hdt. IV 23); à leur côté figurent les Androphages, les plus sauvages de tous les hommes (ἀγριώτατα πάντων ἀνθρώπων ἔχουσι ἦθεα, Hdt. IV 106). Sur la double image du sauvage, voir d'une manière plus générale Fabio TURATO, *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V secolo*, Roma: Ateneo e Bizzarri, 1979.

passé de l'humanité un moment négatif <sup>2</sup>. Nous allons voir comment le thème de la vie sauvage et celui, qui lui est étroitement lié, de la fuite de la cité, sont présentés dans un genre littéraire déterminé, la comédie ancienne. Nous prendrons en considération les fragments des *Theria* (les *Bêtes sauvages*) de Cratès, dont la date de représentation se situe autour de 427/26<sup>3</sup> et les fragments des *Agrioi* (les *Sauvages*) de Phérécrate, représentés aux Lénéennes de 420; ce sont deux comédies dont le titre montre clairement que le monde sauvage était au centre de l'intrigue. De plus, pour le thème de la fuite de la cité, nous analyserons les fragments du *Monotropos* de Phrynichos et les *Oiseaux* d'Aristophane, comédies représentées toutes deux aux Grandes Dionysies de 414.

Les cinq fragments des *Theria* qui nous ont été transmis <sup>4</sup> ne nous donnent qu'une vague idée de la manière dont l'action était conduite. Les fr. 16 et 17<sup>5</sup> mettent en scène un personnage A (peut-être un dieu, ou un représentant du chœur) expliquant à un personnage B comment les hommes pourront vivre sans aucune difficulté et sans avoir besoin d'esclaves, une fois que les objets fonctionneront tout seuls:

---

2. La première vision a comme modèle de référence Hésiode et son mythe des races: il y a décadence par rapport à un âge d'or initial, Hésiode se situe lui-même dans l'âge de fer. La deuxième est exprimée par exemple dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle (v. 447-68; 478-506) et le célèbre passage de l'*Antigone* de Sophocle, v. 332-71. Voir plus généralement Arthur O. LOVEJOY et George BOAS, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, New York: The John Hopkins Press, 1935.

3. Cf. Paul GEISSLER, *Chronologie der Altattischen Komödie*, Berlin: Weidmann, 1969 (1925), p. XII.

4. Tous les fragments de comédie sont cités d'après l'édition de Rudolf KASSEL et Colin AUSTIN, *Poetae Comici Graeci*, III.2, IV, V et VII, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1983 sq., qui donnent aussi la bibliographie des différents auteurs et fragments.

5. Transmis par Athénée, *Deipn.* VI, 267e-268a, parmi une série de textes évoquant la vie des premiers temps (*περὶ τοῦ ἀρχαίου βίου διαλεγόμενοι*). Il ne faut pas les opposer, comme semblent le faire, suivant Athénée, R. KASSEL et C. AUSTIN, *PCG* vol. IV, p. 91-93. Voir l'argumentation de Maria Grazia BONANNO, *Studi su Cratete comico*, Padova: Antenore, 1972, p. 85-89, et déjà Harold C. BALDRY, «The Idler's Paradise in Attic Comedy», *Greece & Rome*, XXII (1953), p. 54, qui parle de «two kinds of luxury of the *αὐτόματος βίος*, one belonging to the kitchen, the other to the bathroom»; voir en dernier Vinicio TAMMARO, «Crates, fr. 16, 1ss. K.-A.», *Museum Criticum*, XIX-XX (1984-1985), p. 43-44.

(Fr. 16): A: De plus, personne ne possèdera d'esclave homme ou femme. B: Mais alors un vieux devra se servir tout seul? A: Pas du tout. Je rendrai tous les objets voyageurs. B: Quel avantage en tireront les hommes? A: Chaque ustensile s'approchera tout seul quand on en appellera un: «La table, présente-toi. Dresse-toi toute seule - Mon petit sac à farine, commence à pétrir - La carafe, verse - Où est la coupe? Veux-tu aller te laver! Le pain, grimpe - La marmite, il te faudrait verser les côtes de bette - Le poisson, avance-toi.» «Mais je ne suis même pas cuit d'un côté.» «Dépêche-toi de te retourner et de te saler, en te frottant d'huile». (Fr. 17): A: Mais vois la contrepartie. Moi, exactement à l'opposé, j'amènerai tout d'abord les bains chauds pour mes amis par un aqueduc, comme on en voit à travers le sanctuaire du Guérisseur, si bien que pour chacun ils couleront l'eau dans sa baignoire. Et on dira à l'aqueduc: «Arrête l'eau». Puis le pot de savon viendra à l'instant de lui-même, ainsi que l'éponge et les sandales. (Fr. 18): Ayant une vie de bonheur (*εὐπαθῆ βίον*) et la présence de biens (*παρουσίαν χρημάτων*)<sup>6</sup>.

Les fr. 16-18 proposent donc une vie de bonheur<sup>7</sup>; il s'agit d'ailleurs de propositions au futur, et il est difficile, vu l'état des fragments, de savoir si ce programme se réalisait effectivement au cours de l'action. En revanche, le fr. 19 semble poser des conditions: en effet, le chœur des Bêtes demande aux hommes de devenir partiellement végétariens:

Il faut <vous> faire cuire des choux... A: <Il vous faut > faire griller des poissons frais et des poissons salés et vous abstenir de porter la main sur nous. B: Vous voulez dire que nous ne mangerons plus aucune viande, pas même achetée au marché, et que nous ne ferons plus d'andouilles ni de saucisses?

6. La traduction des fragments de Cratès est tirée de Jean-Claude CARRIÈRE, *Le Carnaval et la Politique*, Paris / Besançon: Les Belles Lettres, 1979, p. 256-263, auquel je renvoie pour un commentaire détaillé de tout le passage. Cette discussion rappelle d'assez près Ar. *Aves*, v. 586-625; à propos du rapport entre ces deux comédies, voir *infra*. Pour l'absence d'esclaves, cf. *infra* les *Sauvages* fr. 10, et le *Monotropos* fr. 19; sur l'esclavage chez les poètes comiques, cf. J.-C. Carrière, *Le Carnaval*, p. 68-79.

7. Tous ces fragments pourraient appartenir à l'agôn épirrématique; il s'agirait donc d'une dispute entre deux modes de vie, comme celle entre le Raisonnement Juste et le Raisonnement Injuste dans les *Nuées* d'Aristophane. Cf. Thomas GELZER, *Der epirrhematische Agôn bei Aristophanes, Untersuchungen zur Struktur der attischen alten Komödie*, München: C. H. Beck, 1960, p. 185.

Le lien entre régime végétarien et *automatos bios* n'est pas fait explicitement, mais on peut imaginer que l'un était condition de l'autre<sup>8</sup>; on ne peut savoir quel était le choix des hommes, ni comment tout cela se terminait. Ce qu'il importe de retenir, pour le moment, c'est que la vie chez les sauvages ne diffère pas fondamentalement de celle d'entre les hommes: ces *theria*, ces bêtes, semblent être apprivoisées; le mode de vie proposé est construit sur le modèle humain, puisqu'on nous parle de pain, de marmites et de grillades, donc de cuisson, et de bains chauds. Seulement, ce modèle humain est reporté sur l'âge d'or: en effet, tout fonctionnera spontanément, *αὐτομάτως*.

Les *Sauvages* de Phérécrate nous offrent un tableau qui au premier abord semble assez différent. Pour cette comédie, nous avons la chance d'avoir un commentaire de Platon, qui nous permet de savoir exactement quelle était l'idée conductrice de la pièce. Dans le *Protagoras*, en effet, le sophiste, en défendant face à Socrate la possibilité et l'utilité de l'éducation, affirme que la vie dans une *polis* est de toute façon préférable à celle qu'on pourrait mener chez des sauvages, tels que les avait représentés Phérécrate<sup>9</sup>. Le monde sauvage devait de toute évidence être représenté sous un jour très négatif: c'est ce qui

---

8. Hésiode ne mentionne pas l'amitié entre hommes et bêtes; mais le lien entre régime végétarien et *automatos bios* est présent chez Empédocle par exemple, *Καθαρμοί* fr. 130 D = 118 Gallavotti: ἦσαν δὲ κτίλα πάντα καὶ ἀνθρώποισι προσηγῆ, ἰ θῆρες τ' οἰωνοί τε, φιλοφροσύνη τε δεδήκει. Gallavotti imprime à la ligne 2 θῆρες τ' ἀνθρωποι, donné par la tradition manuscrite; οἰωνοί est une correction de Sturz adoptée par la plupart des éditeurs. Il se peut que le fr. 19, comme aussi le fr. 9 des *Sauvages*, (cf. *infra* note 12), contienne une allusion à des pratiques de type orphique — il y a certainement un renvoi à des cosmogonies de type orphique dans la cosmogonie des *Oiseaux* d'Aristophane, v. 693-702.

9. Plat., *Prot.* 327cd: «Songe que de même, aujourd'hui, l'homme qui te paraît le plus injuste (*ἀδικώτατος*) dans une société soumise à des lois serait encore un juste et un artiste dans cette matière, si l'on avait à le comparer avec des hommes qui n'eussent ni éducation, ni tribunaux, ni lois, ni contrainte d'aucune sorte pour les forcer jamais à se soucier de la vertu, des hommes qui fussent de vrais sauvages (*ἄγριοί τινες*), comme ceux que le poète Phérécrate nous montrait l'autre année aux Lénéennes. Si tu tombais au milieu d'hommes de cette sorte, comme les misanthropes de la comédie (*οἱ μισάνθρωποι*) au milieu de ce chœur, tu ne demanderais qu'à rencontrer Eurybate et Phrynondas et tu regretterais en gémissant la méchanceté (*πονηρία*) des gens d'ici». La suite aussi est intéressante: «En ce moment, tu en prends à ton aise (*νῦν δὲ τρυφᾶς*), ô Socrate, parce que tout le monde enseigne la vertu de son mieux». *Τρυφή* est le terme qui désigne

ressort aussi des fragments qui nous restent. Le fr. 5 nous montre les héros de la comédie en butte à une attaque des sauvages: un premier personnage assure à un deuxième que «tu pourras te considérer heureux (*μακαριεῖς*) si ces gens-là t'ensevelissent [sous-entendu: et ne te dévorent pas]<sup>10</sup>»; l'autre répond qu'il les ensevelira le premier, et qu'eux le béniront (*μακαριοῦσ*); mais, ajoute-t-il, il ne sait pas où il pourra trouver suffisamment de cercueils<sup>11</sup>. L'allusion à l'anthropophagie des sauvages est significative. Les fr. 7, 8 et 9 font allusion à l'alimentation: quelqu'un s'enquiert auprès d'un sauvage d'usages qu'il trouve manifestement étranges: «Ne t'étonne donc pas; nous faisons partie des dégustateurs, mais tu ne sais pas»; «Vous cueillez les poires avant qu'elles ne soient mûres?»; et «Vous ne lavez pas votre visage avec des fèves? Certainement pas!<sup>12</sup>» Décisif est le

---

la vie dans le luxe; Protagoras l'utilise à propos de Socrate (auquel personne n'a jamais reproché d'avoir vécu dans le luxe) justement pour souligner que la vraie vie de mollesse est celle qu'on peut mener à l'intérieur d'une *polis*, et non pas celle d'un mythique âge d'or.

10. Nous avons une scène analogue dans Ar. *Aves*, v. 366: les oiseaux qui attaquent les deux héros sont apostrophés par l'Épops avec un ὦ πάντων κάκιστα θηρίων; il y a aussi un jeu sur l'enterrement, v. 393-395: «Eu.: “Mais, dis donc, si vraiment nous venons à mourir, nous serons enterrés où cela?” Pi.: “Le Céramique nous recevra.”» Ces renvois nous encouragent dans l'idée de voir dans la scène du fr. 5 une attaque des sauvages, et plus généralement à mettre en rapport les *Sauvages* et les *Oiseaux*.

11. Le personnage reste donc dans une optique civilisée, puisqu'ensevelir les morts est une des caractéristiques qui distinguent les hommes des bêtes: cf. Moschion, *TGrF* 97 fr 6, 30-33; mais on peut trouver chez Hérodote un bel exemple du relativisme des *nomoi* dans le débat à la cour de Darius sur les usages des Grecs et des Indiens envers leurs morts (III 38). Sur ce fragment en particulier, cf. Ferruccio CONTI BIZZARRO, «Sugli Agrioi di Ferecrate», in *Talariskos. Studia graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Napoli: D'Auria, 1987, p. 25-32.

12. Sur ce fragment, qui laisse les interprètes perplexes, voir Maria Paola FUNAIOLI, «Pherecr. fr. 9 K.», *Museum Criticum*, XIX-XX (1984-1985), p. 45-49. Le fr. 9, avec son allusion à un mépris total des fèves, pourrait renvoyer à une pratique orphico-pythagoricienne, mais aussi à une attitude égyptienne, cf. Hdt. II 37, 5. Le fr. 11 évoque explicitement l'Égypte. C'est ce qui pousse M. P. Funaioli à penser que, même si les Sauvages n'étaient pas identifiés au sens strict avec les Égyptiens, Phérécrate se soit servi du matériel ethnographique sur les Égyptiens fourni par les *Histoires* d'Hérodote. Un élément de plus en faveur de cette hypothèse pourrait venir, il me semble, du fait que ces sauvages pratiquent l'anthropophagie (cf. le fr. 5) et qu'Hérodote se plaît à démentir l'εὐρήθης... μῦθος, attesté aussi iconographiquement, que les Hellènes racontaient à propos de la tentative des Égyptiens

fr. 14, qui décrit la rude vie des sauvages: «Vivre de scandix, de légumes sauvages, et d'olives sauvages; et, lorsqu'ils crèvent déjà de faim, ronger comme les poulpes leurs propres doigts la nuit?» Nous pouvons ajouter à ces textes encore le fr. 13: «et en tournant autour de glands de chêne, de glands de pin et de poires sauvages», toujours ayant trait à une nourriture assez particulière. Tous ces fragments font référence à une situation contemporaine; le décalage par rapport à Athènes est seulement géographique<sup>13</sup>. Au contraire, le fr. 10 renvoie à une antériorité: la vie chez les sauvages semble être généralisée à l'existence antérieure, au *πρὸ τοῦ βίος*: «En effet il n'y avait pas alors d'esclave, de Manès ou de Sekis au nom barbare, mais il fallait qu'elles s'occupent de tout dans la maison. Ensuite, en plus de tout ça, elles allaient moudre le blé à l'aube, de sorte que le village résonnait du bruit des meules.» Ce fragment est intéressant à deux égards: d'une part, l'idée de l'absence d'esclaves au temps des origines, tout en étant la même que celle exprimée par Cratès dans ses *Theria*, évoque des conséquences tout à fait différentes<sup>14</sup>. En effet, le motif de l'*αὐτόματος βίος* n'intervient pas chez Phérécrate, il n'y a aucune suggestion d'âge d'or; s'il n'y a pas d'esclaves, il faut que femmes et hommes travaillent. D'autre part, il y a là pour un public athénien une référence claire, et tout à fait perceptible, à l'histoire ancienne de leur cité. On nous parle de *κώμη*, village, et tout le monde sait que l'Attique, jusqu'au synécisme opéré par Thésée, était habitée *κατὰ κώμην*;

---

tiens de sacrifier Héraclès à Zeus (II 45). Nous aurions donc un déplacement topographique vers l'extérieur, avec des références au monde connu (cf. Ar. *Aves*, v. 144-145: l'Épops propose aux deux Athéniens à la recherche d'une cité *eudaimon*, heureuse, une cité située sur les bords de la mer Rouge).

13. Le fr. 12 mentionne une technique de guerre navale contemporaine, qui nous est connue par Thucydide: «Le dauphin est en plomb, l'antenne du navire est munie d'un dauphin de plomb, qui brisera leur fondement en leur tombant dessus et en les coulant». Cf. Thuc. VII 41, 2, cité dans l'apparat critique de R. Kassel et C. Austin, qui renvoient aussi à schol. Ar. *Eq.* 762a. Ce passage doit probablement être mis en relation avec l'attaque des sauvages.

14. Athénée ne s'y est pas trompé: il cite le passage des *Theria* parmi d'autres pièces (entre autres deux de Phérécrate, les *Metalleis* et les *Perses*) traitant de l'absence d'esclaves dans le pays de Cocagne, donc avec des connotations positives (*Deipn.* VI 267 sq.), toutefois il ne signale pas dans ce contexte les *Sauvages*; il parle de l'absence de l'esclavage dans les *Sauvages* à un autre moment (*Deipn.* VI 263b).

de plus, on ne peut s'empêcher de mettre en relation cette discussion à propos du travail des femmes au temps où il n'y avait pas d'esclaves avec le passage d'Hérodote, où ce dernier nous raconte les origines de l'inimitié entre Athéniens et Pélasges<sup>15</sup>.

Quel est le rapport entre la situation des fragments 7, 8, 9, 13 et 14 et celle du fragment 10? Le premier groupe de textes décrit une situation contemporaine, mais spatialement éloignée d'un centre constitué par Athènes, la cité d'où sont probablement partis les «misanthropes»; c'est la situation vécue par les sauvages, et par les misanthropes athéniens avec eux. Le fragment 10 pourrait avoir été prononcé par un Athénien, qui essaierait de comparer la situation dans laquelle il se trouve avec un moment de l'histoire ancienne de sa cité; pas de déplacement par rapport à la cité, mais régression dans le temps. Il s'agit tout de même d'une régression limitée: on remonte jusqu'à une époque où les esclaves sont absents et il n'y a pas de cité (puisqu'on habite dans un village); mais on pratique déjà l'agriculture.

Il est possible que Phérécrate ait fait coïncider dans cette pièce, pour les refuser ensemble d'un seul coup, *eschatiai* géographiques et *eschatiai* chronologiques: il aurait ainsi fait justice en même temps du mythe du sauvage, menant une vie juste dans la paix et l'abondance à l'extérieur de la *polis*, et du mythe de la vie heureuse du temps jadis. En effet, loin d'être une terre où tout pousse spontanément et où l'on vit dans l'abondance, la vie chez les sauvages apparaît pleine de privations, et point du tout idéalisée<sup>16</sup>. Les *Sauvages* de Phérécrate nous apparaissent en définitive comme une pièce consacrée à la défense de la *polis* en tant qu'institution civile<sup>17</sup>, même si nous n'arrivons pas à savoir

---

15. Hdt. VI 137, 3: «Les filles des Athéniens se rendaient constamment pour chercher de l'eau à l'Ennéacrounos — à cette époque-là, en effet, ils n'avaient pas encore d'esclaves, non plus que les autres Grecs —; or, toutes les fois qu'elles venaient, les Pélasges les outrageaient avec insolence et mépris.»

16. On peut aussi renvoyer au fr. 6 pour la dureté des conditions de vie, où l'on se demande, par une inversion plaisante, qui serait le plus mauvais citharède: selon Démocrite, fr. 144, la musique aurait été un des derniers arts qui se serait développé, nos sauvages se situent encore à un stade initial. Sur l'idéalisation du sauvage, connoté positivement parce qu'il ne connaît pas l'agriculture, chez Eschyle et Hérodote par exemple, voir F. Turato, *Le crisi della città*, p. 81-95.

17. Cf. F. Conti Bizzarro, «Sugli Agrioi», p. 27-28, et Timothy LONG, «Pherecrates' *Savages*: A Footnote to the Greek Attitude on the Noble Savage», *The Classical World*, LXXI (1978), p. 381-382.



comment la pièce se terminait. Il est possible que nos misanthropes athéniens aient réussi, comme Peithétairos et Euelpidès dans les *Oiseaux*, à civiliser ces sauvages<sup>18</sup>. En même temps, la pièce de Phérécrate est la première qui pour nous représente clairement une tentative de fuite de la cité; évidemment, il devait y avoir un malaise diffus à Athènes<sup>19</sup>.

Six ans plus tard, en 414, des trois pièces qui furent désignées pour le concours, la deuxième et la troisième avaient pour thème la fuite de la *polis*: il s'agissait des *Oiseaux* d'Aristophane (deuxième prix) et du *Monotropos* de Phrynico (troisième prix).

Dans les *Oiseaux*<sup>20</sup>, Aristophane met en scène deux Athéniens qui s'enfuient de leur ville à la recherche d'un lieu tranquille (v. 31-46). Dès le début, un premier renversement est institué: eux, citoyens vivant avec des citoyens, veulent partir, à l'opposé de ce que fait le Scythe Sakas, qui cherche par tous les moyens à devenir citoyen. Mais en réalité, il n'y a pas de véritable opposition: en effet, les deux Athéniens cherchent une autre ville, hellénique si possible, pour s'y établir (v. 120-154); ils ne se proposent pas de renoncer à la civilisation. On a donc d'une part des «sauvages», les Scythes, qui cherchent à devenir citoyens; d'autre part des citoyens qui, tout en gardant leur statut, aimeraient trouver une autre cité, plus tranquille (*ἀπράγμονα*). Puisque sur la terre il n'y a pas de ville telle qu'ils la recherchent (sauf sur les bords de la mer Rouge: déplacement géographique restant encore dans les limites du réel et du possible), Euelpidès s'enquiert du genre de vie qu'on mène chez les oiseaux (*ὁ μετ' ὀρνίθων βίος*, déplacement vers la sphère des animaux, de l'ordre du paradoxal). Pourtant très vite on retombe dans l'espace théorique de la polis, avec la suggestion de Peithétairos de trans-

18. Ainsi T. Long, «Pherecrates' *Savages*»; la suggestion est plausible, mais le passage de Themistius, *or.* 26, 323c, sur lequel Long s'appuie, ne peut être interprété dans ce sens.

19. Cf. F. Turato, *La crisi della città*, surtout p. 9-12 et 96-104.

20. Sur les *Oiseaux* voir en dernier lieu Bernhard ZIMMERMANN, «Nephe-lokokkygia: riflessioni sull'utopia comica», in *Carnevale e utopia nella Grecia antica*, éd. W. Rösler et B. Zimmermann, Bari: Levante, 1991, p. 55-101 (trad. ital. de «Utopisches und Utopie in den Komödien des Aristophanes», *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, N.F. IX (1983), 57-77), qui donne aussi une ample bibliographie; particulièrement intéressante pour notre propos la remarque, *ibid.* p. 80-83, qu'il est impossible pour le spectateur de s'identifier avec les deux «héros», Peithétairos et Euelpidès.

former la sphère des oiseaux en une cité<sup>21</sup>; le résultat de cette opération sera l'empire des oiseaux sur les hommes comme sur les dieux. En effet, la construction d'une cité fortifiée sise entre les hommes et les dieux permettra aux oiseaux de contrôler d'en haut les hommes, et d'empêcher la fumée des sacrifices offerts par les hommes de monter jusqu'aux dieux. Les dieux devront aussi plier devant les oiseaux, maîtres des voies de communication entre ciel et terre. Les deux Athéniens, partis à la recherche d'un lieu ἀπράγμων, vont se révéler eux-mêmes πολυπράγμονες, et vont entraîner dans l'aventure aussi les oiseaux, qui pourtant, au début, étaient οὐ πολυπράγμονες<sup>22</sup>.

Comment Aristophane caractérise-t-il cette vie chez les oiseaux? Dans la parabase, aux vers 755 sq., le Coryphée invite les spectateurs, s'ils veulent mener une vie tissée de joies, à aller chez les oiseaux: «Car tout ce qui est honteux ici [c'est-à-dire à Athènes], et réprimé par la loi, tout cela chez nous les oiseaux est beau<sup>23</sup>». Suivent une série d'exemples, qui tous tendent à montrer l'anomia existante chez les oiseaux: ils n'ont pas de lois qui les gouvernent, chacun peut agir, comme l'auraient dit le Raisonnement Injuste et Phidippidès dans les *Nuées*, selon sa nature, sa φύσις<sup>24</sup>. Mais cela se passe avant que la cité n'ait commencé à exister. Par la suite, plusieurs personnages peu recommandables vont se présenter chez les oiseaux: entre autres un parricide, qui désire habiter chez eux et vivre selon leurs lois.

---

21. Néphélokokkygia, la cité des nuées et des coucous, se construit sur le jeu verbal entre le *topos*, lieu, où vivent les oiseaux, qui est un *polos*, une sphère, et qui va se transformer en *polis*, cité; Ar. *Aves*, v. 183-86: ἦν δ' οἰκίσητε τοῦτο καὶ φράξῃθ' ἅπαξ / ἐκ τοῦ πόλου τούτου κεκλήσεται πόλις, / ὥστ' ἄρξεται / ἀνθρώπων μὲν ὥσπερ παρνόπων, / τοὺς δ' αὖ θεοὺς ἀπολείτε λιμῶ Μηλίω.

22. Cf. v. 255-57, où l'Érops décrit Peithétairos comme un vieillard original d'esprit (καινὸς γνώμην) et porté aux entreprises nouvelles (καινῶν ἔργων τ' ἐγχειρητής) et v. 471 où Peithétairos caractérise les oiseaux comme ignorants et pas curieux. Il y a dans cette construction fantastique une allusion très claire à la Thalassocratie athénienne: l'empire athénien est aussi construit sur le contrôle des voies maritimes.

23. "Ὅσα γὰρ ἐνθάδ' ἐστὶν αἰσχρὰ τῷ νόμῳ κρατούμενα, / Ἰταῦτα πάντ' ἐστὶν παρ' ἡμῖν τοῖσιν ὄρνεσιν καλά. Encore à propos du rapport père-fils, v. 777-79. Pour les passages des *Oiseaux* j'ai utilisé la traduction de H. Van Daele, *Aristophane*, t. III: *Les Oiseaux*, *Lysistrata*, Paris: Les Belles Lettres, 1928.

24. Ar. *Nub.*, v. 1075-82, en particulier 1077-78: Ἐμοὶ δ' ὁμιλῶν / χρωτῆ φύσει, σκίρτα, γέλα, νόμιζε μηδὲν αἰσχρόν.

A ce moment, un renversement va se produire: le parricide, le sycophante et tous les «hors la loi» seront exclus de la cité des oiseaux (v.1337-1468). Depuis que les oiseaux vivent en cité, il existe un pouvoir autoritaire... et les oiseaux insurgés contre la démocratie seront rôtis pour être mangés!<sup>25</sup>

On a l'impression de se trouver devant une impasse: d'une part l'absence de lois, correspondant à la vie sauvage des oiseaux, avant qu'ils ne se réunissent en une cité, connote leur existence négativement; d'autre part, les lois qui régissent la cité des oiseaux ne diffèrent pas tellement des lois athéniennes, et la cité des oiseaux apparaît comme le double de l'Athènes impérialiste. De plus, manger ses semblables est une marque nette de sauvagerie: l'ornithophagie des oiseaux est l'équivalent de l'anthropophagie des hommes. La cité des oiseaux est sortie de l'*anomia* des bêtes, pour devenir une «cité sauvage»: le brouillage des catégories est total. C'est ce brouillage qui a fait parler d'une «Zweischichtigkeit» des *Oiseaux*, d'une structure à deux niveaux<sup>26</sup>, et qui rend impossible une interprétation politique directe et univoque de cette comédie.

Pour ce qui est de son déroulement, toutefois, on peut remarquer que la pièce s'insère tout à fait dans la ligne qui pour nous part des *Theria* de Cratès: le monde des animaux est vu toujours dans son rapport avec les hommes, en particulier sous l'angle du bénéfique que les hommes peuvent en recevoir. On constate une ressemblance frappante entre le thème des fr. 16 à 18 des *Theria*, les biens que les animaux donneront aux hommes, et le chant du coryphée dans les *Oiseaux*, v. 723-736:

Si donc vous nous estimez dieux, vous aurez en nous des Muses prophétiques annonçant brises, saisons, hiver, été, chaleurs tempérées. Et nous ne fuirons pas pour siéger là-haut majestueux dans les nuées, comme fait Zeus; mais, présents, nous vous donnerons à vous, à vos enfants, aux enfants de vos en-

---

25. Pour le cannibalisme dans les *Oiseaux*, voir l'étude de Danièle AUGER, «Le Théâtre d'Aristophane: le mythe, l'utopie, les femmes», *Les Cahiers de Fontenay*, 17 (1979), p. 82-86. Juste avant les noces de Peithétairos et Basileia, il y a encore une référence à ces oiseaux (v. 1688-89), qui donne une coloration ambiguë au komos final. Voir, pour l'évolution de l'*anomia* au pouvoir autoritaire l'analyse de Lucio BERTELLI, «L'utopia sulla scena: Aristofane e la parodia della città», *Civiltà classica e cristiana*, IV (1983), p. 215-61.

26. Cf. B. Zimmermann, «Nephelokokkygia», p. 83-84.

fants, richesse et santé, vie, paix, jeunesse, rires, danses, fêtes et lait... d'oiseau. Il y aura pour vous de quoi être excédés de bonnes choses, tant vous deviendrez riches, tous.

Cette promesse des oiseaux fait suite à un jeu comique à trois personnages, entre le coryphée qui pose des questions, Peithétairos qui explique en quoi le règne des oiseaux sera avantageux pour les hommes, et une série d'apartés d'Euelpidès; ce dernier, à chaque avantage décrit, se propose de laisser les oiseaux et de redescendre sur la terre en profiter<sup>27</sup>; l'impression qui se dégage est qu'une fois de plus les oiseaux se laisseront bernier. Entre ces deux passages se trouve une «cosmogonie selon les oiseaux», dans laquelle ces derniers assument le rôle civilisateur de Prométhée<sup>28</sup>; les hommes en écoutant les oiseaux pourront progresser par étapes, d'un stade où ils vivent obscurs, «semblables à la feuille, impuissantes créatures pétries de limon [...] êtres dépourvus d'ailes» jusqu'à un degré de connaissance tel qu'il leur permettra d'«envoyer promener Prodicos» le sophiste. Tout cela montre bien que la fuite chez les animaux permet de maintenir, par un renversement de rôles<sup>29</sup>, l'idée d'une progression d'un état de nature à un état civilisé. Cet état civilisé ne peut être autre que celui de la *polis*; et la fuite se termine par

---

27. Il s'agit des v. 588-626; particulièrement significatif le v. 598: en apprenant que les oiseaux donneront des conseils pour la navigation, Euelpidès s'exclame: «Je me procure un bateau et me fais armateur. Je ne veux plus rester parmi vous» (κόυκ ἄν μείναιμι παρ' ὑμῖν); les v. 607-608, où Peithétairos affirme que les oiseaux donneront aux hommes trois cents ans de surcroît de vie, en les prenant à eux-mêmes; et la conclusion de Peithétairos, v. 624-26: «et nos vœux à l'instant même seront exaucés, pour quelques grains de blé que nous aurons jetés».

28. Le v. 708: πάντα δὲ θνητοῖς ἔστιν ἀφ' ἡμῶν τῶν ὀρνίθων τα μέγιστα renvoie directement à Eschyle, *Prom. v.*, v. 505: πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως. Tout le passage de Ar. *Aves*, v. 685-92 et v. 708-22 s'inspire d'Aesch. *Prom. v.*, v. 442-68 et v. 476-506. D'ailleurs, Prométhée fera son apparition dans la cité des oiseaux, aux v. 1494-1552, pour donner de bons conseils à Peithétairos. Conseils qu'il motivera, de façon significative, par: ἀεὶ ποτ' ἀνθρώποις γὰρ εὖνοῦς εἶμ' ἐγώ. Mais Peithétairos, théoriquement, est devenu un oiseau, puisqu'on lui a, v. 801-4, attribué des ailes!

29. Pour le renversement et le brouillage des catégories entre hommes et animaux dans la comédie, voir Suzanne SAID, «Pas si bête, ou le jeu de la bêtise dans la comédie ancienne», *Le temps de la réflexion*, IX (1988), p. 73-92, et en particulier à propos des *Oiseaux* p. 82-86.

l'inclusion des sauvages (des oiseaux dans ce cas) dans une structure de *polis* impérialiste.

Nous abordons enfin le *Monotropos* (le *Solitaire*) de Phrynichos. Comme on l'a dit, cette pièce fut représentée la même année que les *Oiseaux* d'Aristophane, et obtint la troisième place. Le personnage se présente lui-même dans les fr. 19 et 20<sup>30</sup>:

(Fr. 19): Mon nom est Monotropos, je vis la vie de Timon, sans mariage, sans esclave<sup>31</sup>, irascible, inabordable, sombre, ne conversant avec personne, gardant mon opinion. (Fr. 20): un vieillard aussi âgé, sans fils, sans femme.

Il s'agit de quelqu'un qui fuit la vie communautaire. Par rapport à la situation initiale des *Agrioi* et des *Oiseaux*, nous avons ici une inversion: en effet, le personnage est présenté comme vivant en solitaire dès le début; au cours de l'action il devait y avoir un renversement<sup>32</sup>. La référence à Timon d'Athènes est intéressante à plusieurs égards: elle est aussi présente dans les *Oiseaux* d'Aristophane, où la haine de Prométhée envers les dieux est plaisamment comparée à celle de Timon envers ses confrères les hommes<sup>33</sup>; ainsi le parallélisme dans la citation de Timon forme encore un lien entre ces deux pièces. D'autre part, on nous parle encore de Timon dans la *Lysistrata* (808-20). Le chœur spécifie à cette occasion que le personnage *ἀντεμίσει*, «haïssait en retour»: il avait donc subi des torts, et il haïssait tout particulièrement les *πονηροί*, les méchants; sa position ne diffère pas tellement de celle de Peithétairos et d'Euelpidès dans les *Oiseaux*. Enfin, nous savons que dans la légende de Timon telle qu'elle est rapportée par Neanthès de Cyzique (*FGrHist* 84, F 35), les *ἀχράδες*, poires sauvages, jouent un rôle important: le héros tombe d'un poirier sauvage, se blesse

30. Pour le rapport entre les fr. 19 et 20, et plus généralement sur le rapport entre le *Monotropos* de Phrynichos, la légende de Timon, et le *Dyskolos* de Ménandre, voir Woldemar GÖRLER, «Knemon», *Hermes*, XCI (1963), p. 268-87.

31. Le texte est corrompu; Kassel-Austin impriment †*ἄζυγον*†; *ἄδουλον* est une proposition de Hermann, très suggestive, si l'on pense au thème de l'absence d'esclaves chez les sauvages (dans les *Theria*) et au temps de Cronos (*Ath. Deipn.* VI, 267e sq.).

32. C'est du moins ce que fait penser la série de pièces de la comédie moyenne et nouvelle qui ont justement comme thème le renversement de cette situation; cf. W. Görler, «Knemon», p. 280-85.

33. *Ar. Aves* 1547-49.

et enfin meurt. Ménandre dans son *Dyskolos* nous présente Cnémon en train de cueillir des poires sauvages<sup>34</sup> (v. 100-101). Or, des «poires sauvages» sont mentionnées déjà dans les *Sauvages* de Phérécrate, au fr. 13, parmi d'autres fruits sauvages.

Ce réseau d'allusions et de citations d'une pièce à l'autre nous autorise à voir un rapport entre les *Sauvages*, les *Oiseaux* et le *Monotropos*, par le biais de la figure d'un *μισοπόνηρος*; par ailleurs nous avons déjà souligné les liens existants entre les *Theria* et les *Sauvages*, et les *Theria* et les *Oiseaux*<sup>35</sup>.

On peut donc reconstruire un thème de comédie mettant en scène un personnage qui quitte la cité<sup>36</sup> et se rend auprès des sauvages, ou chez des animaux, et qui réalise ensuite qu'il n'est d'autre vie possible que dans un système «politique». Quel aurait été le but de ces représentations de la vie chez les animaux ou les sauvages? Il est clair que d'occasion en occasion la satire politique pouvait avoir une visée différente; mais un thème commun relie ces représentations: la parodie du mythe du «bon sauvage», de la vie heureuse du «temps de Cronos», la réaffirmation de la

---

34. Autre coïncidence: Cnémon tombera ensuite dans un puits et sera blessé. De tout cela les érudits ont conclu à l'existence d'une légende de Timon, dans laquelle le héros s'éloignait des hommes, légende dont Ménandre se serait inspiré. Je n'entre pas ici en matière sur la question de l'existence réelle d'un tel personnage; en sa faveur se prononce W. Görler, «Knemon», p. 273: «Phrynichos' *Monotropos* ist also nicht "die erste dramatische Bearbeitung der Timonlegende", sondern in diesem Stück wurde zum erstenmal der Name Timons mit einem längst geschaffenen und dem Publikum wohlbekannten Typ, dem des ausgewanderten *μισοπόνηρος*, in Verbindung gebracht.» Voir aussi A. Mac C. ARMSTRONG, «Timon of Athens: a legendary figure?», *Greece & Rome*, XXIV (1987), p. 7-11.

35. Pour ce qui est de la tradition dans laquelle s'insèrent les *Oiseaux*, voir Hans-Joachim NEWIGER, «Die "Vögel" und ihre Stellung im Gesamtwerk des Aristophanes», in *Aristophanes und die Alte Komödie*, éd. H.-J. Newiger, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, p. 266-82; les particularités formelles des *Oiseaux* (traitement du chœur, redoublement de l'action etc.) s'expliqueraient par le fait que cette pièce représente la forme la plus accomplie d'un type de comédie qui ne nous est pas parvenu, p. 281-82.

36. Peut-être faut-il encore ajouter à la série de comédies prises en considération les *Seriphioi* de Cratinos, représentés dans les années 428-425, cf. P. Geissler, *Chronologie der Altattischen Komödie*, p. 31; les fr. 224: *οἰκοῦσι φεύγοντες, αἰδρυτον κακὸν ἄλλοις* et 223: *εἶτα Σάβας ἀφικνήη καὶ Σιδονίους καὶ Ἐρεμβοὺς* pourraient faire référence à un éloignement (voir le commentaire de Meineke chez Kassel-Austin); *αἰδρυτος* est utilisé à propos de Timon dans la *Lysistrata*, v. 808.

*polis*. On pourrait conclure par la réflexion de l'Étranger à propos du mythe exposé dans le *Politique* de Platon: dans le mythe, l'Étranger dépeint le monde sur lequel régnait Cronos<sup>37</sup>. Hommes et animaux vivaient ensemble; il n'y avait point d'animaux sauvages, et les hommes vivaient des produits spontanés de la terre. Maintenant, ajoute-t-il, nous vivons sous le règne de Zeus. Le problème posé est de savoir laquelle des deux existences est la plus heureuse (*εὐδαιμονέστερον*). Le jeune Socrate se refuse à répondre; voici alors la réponse de l'Étranger:

Eh bien, si les nourrissons de Cronos, avec tant de loisirs et de facilités pour entretenir des propos non seulement avec les hommes, mais encore avec les bêtes, usèrent de tous ces avantages pour pratiquer la philosophie, conversant avec les bêtes aussi bien qu'entre eux et interrogeant toutes les créatures pour voir s'il y en aurait une, plus heureusement douée, qui vînt enrichir d'une découverte originale le trésor commun de sagesse, il est aisé de juger que ceux d'alors surpassaient infiniment en bonheur ceux d'à présent. Mais si, occupés à se gorger de nourriture et de boisson, ils ne surent échanger entre eux et avec les bêtes que des fables comme celles que l'on conte maintenant à leur sujet, dans ce cas encore, s'il faut dire là-dessus ma pensée, la question serait facile à résoudre.

L'âge d'or est jugé négativement, ou plutôt avec mépris; on en parle comme d'une fable<sup>38</sup>. Dans la comédie aussi, le monde d'avant la *polis*, qu'il s'agisse du pays de cocagne<sup>39</sup> ou du monde des sauvages et des animaux, n'est pas présenté nostalgiquement, comme quelque chose qu'il serait bon de retrouver; on en fait plutôt la parodie, on se moque — pour reprendre les mots de Platon — des «fables comme celles que l'on conte»; cela est en

---

37. Plat. *Polit.*, 271d-272c. Sur le mythe du *Politique*, voir en dernier Harvey Ronald SCODEL, *Diaeresis and Myth in Plato's Statesman*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 80-89. La traduction de *Polit.*, 272c, *infra*, est tirée de A. Diès, *Platon, Politique*, Paris: Les Belles Lettres, 1935.

38. Ce jugement de l'Étranger sera confirmé par Socrate dans le *Philèbe*. Plat. *Phileb.*, 67b 1-2: Socrate nie que le plaisir soit le plus grand bien pour l'homme, même si les animaux devaient parler en faveur de cela.

39. A ce sujet, voir la mise au point de H. C. Baldry, «The Idler's paradise», qui montre bien qu'on ne peut parler à propos de ces descriptions de «fuite de la réalité».

accord avec la fonction affirmative<sup>40</sup> et stabilisatrice de la comédie (et du théâtre en général), formes se déroulant dans l'espace institutionnel de la cité. En même temps, ces tentatives de fuite de la cité montrent qu'il existait des tensions internes à la *polis*: Aristophane dans les *Oiseaux* montre que l'on n'échappe pas à la vie en *polis*; mais la cité qu'il décrit est une cité sauvage<sup>41</sup>. Dans la comédie ancienne, le monde extérieur à la cité est refusé ou transformé; cela semble trahir un malaise à l'égard d'un image ambiguë, par ses connotations à la fois positives et négatives, de la sphère du sauvage, du domaine des animaux; un malaise à l'égard d'une image qui menace, à l'époque de la guerre du Péloponnèse, la *polis*.

Paola CECCARELLI

Cette étude a été développée dans le cadre du séminaire d'histoire ancienne 1991-1992: «Comment les Anciens voyaient-ils la nature?», sous la direction du professeur Pierre Ducrey. Je tiens à remercier Claude Calame, ainsi que Eric Chevalley, Michel Cottier et tout particulièrement Martin Steinrück pour leurs suggestions.

---

40. Voir les remarques de B. Zimmermann, «Nephelokokygia», p. 64-67 et 74-75, et de F. Turato, *La crisi della città*, en particulier p. 11-12 et 111. On se référera également à Turato pour des suggestions quant aux groupes politiques qui étaient derrière cette «idéologie du sauvage».

41. Il est important de souligner qu'aussi bien le thème de la fuite vers l'extérieur que celui du pays de cocagne (Ath. *Deipn.*, VI 267e-270) apparaissent dans la comédie à partir de 430 av. J.-C. environ; ces pièces s'inscrivent donc dans la période de la Guerre du Péloponnèse, qui marque le début d'une crise. Thucydide illustre bien, entre autres à propos de la *stasis* de Corcyre (III, 82, 1 et 84, 2: τῶν νόμων κρατήσασα ἢ ἀν-θρωπιεία φύσις), les changements à l'intérieur des cités, l'évolution vers l'*ἰσότης*, la cruauté des bêtes féroces (cf. F. Turato, *La crisi della città*, 38-40). La perte d'une signification précise du langage joue un rôle important chez Thucydide, III 82, 4; or les deux Athéniens des *Oiseaux* peuvent fonder leur nouvelle cité aussi parce que l'Épops avait enseigné aux oiseaux le langage, v. 199-200.



