

La fabrication de l'humain dans les mythes orientaux et grecs

Autor(en): **Ballabriga, Alain**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): - **(1998)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **30.06.2023**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-870343>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA FABRICATION DE L'HUMAIN DANS LES MYTHES ORIENTAUX ET GRECS

L'étude des mythes anthropogoniques en Grèce et en Orient conduit à reconnaître que la pensée mythique ne se réduit pas à une combinatoire structurale mais présente assez généralement et très tôt dans les temps historiques une dimension évolutive et potentiellement critique. Ainsi en Grèce archaïque le mythe des races hésiodique semble bien être une version réformée du mythe de Prométhée et de Pandore tout comme, dans la Bible, la genèse postexilique corrige le mythe d'Adam et Ève. Mais cet aspect évolutif de la pensée mythique est contrecarré par des forces d'inertie, des pesanteurs idéologiques et sociologiques qui s'opposent au libre jeu de la raison.

Dans les mythologies anciennes de l'Orient et de la Grèce, le thème de la fabrication de l'humain se présente essentiellement, comme l'on peut s'en douter, sous la forme de mythes de création. Ces mythes peuvent se répartir en deux grandes classes. Dans l'une les dieux ne sont pas des dieux créateurs à proprement parler, ils sont plutôt des héros culturels qui font passer l'humanité d'un stade sauvage, primitif et préculturel au stade culturel et à la condition présente de l'humanité. Dans l'autre les dieux créent pour ainsi dire de toutes pièces une humanité qui n'existait pas au départ, en un temps où les dieux, les futurs dieux vaudrait-il mieux dire, étaient seuls dans l'univers. L'ensemble des traditions orientales et grecques relatives à l'anthropogonie est prodigieusement varié et complexe. Plutôt que de me livrer à une sorte de revue tendant à une certaine complétude, il m'a paru plus profitable de centrer mon propos sur quelques traditions majeures. Pour ce faire je présenterai d'abord rapidement des données tirées du Proche-Orient ancien, plus précisément de mythes sumériens, akkadiens et bibliques. Ensuite je m'interrogerai un peu plus longuement sur la dualité qu'offrent en Grèce deux mythes hésiodiques, celui de Prométhée et celui des races.

1. Les mythes orientaux

Ainsi je vais commencer par évoquer rapidement de vieilles traditions sumériennes qui semblent remonter au III^e millénaire. Je dois avertir d'emblée le lecteur que les sumérologues disputent du sens et de la portée réelle de ces traditions. Le non-spécialiste se doit d'être bien sûr très prudent. Mais l'helléniste que je suis sait aussi que les hellénistes sont rarement d'accord dès que les choses sont un peu compliquées et que ce n'est pas une raison pour que les non-hellénistes s'interdisent d'utiliser des données grecques à des fins comparatives. Plus généralement si l'on devait attendre que les diverses philologies aient résolu tous leurs problèmes, on ne ferait jamais de comparatisme, c'est-à-dire tout bonnement d'anthropologie un peu générale.

Prenant donc quelques risques, calculés malgré tout, je crois pouvoir avancer que, selon certaines traditions sumériennes très archaïques, deux races semblent avoir coexisté dès l'origine, celle des futurs dieux et celle des futurs hommes. Il n'existait alors ni élevage ni agriculture. Les hommes « allaient tout nus, se nourrissaient d'herbages comme les moutons et ne buvaient que l'eau des fondrières ». Cette condition était aussi partagée par les dieux mais ceux-ci, comme il est naturel, surent prendre une longueur d'avance décisive sur leurs compagnons d'infortune. Ils produisirent Brebis-mère et Céréale, les principes de l'élevage et de l'agriculture. Mais, nous dit-on, ils n'arrivaient pas de la sorte à se rassasier. Aussi eurent-ils l'idée d'octroyer aux hommes, qui n'étaient en fait pour l'heure que des bêtes, un « souffle », c'est-à-dire une intelligence (que l'on songe à l'étymologie du mot *esprit*, du latin *spiritus* « souffle ») qui leur permettrait d'accéder à la culture proprement humaine. Pourvus d'esprit, les hommes furent à même de profiter des dons des dieux, Brebis-mère et Céréale, de développer l'agriculture et l'élevage, et de pourvoir non seulement à leur subsistance mais aussi à celle des dieux (Bottéro et Kramer 1989 : 511-17 ; nous tirerons aussi de cet excellent ouvrage notre résumé de deux grands classiques babyloniens, l'*Atrahasis* et l'*Enuma elish*). En effet, dans la tradition mésopotamienne, les dieux sont des consommateurs nourris par les offrandes cultuelles. Ce trait n'est pas propre à la religion mésopotamienne : il découle d'un anthropomorphisme assez général mais il prend en Mésopotamie un relief particulièrement accusé.

Cette idée de base, à savoir que les dieux ont fondamentalement besoin de producteurs humains, se retrouve dans une vaste

synthèse babylonienne que l'on peut dater du ^{xvii}^e siècle av. J.-C. et qui constitua dès cette époque un grand classique de la littérature mésopotamienne. Ses premiers mots, qui faisaient office de titre (habitude conservée dans le judaïsme), servent de titre général à la somme mythologique, citée ci-dessus, de Jean Bottéro et Samuel Noah Kramer (« Quand les dieux (étaient) hommes » : *Enuma ilu awilum*). Mais les assyriologues l'intitulent plutôt couramment *Le poème du Supersage (Atrahasis)*.

Ce poème conte qu'à l'origine, en l'absence des hommes, les dieux « faisaient l'homme » c'est-à-dire devaient mener une vie de pénible labeur. Épuisés, les dieux inférieurs — car il y avait déjà une division sociale du monde divin — se révoltent et se mettent en grève. Un vent de panique souffle chez les dieux supérieurs qui se contentaient de superviser le travail de leurs subordonnés. Après quelques péripéties, le dieu de l'intelligence, appelé Ea ou Enki, propose un plan de salut : créer des remplaçants pour les dieux défaillants. Pour ce faire, on immole un dieu puis on mélange sa chair et son sang à de l'argile pour en créer sept couples primordiaux. À partir de là l'humanité se multiplie et le plan des dieux se réalise : l'humanité se révèle pleine d'ardeur au travail. Mais cette réussite présente aussi des inconvénients. Les hommes sont des êtres turbulents qui font beaucoup de tapage et troublent la quiétude divine. Les dieux décident de les décimer. À plusieurs reprises ils envoient des calamités telles que la sécheresse et la famine. Mais ces tentatives sont désapprouvées par Ea/Enki, le dieu qui a inventé l'humanité dans l'intérêt des dieux et qui inspire à chaque fois à son protégé Atrahasis, le Supersage, une astuce pour limiter les effets du courroux divin. Ne pouvant parvenir à leurs fins, les dieux songent finalement à un moyen radical : le Déluge. Pourtant cette fois encore Ea/Enki parvient à éviter la destruction totale de l'humanité. Il conseille à Atrahasis de construire un bateau. On connaît la suite de l'histoire car Atrahasis n'est autre bien sûr que le prototype du Noé biblique. L'aventure humaine peut donc repartir mais les dieux imposent à la condition humaine de nouvelles restrictions qui lui donnent sa forme définitive jusqu'à nos jours : la mort sera plus précoce, les couples connaîtront l'infécondité et la mortalité infantile fera des ravages. De la sorte les dieux évitent la surpopulation et le vacarme qui s'ensuit tout en continuant à bénéficier d'une humanité laborieuse.

Le thème mythique de la création de l'humanité par les dieux se présente sous une forme analogue, mais dans un contexte différent, dans cet autre grand classique qu'est *L'Épopée babylonienne de la*

création ou *Enuma elish* (« Lorsque là-haut ... »). Composée vers le XII^e siècle, soit un demi-millénaire après le *Supersage*, l'*Enuma elish*, puissante et définitive synthèse théologique, remonte plus haut que le *Supersage*. Alors que ce dernier partait, si l'on ose dire, d'une crise socio-économique du monde divin, l'*Enuma elish* s'efforce de penser le commencement absolu de l'univers. Ce poème pose en effet au principe un couple d'eaux primordiales, Apsû et Tiamat. Au sein de ce chaos aquatique naissent les premiers dieux. Or ces dieux s'agitent et troublent la quiétude du couple primordial. Se trouve ainsi transposé à l'âge des premiers dieux un thème que le *Supersage* situait au niveau de l'anthropogonie. Et la réaction d'Apsû face aux jeunes dieux est analogue à celle des dieux du *Supersage* face aux premiers hommes. Il veut détruire sa progéniture pour que règne le silence et qu'il continue à dormir. Son épouse Tiamat s'y oppose : une mère est plus compréhensive qu'un père ! Néanmoins Apsû tente de mettre son projet à exécution. Il en est empêché par Ea, le dieu de l'intelligence que nous connaissons déjà, qui met à mort son ancêtre, règne à sa place et met au monde Marduk, le grand dieu de Babylone.

Mais la vieille mère primordiale, Tiamat, est toujours là et c'est elle qui est désormais incommodée par une agitation divine qui se déchaîne de plus belle. Elle décide de reprendre le projet de son infortuné époux. Elle rassemble une armée de monstres et décide de faire la guerre aux dieux. Cette fois-ci, Ea lui-même s'aperçoit qu'il ne fait pas le poids et c'est finalement son fils Marduk qui accepte de se mesurer à Tiamat à condition que les autres dieux lui remettent le pouvoir suprême. Marduk finit par remporter la victoire. À la suite de cette victoire Marduk procède à une création cosmique dont le premier acte consiste à couper en deux le gigantesque corps de Tiamat pour en fabriquer le ciel et la terre.

Une fois l'univers créé et mis en ordre, Marduk fabrique l'homme selon une procédure analogue à celle du *Supersage*. Mais on sacrifie cette fois-ci un dieu rebelle dont Tiamat avait fait son époux. Le but est identique : il s'agit de mettre l'homme au travail à la place des dieux. Il y a là une allusion au *Supersage* mais l'*Enuma elish* passe sous silence le travail forcé des dieux, épisode qui convenait moins à une pensée religieuse plus soucieuse d'exalter la transcendance du divin.

Après avoir rappelé ces données mésopotamiennes fondamentales, venons-en au problème posé par le double récit de la *Genèse* hébraïque (Bottéro, 1986). Dans l'*Ancien Testament* en effet on lit deux récits consécutifs de la création de l'homme par

Dieu. Le premier est en fait le plus récent, il est postérieur à l'exil à Babylone (587 : prise de Jérusalem par Nabuchodonosor II ; 539 : prise de Babylone par le Mède Cyrus). Le second, nettement plus archaïque, peut remonter jusqu'au IX^e siècle.

Selon le récit postexilique Dieu (*Elohim*) crée le ciel et la terre, le jour et la nuit, sépare par la voûte céleste les eaux supérieures et inférieures. Puis, après avoir séparé la terre et la mer, il crée les végétaux, les astres, les animaux aquatiques et terrestres. Enfin, pour régir le règne animal, il crée l'humanité : « À l'image d'Elohim Il la créa ! Il les créa mâles et femelles ! » (*Genèse* I, 27). Il la bénit (« Soyez féconds et multipliez-vous [...] ») et donne aux hommes comme aux animaux « pour nourriture toute la verdure des plantes ». Ici aussi donc la première humanité est végétarienne.

Le second récit, simplement soudé au premier, est nettement différent. Il commence sur l'image d'un désert initial qui a besoin d'être arrosé et travaillé. Dieu fait donc monter un flot pour arroser la terre puis il modèle le premier homme, Adam, avec de la glaise et lui insuffle le souffle-de-vie. Yahvé fait de cet homme un « fermier de Dieu » en l'établissant au Jardin d'Eden pour qu'il le travaille et le garde, en lui interdisant de manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Puis, cherchant un compagnon pour Adam, Yahvé modèle de la terre « tous les animaux de la lande et tous les oiseaux du ciel ». Mais ces compagnons ne conviennent pas vraiment à l'homme. Aussi Yahvé endort-il Adam, lui prend une côte et en façonne la première femme. Et Adam s'exclame alors : « Celle-ci, pour le coup, c'est un os de mes os, de la chair de ma chair ! » J'arrête là ce bref rappel biblique : le lecteur connaît la suite de l'histoire, et je reviendrai sous peu sur les problèmes fondamentaux du double récit de la *Genèse* à l'occasion d'une comparaison entre la Bible et Hésiode, auquel j'en viens maintenant.

2. *Mythes grecs*

Hésiode d'Ascre, en Béotie, composa, sans doute au VII^e siècle av. J.-C., un poème intitulé *Les Travaux et les Jours*. Il s'agit de poésie sapientiale, faite d'exhortation et d'instruction, genre dont on trouve d'ailleurs des équivalents dans la littérature du Proche-Orient. Les principaux thèmes des *Travaux* sont la justice et la nécessité pour l'homme de s'enrichir, non par la ruse et le men-

songe, mais par le dur travail des champs. Entre autres procédés, l'auteur recourt au mythe pour illustrer son propos.

Ainsi Hésiode rappelle-t-il d'abord le mythe de Prométhée et de Pandore (v. 42-105). Si l'homme doit peiner pour labourer la terre, c'est que Zeus a caché la nourriture le jour où il se vit dupé par Prométhée. Hésiode ne développe pas ici cette duperie, il se contente d'une allusion à un mythe bien connu. Selon ce mythe, lors d'un sacrifice primordial, Prométhée s'arrangea pour attribuer les chairs de la victime aux hommes et la fumée des sacrifices aux dieux. Finalement les dieux se trouvèrent bien de ce partage qui en fait définit le dieu et l'homme par opposition réciproque. Néanmoins Zeus ne pouvait supporter d'avoir été d'abord trompé mais aussi plus secrètement, je crois, d'avoir dû renoncer à la viande, si succulente, et aux nourritures terrestres. On pourrait dire que les dieux grecs sont mis à la diète, au régime divin par Prométhée alors que les dieux mésopotamiens ont plus de latitude pour boire de la bière et se régaler de grillades. La transcendence se paye de son prix.

Non content de cacher la nourriture des hommes, Zeus cache aussi le feu. Mais Prométhée vole le feu à Zeus et le porte aux hommes. Cette fois-ci le châtement divin prend l'aspect de Pandore, une vierge modelée dans la glaise mais parée de toutes les grâces. À la différence de l'Ève biblique, Pandore ne semble pas être la première femme biologique mais la première épouse. Les dieux enchaînent l'humanité dans les liens du mariage alors que, peut-on penser, l'humanité préprométhéenne connaissait une sexualité sauvage. En outre Pandore, ouvrant la jarre des maux, les répand dans le monde qui les ignorait auparavant.

À la suite de ce mythe de Prométhée et Pandore, Hésiode nous fait « un autre récit » (*héteron lógon*, v. 106), fort différent, que l'on appelle le mythe des races. Les dieux créèrent une première race d'or vivant dans l'abondance, le bonheur et la paix. Puis une race d'argent, faite d'êtres impies refusant de reconnaître les dieux. En troisième lieu une race de bronze, terribles guerriers qui s'anéantissent eux-mêmes. La quatrième race est celle des héros de l'épopée, guerrière mais juste. La cinquième race, de fer, est celle à laquelle appartient Hésiode.

À mon sens la juxtaposition chez Hésiode de deux mythes différents des origines de l'humanité pose des problèmes tout à fait comparables à la juxtaposition dans la Bible des deux récits de la *Genèse*. La thèse que je soutiens est que le mythe des races, au lieu d'être un vieux mythe d'antiquité comparable à celui de

Prométhée, est un mythe récent révélant des dimensions critiques par rapport au mythe de Prométhée¹.

Dans cette optique je propose d'abord de revenir sur la notion grecque de création des hommes par les dieux. Les hellénistes affirment généralement, et à juste titre, que les traditions grecques ne donnent pas une importance centrale à la notion d'une création de l'humanité par les dieux, à la différence de ce qui se passe au Proche-Orient. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour ignorer ou minimiser cette idée dans le mythe hésiodique des races qui est après tout un texte important de la littérature grecque archaïque et qui, à quatre reprises (v. 110, 127, 144, 158), emploie le verbe *poieîn* « créer » pour exprimer cette notion.

On peut d'abord penser que ce verbe *poieîn*, « créer », se différencie intentionnellement du verbe *plássein*, « modeler », utilisé à propos de Pandore (v. 61 et 70) modelée par Héphaïstos avec de la terre mouillée d'eau, comme une statuette faite de main d'homme. De façon analogue le récit postexilique de la *Genèse* utilise un verbe spécifique (*bârâ*, traduit par *poieîn* dans la Septante) pour la création divine. Le récit préexilique utilise à propos de la création d'Adam le verbe *yâsâr* que la Septante rend par *plássein*. De la sorte les rédacteurs de la Bible hébraïque voulaient sans doute, comme Hésiode, distinguer une mystérieuse création divine de l'action trop anthropomorphique suggérée par l'idée de « modeler ».

En outre dans le mythe des races la transcendance du divin est beaucoup plus marquée que dans le mythe de Prométhée où, en fin de compte, deux dieux, Zeus et Prométhée, luttent pour le partage d'une victime sacrificielle et pour différencier des dieux une humanité non créée par les dieux et formée d'êtres qu'il faut mettre à leur place. On n'a pas affaire à un mythe de création mais à une séparation des hommes et des dieux, et à une consécration des nouveaux statuts. Les hommes sont désormais définis par un mode d'être culturel caractérisé par l'alimentation céréalière et carnée ainsi que par une reproduction sexuée régulée par le mariage. Dans une certaine mesure le mythe grec de Prométhée est plus proche des vieux mythes sumériens évoqués au début que des mythes de création babyloniens.

1. Je développe cette thèse dans mon article de 1998b. Dans le cadre de cette contribution, je ne peux guère que livrer quelques éléments d'appréciation, les plus pertinents eu égard au thème du présent ouvrage.

Pour ce qui est d'Ève et de Pandore, les deux traditions, l'hébraïque et la grecque, possèdent en commun le souci bien connu de faire passer, par le biais d'un mythe d'origine, les femmes pour des êtres inférieurs, maléfiques et de légitimer la domination masculine. Pourtant le souci ultérieur d'accroître la transcendance du divin conduisit les penseurs hébraïques à modifier le mythe primitif. Au lieu d'imaginer que Dieu façonne Adam à partir de la terre puis Ève à partir d'une côte d'Adam, on préféra imaginer, je l'ai rappelé plus haut, que Dieu créa l'homme à son image et qu'il le créa mâle et femelle. Le mythe des races est moins explicite mais le plus vraisemblable est que les diverses races sont composées d'hommes et de femmes à parité. On remédie ainsi, au moins implicitement, à la curieuse dissymétrie que le mythe de Prométhée semblait suggérer entre des mâles créés, non terreux et une femme créée, terrestre. C'est sans doute moins une préoccupation féministe qui amena ces transformations qu'un certain désir de rationalité dans la représentation de l'action divine, qui apparaît à la fois plus transcendante et plus réaliste si l'on postule dès le départ une parité homme-femme, comme le faisait déjà, on l'a vu, le poème babylonien du *Supersage* un millénaire avant Hésiode en postulant sept couples primordiaux.

À cette différence importante entre le mythe de Prométhée et celui des races, qui concerne donc le thème de la création des hommes par les dieux, s'ajoute une seconde, relative au thème de l'âge d'or. Relisons d'abord les vers 109-115 : « D'or fut la première race d'hommes périssables que créèrent les Immortels, habitants de l'Olympe. C'était au temps de Cronos, quand il régnait encore au ciel. Ils vivaient comme des dieux, le cœur libre de soucis, à l'écart et à l'abri des peines et des misères : la vieillesse misérable sur eux ne pesait pas ; mais, bras et jarrets toujours jeunes, ils s'égayaient dans les festins, loin de tous les maux. Mourant, ils semblaient succomber au sommeil. » Ces vers offrent la même peinture que les vers 90-92 qui évoquent l'état de l'humanité avant que Pandore ne soulève le couvercle de la jarre : « La race humaine vivait auparavant sur la terre à l'écart et à l'abri des peines et de la dure fatigue, des maladies douloureuses, qui apportent le trépas aux hommes. » Nous avons là affaire à un vieux thème mythique, celui de l'introduction du désordre et du mal dans l'univers et dans la vie humaine, présent dans beaucoup de cultures. Mais les variations que peut subir ce thème sont peut-être encore plus intéressantes. Or, à l'intérieur même de la poésie

hésiodique, une importante différence se fait jour dans l'évocation de la vie primitive de l'humanité.

Critiquant les rois qui l'ont lésé en rendant par cupidité une mauvaise justice, Hésiode s'exclame : « Pauvres sots ! ils ne savent pas combien la moitié vaut plus que le tout, ni quelle richesse il y a dans la mauve et l'asphodèle ! C'est que les dieux ont caché ce qui fait vivre les hommes ; sinon, sans effort, tu travaillerais un jour, pour récolter de quoi vivre toute une année sans rien faire ; vite, au dessus de la fumée, tu pendrais le gouvernail, et c'en serait fini du travail des bœufs et des mules patientes. Mais Zeus t'a caché ta vie, le jour où, l'âme en courroux, il se vit dupé par Prométhée aux penses fourbes » (v. 40-48). Ce passage des *Travaux* est difficile du fait de son caractère allusif. Je crois pour ma part qu'il renvoie à l'idée qu'avant de cultiver les céréales les hommes vivaient de la cueillette de plantes sauvages comme la mauve ou l'asphodèle. On a déjà rencontré cette vision primitiviste dans les mythes sumériens et dans la Bible. En Grèce on trouve la même représentation dans l'épisode des Lotophages de l'*Odyssée* : le lotos est une fleur qui vous fait oublier votre patrie non parce qu'elle est une drogue au pouvoir magique mais parce que, comme le lotos du Nil dans Hérodote (II, 92), elle permet de se nourrir à bon compte sans être astreint au dur travail agricole (Ballabriga, 1998 : 67-90).

Or le mythe des races nous offre une vision en fait antithétique de l'âge d'or : « Tous les biens étaient à eux : la terre donneuse de blé (*zeídôros ároura*) produisait d'elle-même (*automátê*) une abondante et généreuse récolte, et eux, dans la joie et la paix, vivaient de leurs champs (*érg' enémonto*) au milieu de biens sans nombre » (v. 116-119). Nous avons d'emblée affaire à une sorte d'agriculture idéale et parfaite qui exige sans doute une certaine forme de travail (*érge* signifie à la fois « champs » et « travaux ») bien que, de façon quelque peu contradictoire, la terre donneuse de blé produise d'elle-même. À cet égard, comme à propos du lotos, c'est encore Hérodote (II, 14) qui contribue le mieux à éclairer ce genre de représentation. Grâce aux crues du Nil qui arrose de lui-même (*autómatos*) les campagnes, le paysan égyptien, avec un minimum d'effort, obtient de belles récoltes. Aux yeux des Grecs, l'Égypte est ainsi un vrai eldorado agricole (Caminos, 1992 : 19-20) où l'on vit presque aussi facilement que chez les Lotophages des marais du Delta mais en consommant des céréales cultivées et non des plantes sauvages. Ce rêve d'un eldorado agricole se retrouve en deux autres passages des *Travaux*. Après leur mort, cer-

tains héros sont établis par Zeus dans l'île des Bienheureux au bord de l'Océan ; pour eux la terre donneuse de blé (*zeídôros ároura*) porte trois fois l'an une florissante et douce récolte (v. 172-173). Quant aux habitants de la cité juste, c'est de leur vivant qu'ils bénéficient de telles conditions de vie : « ils jouissent dans les festins du fruit des champs auxquels ils ont donné leurs soins (*thalíêis dè memêlóta érga némontai*, v. 231). »

Ainsi, en passant du mythe de Prométhée à celui des races, on passe aussi d'une vie de cueillette primitive à une agriculture idéale. Cette transformation se comprend assez bien à la lumière d'autres passages de l'épopée. J'ai déjà évoqué les Lotophages de l'*Odyssée*. Or la vie au lotus est à la fois attirante et dangereuse. Il faut savoir résister à la tentation d'une vie primitive et sauvage pour revenir dans le monde du labeur et de la culture. Par ailleurs la vie primitive des hommes est présentée sous un jour défavorable dans l'*Hymne homérique à Héphaïstos* : Héphaïstos et Athéna ont appris les nobles travaux (*áglaa érga*) aux hommes qui « auparavant habitaient des antres comme les bêtes sauvages ». Grâce à eux les hommes vivent désormais facilement (*rhêidíôs*) et dans la tranquillité (*eúkêloi*). Ce court hymne homérique présente en fait une inversion du mythe de Prométhée. Alors que le mythe de Prométhée voit une calamité dans le fait d'avoir dû abandonner la vie aux plantes sauvages, l'*Hymne à Héphaïstos* pense comme un progrès positif et dû aux dieux l'abandon des cavernes pour une vie civilisée. C'est vraisemblablement un sentiment analogue qui a inspiré à Hésiode sa modification de l'âge préprométhéen. Ce dernier était en effet ambigu : la vie primitive était à la fois paradisiaque et bestiale. De la sorte le fait d'être chassé de ce paradis n'apparaissait pas nécessairement à tout le monde comme un châtiment et une perte. Au contraire la peinture de l'âge de Cronos comme un eldorado agricole permettait de voir sans conteste dans la race d'or une humanité de justes, vivant dans des conditions idéales et désirables.

Cette dualité de la vie primitive selon Hésiode a généralement été négligée par les commentateurs modernes, bien qu'elle se retrouve chez Platon (l'âge de Cronos est primitif dans le *Politique* 272a, et modèle idéal dans les *Lois* IV, 713a-714a). La raison principale de cette négligence semble résider dans l'illustre précédent constitué par les *Métamorphoses* d'Ovide, texte capital pour la postérité et la tradition européenne de l'âge d'or. Nous devons d'abord à Ovide le nom même d'âge d'or (*aurea aetas*; *Métamorphoses* I, 89) et il faut citer les vers suivants (101-112):

La terre aussi, libre de redevances, sans être violée par le hoyau, ni blessée par la charrue, donnait tout d'elle-même ; contents des aliments qu'elle produisait sans contrainte, les hommes cueillaient les fruits de l'arbousier, les fraises des montagnes, les cornouilles, les mûres qui pendent aux ronces épineuses et les glands tombés de l'arbre de Jupiter aux larges ramures. Le printemps était éternel et les paisibles zéphyr caressaient de leurs tièdes haleines les fleurs nées sans semence. Bientôt après [*Mox etiam*], la terre, que nul n'avait labourée, se couvrait de moissons ; les champs, sans culture, jaunissaient sous les lourds épis ; alors des fleuves de lait, des fleuves de nectar coulaient çà et là et l'yeuse au vert feuillage distillait le miel blond.

Ainsi l'âge d'or d'Ovide se divise lui-même en deux âges : celui des fruits sauvages, suivi de celui des moissons spontanées. Le poète latin présente comme deux phases consécutives les deux faces de l'alternative grecque archaïque. En outre les fleuves de lait et de nectar introduisent enfin une note de détachement enjoué qui fait écho aux parodies de l'âge d'or chez les comiques grecs (Carrière, 1979 : 255-70), alors que les mythes archaïques évitent ce genre d'irréalisme (Kirk, 1970 : 259).

Une dernière difficulté, rarement explicitée elle aussi, concerne la disparition de la race d'or : « Depuis que le sol a recouvert ceux de cette race, ils sont, par le vouloir de Zeus puissant, de bons démons (*daímones*) sur terre (*epikhthónioi*), gardiens des hommes mortels, surveillant les sentences et les crimes, vêtus de brume, partout répandus sur la terre, donneurs de richesses : c'est le royal honneur qui leur fut imparti (v. 121-126). » Pourquoi les dieux ont-ils permis la disparition de cette race d'or après l'avoir créée ? Il faut sans doute comprendre, bien que la piété ordinaire refuse de se l'avouer, que les dieux ont besoin de créer l'humanité pour se sentir pleinement dieux (Sorel, 1982 : 24-30). Mais si cette humanité est trop proche d'eux leur divinité ne sera pas assez apparente. Voilà pourquoi les hommes de la race d'or, qui vivaient « comme des dieux », ont dû laisser la place à d'autres races. Et cette difficulté était pour un esprit religieux moins troublante qu'une humanité châtiée par Zeus à cause de Prométhée et à propos du partage d'une victime sacrificielle. On trouve un sentiment analogue de jalousie divine en *Genèse* III, 22 :

Alors Iahvé Élohim dit : « Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous, grâce à la science du bien et du mal ! Maintenant il faut éviter qu'il étende sa main, prenne aussi de l'arbre de vie, en mange et vive à jamais. » (Tr. É. Dhorme)

Après avoir développé un peu les problèmes représentés par la notion d'âge d'or, je suis contraint de passer beaucoup plus rapidement sur les autres races du mythe hésiodique. Je n'en dirai que ce qui est nécessaire à la compréhension de son caractère profondément critique et contestataire. La race d'argent est composée d'êtres impies qui vivent une enfance folle et prolongée avant de disparaître. Ce thème, très spécifique, se retrouve dans une légende selon laquelle deux frères, descendants de Poséidon, atteignirent dès leur tendre enfance une taille et une force prodigieuses et voulurent s'en prendre aux dieux (Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* I, 7, 4). Ils furent éliminés mais on montrait leur tombe dans telle ville de Béotie et, à Ascra même, bourgade de Béotie où vivait Hésiode, ils passaient pour avoir inauguré le culte des Muses sur l'Hélicon (Pausanias IX, 22, 6 et 29, 1). De la sorte ils présentent une ambivalence propre à beaucoup de héros, qui peuvent à la fois servir de médiateurs entre l'humain et le divin ou au contraire s'opposer aux dieux, pervertir les normes et mal finir (Brelich, 1958 : 225-83). Mon hypothèse, de type génétique et opposée aux thèses structuralistes majoritaires en l'occurrence, est qu'il y a eu création, à partir d'une réflexion sur l'ambivalence héroïque, d'une catégorie univoque et universelle de mauvais héros. Hésiode fait d'ailleurs une allusion très nette au culte des héros à propos du destin *post mortem* de la race d'argent. Ces mauvais héros s'opposent diamétralement aux démons justiciers issus de la race d'or.

Une évolution du même ordre se laisse deviner pour la race de bronze. On trouve une race guerrière très proche dans les légendes de fondation de Thèbes, la principale cité de Béotie (la meilleure approche de ces problèmes se trouve chez Francis Vian, 1968). Cette race s'autodétruit à l'exception de quelques individus qui sont à l'origine de généalogies thébaines mythiques. Leur souvenir était valorisé dans l'idéologie guerrière de l'aristocratie thébaine plusieurs siècles encore après le temps d'Hésiode. Je pense que la race de bronze est une transposition et une universalisation critique de ces traditions thébaines. Cette race est totalement détruite sans laisser de trace. Il y a là clairement une critique de l'idéologie guerrière. La race suivante des héros épiques fait l'objet d'un portrait apparemment flatteur. Mais il s'agit, je crois, d'une concession à l'idéologie ambiante : un poète grec ne pouvait se payer le luxe de peindre les héros épiques comme des brutes sanguinaires.

Je pense que, de façon générale, ces dispositions critiques renvoient à l'état de crise sociale et idéologique de la Grèce des cités

archaïques. Le culte des divers héros confortait, entre autres fonctions, le pouvoir des lignages aristocratiques. Rabaïsser les héros, tantôt d'une folle impiété tantôt d'une sauvagerie guerrière, rentre dans le programme théologique et éthique des *Travaux* qui consiste à exprimer la voix du peuple, du *dêmos*, en faisant l'éloge de la piété, de la paix et de la justice.

Dans l'article signalé plus haut, je vais jusqu'à faire l'hypothèse que le mythe des races est une invention proprement hésiodique. Certains spécialistes ne me suivront peut-être pas jusque-là. Mais l'essentiel est ailleurs. Le plus intéressant consiste à reconnaître que la pensée mythique ne se réduit pas à une combinatoire purement structurale mais présente assez généralement et très tôt dans les temps historiques une dimension évolutive et potentiellement critique quoique sous des formes différentes de la raison grecque classique.

3. Conclusion

L'histoire de la pensée mésopotamienne au long du II^e millénaire suggère ainsi une tendance à l'accroissement de la transcendance divine qui culmine dans le monothéisme biblique vers le milieu du I^{er} millénaire. C'est cette tendance évolutive qui fait qu'au vieux thème de la simple séparation des dieux et des hommes (présent sous des formes diverses dans de vieux mythes sumériens et dans le mythe grec de Prométhée) se substitue le thème de la création de l'homme par les dieux. À son tour ce dernier thème est susceptible de modulations différentes.

Les traditions babyloniennes confessent, avec une sorte de naïveté et de franchise primitives, que les hommes ont été créés pour travailler à la place des dieux et pour les nourrir. La raison de la création divine se fait plus mystérieuse dans la Bible et dans le mythe des races car, transcendance divine oblige, on éprouve davantage de scrupules à affirmer que le statut divin suppose pour exister en tant que tel un statut humain correspondant et inférieur.

Cela dit, cet aspect évolutif de la pensée mythique n'est pas le seul facteur à retenir. Car on s'avise très vite que les nouveaux mythes ne font pas disparaître les anciens. Dans le cas de la Bible les penseurs les plus anciens étaient plus sensibles au problème du mal, qui débute avec l'histoire d'Ève et d'Adam, que les théologiens postexiliques (Weber, 1998 : 276 ; Bottéro, 1986 : 204-5). De façon moins enthousiasmante aux yeux de l'historien, voire du

théologien, de la fin du ^{xx}e siècle, il est également probable que l'on ait tenu à conserver le vieux mythe d'Adam et Ève à cause de ses implications idéologiques relatives à la condition féminine. De même, en Grèce, le nouveau mythe des races, malgré son potentiel critique et philosophique, ne pouvait faire renoncer au vieux mythe de Prométhée étant donné la place centrale du sacrifice sanglant dans la religion. Quant à l'histoire de Pandore, elle présentait bien sûr le même intérêt idéologique que celle d'Ève. De façon générale, de gigantesques mécanismes inertiels s'opposent au libre jeu de l'évolution de la raison.

D'ailleurs, pour conclure, je ferai observer que les deux thèmes relatifs à la vie primitive de l'humanité (sauvagerie primitive vs béatitude parfaite), qui apparaissent très tôt dans l'histoire de la pensée humaine, se retrouvent dans les représentations modernes des origines préhistoriques et dans la peinture de la vie sauvage (Stoczkowski, 1990). Qu'il s'agisse de mythes modernes ou antiques, nous devons être attentifs tout à la fois à des contextes historiques spécifiques et aux contraintes générales de l'imaginaire humain. Ce sont ces contraintes qui expliquent les autres parallélismes observés dans les divers mythes de fabrication de l'humain : rapports de l'homme avec les dieux (ou Dieu), de la nature et de la culture, de l'homme et de la femme.

Alain BALLABRIGA

Centre d'Anthropologie (EHESS/CNRS), Toulouse

Références bibliographiques

- BALLABRIGA, Alain, 1998a, *Les Fictions d'Homère. L'invention mythologique et cosmographique dans l'« Odyssée »*, Paris : PUF.
- BALLABRIGA, Alain, 1998b, « L'invention du mythe des races en Grèce archaïque », *Revue de l'histoire des religions*, 215, p. 307-39.
- BOTTÉRO, Jean, 1986, *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien*, Paris : Gallimard.
- BOTTÉRO, Jean, KRAMER, Samuel Noah, 1989, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris : Gallimard.
- BRELICH, Angelo, 1958, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma : Ateneo.
- CAMINOS, Ricardo A., 1992, « Le paysan », in *L'Homme égyptien*, éd. S. Donadoni, Paris : Seuil, p. 15-49.
- CARRIÈRE, Jean-Claude, 1979, *Le Carnaval et la politique*, Besançon / Paris : Université / Belles Lettres.
- KIRK, Geoffrey S., 1970, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*, Cambridge : Cambridge Univ. Press.
- SOREL, Reynal, 1982, « Finalité et origine des hommes chez Hésiode », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 87, p. 24-30.
- STOCZKOWSKI, Wiktor, 1990, « La préhistoire dans les manuels scolaires ou notre mythe des origines », *L'Homme*, 116, p. 111-35.
- VIAN, Francis, 1968, « La fonction guerrière dans la mythologie grecque », in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, éd. J.-P. Vernant, Paris : EHESS, p. 53-68.
- WEBER, Max, 1998 (1920), *Le Judaïsme antique*, tr. F. Raphaël, Paris : Pocket.

