



**HAL**  
open science

# Une lecture du règne des Pīšdādiyān au miroir du récit hésiodique des cinq espèces humaines et de ses réécritures

Louison Jouin

## ► To cite this version:

Louison Jouin. Une lecture du règne des Pīšdādiyān au miroir du récit hésiodique des cinq espèces humaines et de ses réécritures. Sciences de l'Homme et Société. 2023. dumas-04199362

**HAL Id: dumas-04199362**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04199362>**

Submitted on 16 Oct 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

#### IMPORTANT : OBLIGATIONS DE LA PERSONNE CONSULTANT CE DOCUMENT

Conformément au *Code de la propriété intellectuelle*, nous rappelons que le document est destiné à un **usage strictement personnel**. Les "analyses et les courtes citations justifiées par le caractère critique, polémique, pédagogique, scientifique ou d'information" sont autorisées sous réserve de mentionner les noms de l'auteur et de la source (article L. 122-4 du *Code de la propriété intellectuelle*). Toute autre représentation ou reproduction intégrale ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit, est illicite.

---

De ce fait, nous vous rappelons notamment que, **sauf accord explicite** de l'auteur de la thèse ou du mémoire, **vous n'êtes pas autorisé** à rediffuser ce document sous quelque forme que ce soit (impression papier, transfert par voie électronique, ou autre). Tout contrevenant s'expose aux peines prévues par la loi.

U.F.R. Lettres et Langages  
Master 2 Arts, Lettres et Civilisations  
Parcours Sciences de l'Antiquité

**L'APPARITION DES ARTS, DES SCIENCES ET DES  
TECHNIQUES DANS LE MYTHE DES ÂGES**

**Une lecture du règne des *Pīśdādiyān* au miroir du récit hésiodique  
des cinq espèces humaines et de ses réécritures**

Louison JOUIN

Mémoire rédigé sous la direction de  
Pierre MARÉCHAUX et Nina SOLEYMANI MAJD

Juin 2023

# **L'APPARITION DES ARTS, DES SCIENCES ET DES TECHNIQUES DANS LE MYTHE DES ÂGES**

**Une lecture du règne des *Pīšdādiyān* au miroir du récit hésiodique  
des cinq espèces humaines et de ses réécritures**

*À Jean-Marie*

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier vivement toutes les personnes qui m'ont épaulé pour la rédaction de ce mémoire.

Tout d'abord, je voudrais exprimer ma reconnaissance à Pierre Maréchaux qui m'a guidé dans le choix de mon sujet et qui, par la même occasion, m'a permis de découvrir la littérature persane. Ses connaissances, son approche et ses mots ont grandement contribué à ma réflexion et n'ont jamais cessé de m'inspirer. Grâce aussi à sa confiance j'ai pu travailler librement et mener à bien cet exercice d'écriture de longue haleine.

Je souhaite également dire toute ma gratitude à ma codirectrice de mémoire, Nina Soleymani Majd. Sa disponibilité, sa bienveillance et ses conseils avisés m'ont été d'un grand secours à chaque étape de mon travail. Les quelques moments passés à traduire Ferdowsī en sa compagnie font partie des plus précieux que j'ai passés à l'université.

Je tiens aussi à remercier mes proches et mes ami·e·s pour leur soutien et leurs encouragements constants.

Enfin, il me reste à formuler quelques remerciements plus personnels :

Merci à Alain, mon maître manceau, auprès de qui j'ai tant appris.

Merci à ma grand-mère pour ses relectures et son zèle.

Merci à mon père de m'avoir suggéré un jour de lire Platon et de m'avoir légué sa plume.

Merci à ma mère de m'avoir toujours proposé ce qu'il y a de mieux.

Merci à Aurélia pour le bonheur de nos Perc/rinations.

## TRANSCRIPTION DU PERSAN

ا	a-, e-, o-, ā(-)
آ	ā-
ب	b
پ	p
ت	t
ث	s
ج	j
چ	č
ح	ḥ
خ	kh
خو	kh <sup>w</sup>
د	d
ذ	z
ر	r
ز	z
ژ	ž
س	s
ش	š
ص	ṣ
ض	ẓ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	‘
غ	ğ
ف	f
ق	q
ک	k
گ	g
ل	l
م	m

ن	n
و	v, ū, ow, (ō)
ه	h, – e
ی	y, ye, iy, ī, ey
ء	’, ye

Pour transcrire le persan, nous empruntons la table établie par Nina Soleymani Majd dans sa thèse de doctorat *Lionnes et colombes : Les personnages féminins dans le Cycle de Guillaume d’Orange, la Digénide, et le Châhnâme de Ferdowsi*. Avec cette transcription les consonnes adoptent toutes une graphie différente, ce qui permet de distinguer plus aisément celles qui sont prononcées indistinctement en persan. Elle a le mérite en outre de permettre la notation de la quantité des voyelles en signalant les longues au moyen d’un macron.

Dans les citations, nous conservons la transcription utilisée par les auteurs, notamment pour la traduction de Pierre Lecoq qui a son propre système de translittération. En revanche, nous appliquons le nôtre dans le corps du texte.



## **NOTES SUR LES ÉDITIONS ET LES TRADUCTIONS UTILISÉES**

En ce qui concerne le *Šāhnāme*, nous nous référons à l'édition de Jalāl Khāleqī-Moṭlaq : Abū-al Qāsem Firdousi, *Shāhnāmah*, Tihṙān, Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī, 1389 [2010], 11 vol. Notre corpus n'excédant pas les cinq premiers chapitres du premier volume, nous indiquons le numéro du volume seulement dans le cas où nous citons un autre volume que le premier. En revanche, nous indiquons systématiquement le numéro de la page dont sont issues nos citations car la numérotation des vers reprend à zéro à chaque début de chapitre. Pour la traduction, nous utilisons celle de Pierre Lecoq : Ferdowsi, *Le Livre des Rois, traduit du persan en vers libres et rimés*, Paris, Les Belles Lettres, 2020. Il nous arrive de modifier la traduction de P. Lecoq lorsqu'elle ne concorde pas avec le texte édité par J. Khāleqī-Moṭlaq ou si une traduction plus littérale s'impose. Enfin, lorsque nous insérons dans le corps du texte des mots de vocabulaire, nous utilisons pour les rendre en français les dictionnaires de G. Lazard et de F. J. Steingass : Gilbert Lazard, *Dictionnaire persan-français*, Paris, La maison du dictionnaire, 2017 et Francis Joseph Steingass, *A Comprehensive Persian-English dictionary* [en ligne].

Pour ce qui est des textes grecs et latins, nous utilisons systématiquement l'établissement du texte tel qu'il est proposé par les éditions des Belles Lettres, reprises dans la bibliographie, et, sauf indication contraire, les traductions sont celles qui s'y trouvent associées.

*Sic unum quicquid paulatim protrahit aetas  
In medium ratioque in luminis erigit oras.*

Ainsi, peu à peu le temps amène au jour toutes choses,  
que la raison élève jusqu'aux rives de la lumière<sup>1</sup>.

---

1 Lucrèce, *De Natura rerum*, trad. Jackie Pigeaud, V, v. 1454-1455.

# AVANT-PROPOS

---

De toute part s'élève une plainte : le monde va de mal en pire<sup>2</sup>. Outre la résonance universelle, on ne sait plus qui de la poésie nécessaire à cette plainte ou de la plainte elle-même est la plus ancienne ; elles ont fini par se confondre dans les mythes et les légendes multiples. Certains de ces récits – si les mythes et les légendes sont des récits – font commencer le monde par le Bien, par un Âge d'or s'évanouissant aussitôt, puis se hâtent de représenter le Mal qui accable encore l'humanité et dont elle ne saura peut-être jamais plus se défaire. Le temps heureux des commencements n'y est qu'un songe fugace et la succession des Âges postérieurs, le règne du Mal tenace. Le mythe des Âges, dans sa permanence et sous des appellations diverses, propose ainsi un itinéraire spirituel, d'un état originel de parfait bonheur aux peines de la vie contemporaine. Étiologique, il dépeint une chute se faisant par degré, un malheur en provoquant un autre : l'humanité passe d'un état de repos à une existence laborieuse, de la piété à l'impiété, de la paix à la lutte, de la justice à l'injustice, de la nourriture végétale à la nourriture animale, de l'usage des métaux précieux à celui des métaux communs. Toutefois, le mythe des Âges connaît de nombreux avatars à travers le temps et devient l'objet de mutations complexes – le mythe en-soi ne se laisse pas appréhender si aisément. Il faut alors s'adonner à un travail de contextualisation et comprendre ces ajustements comme autant de moyens symboliques d'influer sur une réalité donnée. Car, inmanquablement, au gré de la réalité sociale et culturelle dans laquelle elle s'inscrit, la fabrique poétique, pour coller à une idée du Bien et du Mal propre aux circonstances, ne cesse de substituer une image à une autre, d'en superposer une nouvelle à la précédente, d'en rogner une partie ou d'en inverser le sens de lecture. De cette façon, les chantres de la succession des Âges *resémantisent* le mythe en le chargeant chaque fois d'un système de valeurs spécifique. La plasticité du mythe des Âges permet également à ceux qui se l'approprient d'intégrer sa structure ainsi que ses thématiques au sein d'ensembles poétiques aux visées différentes et relevant de genres variés. Selon les besoins d'une démonstration philosophique, dans un souci didactique ou même pour répondre à certaines aspirations politiques, le mythe occasionne nombre de réécritures nourrissant sa prolifique postérité.

La plus ancienne formulation connue du mythe des Âges nous est fournie, au VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, par Hésiode. C'est un *unicum* sans variantes dans l'ensemble des mythes

---

2 Nous réécrivons et adaptons à notre propos les premières lignes de *La Religion dans les limites de la simple raison* de Kant.

grecs archaïques. Le poète d'Askra, dans *Les Travaux et les Jours*<sup>3</sup>, poème didactique en hexamètres dactyliques, raconte sous la forme d'un *logos* adressé à son frère Persès l'origine des malheurs de la condition humaine. Pour ce faire, il présente la succession de quatre générations, ou « espèces humaines<sup>4</sup> », chacune correspondant à un Âge de l'humanité et étant désignée au moyen d'un métal : l'or, l'argent, le bronze et le fer. Entre les deux dernières générations, il en insère une cinquième qu'aucun métal ne marque et qui se distingue en tant qu'Âge des héros. Cela étant dit, c'est bien sûr l'Âge d'or qui initie le mythe hésiodique. En ce temps de la souveraineté de Kronos, l'humanité, mortelle mais toujours jeune, coule des jours paisibles sur une terre produisant tout spontanément et en abondance. Ensuite, l'Âge d'argent, directement corrélé au précédent en ce qu'il représente une version de l'humanité amoindrie par rapport à celle de l'Âge d'or, se caractérise par une espèce humaine vouée à demeurer enfant et, agissant comme telle, à se rendre victime de son *hubris*. L'Âge de bronze et l'Âge des héros qui le suit vont également de pair. Cependant, dans ce couple d'époques antithétiques et dorénavant sous le patronage de Zeus, c'est l'espèce humaine de bronze, s'adonnant à la violence exclusivement, qui voit une génération meilleure et plus vertueuse lui succéder. Les héros de cette dernière ne sont autres que les demi-dieux chantés par Homère et les aèdes du cycle thébain. Le cinquième Âge enfin, celui des hommes de fer, se situe dans la perspective d'Hésiode lui-même, du moins dans celle du narrateur, et correspond à son présent. Maux et souffrances sont le lot de sa génération, mais il lui est encore possible d'accéder, ne serait-ce que temporairement, à la jouissance et au bonheur. L'épilogue bénéficie en outre d'une double dimension car, en plus de signaler sa contemporanéité avec la dernière espèce humaine en date, il inclut une prophétie, l'Âge de fer n'étant pas encore révolu. Le poète, grave et terrible, prévoit ainsi pour la fin de son temps le triomphe du Mal et le départ définitif d'Aidôs et de Némésis, divinités personnifiant l'honneur et la pudeur. Les espèces humaines déjà disparues, quant à elles, se voient attribuées leur devenir post mortem en conclusion des sections leur étant consacrées : démons supérieurs et inférieurs pour les hommes de l'Âge d'or et de l'Âge d'argent, sans demeure posthume pour l'espèce humaine de bronze et une partie des héros, et habitants des Îles des Bienheureux pour certains héros seulement. Il y a par conséquent affirmation du rapport entre les pratiques des différentes

---

3 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 106-201.

4 Suivant C. Calame dans « Succession des âges et pragmatique poétique de la justice : le récit hésiodique des cinq espèces humaines », dans *Kernos*, n°17, 2004, p. 67-102, nous ne traduisons pas, malgré la tradition, γένοϛ par race et lui empruntons ses désignations.

espèces humaines au cours de leur existence et leur devenir après la mort. Hésiode, moraliste et théologien, donne à son récit une dimension religieuse et eschatologique. Il pose la question du caractère inéluctable ou non de la déchéance de l'humanité, à la fois dans la prophétie clôturant le *logos* mais également à travers la succession des générations et leur devenir posthume. Toutefois, du point de vue de la structure du mythe, la présence d'un élément hétérogène, l'Âge héroïque intercalé entre l'Âge de bronze et l'Âge de fer, contredit l'idée de décadence progressive induite par la succession métallique or, argent, bronze, et fer. Cette rupture opérée par Hésiode s'avère problématique et a donné lieu à de nombreuses interprétations fortement marquées par les principes de l'analyse structurale<sup>5</sup>. À côté de sa dimension religieuse et eschatologique et du caractère ordonnateur de sa structure, le récit d'Hésiode se présente aussi comme une réflexion à propos de la souveraineté et de la justice. En témoigne, d'une part, sa situation dans *Les Travaux et les Jours*, à la suite du mythe de Pandore<sup>6</sup> et avant la fable de l'épervier<sup>7</sup>, et, d'autre part, la résurgence du thème de la *dikè* (δική) à de multiples endroits dans l'œuvre. Il est d'ailleurs possible de voir le poème d'Hésiode comme un *modus regendi*, un ensemble de prescriptions et de recommandations adressées aux monarques. Nous devons rappeler à cet égard que si Hésiode s'adresse à son frère Persès à plusieurs reprises, c'est parce qu'il s'est vu tenter un procès par ce dernier afin d'obtenir la plus large partie de l'héritage paternel. Persès l'emporta une première fois après avoir corrompu les rois qui devaient rendre la sentence, mais, ruiné, il tente une seconde offensive. Hésiode invite alors son frère, tout autant que ses juges royaux, à s'en remettre à un jugement équitable. Pour Jean-Claude Carrière, qui prête une attention particulière à l'historicité du mythe, Hésiode s'emploie surtout à bâtir un idéal de justice arrangé en fonction de la nouvelle forme politique et sociale que constitue la Cité-État<sup>8</sup>. Lorsque le mythe de Pandore décrit l'apparition du mal métaphysique, du travail et de la souffrance, le mythe des Âges hésiodique, pour sa part, s'intéresse davantage à l'apparition du mal moral et politique, lequel est à son apogée durant l'Âge de fer et notamment au moment du procès du

---

5 Cf. E. Rhode, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, éd. Auguste Reymond, Paris, 1953 [1893-1894], p. 75-89 ; V. Goldschmidt, « Theologia », dans *Revue des Études grecques*, Tome 63, 1950, p. 20-42 ; J.-P. Vernant, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », dans *Revue de l'histoire des religions*, Tome 157, n°1, 1960, p. 21-54

6 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 42-105.

7 *Ibid.*, v. 202-212.

8 Cf. J.-C. Carrière, « Les démons, les héros et les rois dans la cité de fer. Les ambiguïtés de la justice dans le mythe hésiodique des races et la naissance de la cité », dans *Lire les polythéistes I. Les grandes figures religieuses. Actes du Colloque international*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1986, p. 193-261.

poète. De cette manière, par l'évocation de l'Âge d'or, du temps de la souveraineté juste de Kronos, Hésiode décrit la justice de son époque par la négative et montre dans le même temps ce qu'elle pourrait ou devrait être. Toutefois, comme l'indique la fable du rossignol et de l'épervier couronnant le *logos* des Âges – fable dans laquelle il convient d'assimiler les rois à l'épervier et Hésiode au rossignol – c'est aux rois qu'il revient de juger et de rendre justice au poète. En ce qui concerne maintenant la postérité du mythe hésiodique, il est sans doute permis d'affirmer, à l'instar de M. L. West<sup>9</sup>, que toute référence à la succession des Âges dans la littérature occidentale découle directement ou indirectement de ce passage d'Hésiode. À l'époque classique, Platon ne cesse de s'y rapporter et l'intègre même totalement à sa philosophie<sup>10</sup>. En outre, vers 275 avant notre ère, Aratos de Soles consacre dans ses *Phénomènes* un développement à propos de la constellation de la Vierge qui, là encore, semble bel et bien inspiré par le *logos* hésiodique des Âges de l'humanité<sup>11</sup>. Ainsi, le récit des cinq espèces humaines, tel qu'il est formulé par Hésiode, a valeur d'archétype. C'est un incontournable et un inspirateur assidu des réécritures successives du mythe des Âges.

*Graecia capta ferum victorem cepit*<sup>12</sup>. Si l'on se fie au célèbre vers d'Horace, il n'est pas surprenant de voir le mythe des Âges, de formulation grecque, s'épanouir au sein de la littérature latine ; le mythe y est même abondamment représenté au cours de la période allant de la fin de la République au principat d'Auguste. Toutefois, la distance chronologique et culturelle qui sépare Hésiode des productions poétiques de cette cinquantaine d'années implique nécessairement de nombreuses évolutions, tant du point de vue formel que sémantique. Remontons progressivement jusqu'aux premières tentatives de traduction et d'adaptation à la pensée latine du mythe hésiodique des cinq espèces humaines.

Ovide, dans ses *Métamorphoses*, s'affranchissant du genre traditionnel de l'épopée, réunit plusieurs centaines de fables mythologiques dans un ensemble de près de douze mille vers en diction homérique. La structure de l'ouvrage, quoique complexe dans l'articulation des différents récits, suit une progression chronologique, des origines légendaires de l'humanité jusqu'aux réalités contemporaines du poète. Dans les premiers temps de cette histoire, l'économie générale du poème se trouve comme mise en abyme dans une série de

---

9 Hesiod, *Theogony and Works and days*, transl. with an introd. and notes by M.L. West, Oxford University Press, The World's Classics, 1991, p. xiv.

10 Voir notamment Platon, *Cratyle*, 397e-398e ; *Politique*, 296 ; *République*, III, 415a-415c.

11 Aratos de Soles, *Phénomènes*, I, v. 96-136.

12 « La Grèce conquise a conquis son farouche vainqueur. » Horace, *Épîtres*, II, v. 156.

tableaux figurant les Âges de l'humanité<sup>13</sup> et évoquant, à certains égards, du moins plus encore que dans l'adaptation qu'en faisait le jeune Ovide dans ses *Amours*<sup>14</sup>, le récit hésiodique des cinq espèces humaines. Ici, le sens généalogique des γένη d'Hésiode résonne dans les mots employés par le poète pour désigner les différentes étapes par lesquelles passe le genre humain (*aetas, proles, aeuum*) et, comme chez le poète d'Ascra, les Âges se succèdent selon la suite métallique or, argent, bronze et fer. Réapparaissent en outre dans le passage des *Métamorphoses* le motif de la production alimentaire spontanée, le tempérament belliqueux des hommes d'airain et les fléaux de l'Âge de fer. Cependant, il n'y a plus de trace de la génération héroïque ; Ovide s'en tient aux quatre Âges métalliques. Délestés du cinquième temps hésiodique, les Âges ovidiens apparaissent sous un jour nouveau et ne présentent plus exactement les mêmes caractéristiques. L'Âge d'or ne débute pas à proprement parler par une image idyllique de l'humanité primitive, par une description positive ; Ovide aborde le mythe par la négative en soulignant l'absence des malheurs du présent. Son Âge d'or est, en premier lieu, un anti-Âge de fer<sup>15</sup> et ce n'est que dans un second temps que resurgissent les poncifs. Certains de ces *topoi* sont néanmoins revisités : l'éternelle jeunesse dont jouissait l'espèce humaine de l'Âge d'or chez Hésiode devient chez Ovide un perpétuel printemps. Hormis l'allusion au passage du règne de Kronos, devenu Saturne, à celui de Zeus, transposé en Jupiter, la période suivante associée à l'argent n'a d'hésiodique que le nom. Il n'est plus question de folie ni de démesure, car Ovide, pour rattacher cet Âge au précédent, préfère filer la métaphore du printemps et expliquer comment l'humanité passe d'une saison unique, favorable de par sa tiédeur, à nos quatre saisons rudes et inégales. De même, l'Âge de bronze ne se démarque plus des deux Âges précédents, comme c'était le cas chez Hésiode ; au contraire, il sert de liant et marque une nouvelle étape dans la décadence progressive de l'humanité. Cette dernière connaît alors ses premiers affrontements intestins mais doit trouver plus grand mal encore dans ce qui va suivre. Le dernier Âge est effectivement celui de toutes les misères et le poète prend soin d'en détailler l'enchaînement. Toutefois, l'Âge de fer d'Ovide, lorsque celui d'Hésiode était orienté vers le futur, semble tourné vers le passé. L'auteur des *Métamorphoses* fait l'étalage de tout ce que son époque considérerait à coup sûr comme nuisible sans pour autant ancrer cette liste dans le présent. Au final, l'irréversible progression du Mal n'a de cesse qu'elle ne provoque, non pas la fuite

---

13 Ovide, *Métamorphoses*, I, v. 89-150.

14 Ovide, *Amours*, III, 8.

15 Cf. P. Maréchaux, *Énigmes romaines : une lecture d'Ovide*, Paris, Le promeneur, 2000, p. 47-48.



d'Aidôs et de Némésis, mais, de façon plus parlante que dans le récit hésiodique, celle de la Vierge Astrée personnifiant la justice. Dans ce passage des *Métamorphoses*, le mythe des Âges prend ainsi la forme de tableaux spéculaires, d'*ekphrasis* en miroir, en vue de refléter le Mal se cachant derrière chaque époque. Car, même lorsqu'il dépeint les merveilles des premiers temps, Ovide est soupçonneux, et pour cause : le principat d'Auguste, par l'entremise des poètes du régime et le soutien de Mécène, se targuait quelques années auparavant d'avoir permis le retour d'Astrée et le recommencement de l'Âge d'or. De cette façon, l'ouverture du développement d'Ovide sur les Âges pourrait bien être assimilée à l'Âge d'or augustéen et la méfiance dont le poète fait preuve à son égard être vue comme un signe de contestation. Qui plus est, au dernier livre, dans le discours de Pythagore adressé à Numa<sup>16</sup>, Ovide réitère. Sans trop se soucier de la chronologie ni de la vraisemblance historique, il y met en scène le philosophe dispensant ses préceptes à l'aspirant à la royauté. L'exposition de la théorie pythagoricienne de la réincarnation et celle des bienfaits du régime végétarien donnent lieu à une seconde évocation de l'Âge d'or, sur le mode de l'affirmation cette fois. Ovide, après avoir mis en doute l'Âge d'or augustéen, se propose ensuite, sous les traits de Pythagore, de faire connaître au *princeps*, si les figures d'Auguste et de Numa peuvent être confondues, ce à quoi doit correspondre le véritable Âge d'or<sup>17</sup>. Ainsi, dans les *Métamorphoses*, le mythe des Âges s'inscrit définitivement dans l'Histoire et permet de rejouer les moments littéraires et politiques ayant conduit aux impasses du présent. Détricoté, déformé et dévié, il devient pour le poète un moyen actif de combattre les illusions sur leur propre terrain. Cependant, Ovide n'est un précurseur qu'en ce que sa réécriture du mythe sous-tend la thèse d'un pythagorisme déliquescents ; au milieu des malheurs de leur temps, Virgile et Horace s'étaient d'abord emparés du mythe des Âges, mais surtout des potentialités de l'Âge d'or, pour glorifier l'ordre nouveau duquel ils avaient encore tout à espérer.

En 40 avant l'ère chrétienne, quelques mois après le pacte de Brindisi, dans un poème adressé au consul Asinius Pollion<sup>18</sup>, Virgile prophétise le retour de l'Âge d'or à la suite de la naissance d'un enfant. Son églogue suit les étapes de la vie du *puer*, de la naissance jusqu'à la maturité, et propose un tableau complet et proche du modèle hésiodique<sup>19</sup>. Les *topoi* du mythe

---

16 Ovide, *Métamorphoses*, XV, v. 60-458.

17 Cf. A. Barchiesi, *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*, Rome, Laterza, 1994 ; J.-P. Brisson, *Rome et l'âge d'or. De Catulle à Ovide, vie et mort d'un mythe*, Paris, La Découverte, 1992 et J.-P. Néraudau, *Ovide ou les Dissidences du poète*, Paris, Éditions Hystrix-les Interuniversitaires, 1989.

18 Virgile, *Bucoliques*, Églogue IV « Pollion ».

19 Cf. P. Grimal, *Virgile ou la seconde naissance de Rome*, Paris, Flammarion, 1989.

des Âges s'y trouvent ainsi nombreux : le retour de la Vierge Astrée et du règne de Saturne, la production alimentaire spontanée et abondante, l'audace des premiers navigateurs, l'évocation des conflits à travers l'érection de fortifications ou encore la scélératesse dominant l'Âge de fer. Cela dit, le poème n'en est pas moins original lorsqu'il situe l'Âge d'or dans un futur proche et qu'il fait entendre la voix du poète lui-même. En outre, si l'identité de l'enfant virgilien demeure énigmatique – les commentateurs ont tour à tour reconnu dans cette figure le fils de Pollion, Dionysos et Octave – son avènement témoigne de l'optimisme de Virgile quant aux événements à venir et offre l'image d'une Rome régénérée dont usera plus tard la propagande augustéenne. Dans les livres I et II des *Géorgiques*<sup>20</sup>, poème didactique consacré aux travaux des champs, les motifs relevant du mythe des Âges sont de nouveaux utilisés par Virgile. Au livre I, le poète oppose l'Âge d'or de Saturne à l'Âge de fer de Jupiter monopolisant ainsi les éléments traditionnels du mythe. Cependant, comme Ovide, son successeur, Virgile n'évoque l'Âge d'or que comme contrepoint de l'époque contemporaine. Il innove également en ne faisant plus apparaître les arts, les sciences et les techniques comme marqueurs d'une déchéance ; ils sont des biens, rendus nécessaires par Jupiter certes, mais qui permettent à l'humanité de venir à bout de toutes les difficultés et de lutter pour sa survie. Tout en conservant leurs caractéristiques, les Âges voient leur sens renouvelé. De nouveau, au livre II, les thèmes et motifs principaux du mythe, repris cette fois dans le cadre d'un éloge de la vie champêtre, ont une valeur éloignée de celle qu'ils avaient à l'origine. En effet, Virgile ne situe plus exclusivement l'Âge d'or dans un passé lointain puisqu'il en retrouve la trace dans le présent, à travers la vie paysanne garante de l'abondance. La vie urbaine, quant à elle, exubérante, corrompue, insensée et violente, incarne l'Âge de fer. Virgile, réagençant à son gré le matériel mythique, substitue ainsi à la déchéance temporelle une décadence spatiale. Dans l'*Énéide*, vaste épopée nationale magnifiant Rome et ses origines, Virgile semble montrer des dispositions favorables à l'égard d'Octave devenu Auguste en faisant du personnage d'Énée son ascendant : si le héros troyen est à l'origine de la fondation de Rome, Auguste est vu comme l'artisan de sa renaissance. De cette manière, au chant VI<sup>21</sup>, Virgile nomme explicitement le *princeps* et l'associe à l'établissement d'un nouveau siècle d'or. Au chant VIII<sup>22</sup>, les références au mythe des Âges sont nombreuses : alors qu'Énée découvre le site de la future Rome, les anciens occupants des lieux mentionnés par Évandre évoquent

---

20 Virgile, *Géorgiques*, I, v. 121-159 et II, v. 458-542.

21 Virgile, *Énéide*, VI, v. 788-800.

22 *Ibid.*, VIII, v. 310-329.

l'espèce hésiodique de bronze. Les premiers habitants du Latium font également penser à l'humanité primitive imaginée quelques années plus tôt par Lucrèce : ils ne maîtrisent pas les techniques de l'élevage, sont indifférents aux richesses et ne subsistent que par la cueillette et la chasse. Par ailleurs, si Saturne et l'Âge d'or n'apparaissent dans cette version que dans un second temps, une période de troubles succède au règne paisible de Saturne comme il est habituel dans le mythe des Âges. Il s'agira donc pour Énée de redonner au Latium sa splendeur d'autrefois. Ainsi, des *Bucoliques* à l'*Énéide*, l'évolution de la vision et de la position de Virgile face aux événements transparait dans son usage du mythe chaque fois réinventé. Horace, à sa manière lui aussi, réactive le mythe des Âges sous sa forme hésiodique.

Dans la XVI<sup>e</sup> de ses *Épodes*<sup>23</sup>, Horace évoque un ailleurs, un espace nouveau vierge de toute corruption, en opposition à Rome qui est ravagée par les guerres civiles et vouée à la ruine. Le poète invite les Romains, parce qu'ils ont eux-mêmes œuvré à la perte de l'*Urbs*, à quitter leur patrie et à prendre la mer pour atteindre un lieu paradisiaque. La référence à Hésiode s'exprime tout autant par le choix de ce lieu, qui rappelle les Îles des Bienheureux où les héros de la quatrième espèce humaine vivent après leur mort, que par celui des images servant à sa description et rappelant l'Âge d'or de la première génération. Toutefois, la mention de cette tradition chez Horace relève indubitablement d'une approche novatrice par les rapports qu'elle entretient avec l'espace et le temps. Car, en effet, le poète semble admettre les Îles Fortunées comme un ailleurs concret encore accessible en son temps pour les hommes et les femmes désireux de redécouvrir une vie fondée sur la vertu et la piété. Horace prophétise ainsi l'avènement d'un nouvel ordre au sein duquel Octave, vainqueur d'Antoine et de Cléopâtre, règne en maître. À côté de Virgile et Horace, les poètes élégiaques ont également intégré le mythe des Âges à leur imaginaire poétique.

Chez Tibulle, le mythe sert ici<sup>24</sup> de cadre à une plainte toute personnelle entre critique des mœurs contemporaines et crainte de la mort, là<sup>25</sup>, il prend une dimension historique, tandis qu'ailleurs<sup>26</sup> il devient un moyen de figurer un modèle amoureux en opposition avec les pratiques admises. Dans l'élégie I, 3, alors qu'il se rend vers les bords de la mer Égée où l'attend Messalla, son protecteur, le poète tombe gravement malade. Redoutant de mourir et

---

23 Horace, *Épodes*, XVI « Au peuple romain ».

24 Tibulle, *Élégies*, I, 3.

25 *Ibid.*, I, 10.

26 *Ibid.*, II, 1 et II, 3.

de ne jamais revoir Délie, son amante, il exhale sa nostalgie. Il fait alors allusion au mythe en commençant par regretter le temps du règne de Saturne : la navigation n'existait pas, les maisons n'avaient pas de porte, les animaux n'étaient pas domestiqués, la nature produisait d'elle-même de quoi se nourrir, l'humanité n'avait pas besoin de travailler et pouvait vivre en paix dans l'oisiveté. Mais, à travers cette description de l'âge d'or, c'est en réalité une peinture de son époque que nous propose Tibulle. Et, par une référence explicite à la domination de Jupiter répondant à l'évocation du règne de Saturne, le poète nous plonge ensuite au milieu de l'Âge de fer et des malheurs des temps présents. Tibulle prend alors des airs de moraliste et fustige les défauts de ses contemporains : la cupidité et la recherche du profit, l'orgueil et l'émerveillement pour la technique, la colère et son expression guerrière. Dans l'épigramme I, X, Tibulle abhorre une nouvelle fois la guerre et ses horreurs et décrit un temps pacifique caractérisé par la simplicité rustique des mœurs. Toutefois, cet Âge d'or se confond avec une vision assez fantaisiste du passé romain : il est en quelque sorte historicisé. Ce temps ancien qui nous apparaît légendaire, représente ici un passé ressenti comme historique, une époque où une vie fruste assurait l'exercice des vertus républicaines. Dans l'épigramme II, 3, alors que Némésis, son autre muse, se trouve à la campagne chez un riche parvenu, Tibulle rêve d'une simplicité primitive et d'amours sans entraves à une époque où aucune forme de prédation n'existe. Dans les *Épigrammes* de Propertius, l'Âge d'or peut aussi se confondre avec le lointain passé de Rome et se caractériser par une simplicité rustique qui exclut l'amour de l'argent et le goût du luxe. En III, 13, Propertius met en relation le mythe des Âges avec le thème de l'amour vénal et dépeint une époque où les femmes se laissent séduire par de modestes dons sans exiger de riches présents. Car, pour lui, le luxe a perverti l'antique simplicité des plaisirs. Dans la pièce servant d'introduction au livre IV<sup>27</sup>, le mythe des Âges apparaît à nouveau, mais cette fois pour marquer une rupture dans l'inspiration du poète : abandonnant l'épigramme, il évoque dans un poème étiologique, à la manière de Callimaque, les traditions antiques de Rome et les monuments qui leur sont associés. Les lieux emblématiques de la cité conduisent Propertius à évoquer la vie simple des premiers Romains en opposition avec celle de ses contemporains. Ainsi, Tibulle et Propertius, en adéquation avec le registre épigrammatique de leur œuvre, parviennent à donner au mythe des Âges des accents originaux et personnels. Mais, avant Ovide, Virgile, Horace, Tibulle et Propertius, devant ces deux

---

27 Propertius, *op. cit.*, IV, 1.

générations de poètes, Lucrèce et Catulle déjà se saisissaient du mythe des Âges et devaient servir de modèle aux réécritures ultérieures du mythe hésiodique des cinq espèces humaines.

Avec son *De Natura rerum*, composé entre 60 et 50 avant notre ère dans une période de grands troubles, Lucrèce, qui a trouvé dans l'atomisme athénien une matière poétique, invite les Romains accablés à méditer les enseignements de la philosophie d'Épicure. Au livre cinq, après avoir présenté une cosmologie, puis une zoogonie, d'où l'on passe sans s'en rendre compte à l'apparition des premiers hommes, il entame une histoire du développement humain à laquelle il consacre près de six cents de ses vers épiques<sup>28</sup>. Si Lucrèce n'a pas recours aux Âges métalliques pour retracer le parcours de l'humanité, il distingue néanmoins plusieurs étapes rappelant la dynamique du mythe des Âges. La première période, consacrée au mode de vie des hommes et des femmes primitives, se laisse aisément circonscrire (v. 925-1010). Lucrèce place l'humanité balbutiante, à peine sortie de l'animalité, dans un écrin naturel étranger à toute forme de civilisation. Cet état de nature initial, préhistorique, participe de certaines caractéristiques de l'Âge d'or : le travail et les souffrances qui l'accompagnent n'existent pas encore et l'opportuniste n'a qu'à s'emparer de ce que la terre produit d'elle-même pour soulager sa faim. De constitution robuste, tout comme l'était l'espèce humaine d'or chez Hésiode, les hommes et les femmes des premiers temps peuvent compter sur leur condition physique pour survivre dans le monde hostile qui les entoure. Car, en effet, la vie naturelle expose aussi l'humanité primitive à une précarité extrême et à de multiples dangers : pour se protéger des intempéries et passer la nuit, elle ne dispose que d'abris faits de simples branchages. Elle est la proie des bêtes sauvages. Dans la lutte où tous s'opposent contre tous le plus fort l'emporte à coup sûr. L'absence de liens sociaux et de lois laisse le genre humain face à ses seuls instincts animaux dans un monde où c'est la Nature qui fixe les limites et où les hommes doivent se satisfaire de peu. En ce sens, la vie primitive ne constitue pas un Âge d'or mais plutôt un état achevé d'abondance et de paix, un état où l'humanité n'a besoin d'aucune *ars* et où elle peut se passer de justice et d'organisation politique. Dans ce qui suit, Lucrèce s'intéresse au deuxième stade de l'évolution humaine correspondant à l'entrée dans l'ère « pastorale<sup>29</sup> » (v. 1011-1241). Pendant cette période, les progrès techniques améliorent significativement les conditions de vie mais entraînent l'amollissement de l'humanité. Elle

---

28 Lucrèce, *De Natura rerum*, V, v. 925-1457

29 Nous reprenons le terme utilisé par V. Tsouna, « Lucrèce sur les origines et le développement des arts et des métiers », dans *Aitia*, n°10, 2020, qu'elle emprunte elle-même à S. Diaco, *Plato and Lucretius on the Origins and Development of Human Society*, PhD Diss., Faculty of Classics, Cambridge, 2016.

tend alors, pour perdurer, à se constituer en société et à développer des liens de solidarité. Cependant, ces transformations sont porteuses de leurs virtualités destructrices et ne tardent pas à causer la ruine. Le troisième stade du développement humain, l'âge des métaux (v. 1242-1378), commence par retracer l'évolution des techniques en fonction de l'usage successif de l'or, de l'argent, du bronze et du fer. Mais, là encore, il n'y a pas d'avancement sans retombées désastreuses et de la faux de bronze l'humanité passe à l'épée de fer, de l'agriculture à la guerre. Chaque fois que l'humanité de l'Âge des métaux affirme son besoin de contrôle et son désir de sophistication elle crée des monstres qui lui échappent. Dans les derniers vers du livre cinq (v. 1379-1457), le poète épicurien offre un tableau bucolique traversé du son de la flûte : les moments de jeux et de joies où la musique naît sont simples, printaniers et en harmonie avec la Nature. Mais, comme toujours, l'humanité malmenée par ses désirs s'épuise à vouloir davantage ; il n'y pas de paradigmes définitifs, surtout dans l'agrément. On se lasse des choses et une découverte en évince une autre. On s'évertue à créer ce qui fera l'objet même de nos insatisfactions. Lucrèce ne dépeint positivement le genre humain que dans ses brefs sursauts, là où il ne fait que ralentir l'accélération graduelle de sa chute. À ses yeux, l'humanité n'a jamais véritablement connu le bonheur puisqu'elle n'est pas parvenue à tarir la source de ses besoins artificiels. Toutefois, grâce à la philosophie du Jardin dont Lucrèce se fait le fondateur, il est dorénavant possible de parvenir à l'ataraxie. Ces mêmes années, dans ses *Carmina*, Catulle mettait le mythe en œuvre d'une façon tout aussi singulière.

Du fait de ses 408 vers, de ses hexamètres et de son personnel épique, il est convenu de conférer au *Carmen* LXIV de Catulle le statut d'*épyllion*. Cette courte épopée, résolument néotérique, répond aussi en partie, par son thème nuptial, aux caractéristiques d'un épithalame et, par son ton, à celles d'un poème lyrique. Se jouant des genres littéraires, le *poeta nouus* rassemble dans son poème trois épisodes secondaires tirés des mythes et épopées parmi les plus célèbres de la Grèce. Il commence ainsi avec le voyage des Argonautes et la rencontre des marins avec les Néréides. Pelée, qui compte parmi les membres de l'équipage, tombe immédiatement amoureux de la nymphe Thétis, sur quoi leurs noces sont célébrées sans plus tarder (v. 1-49). Dans ce qui suit Catulle convoque un autre couple mythique et insère dans le poème une Théséide miniature. En effet, la description du tissu recouvrant la couche nuptiale donne lieu à un long récit enchâssé racontant les malheurs d'Ariane abandonnée par le fils d'Égée (v. 50-264). Au terme de l'*ekphrasis*, Catulle revient au récit cadre et aux noces de

Thétis et de Pelée ; il s'agit maintenant de passer en revue les divins convives (v. 265-322). Ensuite, le chant des Parques est l'occasion d'un nouveau récit secondaire faisant cette fois référence à la guerre de Troie : les Parques annoncent le bonheur des époux et leur prédisent notamment la naissance d'Achille, ses exploits, mais aussi les maux dont il sera responsable (v. 323-381). Enfin, l'épilogue oppose la piété d'un temps passé où les dieux séjournèrent encore parmi les mortels, à la perversité des temps présents où ces mêmes immortels ne daignent plus se mêler à l'humanité (v. 382-408). Au sein de la structure du poème, on voit très rapidement le motif amoureux prendre le pas sur le motif épique pour devenir le thème central. Des noces de Thétis et de Pelée à la perfidie de Thésée envers Ariane en passant par le sacrifice de Polyxène sur la tombe d'Achille, Catulle tisse entre les trois épisodes mythologiques un réseau de significations propre à éclairer sa vision de l'idéal amoureux. Par ailleurs, le poète, tantôt au moyen d'un retour en arrière, tantôt grâce à une prédiction, semble vouloir inscrire cet idéal dans le temps – ce qu'il fait de façon frontale dans l'épilogue. De cette manière, les épisodes réunis dans le poème se trouvent en confrontation, chacun étant porteur de son lot de valeurs morales. Cette association entre une époque et sa moralité n'est pas sans rappeler le mythe des Âges. Et, de fait, il est aisé de déceler la présence des Âges de l'humanité, même s'ils ne sont pas explicitement nommés, lorsque Catulle reprend à son compte certains des poncifs inhérents aux générations hésiodiques : la coexistence des dieux et des mortels, l'abondance spontanée de la terre, le mépris de la piété ou encore les luttes intestines. En outre, si Thétis et Pelée incarnent, du fait de leur union, l'idéal catullien en matière d'amour, leurs noces correspondant ainsi à un Âge d'or, les malheurs d'Ariane viennent miner le bonheur des noces et initient la déchéance des relations amoureuses qui mène, en conclusion du poème, au tableau d'une humanité impie figurant clairement l'Âge de fer<sup>30</sup>.

Ces dernières variantes du mythe hésiodique des cinq espèces humains montrent comment le mythe des Âges a continuellement été affiné par la production poétique latine en fonction du contexte, historique, philosophique et politique, mais aussi du genre dans lequel il fut traité, du poème didactique à l'épopée en passant par l'élégie et la poésie bucolique. Nous nous proposons à présent de décentrer le regard et d'étudier un avatar du mythe étranger à la Grèce antique et à la Rome du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère. Car, en effet, le mythe des Âges s'est également épanoui en dehors de ce contexte de transmission, et ce depuis la plus haute Antiquité. On retrouve ainsi dans des textes sumériens, babyloniens et assyriens, tels que

---

30 Cf. Th. Barbaud, *Catulle. Une poétique de l'indicible*, Louvain, Paris, Dudley (Mass.), Éditions Peeters, 2006, notamment « La péroration hésiodique du poème 64 », p. 113-116.

*Enmerkar et le seigneur d'Aratta, Enki et Ninurshag* et l'*Atrahasis*, certains traits essentiels du mythe que les peuples confrontés aux antiques civilisations n'ont pas manqué de s'approprier. Peut-être le mythe des Âges est-il même né dans le Proche-Orient ancien. Quoiqu'il en soit, il existe dans cette aire géographique et ses voisines de nombreux prolongements entretenant des similitudes avec le *logos* hésiodique et ses réécritures : les échos au récit d'Hésiode présents dans *Le Livre de Daniel*, avec la description de la statue vue en songe par Nabuchodonosor<sup>31</sup>, ou dans le *Bahman Yašt*, avec l'arbre aux branches métalliques apparaissant à Zoroastre<sup>32</sup>, ont d'ailleurs mené certains chercheurs à postuler l'existence d'une source orientale commune<sup>33</sup>. De même, la conception indienne des Âges, comprenant quatre *yuga*<sup>34</sup> et exprimée dans le *Mahābhārata*<sup>35</sup> notamment, a fait plusieurs fois l'objet de rapprochements avec le mythe hésiodique<sup>36</sup>. Les différentes versions du mythe des Âges, proches et lointaines, semblent s'éclairer mutuellement.

Entre 990 et 1020, sous la dynastie des Samanides puis des Ghaznavides, Ferdowsī<sup>37</sup>, poète persan issu d'une famille de *dehqān*<sup>38</sup> de Tūs dans le Khorāsān, s'emploie à rédiger une immense épopée de près de soixante-mille vers<sup>39</sup>, le *Šāhnāme* (ou *Livre des rois*). Dédié à Mahmūd de Ghazni qui régnait alors sur l'Afghanistan et le nord-est de l'Iran, le poème de Ferdowsī ambitionne de retracer l'ensemble du passé national en relatant les règnes successifs des souverains d'Iran, depuis les temps mythiques jusqu'à l'époque des Sassanides. Grâce à la consignation de récits issus de l'histoire antique, Ferdowsī entend contribuer à la préservation des traditions orales et écrites de l'Iran<sup>40</sup>. Dans le même temps, son *Šāhnāme* tend à

31 *Le Livre de Daniel*, 2, 31-45.

32 *Bahman Yašt*, I, 1-5 et II, 14-22.

33 Cf. P. et A. Sauzeau, « Le symbolisme des métaux et le mythe des races métalliques », dans *Revue de l'histoire des religions*, vol. 219, n°3, Association de la Revue de l'histoire des religions, 2002, p. 259-297.

34 *kṛtayuga*, « âge d'or » ; *tretāyuga*, « Âge d'argent » ; *dvāparayuga*, « Âge d'airain » ; *kaliyuga*, « Âge de Kali » ou « Âge de fer ».

35 *Mahābhārata*, XII, 70.

36 Cf. M. L. West, *op. cit.*, p. 15.

37 Cf. J. Khāleqī-Moṭlaq, « Ferdowsi, Abu'l-Qāsem », dans *Encyclopaedia Iranica* [en ligne], 1999.

38 À l'ère sassanide, les *dehqān* constituent une classe de puissants propriétaires terriens. Piliers de la société iranienne, ils nouent ensuite des alliances avec l'envahisseur arabe et continuent d'assurer leur rôle de gouverneurs locaux.

39 Nous utilisons indistinctement les termes *beyt* et vers. Le *beyt* constitue l'unité métrique persane et se compose de deux *mešrā'* rimant l'un avec l'autre. Par ailleurs, le mètre utilisé par Ferdowsī est le *motaqāreb* épique, très largement développé dans la tradition iranienne des *mašnavī* héroïques (U – / U – / U – / U – / U –). Cf. J. Landau, « L'adaptation de la métrique Ḥalīlienne à la poésie persane », dans *Bulletin d'études orientales*, Tome LIX, 2010, p. 101-126.

40 À propos des sources de Ferdowsī, on peut consulter Alireza Ghafouri, « Recherches récentes sur l'épopée persane : La question des sources du *Chahname* de Ferdowsi », *Le Recueil Ouvert* [en ligne],



réaffirmer, dans un territoire progressivement arabisé suite à l'instauration d'un califat au VII<sup>e</sup> siècle, la conscience d'une identité iranienne. La langue même employée par Ferdowsī, épurée d'une partie du lexique sémitique auquel le poète préféré le vocabulaire persan d'origine indo-européenne, témoigne de cette ambition. Toutefois, si Ferdowsī inscrit délibérément le *Šāhnāme* dans le sillage des cultures iraniennes préislamiques, il restitue une vision syncrétique de la mythologie perse, mais qu'il aborde le plus souvent à travers le prisme de la religion du Coran<sup>41</sup>. Outre la division du poème par règne, il convient de distinguer dans le *Šāhnāme* trois grandes dynasties correspondant à trois parties de caractère différent : une partie mythique, une partie héroïque et une partie historique. La partie mythique, qui nous intéressera exclusivement, est consacrée aux premiers rois du monde, les *Pīšdādiyān* (« premiers créés »). Ferdowsī raconte comment ils instituent la royauté, organisent la société et inventent les arts, les sciences et techniques indispensables à l'humanité. L'œuvre de Kayūmars, Hūšang, Ṭahmūras et Jamšīd aboutit pourtant au règne millénaire de l'usurpateur Żahhāk. Les sept régions du monde devront attendre la venue de Fereydūn, héritier des premiers rois, pour se voir enfin délivrées du tyran. La partie héroïque, au centre de l'épopée, met en scène les souverains kayanides et les gestes de leurs champions, dont celle du célèbre Rostam, sorte d'Hercule iranien. La dernière partie, dite historique, débute avec la conquête d'Alexandre le Grand, Iskandar en persan, pour s'intéresser ensuite aux rois sassanides, à commencer par Ardašīr, le fondateur de la dynastie. Si Ferdowsī développe les premiers chapitres du *Šāhnāme* selon un schéma narratif simple, rythmé par l'affrontement entre le Bien et le Mal, il fait apparaître au long de son récit une complexification graduelle. En effet, chaque victoire militaire des *Pīšdādiyān* face aux forces maléfiques se double d'une défaite sur le plan spirituel, de sorte que, sous couvert d'avancées civilisationnelles, poignent de manière progressive, et toujours plus insidieuse, les maux dont écoperont les générations ultérieures. Les intentions malveillantes des figures malignes, même une fois leur corps brisé, s'agrègent irrémédiablement aux biens dispensés par les souverains, entraînant la dynastie des *Pīšdādiyān* dans un état de décadence chaque fois plus avancé. Cette dynamique coïncide à bien des égards avec celle du mythe des âges. Arthur Christensen, Patrick Ringgenberg, Anna Caiozzo ou encore Pierre Maréchaux, dans leurs travaux

---

2018 (dernière mise à jour le 26/03/2018), <http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/projet-epopee/230-etat-de-la-recherche-sur-l-epique-en-iran>.

41 Cf. D. Davis, « Religion in the *Shahnameh* », dans *Iranian Studies*, 2015, p. 337-348.

respectifs<sup>42</sup>, ont déjà établi des parallèles entre la première partie du *Livre des rois* et le mythe de la succession des âges de l'humanité. À notre tour, nous souhaiterions esquisser une lecture du règne des *Pīšdādiyān* au miroir du mythe.

On remarque dans les textes de notre corpus, malgré un *continuum* apparent, de l'Âge d'or à l'Âge de fer, des effets de stagnation et de régression, des allers et retours retardant le moment tant attendu du recommencement. Dans le même temps, les étapes du développement humain présentées dans le mythe, autant dans la tradition gréco-latine que dans les premiers chapitres du *Šāhnāme*, sont régulièrement marquées par l'émergence de technologies nouvelles. Nous chercherons dans cette étude à montrer comment l'apparition des arts, des sciences et des techniques permet d'éclairer et d'interpréter les mouvements de continuité, les stases qui les encadrent et les moments de décadence caractéristiques du mythe des Âges. De quoi le besoin de recourir à la technologie résulte-t-il ? L'innovation constitue-t-elle un progrès ou est-elle un marqueur de déchéance ? Pourquoi certaines inventions utiles à l'humanité figurent-elles dans des Âges décadents ? Nous nous emploierons à faire le relevé des principales acquisitions de l'humanité et à les comparer en vue de déterminer leur rôle dans le mythe, mais aussi dans la pensée des poètes. Dans cette intention, nous serons particulièrement attentif aux thèmes et aux motifs qu'ils emploient. En outre, l'étude des textes dans leur langue originale nous permettra d'apprécier les singularités de leur vision. Présageant que la déliquescence progressive de la Justice est à l'origine du développement des arts, des sciences et des techniques, nous nous intéresserons dans un premier temps à l'émergence et à l'évolution du concept de droit. Nous nous pencherons ensuite plus spécialement sur les arts mécaniques (*artes mechanicae*) présents dans le mythe, à savoir l'agriculture, la métallurgie, l'art textile, la vénerie et la navigation. Enfin, nous consacrerons un chapitre à la naissance de l'écriture qui échappe à cette dernière catégorie d'*artes*.

---

42 Cf. A. Christensen, « Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens », dans J.-A. Lundell (éd.), *Archives D'Études Orientales*, vol. 14, Stockholm, 1917, p. 41-63 ; P. Ringgenberg, *Une introduction au Livre des rois (Shāhnāme) de Ferdowsi : La Gloire des Rois et la Sagesse de l'Épopée*, Paris, L'Harmattan, 2009, plus spécialement la partie intitulée « Le temps et les cycles », p. 53-66 ; A. Caiozzo, *Le roi glorieux. Les imaginaires de la royauté d'après les enluminures du Shāh Nāma de Ferdowsī aux époques timouride et turkmène*, Paris, Geuthner, 2018, notamment le préambule « Les rois primitifs et l'âge d'or de la royauté » ; P. Maréchaux, « Les avatars de Justice : le regard juridico-pathologique de Ferdowsi sur les âges de l'humanité dans l'épopée persane du Livre des rois », dans S. Besson et S. Jubé (éd.), *Concorder les civilisations. Mélanges en l'honneur d'Alain Supiot*, Paris, Seuil, 2020, p. 299-308.

## L'ART DE FAIRE RÉGNER LA JUSTICE

---

Dans le mythe des Âges, tout commence par un Âge d'or, par une période d'innocence, de paix et d'abondance, où l'ensemble des êtres, mortels et immortels, vit en parfaite entente. Les notions de droit, de justice et de loi n'existent pas encore ; elles se mêlent et se confondent en un principe unique, une force de nature divine, qui incite à instaurer et à perpétuer l'ordre à l'échelle humaine et cosmique. Ce n'est que dans un second temps, après que le Mal a fait son entrée en scène en bouleversant l'agencement initial, que le concept de justice se fait jour dans l'esprit de l'humanité et commande à ses actions, indépendamment de la volonté des dieux dont elle s'éloigne peu à peu. Les chantres du mythe des Âges donnent une réponse poétique à la question de l'origine du droit et nous disent ce que signifie être juste ou injuste.

Le mythe hésiodique des cinq espèces humaines a été beaucoup étudié selon le rapport évident qu'il entretient avec le droit. J.-P. Vernant, dans son célèbre « Essai d'analyse structurale<sup>43</sup> », déchiffre le sens du mythe hésiodique en l'associant au système de tripartition fonctionnel ayant prise sur la pensée religieuse indo-européenne, ainsi que Georges Dumézil l'a démontré, et admettant la partition de la société en trois fonctions sociales : rois, guerriers et paysans. De cette manière, J.-P. Vernant distingue plusieurs niveaux dans la succession des générations hésiodiques où s'équilibrent chaque fois les concepts opposés de Justice (δίκη) et de Démesure (ὑβρις). Le premier niveau, qui relève de la fonction royale, comprend l'espèce humaine d'or et le γένος d'argent : l'une agit en conformité avec la δίκη, tandis que l'autre fait preuve d'ὑβρις. Les hommes de bronze et les héros constituent ensuite le deuxième niveau illustrant la fonction guerrière. Cette fois le premier membre du couple présente l'ὑβρις, le second la δίκη. Enfin, le troisième niveau, celui dont J.-P. Vernant nous dit qu'il correspond à la fonction nourricière, est partagé entre Justice et Démesure. En effet, selon Hésiode, ses contemporains de l'Âge de fer sont libres d'opter pour la δίκη ou l'ὑβρις : le bon cultivateur qui ne rechigne pas à travailler, qui agit conformément à sa fonction et en adéquation avec l'ordre établi, la Justice le rétribue par quelques biens en contrepartie de ses peines, mais le mauvais agriculteur, celui qui se rebelle, verra à terme l'ὑβρις s'imposer et le désordre s'installer durablement. J.-P. Vernant propose ainsi d'organiser la succession des générations hésiodiques en fonction de la manière dont les hommes des différents âges se comportent vis-à-vis du droit et selon une alternance de déclin et de progrès moraux s'inscrivant dans un cycle répétable à l'infini. Si l'interprétation de J.-P. Vernant est jugée partielle par la plupart

---

43 Cf. J.-P. Vernant, art. cit.

des critiques<sup>44</sup>, l'analyse de l'ἦθος de chacune des générations permet de dresser des parallèles avec les avatars ultérieurs du mythe.

Pour faire régner la justice, l'humanité prend les divinités qu'elle vénère comme modèle. De cette façon, certains poètes ont à cœur de représenter les hommes de l'Âge d'or aux côtés de leurs dieux. Dans *Les Travaux et les Jours*, Hésiode introduit le récit de la succession des Âges en s'adressant à son frère Persès de la manière suivante :

Εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω  
εὖ καὶ ἐπισταμένως· σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν.  
[Ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι]<sup>45</sup>.

Si tu le veux, je couronnerai mon récit par un autre, comme il convient et doctement. Et toi, mets-le dans ton esprit. Car dieux et mortels ont même origine.

Si le vers 108 dans lequel Hésiode apparente l'humanité au divin est controversé<sup>46</sup>, la proximité entre les hommes et les divinités est soulignée d'emblée dans la description du règne de Kronos :

ὥς τε θεοὶ δ' ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες  
νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ οἰζύος.<sup>47</sup>

Ils vivaient comme des dieux, le cœur libre de soucis, à l'écart et à l'abri des peines et des misères.

Hésiode nous dit ensuite que le γένος d'or, qui mène donc une existence semblable à celle des dieux (ὥς θεοὶ), est comblé par l'abondance des biens qui lui sont accordés et en jouit paisiblement, sans se jalouser ni se battre : οἱ δ' ἐθέλημοι / ἦσυχαι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν<sup>48</sup> (« et eux, dans la joie et la paix, vivaient de leurs champs, au milieu de biens sans nombre »). La paix et l'abondance dont profite l'espèce humaine d'or sont en fait la conséquence de la droiture de son comportement et c'est précisément sa rectitude spontanée qui la rend semblable aux dieux. La comparaison avec l'attitude des générations ultérieures

---

44 Cf. Fabienne Blaise, Pierre Judet de La Combe et Philippe Rousseau (dir.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1996. Les articles de J.-C. Carrière, « Le mythe prométhéen, le mythe des races et l'émergence de la Cité-État », de M. Crubellier, « Le mythe comme discours », de A. Neschke, « *Dikè*. La philosophie poétique du droit dans le « mythe des races » d'Hésiode » et de L. Couloubaritsis, « Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races », reviennent spécialement sur la lecture du mythe des cinq espèces humaines proposée par J.-P. Vernant.

45 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 106-108.

46 On peut lire à ce sujet J.-C. Carrière, « Mystique ou politique dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode. L'authenticité et les enjeux du vers 108 », dans *Mélanges Étienne Bernard*, Université de Franche-Comté, Besançon, 1991, p. 61-120.

47 Hésiode, *Les travaux et les Jours*, v. 112-113.

48 *Ibid.*, v. 118-119.

vis-à-vis du droit confirme l'attachement du γένος d'or à la loi divine (θέμις), ainsi que nous aurons l'occasion de le voir. Par ailleurs, s'il peut sembler surprenant qu'Hésiode place sous le patronage de Kronos une humanité naturellement juste, alors qu'il associe à Zeus partout ailleurs dans le poème la représentation de la souveraineté juste, c'est que la spontanéité de la conformité au droit des hommes d'or ne répond pas à une injonction du roi des dieux ; ce n'est que lorsque Zeus arrive au pouvoir que le comportement juste devient l'observance de la justice. On peut rappeler ici que, dans la *Théogonie*, Thémis est la seconde épouse de Zeus et la mère des Heures, dont les noms évoquent les idées de répartition équitable, de justice et de paix (Eunomia, Dikè et Eirènè)<sup>49</sup>. Le sort de la génération d'or après sa disparition témoigne de cette évolution du concept de justice. En effet, on remarque que c'est Zeus qui, fixant le devenir posthume de chaque génération en fonction de son degré de rectitude, concède à l'espèce humaine d'or un sort privilégié :

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψε,  
 τοὶ μὲν δαίμονες εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς  
 ἐσθλοὶ, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,  
 οἳ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα  
 ἡέρα ἐσάμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἴαν,  
 πλουτοδότηι· καὶ τοῦτο γέρας βασιλῆιον ἔσχον<sup>50</sup>.

Depuis que le sol a recouvert ceux de cette race, ils sont, par le vouloir de Zeus puissant, les bons génies de la terre, gardiens des mortels ; ils observent leurs bonnes ou leurs mauvaises actions, et, enveloppés d'un nuage, parcourent toute la terre en répandant la richesse : c'est le royal honneur qui leur fut départi.

Zeus octroie aux hommes d'or un « honneur royal » (γέρας βασιλῆιον) et leur permet de survivre sous la forme de démons terrestres (δαίμονες ἐπιχθόνιοι) chargés de veiller sur les générations postérieures. En tant que « gardiens des mortels » (φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων), ils surveillent l'observance ou à la non-observance de la règle instaurée par Zeus (φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα). En comparaison, dans les *Phénomènes* d'Aratos, l'humanité suit l'exemple des dieux en matière de justice de façon plus évidente encore que chez Hésiode. Le poète de Soles représente la Justice sous les traits d'une déesse qui, au temps de l'Âge d'or, vit parmi les mortels :

Καί ἐ Δίκην καλέεσκον· ἀγειρομένη δὲ γέροντας  
 ἡέ που εἰν ἀγορῇ ἢ εὐρυχόρῳ ἐν ἀγυῖῃ,  
 δημοτέρας ἡεῖδεν ἐπισπέρχουσα θέμιστας.  
 Οὐπω λευγαλέου τότε νεῖκεος ἠπίσταντο,

49 Cf. Hésiode, *Théogonie*, v. 901-903.

50 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 121-126.

οὐδὲ διακρίσιος περιμεμφέος, οὐδὲ κυδοιμοῦ<sup>51</sup>.

On la nommait Justice ; elle rassemblait les vieillards, ou sur une place publique, ou dans tout autre endroit en plein air, et leur enseignait avec soin les lois de l'équité. On ne connaissait pas encore les procès ruineux ni les aigres disputes, non plus que les dissensions.

*Dikè* enseigne elle-même la θέμις à l'humanité paisible de l'Âge d'or. Dans le même temps, elle est garante de l'abondance : μυρία πάντα παρεῖχε Δίκη, δώτετρα δικαίων<sup>52</sup> (« *Dikè*, dispensatrice des biens légitimes, fournit tout en surabondance »). Il y a également société entre mortels et immortels dans l'Âge d'or prophétisé par Virgile :

*Ille deum uitam accipiet diuisque uidebit  
Permixtos heroas et ipse uidebitur illis  
Pacatumque reget patriis uirtutibus orbem*<sup>53</sup>.

Cet enfant aura part à la vie des dieux ; il verra les héros mêlés aux divinités, on le verra lui-même parmi elles, et il gouvernera le monde pacifié par les vertus de son père.

Il est une nouvelle fois fait mention de la paix caractéristique de la période (*pacatum orbem*). On trouve ensuite des images de l'abondance : *ipsae lacte domum referent distenta capellae / ubera*<sup>54</sup> (« Spontanément, les chèvres ramèneront au logis leurs mamelles gonflées de lait ») et *ipsa tibi blandos fundent cunabula flores*<sup>55</sup> (« Spontanément, ton berceau foisonnera d'une séduisante floraison »). Comme dans le poème d'Hésiode, le passage des *Métamorphoses* dédié aux Âges de l'humanité s'ouvre sur l'idée de la rectitude spontanée des hommes de l'Âge d'or :

*Aurea prima sata est aetas, quae uindice nullo,  
sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat*<sup>56</sup>.

L'âge d'or naquit le premier, qui, sans répression, sans lois, pratiquait de lui-même la bonne foi et la vertu.

Il en résulte là encore que la période est paisible : *Mollia securae peragebant otia gentes*<sup>57</sup> (« Les nations passaient au sein de la paix une vie de doux loisirs »).

Dans le monde iranien, le roi est l'élu des dieux et bénéficie de leur sceau : le *farr* ou le *kh'arnah*. La « gloire divine », qui se manifeste sous la forme d'une aura lumineuse,

---

51 Aratos, *Phénomènes*, v. 105-109.

52 *Ibid.*, v. 113.

53 Virgile, *Bucoliques*, IV, v. 15-17.

54 *Ibid.*, v. 21-22.

55 *Ibid.*, v. 23.

56 Ovide, *Métamorphoses*, I, v. 89-90.

57 *Ibid.*, I, v. 100.

apparente les souverains à des divinités et leur garantit avantages et succès<sup>58</sup>. Dans le *Šāhnāme* de Ferdowsī, tout commence avec cette lumière et l'avènement de Kayūmars :

جهان گشت با فرّ و آیین و آب  
که گیتی جوان گشت از آن یکسر<sup>59</sup>

چو آمد به برج حمل آفتاب  
بتابید از آن سان ز برج بره

Quand le soleil pénétra le signe du Bélier,  
Le monde fut rempli de gloire et tout illuminé,  
Dans le signe du Bélier tant il resplendit,  
Que le monde tout à coup s'en trouva rajeuni<sup>60</sup>.

Le champ lexical de la lumière et la présence des astres, dans cet extrait et dans les vers qui suivent, renvoient explicitement à la proximité de Kayūmars avec les cieux : en plus du mot *فرّ*, *farr*, « lumière divine », lui-même, on peut relever *آب*, *āb*, « l'éclat », qui lui est accolé, le double emploi du verbe *تافتن*, *tāftan*, « briller », « rayonner », dans ce dernier exemple et au vers 10, l'utilisation du terme *فروزنده*, *forūzande*, « resplendissant », au vers 18, l'évocation du soleil, (*آفتاب*, *āftāb*) ci-dessus et au vers 9 (*چو خورشید*, *čō khōršīd*, « semblable au soleil »), et celle de la lune au vers 10 (*چو ماه دو هفته*, *čō māh dō hafte*, « comme la pleine lune »). L'apparition du signe zodiacal du Bélier correspond en outre au début du printemps – un marqueur d'abondance dont il est également question chez Ovide (*Ver erat aeternum*<sup>61</sup>, « Le printemps était éternel ») – et marquera, à partir du règne de Jamšīd, la fête du *Nowrūz* (نوروز), le Nouvel An iranien. On observe ainsi un parfait alignement entre le moment mythique de l'institution de la royauté et le phénomène céleste. Ensuite, comme dans les autres tableaux de l'Âge d'or, Ferdowsī insiste sur la paix qui règne alors :

مگر در نهان ریمن آهر منا<sup>62</sup>

به گیتی نبودش کسی دشمننا

Dans ce monde, il n'avait aucun ennemi,  
Sauf Ahriman, qui dans le mal était tapi<sup>63</sup>.

Si les forces maléfiques endormies ne vont pas tarder à s'éveiller, force est de constater que, avant la guerre entreprise par Ahriman et son fils, l'ordre règne sans que Kayūmars ne fasse

58 Le moyen le plus simple de s'initier à cette notion complexe est de lire l'article de G. Gnoli « Farr(ah) » dans l'*Encyclopaedia Iranica* (en ligne). À titre indicatif, on peut également se reporter à M. Mokri, « La lumière en Iran ancien et dans l'Islam », dans M.-M. Davy, A. Abécassis, M. Mokri et J.-P. Renneveau (dir.), *Le thème de la lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, Paris, Berg international, 1976, p. 325-428, et plus spécialement au chapitre « La lumière : parcelle de l'essence divine », p. 361-372, ou encore à A. Caiozzo, *op. cit.*, « Le roi et la gloire, ou le sceau de l'investiture divine », p. 102-121.

59 J. Khāleqī-Moṭṭāq, notes p. 21.

60 Trad. P. Lecoq, v. 7-8, p. 33.

61 Ovide, *Métamorphoses*, I, v. 107.

62 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 19, p. 22.

63 Trad. P. Lecoq, v. 22, p. 33.



rien d'autre que « rayonner » sur son trône. Le roi est révééré par ses sujets qui, du fait de leur bonté naturelle et de leur caractère pacifique, lui obéissent spontanément :

ز گیتی به نزدیک او آرמיד  
از آن بر شده فره و بخت اوی<sup>64</sup>

دد و دام و هر جانور کش بدید  
دوتا میشدندی بر تخت اوی

Tous les animaux sauvages qui le virent  
Accoururent et à lui hommage rendirent,  
Devant son trône ils se tenaient courbés,  
Ainsi, sa puissance en fut-elle glorifiée<sup>65</sup>.

Pour P. Maréchaux, c'est précisément le *farr* dont Kayūmars est le dépositaire qui, au commencement, « tenait lieu de justice et de loi » ; toutefois, « la justice immanente – qui ressemblait à un Bien absolu et pas encore vraiment détaillé par Ferdowsi – ne pouvait demeurer pérenne mais avait paradoxalement besoin d'être transgressée pour que prît forme sa définition<sup>66</sup> ». Ainsi, de la même manière que dans le λόγος d'Hésiode et dans les avatars latins du mythe, on vit lors de l'Âge d'or de Kayūmars selon un principe divin de droiture spontanée, une justice avant la lettre. Ce n'est qu'au moment de l'Âge d'argent que le concept de droit humain fait son apparition.

Dans *Les Travaux et les Jours*, on remarque que les descriptions du γένος d'argent et des hommes d'or s'accordent exactement, de sorte que les caractéristiques des deux générations ne prennent toute leur valeur que lorsqu'on les compare. Hésiode nous met sur la voie en introduisant l'espèce humaine d'argent ainsi :

Δεύτερον αὔτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν  
ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες,  
χρυσέφ' οὔτε φυὴν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα<sup>67</sup>.

Puis une race bien inférieure, une race d'argent, plus tard fut créée encore par les habitants de l'Olympe. Ceux-là ne ressemblaient ni par la taille ni par l'esprit à ceux de la race d'or.

Le poète d'Ascre poursuit :

ὔβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο  
ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν  
ἤθελον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς,  
ἢ θέμις ἀνθρώποις κατὰ ἤθεα. τοὺς μὲν ἔπειτα  
Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος, οὐνεκα τιμὰς  
οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς, οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν<sup>68</sup>.

64 J. Khāleqī-Moṭṭlaq, v. 11-12, p. 22.

65 Trad. P. Lecoq, v. 14-15, p. 33.

66 Cf. P. Maréchaux, art. cit., p. 300-301.

67 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 127-129.

68 *Ibid.*, v. 134-139.

Ils ne savaient pas s'abstenir entre eux d'une folle démesure. Ils refusaient d'offrir un culte aux Immortels ni de sacrifier aux saints autels des Bienheureux, selon la loi des hommes qui ce sont donnés des demeures. Alors Zeus, fils de Cronos, les ensevelit, courroucé, parce qu'ils ne rendaient pas hommage aux dieux bienheureux qui possèdent l'Olympe.

On constate dans cet extrait que le droit à peine apparu est aussitôt bafoué : l'espèce humaine d'argent, en refusant par ὕβρις le service des dieux et les sacrifices qui constituent ses τιμαί, refuse d'agir comme le voudrait la θέμις, la loi divine transmise aux mortels (ἡ θέμις ἀνθρώποις κατὰ ἤθεα), et se comporte donc de manière criminelle. Ces manquements à la loi de Zeus justifient l'éradication par le roi des dieux de cette génération impie qui ne reconnaît pas sa souveraineté. Pourtant, de façon surprenante, la génération d'argent, après sa disparition, bénéficie de la part des humains du temps d'Hésiode d'honneurs qu'elle-même refusait aux dieux : τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοῖς καλέονται / δεύτεροι, ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ<sup>69</sup> (« Ils devinrent ceux que les mortels appellent les Bienheureux des Enfers, génies inférieurs, mais que quelque honneur accompagne encore »). Les hommes de la génération d'argent sont associés à des puissances malveillantes – à la différence des hommes d'or qui sont eux devenus des génies protecteurs – qu'il convient d'honorer pour éviter qu'ils nuisent. En effet, la désignation de μάκαρες, employée pour désigner ces démons maléfiques dans le même temps qu'elle renvoie aux dieux (μακάρεσσι θεοῖς, v.), est apotropaïque<sup>70</sup> : la conscience de l' ὕβρις, sa prise en compte, doit permettre à l'humanité d'adapter son comportement pour agir le plus justement possible. Ainsi, le vocabulaire lié au droit fait son apparition dans un contexte de dégradation morale et religieuse. La Justice naît pour contrebalancer la Démesure de l'espèce humaine d'argent, désormais incapable d'adopter d'elle-même un comportement juste.

Dans les *Phénomènes* d'Aratos, on observe une déliquescence et un réajustement similaire lors de l'Âge d'argent :

Ἀργυρέω δ' ὀλίγη τε καὶ οὐκέτι πάμπαν ἐτοίμη  
ὠμίλει, ποθέουσα παλαιῶν ἤθεα λαῶν.  
Ἄλλ' ἔμπης ἔτι κείνο κατ' ἀργύρεον γένος ἦεν·  
ἦρχετο δ' ἐξ ὀρέων ὑποδείελος ἠχηέντων  
μουνάξ, οὐδέ τεω ἐπεμίσγετο μελιχίοισιν·  
ἀλλ' ὀπότη' ἀνθρώπων μεγάλας πλήσαιτο κολῶνας,  
ἠπεῖλει δὴ ἔπειτα καθαπτομένη κακότητος,  
οὐδ' ἔτ' ἔφη εἰσωπὸς ἐλεύσεσθαι καλέουσιν.  
« Οἷην χρύσειοι πατέρες γενεὴν ἐλίποντο

69 *Ibid.*, v. 141-142.

70 Cf. V. Du Sablon, *Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque*, thèse sous la dir. de Patrick Marchetti, Université catholique de Louvain, 2009, p. 175-176.

χειροτέρην· ὑμεῖς δὲ κακώτερα τέκνα τεκεῖσθε.  
 Καὶ δὴ που πόλεμοι, καὶ δὴ καὶ ἀνάρσιον αἶμα  
 ἔσσειται ἀνθρώποισι, κακῶ δ' ἐπικείσεται ἄλγος ».   
 Ὡς εἰποῦς ὀρέων ἐπεμαίετο, τοὺς δ' ἄρα λαοὺς  
 εἰς αὐτὴν ἔτι πάντας ἐλίμπανε παπταίνοντας<sup>71</sup>.

Elle ne s'y montra plus que rarement dans l'âge d'argent, et encore n'allait-elle pas en tout lieu ; elle ne s'arrêtait qu'où elle retrouvait les mœurs antiques. Elle ne quitta pas encore la terre pendant tout ce siècle ; mais au coucher du soleil elle descendait seule des montagnes, séjours des échos, et ne s'adressait à personne par des discours flatteurs ; mais dans les populeuses habitations des hommes, elle leur reprochait leur méchanceté : je ne viendrai plus, leur disait-elle, quand vous m'appellerez. Ah ! Combien est corrompue cette génération, que vos pères de l'âge d'or ont laissée après eux ! Vous en laisserez une qui sera pire encore que vous-mêmes. Alors naîtront les guerres, le sang des humains coulera, les peines et les chagrins se joindront à ces maux. En parlant ainsi, elle retournait à ses montagnes. Cependant en s'éloignant, elle attirait encore les regards des peuples qu'elle quittait.

Comme chez Hésiode, la génération d'argent est comparée à ses prédécesseurs de l'Âge d'or et se présente comme une version amoindrie de la première espèce humaine. Aratos substitue à la droiture des premiers hommes, suggérée dans l'évocation de leur comportement (παλαιῶν ἦθεα λαῶν), le vice (κακότητος) de l'espèce humaine d'argent figurant son ὄρις. Il n'en demeure pas moins que cette deuxième génération reste attachée à la pure Justice (τοὺς δ' ἄρα λαοὺς / εἰς αὐτὴν [Δίκην] ἔτι πάντας ἐλίμπανε παπταίνοντας). Cependant, *Dikē* doit maintenant composer avec son tempérament litigieux faisant ainsi évoluer le concept de droit dans une perspective proprement humaine.

Si l'on a dit du *Šāhnāme* qu'il est une « épopée de la Justice<sup>72</sup> » (حماسه داد, *hamāse-ye dād*) et que les *Pīšdādiyān* en sont des « avatars<sup>73</sup> », le terme ne fait son apparition que tardivement dans le poème. Ferdowsī situe l'apparition de la Justice entre le premier et le second règne dans des conditions comparables à celles présentées par Hésiode et Aratos. Sitôt que le Mal entre en guerre, le règne parfait de Kayūmars est entaché du meurtre de Siyāmek, son fils et son successeur. Cet assassinat entraîne l'effondrement du système judiciaire des premiers temps et la fin de la justice immanente de l'Âge d'or. La transgression de la loi primitive, née de la jalousie d'Ahriman et de son rejeton démoniaque, le div Khazūrān, est d'abord symbolisée par l'obscurcissement de la lumière :

ز بخت سیامک چه از بخت شاه<sup>74</sup>

جهان شد بر آن دیو بچه سیاه

Le Div voyait le monde comme nuit noire,

71 Aratos, *Phénomènes*, v. 115-128.

72 F. M. Javānšīr, *Hamāse-ye Dād* (cité par D. Davis, « Religion in the *Shahnameh* », dans *Iranian Studies*, p. 3).

73 Cf. P. Maréchaux, art. cit.

74 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 22, p. 22.

Devant Siyâmak et le roi, jaloux de leur gloire<sup>75</sup>.

Lorsqu'au début du règne le *farr* exprimait par la lumière l'harmonie, l'obscurité traduit maintenant le désordre et le déchaînement des passions. Ferdowsî a ainsi recours à des contrastes forts qu'il fait correspondre avec des dispositions morales. Cette même métaphore de la terre assombrie est reprise ensuite pour dire l'affliction de Kayūmars et donner à voir un roi à l'esprit enténébré par la perte de son fils :

چو آگه شد از مرگ فرزند شاه      ز تیمار گیتی برو شد سیاه<sup>76</sup>

Quand le roi apprit la mort de son enfant,  
L'obscurité envahit tout le firmament<sup>77</sup>.

Incapable de discernement, Kayūmars n'est plus en mesure de rendre ses jugements. On constate ainsi que le Mal ne vient pas seulement s'opposer au Bien absolu ; il s'emploie aussi à le corrompre. Car, en effet, Kayūmars a une faille qu'Ahriman s'empresse d'exploiter : la démesure de son amour pour son fils. Ferdowsî nous dit ainsi : <sup>78</sup> « کیومرث را دل بدو زنده بود », *Kayūmars rā del bedū zande būd*, « Le cœur de Gayōmart ne vivait que pour lui<sup>79</sup> ». Et il ajoute :

به جانش بر از مهر گریان بدی      ز بیم جدایش بریان بدی<sup>80</sup>

Par amour pour lui, il lui arrivait de pleurer,  
Tant il redoutait un jour d'en être privé<sup>81</sup>.

Ahriman vise donc juste en s'attaquant, par l'entremise de son propre enfant, au fils du roi. Toutefois, quoiqu'elle plonge Kayūmars dans un profond abattement, la mort de Siyāmek permet d'éviter la « tendancieuse *philautie juridique*<sup>82</sup> » à laquelle semblait conduire l'amour débordant du souverain. Car, en effet, Ferdowsî, pointant la ressemblance entre le père et le fils (همچون پدر نامجوی<sup>83</sup>, *hamčūn pedar nāmjūy*, « [il était] tout comme son père en quête de gloire<sup>84</sup> »), suggère qu'à travers les perfections de Siyāmek (خوبروی, *khūbrūy*, « beau de visage » ; خردمند, *kheradmand*, « sage ») Kayūmars se mire et ne voit personne d'autre que lui-

75 Trad. P. Lecoq, v. 26, p. 33.

76 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 36, p. 23.

77 Trad. P. Lecoq, v. 39, p. 34.

78 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 15, p. 22.

79 Trad. P. Lecoq, v. 18, p. 33.

80 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 17, p. 22.

81 Trad. P. Lecoq, v. 20, p. 33.

82 P. Maréchaux, art. cit., p. 302.

83 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 14, p. 22.

84 Trad. personnelle.

même. Il fait ainsi de Kayūmars un potentiel narcissique et préfigure la suffisance de Jamšīd vis-à-vis de Dieu (منی, *manī*). Mais, sous l'impulsion de l'ange Sorūš qui lui demande d'être le bras armé de Dieu dans son combat contre le Mal, le roi se ressaisit et accepte sa mission de vengeur. On peut noter ici que la vengeance légitimée par Dieu (کین, *kīn*) devient le principal moyen de lutter contre l'injustice. Le terme est d'ailleurs employé à plusieurs reprises : <sup>85</sup> « کین دل ز کین ۸۵ », *pardākhte kon del ze kīn*, « Délivre ton cœur du poids de la vengeance<sup>86</sup> » ; <sup>87</sup> « به کین سیامک شتافت<sup>87</sup> », *be kīne Siyāmek šetāft*, « Il s'empressa de venger Siyāmek<sup>88</sup> ». Son accomplissement marque même la fin du règne de Kayūmars :

سرآمد کیومرث را روزگار<sup>89</sup>      چو آمد مر آن کینه را خواستار

Dès lors que sa vengeance avait sa fin,  
Gayōmart fut rappelé par son destin<sup>90</sup>.

Mais revenons au changement s'opérant en Kayūmars une fois qu'il est investi du droit de se venger. La démesure de son amour pour son fils (et pour lui-même) se métamorphose en un « attachement licite<sup>91</sup> » pour son petit-fils Hūšang :

خجسته سیامک یکی پور      که نزد نیا جاه دستور داشت  
گرانمایه را نام هوشنگ بود      تو گفتی همه هوش و فرهنگ بود  
به نزد نیا یادگار پدر      نیا پروریده مراو را به بر  
نیایش به جای پسر داشتی      جز او بر کسی چشم نگماشتی<sup>92</sup>

Siyāmak le bienheureux avait un seul fils,  
Pour son grand-père, il était un ministre,  
De ce valeureux Houchang était le nom,  
On eût dit qu'il était le savoir et la raison,  
Près de son aïeul il était comme un fils,  
Le souvenir du père était sa nourrice,  
Le grand-père le voyait comme son héritier,  
Sur lui seul son regard venait se poser<sup>93</sup>.

Outre sa filiation, Hūšang, en tant que *dastūr* (conseiller du roi, bras droit), a une fonction politique légale qui fait de lui le successeur légitime de Kayūmars. Et, comme pour insister sur le bien-fondée de cette passation de pouvoir, on observe dans les deux derniers *beyt* de cet extrait une tentative de confusion des figures de Hūšang et de Siyāmek, du fils et du petit-fils.

85 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 46, p. 24.

86 Trad. P. Lecoq, v. 50, p. 34.

87 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 49, p. 24.

88 Trad. personnelle.

89 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 67, p. 25.

90 Trad. P. Lecoq, v. 71, p. 37.

91 P. Maréchaux, art. cit., p. 304.

92 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 50-53 p. 24.

93 Trad. P. Lecoq, v. 54-57, p. 34.

De plus, lorsqu'il nous dit que Hūšang incarne « la science du droit et des lois » (فرهنگ, *farhang*), Ferdowsī fait de la Justice la prérogative du futur souverain. Ce dernier doit cependant faire ses preuves et assumer, lui aussi, son rôle de vengeur. Ce n'est qu'une foi le div Khazūrān terrassé que Hūšang est pleinement investi justicier. Et, en effet, après la disparition de Kayūmars, le deuxième règne s'ouvre sur ces mots du nouveau roi : <sup>94</sup> به داد و دهش تنگ بستم کمر, *be dād-o daheš tang bastam kamar*, « À justice et générosité j'ai fait vœu<sup>95</sup> ». Parlant ainsi Hūšang *performe*, si bien que Ferdowsī, tout de suite après, souligne la réalisation immédiate des paroles du souverain : <sup>96</sup> همه روی گیتی پر از داد کرد, *hame rū-ye gītī por az dād kard*, « Sur la terre, la justice vint à régner<sup>97</sup> ». De l'emploi par Hūšang du terme داد, *dād*, jusque-là absent du vocabulaire lié à la royauté, naît la Justice au sens de loi humaine. On passe du *fas* au *ius*, du droit divin au droit humain. Cependant, le Mal a bel et bien investi la terre : le règne de Hūšang est une période d'apaisement, non plus de paix, où la générosité (دهش, *daheš*) doit pallier la fin de la prospérité de l'Âge d'or et où le droit ne fait que réparer les injustices commises.

Dans *Les Travaux et les Jours*, l'espèce humaine de bronze tombe dans un état de déliquescence plus avancé encore que les deux générations précédentes. On voit à présent s'ajouter au crime contre la loi divine et à l'impiété la violence pure (βίη), de sorte que le γένος de bronze fait preuve à la fois d'ὑβρις et de violence : οἷσιν Ἄρηος / ἔργ' ἔμελεν στονόεντα καὶ ὑβριεῖς<sup>98</sup> (« Ceux-là ne songeaient qu'aux travaux gémissants d'Arès et aux œuvres de démesure »). Ce mélange détonnant conduit à l'auto-destruction des hommes de bronze (καὶ τοὶ μὲν χεῖρεςσιν ὑπο σφετέρησι δαμέντες<sup>99</sup>, « Après avoir succombé sous leurs propres bras ») qui sont pourtant les créatures du seul Zeus – les générations d'or et d'argent doivent leur création aux Olympiens. Il peut paraître surprenant en effet que Zeus, de son propre chef, donne l'existence à une génération qui outrepassé complètement la règle (νόμος) qu'il a lui-même édictée pour l'humanité :

καὶ νῦ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν.  
τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων  
ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς  
ἔσθήμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς·  
ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἧ πολλὸν ἀρίστη

94 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 5, p. 29.

95 Trad. P. Lecoq, v. 5, p. 39.

96 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 6, p. 29.

97 Trad. P. Lecoq, v. 6, p. 39.

98 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 145-146.

99 *Ibid.*, v. 152.

γίγνεται<sup>100</sup>.

Écoute la voix de la justice et renonce pour toujours à la violence : telle est la loi que le fils de Saturne a imposée aux mortels. Il a permis aux poissons, aux animaux sauvages, aux oiseaux rapides de se dévorer les uns les autres, parce qu'il n'existe point de justice parmi eux ; mais il a donné aux hommes cette justice, le plus précieux des biens.

C'est peut-être que les hommes de bronze, tant ils sont étrangers à l'esprit de Justice, ne sont plus tout à fait des hommes<sup>101</sup>. Leur alimentation laisse effectivement penser qu'Hésiode ne les range pas parmi les humains : οὐδέ τι σῖτον ἤσθιον<sup>102</sup> (« Ils ne mangeaient pas le pain »). Et si leur violence les pousse à s'entre-tuer, ils ont beaucoup plus à voir avec les animaux auxquels Zeus oppose l'humanité juste dans sa règle. De cette façon, on observe au cours des trois premiers Âges hésiodiques une déchéance continue du point de vue de la Justice. Le devenir post-mortem de la génération de bronze le confirme encore : après leur mort, les hommes d'airain sont νόνημοι (v. 154), « sans nom », « sans gloire », c'est-à-dire qu'aucune τιμή ne leur est accordée et que, par conséquent leur comportement, bestial, n'est pas digne de servir d'exemple aux générations ultérieures. De manière comparable, dans les *Phénomènes* d'Aratos, on assiste suite à l'apparition du γένος de bronze, auquel appartiennent des hommes « plus pernicieux que leurs devanciers » (προτέρων ὀλοώτεροι ἄνδρες, v. 130), à la catastérisation de la Justice :

Καὶ τότε μισήσασα Δίκη κείνων γένος ἀνδρῶν  
ἔπαθ' ὑπουρανίη, ταύτην δ' ἄρα νάσσατο χῶρην,  
ἧχί περ ἐννυχίη ἔτι φαίνεται ἀνθρώποισι  
Παρθένος ἐγγυς εἶδουσα πολυσκεπέτοιο Βοώτεω<sup>103</sup>.

La Justice indignée contre les hommes de cette race, s'envola au ciel, où elle fixa son séjour, et on l'y voit encore toutes les nuits, proche du Bouvier éclatant.

L'espèce humaine de bronze, guerrière et violente, adopte une nouvelle fois une attitude totalement contraire à l'esprit de Justice.

Dans le *Šāhnāme*, le règne de Ṭahmūras entretient de nombreuses similitudes avec l'Âge de bronze des poètes grecs et latins de par les exploits militaires du troisième roi et du fait de son attachement à la fonction guerrière. Toutefois, quoique sous l'influence du Mal la Justice décline encore un peu plus lors de son règne, Ṭahmūras fait régner l'ordre et contraint les forces maléfiques, contrairement à la génération d'airain d'Hésiode et d'Aratos. L'épithète de Ṭahmūras, دیوبند, *dīvband*, « celui qui enchaîne les divs », marque

100 *Ibid.*, v. 275-280.

101 Cf. A. Neschke, art. cit., « Analyse du récit », § 20.

102 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 146-147.

103 Aratos, *Phénomènes*, v. 133-136.

l'apparition du droit de coercition et montre une évolution dans la façon d'envisager la Justice. En effet, Hūšang, le prédécesseur de Ṭahmūras, en mettant à mort le div assassin de Siyāmek, pratiquait la loi du talion pour apaiser les souffrances de Kayūmars ; à présent, Ṭahmūras va plus loin : <sup>104</sup> جهان از بدیها بشویم, *jahān az badīhā bešūyam*, « Je veux effacer du monde tous les maux<sup>105</sup> ». Si le roi étend son contrôle en généralisant la justice, il n'agit pas moins au nom de la même vengeance qui légitimait les actions de Kayūmars et de Hūšang :

بیامد کمر بستہ رزم و کین<sup>106</sup>

جهاندار طهمورث بافرین

Tahmouras le souverain béni s'avança,  
Avec la ceinture de vengeance et de combat<sup>107</sup>.

De sa « lourde massue » (گزر گران, *gorz-e gerān*), qui souligne sa fonction de guerrier, Ṭahmūras soumet ses opposants par la force, brutale mais proportionnelle ; tandis qu'avec son lacet (بند, *band*), qui met en évidence sa fonction de justicier, il emprisonne ceux qui lui contestent le pouvoir : <sup>108</sup> اهرمن را به افسون ببست, *Ahriman rā be afsūn bebast*, « Il enchaîna Ahriman par ses sortilèges<sup>109</sup> » et <sup>110</sup> چو آزادشان شد سر از بند او, *čō āzād-ešān šod sar az band-e ū*, « Lorsque leur tête fut libérée de son lacet<sup>111</sup> ». Ainsi, l'action juridique de Ṭahmūras est plus large, ses jugements se diversifient et sont adaptés aux différents types d'injustices commises par Ahriman et les divs. Les rois suivants, à l'instar de Fereydūn qui, au lieu de le mettre à mort, emprisonne Żahhāk, suivront son exemple.

Hésiode est le seul à présenter une version du mythe des Âges incluant dans la succession des espèces humaines métalliques une génération héroïque. Cette dernière, en plus de n'être désignée par aucun métal, ne continue pas la décadence amorcée par les générations précédentes :

Αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψεν,  
αὐτίς ἔτ' ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ  
Ζεὺς Κρονίδης ποίησε, δικαιοτέρον καὶ ἄρειον,  
ἀνδρῶν ἠρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται  
ἡμίθεοι, προτέρη γενεῇ κατ' ἀπίρονα γαῖαν<sup>112</sup>.

104 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 5, p. 35.

105 Trad. P. Lecoq, v. 5, p. 41.

106 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 35, p. 37.

107 Trad. P. Lecoq, v. 36, p. 42.

108 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 27, p. 36.

109 Trad. P. Lecoq, v. 27, p. 41.

110 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 41, p. 37.

111 Trad. personnelle.

112 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 156-160.



Et, quand le sol eut de nouveau recouvert cette race, Zeus, fils de Cronos, en créa encore une quatrième sur la glèbe nourricière, plus juste et plus brave, race divine des héros que l'on nomme demi-dieux et dont la génération nous a précédés sur la terre sans limites.

Au contraire, la comparaison de son comportement avec celui des hommes d'airain montre clairement une amélioration (δικαιότερον καὶ ἄρειον), une remontée justifiée par sa proximité avec les dieux (θεῖον γένος ; ἡμίθεοι). Les héros vivent dorénavant dans un monde où règnent des lois, de sorte que lorsqu'ils combattent c'est « pour les troupeaux d'Œdipe » (μήλων ἔνεκ' Οἰδιπόδαο<sup>113</sup>) et « pour Hélène aux beaux cheveux » (Ἑλένης ἔνεκ' ἠυκόμοιο<sup>114</sup>). Ainsi, le πόλεμος des héros s'oppose aux travaux d'Arès de la génération de bronze dans la mesure où il signifie la guerre ayant pour motif la réparation d'une injustice : aux combats brutaux s'opposent maintenant les conflits légalisés. La guerre n'en est pas moins « laide » (κακὸς<sup>115</sup>) et seuls les héros qui demeurent paisibles, à l'instar des hommes d'or, sont établis sur les Îles des Bienheureux après leur mort. Et, en effet, la destinée post-mortem de cette dernière catégorie de héros rappelle l'Âge d'or à plusieurs égards : l'absence de soucis (ἀκηδέα θυμὸν) au vers 170 renvoie directement au vers 112 et les floraisons saisonnières (τοῖσιν μελιθδέα καρπὸν / τρις ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα<sup>116</sup>, « pour eux le sol fécond porte trois fois l'an une florissante et douce récolte ») font écho à la production spontanée de l'Âge d'or. Hésiode précise même que ces héros passent sous la tutelle de Kronos (τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει<sup>117</sup>, « Kronos est leur roi »). Enfin, Zeus leur concède un lot comparable à celui de l'espèce humaine d'or : τοῖσι δ' ἄρα (ν)εάτοις τιμὴ(ν) καὶ κῦδος ὄπασσεν<sup>118</sup> (« et aux héros fixés au bout du monde il a octroyé honneur et gloire »). De cette manière, l'établissement des héros sur les Îles des Bienheureux, tout autant que les honneurs qui leur sont octroyés après leur disparition, est leur récompense pour avoir choisi la voie de la paix et de la justice. La génération héroïque, qui est la plus proche des contemporains d'Hésiode, comme il le souligne d'emblée au vers 160 (πρωτέρη γενεή), est aussi celle qui sert de modèle direct à l'humanité de l'Âge de fer ; à moins que cette dernière ne choisisse de répéter les erreurs des générations d'argent et de bronze.

---

113 *Ibid.*, v. 163.

114 *Ibid.*, v. 165.

115 *Ibid.*, v. 161.

116 *Ibid.*, v. 172-173.

117 *Ibid.*, v. 169.

118 *Ibid.*, v. 169b.

Au moment de l'Âge de fer, Hésiode prédit pour les femmes et les hommes de son temps, s'ils sont incapables de se conformer à l'ordre établi et à la Justice divine, un bouleversement des relations :

οὐδὲ πατήρ παιδεσσιν ὁμοίος οὐδέ τι παῖδες,  
οὐδὲ ξεῖνος ξεινοδόκῳ καὶ ἐταῖρος ἐταίρῳ,  
οὐδὲ κασίγνητος φίλος ἔσσεται, ὡς τὸ πάρος περ·  
αἴψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας·  
μέμνονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποῖς βάζοντες ἔπεσσι,  
σχέτλιοι, οὐδὲ θεῶν ὄπιν εἰδότες· οὐδέ κεν οἷ γε  
γηράντεσσι τοκεῦσιν ἀπὸ θρεπτήρια δοῖεν  
[χειροδίκαι· ἕτερος δ' ἑτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει.]  
οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὔτε δικαίου  
οὔτ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν  
ἀνέρες αἰνήσουσι· δίκη δ' ἐν χερσὶ, καὶ αἰδῶς  
οὐκ ἔσται [...]<sup>119</sup>.

Le père alors ne ressemblera plus à ses fils ni les fils à leur père ; l'hôte ne sera plus cher à son hôte, l'ami à son ami, le frère à son frère, ainsi qu'aux jours passés. À leurs parents, sitôt qu'ils vieilliront, ils ne montreront que mépris ; pour se plaindre d'eux, ils s'exprimeront en paroles rudes, les méchants ! et ne connaîtront même pas la crainte du Ciel. Aux vieillards qui les ont nourris ils refuseront les aliments [mettant le droit dans la force ; et ils ravageront les cités les uns des autres]. Nul prix ne s'attachera plus au serment tenu, au juste, au bien : c'est à l'artisan de crimes, à l'homme tout démesure qu'iront leurs respects ; le droit sera la force, la conscience n'existera plus.

Dans cette prophétie, l'humanité de l'âge de fer met le droit dans la force (χειροδίκαι et δίκη δ' ἐν χερσὶ), exactement comme la génération de bronze. En outre, à la manière du γένος d'argent cette fois, l'humanité n'honore plus ses τιμαί (αἴψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας) et voue un culte à la démesure (μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν / ἀνέρα τιμήσουσι). La tournure antithétique τιμᾶν ὕβριν illustre le déclin qu'Hésiode prophétise pour sa génération. Car, en effet, s'ils persévèrent ainsi, ses contemporains seront abandonnés par les puissances divines :

καὶ τότε δὴ πρὸς Ὀλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης [...]  
ἀθανάτων μετὰ φῦλον ἴτον προλιπόντ' ἀνθρώπους  
Αἰδῶς καὶ Νέμεσις<sup>120</sup>.

Alors, quittant pour l'Olympe la terre aux larges routes [...], Conscience et Vergogne, délaissant les hommes, monteront vers les éternels.

La conclusion apportée par Catulle au *Carmen* LXIV évoque nettement ce passage des *Travaux et des Jours* dédié à l'Âge de fer et à son lot de misères, quoique le *poeta nouus* se soit employé à le réécrire en insistant sur de violentes images :

119 *Ibid.*, v. 182-189.

120 *Ibid.*, v. 197-200.

*Sed postquam tellus scelere est imbuta nefando  
Iustitiamque omnes cupida de mente fugarunt,  
Perfudere manus fraterno sanguine fratres,  
Destitit extinctos gnatus lugere parentes,  
Optauit genitor primaevi funera nati,  
Liber ut inuuptae poteretur flore nouercae,  
Ignaro mater substernens se impia nato  
Impia non uerita est diuos scelerare penates.  
Omnia fanda nefanda malo permixta furore  
Iustificam nobis mentem auertere deorum<sup>121</sup>*

Mais, depuis que le délit sacrilège a souillé la terre de sang et que tous, aveuglés par leur avidité, ont chassé la justice, depuis que les frères ont trempé leurs mains dans le sang de leurs frères, que le fils a cessé de pleurer la mort de ses parents, que le père a souhaité voir les funérailles de son fils premier-né, pour pouvoir librement ravir la fleur d'une vierge et en faire une marâtre ; depuis qu'une mère impie, oui impie, partageant la couche de son fils sans être connue, n'a pas craint de profaner ses dieux pénates, toutes ces horreurs d'une folie perverse qui ne distingue plus le bien et le mal ont détourné de nous les justes dieux<sup>122</sup>.

Entre le fratricide, le meurtre et l'inceste, de son époque Catulle nous donne à voir le pire ; Hésiode, pour sa part, est plus modéré et se contente de prévenir une forme de mépris généralisé de l'autre. De même, Catulle est plus extrême lorsqu'il stipule le départ définitif de l'ensemble des dieux, par rapport à Hésiode qui signale la fuite d'Aidôs et de Némésis seulement. Enfin, l'amertume du poète latin se fait définitivement sentir lorsqu'il innove quant au choix du temps à adopter pour sa relecture de l'âge de fer hésiodique. Comparons encore l'un et l'autre poète : Hésiode, suggérant que la situation de l'humanité de son temps peut encore empirer, emploie le futur (ἔσσειται, ἀτιμήσουσι, μέμψονται, etc.) ; Catulle, pour dire la réalité de l'impiété humaine dans sa société et l'abandon des dieux, use du parfait (*imbuta est, fugarunt, Destitit, Optauit*, etc.). La valeur aspectuelle de ce temps indique qu'aux yeux du poète le Mal est bien actif et que l'harmonie sociale est déjà plus qu'ébranlée. Le rejet de la *pietas* au profit du *nefas* et de ses multiples manifestations (*scelere nefando, cupida mente et malo furore*) l'illustre, au même titre que la confusion entre le Bien et le Mal (*omnia fanda nefanda [...] permixta*). Ce dernier trait est également hésiodique (ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν<sup>123</sup>). Mais Catulle, là encore, va plus loin que le poète d'Ascra et donne à la confusion entre le Bien et le Mal un sens strictement négatif : chez Catulle, il s'agit du résultat d'une dégénérescence et, si l'on considère dans les vers 405-406

121 Catulle, *Carmina*, LXIV, v. 397-406.

122 Trad. modifiée. Suivant les conseils de P. Maréchaux, nous traduisons notamment *scelere nefando* par « délit sacrilège », au lieu de « crime néfaste », et *omnes de cupida mente* par « tous aveuglés par leur avidité » afin de donner un sens plus fort à *cupida* que « passion ».

123 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 179.

qui font écho aux vers 387-388 la forme et les reprises lexicales (*nefandus/fandus*<sup>124</sup>, *iustitita* et *mens*), cette confusion devient même *embabellement* ; pour Hésiode, cela n'est qu'un préalable à la vie malheureuse dont il prophétise l'arrivée au moment même où il dépeint le monde de ses contemporains. Aussi, Catulle insiste à plusieurs reprises sur la perte de la conscience de ce qui est juste (*iustitiamque omnes cupida de mente fugarunt ; iustificam nobis mentem auertere deorum*). Si le poète semble suggérer que la conscience de la Justice (*iustificam mentem*) est la part de divinité (*deorum*) qui est en chacun des représentants de l'espèce humaine (*nobis*), cette dernière est totalement anéantie à cause de l'impiété et des crimes critiqués tout au long de l'épilogue.

Ovide s'inspire également du modèle hésiodique et fait référence à la réécriture de Catulle dans sa description de l'Âge de fer :

[...] *de duro est ultima ferro ;  
Protinus inrupit uenae peioris in aeuum  
Omne nefas ; fugere pudor uerumque fidesque,  
In quorum subiere locum fraudesque dolusque  
Insidiaeque et uis et amor sceleratus habendi*<sup>125</sup>.

L'âge qui a la dureté du fer est venu le dernier ; aussitôt ont fait irruption sur cette ère d'un métal plus vil les crimes de toute sorte ; alors ont fui la pudeur, la vérité, la bonne foi ; à leur place, sont entrées la fraude, la perfidie, la trahison, la violence et la passion scélérate de la richesse.

Il est encore plus proche de ses modèles dans ce qui suit :

*Viuitur ex raptō ; non hospes ab hospite tutus,  
Non socer a genero ; fratrum quoque gratia rara est.  
Inminet exitio uir coniugis, illa mariti,  
Lurida terribiles miscent aconita nouercae,  
Filius ante diem patrios inquirat in annos  
Victa iacet pietas, et uirgo caede madentis  
Ultima caelestum terras Astraea reliquit*<sup>126</sup>.

On vit de rapines ; l'hôte n'est plus sûr de l'hôte, ni le beau-père au gendre ; même entre frères, la concorde devient rare. L'époux guette la fin de l'épouse ; l'épouse, celle de son conjoint ; d'affreuses marâtres mêlent de blêmes aconits ; le fils, avant l'heure, enquête sur l'âge de son père. La piété est vaincue, foulée aux pieds ; loin de cette terre trempée de sang se retire, la dernière, après tous les immortels, la vierge Astrée<sup>127</sup>.

---

124 On peut noter que *nefandus* et *fandus* sont des dérivés de *fas* qui est lui-même un dérivé de *fari*, « dire ». Le *fas* induit donc une possibilité de dire, tandis que le *nefas* est du domaine du mutisme, du blocage de la parole.

125 Ovide, *Métamorphoses*, I, v. 127-131.

126 *Ibid.*, v. 144-150.

127 Trad. modifiée.

Comme chez ses prédécesseurs, on assiste à un bouleversement des relations jusque dans le cadre de la famille. L'humanité de l'Âge de fer en est responsable de par ses crimes (*nefas*), sa cupidité notamment (*amor sceleratus habendi*), et par la perte de l'esprit de Justice qui s'exprimait auparavant grâce à l'observance de valeurs telles que le *pudor*, le *uerum* et la *fides*.

Dans le *Šāhnāme*, s'opère lors du règne de Jamšīd un basculement décisif de la justice vers l'injustice. Au début, le règne de Jamšīd apparaît comme une répétition de l'avènement de Kayūmars, dans le même temps qu'il prolonge le règne de Ṭahmūras :

جهان گشت سرتاسر او را رهی به فرمان او دیو و مرغ و پری فروزان شده تخت شاهی بدوی <sup>128</sup>	کمر بست با فر شاهنشاهی زمانه بر آسود از داوری جهان را فزوده بدو آبروی
---	---

Il portait la ceinture de la gloire impériale  
Il avait le monde en soumission totale,  
L'époque ne connaissait point de conflits,  
Lui obéissaient divs, oiseaux et péris,  
L'éclat du monde grâce à lui fut étendu,  
La splendeur du trône grâce à lui s'accrut<sup>129</sup>.

On retrouve le *farr* bien entendu, mais aussi la lumière (*فروزان*, *forūzan*, « resplendissant »), la paix et la justice caractéristiques de l'Âge d'or de Kayūmars. On peut d'ailleurs traduire plus littéralement que P. Lecoq *زمانه بر آسود از داوری*, *zamāne bar āsūd az dāvarī*, par « Il pacifia le monde en administrant la justice<sup>130</sup> ». De même, il est possible de rendre *آبروی*, *ābrūy*, par « respect » ou « honneur », plutôt que par « éclat », termes qui font songer à la *τιμή* d'Hésiode. Cela étant dit, on remarque que suite à la soumission des divs par Ṭahmūras les forces maléfiques sont à présent pleinement intégrées à la société. Il s'ensuit que dorénavant elles n'agissent plus de l'extérieur mais de l'intérieur. Au niveau symbolique, cela signifie que le combat entre le Bien et le Mal, la *psychomachie* comme dirait Prudence, se joue au sein même des êtres. La figure de Jamšīd est emblématique de ce déchirement intérieur, comme l'illustre sa mise à mort par *Zahhāk* : *به ارهش سراسر به دو نیم کرد*<sup>131</sup> : *be arre-aš sarāsar be do nīm kard*, « Alors il le découpa en deux avec une scie<sup>132</sup> ». Car, en effet, là où Kayūmars s'était ressaisi pour permettre à Hūšang de rétablir l'ordre, Jamšīd, corrompu, tombe dans la démesure et l'amour de lui-même, succombant ainsi aux injonctions malignes. Dans le

128 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 5-7, p. 41.

129 Trad. P. Lecoq, v. 3-5, p. 43.

130 Trad. personnelle. Lecoq ne traduit pas le terme *داوری*, *dāvarī*, qui nous intéresse.

131 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 186, p. 52.

132 Trad. P. Lecoq, v. 205, p. 48

discours que Jamšīd tient ensuite aux sages on remarque bien l'omniprésence de sa personne à travers l'usage des pronoms (nous mettons en gras) :

که جز خویشتن را ندانم جهان چو من نامور تخت شاهی ندید چنان ست گیتی کجا خواستم همان پوشش و کامتان از منست که گوید که جز من کسی پادشاست <sup>133</sup>	چنین گفت با سالخورده مهان هنر در جهان از من آمد پدید جهان را به خوبی من آراستم خور و خواب و آرامتان از منست بزرگی و دیهیم و شاهی مراست
---	--

Il parla ainsi aux nobles d'un âge avancé :  
Je dis que dans le monde, je suis le premier,  
Moi, j'ai donné au monde, le savoir-faire,  
De ce trône royal on ne vit roi plus fier,  
J'ai paré le monde de nombreux bienfaits,  
Le monde est ainsi devenu selon mes souhaits,  
Manger, sommeil et paix viennent de moi,  
J'ai fait vos vêtements et permis vos joies,  
Grandeur et majesté royale sont à moi,  
Il n'existe aucun autre souverain que moi<sup>134</sup>.

Il en résulte non seulement que le roi perd le *farr* dont il tirait sa légitimité mais aussi que le Mal a maintenant le champ libre pour régner :

به کژی گرایید و نابخردی <sup>135</sup>	برو تیره شد فرۀ ایزدی
--	-----------------------

La gloire divine sur lui perdit brillance,  
Il devint fourbe, en proie à la démence<sup>136</sup>.

On peut aussi traduire *به کژی گرایید*, *be kažī gerāyid*, par « il inclina vers l'injustice ». Cependant, ce n'est pas Jamšīd qui incarne l'injustice mais Žahhāk. Ce dernier n'est pourtant pas présenté comme mauvais lorsqu'il apparaît dans l'histoire :

ز روی بزرگی نه از روی کین <sup>137</sup>	شب و روز بودی دو بهره به زین
--	------------------------------

De jour comme de nuit il était en selle,  
Cherchant la gloire, sans intention criminelle<sup>138</sup>.

C'est sa rencontre avec Eblīs (ابلیس) – Ferdowsī donne ici au principe maléfique le nom du démon tel qu'il se trouve dans le Coran – qui fait basculer le jeune prince du côté du Mal. Car c'est la spécialité du diable que de faire ressortir les mauvais penchants :

جوان گوش گفتار او را سپرد <sup>139</sup>	دل مهتر از راه نیکی ببرد
--	--------------------------

133 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 64-68, p. 45.

134 Trad. P. Lecoq, v. 66-70, p. 44.

135 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 169, p. 51.

136 Trad. P. Lecoq, v. 189, p. 48.

137 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 87, p. 46.

138 Trad. P. Lecoq, v. 97, p. 45.

139 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 89, p. 46.

Il détourna ce jeune homme du droit court,  
Ce prince fut enchanté par ces discours<sup>140</sup>.

Žahhāk devient ensuite « l'injuste<sup>141</sup> » (بيدلنگر-, *bīdādgār*). Il doit d'abord ce sobriquet au fait qu'il tue son père Mardās, un parangon de justice à l'image des premiers rois (به دلد و دهش برترین پلیه بود<sup>142</sup>), « Le sens de la justice et la générosité atteignaient chez lui des sommets<sup>143</sup> ». On peut noter en effet une nouvelle occurrence de la formule داد و دهش, *dād-o daheš*, précédemment employée par Ferdowsī au moment de l'intronisation de Hūšang. Le père et le fils incarnent ainsi des valeurs opposées, de sorte que le meurtre de Mardās par Žahhāk marque le triomphe de l'injustice sur la justice. Ce renversement de l'ordre établi, figuré par le bouleversement des relations au sein de la famille rappelle le traitement de l'Âge de fer par Hésiode et ses continuateurs latins. Il en va de même de la façon dont Ferdowsī présente le commencement du règne de Žahhāk :

نهان راستی آشکارا گزند<sup>144</sup>

هنر خوار شد جادویی ارجمند

Méprisée fut la vertu, honorée la magie,  
évident était le vice, la droiture honnie<sup>145</sup>.

Lors de la suite du règne, les dérives du gouvernement de Žahhāk plonge la société humaine dans un état de délabrement complet. On retiendra en particulier le génocide perpétré par le tyran qui exige la cervelle de ses sujets pour nourrir les deux serpents ayant poussé sur ses épaules après que l'étreignit Eblīs, l'avatar d'Ahriman. Ainsi, du parricide à l'extermination de masse, « le monde [...] expérimente l'ère des "crimes indicibles", équivalents persans du *scelus nefas* des Romains<sup>146</sup> ».

Hésiode, avant sa prédiction, introduit l'Âge de fer ainsi :

Μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι  
ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι<sup>147</sup>.

Et plût au ciel que je n'eusse pas à mon tour à vivre au milieu de ceux de la cinquième race, et que je fusse mort plus tôt ou né plus tard.

140 Trad. P. Lecoq, v. 99, p. 45.

141 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 119, p. 48 ; v. 18, p. 56 ; v. 51, p. 58.

142 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 77, p. 45.

143 Trad. personnelle. Nous cherchons dans notre traduction à faire écho au passage relatif à Hūšang où apparaît la formule داد و دهش, *dād-o daheš*.

144 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 4, p. 55.

145 Trad. P. Lecoq, v. 4, p. 51.

146 P. Maréchaux, art. cit., p. 307.

147 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 174-175.

Il laisse entendre que la succession des générations s'inscrit dans un cycle qui se répète et que, par conséquent, l'Âge d'or, s'il est révolu, est aussi à venir. Virgile, dans ses *Bucoliques*, s'empare de cette idée et prédit ainsi le retour de *Dikè* et de l'Âge d'or : *Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna*<sup>148</sup> (« Voici que revient aussi la Vierge, que revient le règne de Saturne »). De manière comparable, dans le *Šāhnāme*, la venue de Fereydūn doit permettre une restauration de l'ordre initial. Celle-ci est effective à deux moments : celui du retour du droit et celui de l'accomplissement de la vengeance de Fereydūn. Sa présentation le laissait présager : <sup>149</sup> سری پر ز کینه دلی پر ز داد *sarī por ze kīne delī por ze dād*, « le cœur plein de droit, la tête de ressentiment<sup>150</sup> ». Car, en effet, en plus de mettre fin à la tyrannie, Fereydūn venge son père Ābtīn tué par Žahhāk. Eve Feuillebois-Pierunek, s'appuyant sur les travaux d'Anna Krasnowolska<sup>151</sup>, met en relation le cycle des vengeances et la structure des premiers chapitres du *Šāhnāme* :

Anna Krasnowolska a ainsi distingué, au sein de cette première partie du *Livre des Rois*, cinq cycles de plus en plus développés, qui forment la colonne vertébrale du récit et dont chacun met en scène un Roi-Père qui commet une faute, un Fils-Victime ou Offrande, personnage central s'identifiant à une divinité de la nature mourant et renaissant cycliquement, et un Petit-fils Vengeur qui ramène l'harmonie initiale. Le motif de la mort et de la résurrection, renvoyant à la fois au cycle végétatif annuel et au grand cycle cosmique, prend dans l'épopée la forme d'un drame familial en trois générations où le conflit intergénérationnel et la mort du héros précèdent le retour à l'harmonie première<sup>152</sup>.

Quand le premier cycle mettant en scène Kayūmars (Roi-Père), Siyāmek (Fils-Victime) et Hūšang (Petit-fils Vengeur) raconte l'instauration du droit humain, le deuxième, celui de Jamšīd, Ābtīn et Fereydūn, fait le récit de la restauration de la Justice. Ce retour à l'ordre s'accompagne ensuite lors de l'intronisation de Fereydūn d'un retour à la paix et à la prospérité selon le schéma traditionnel de l'Âge d'or. Par ailleurs, le triomphe de la Justice permet de fixer définitivement la hiérarchie entre les êtres : entre les hommes et les dieux, d'une part, et entre les hommes eux-mêmes, d'autre part. Jamšīd, qui se voit comme l'égal de Dieu, méprise l'organisation primordiale du monde, de sorte que, au niveau humain, les classes sociales ins-

148 Virgile, *Bucoliques*, IV, v. 6.

149 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 273, p. 72.

150 Trad. P. Lecoq, v. 299, p. 59.

151 Cf. A. Krasnowolska, *Cykle epickie w Shāh-nāme Ferdowsiego*, thèse de doctorat, Université des Jagellons, Cracovie, 1983 et *Księga krolewska Szahname*, I, traduit du persan par Władysław Duleba, Cracovie, Nomos, 2004, p. XXXIV sqq. ; travaux cités par E. Feuillebois-Pierunek, « L'épopée iranienne : le Livre des Rois de Ferdowsi », dans *Épopées du monde : pour un panorama (presque) général*, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 85-106.

152 E. Feuillebois-Pierunek, *op. cit.*, p. 8.



tituées par ce même roi implorent ; Fereydūn, en se faisant serviteur de Dieu, redonne à la fonction royale sa juste place, ce qui lui permet d'encourager ses sujets à faire de même :

نه زين گونه جويد کسی نام و ننگ  
به يک روی جويند هر دو هنر  
سزاوار هر کس پديدست کار  
سراسر پر آشوب گردد زمين<sup>153</sup>

نبايد که باشيد با ساز جنگ  
سپاهی نبايد که به پيشه ور  
يکی کارورز و یکی گرزدار  
چو اين کار آن جويد آن کار اين

Il ne convient pas que vous soyez armés,  
Que personne ainsi ne cherche renommée,  
Il ne faut pas que guerriers et artisans  
De la même façon montre leurs talents,  
L'un doit travailler, l'autre guerroyer,  
Que chacun fasse ce qui lui est assigné,  
Si l'un fait ce que l'autre doit faire,  
Désordre et confusion saisiront la terre<sup>154</sup>.

À la fin du chapitre consacré au règne de Żahhāk, Ferdowsī, grâce à un nouvel emploi de la formule داد و دهش, *dād-o daheš*, érige Fereydūn en exemple et invite les destinataires du *Šāhnāme* à méditer la morale de son histoire :

به داد و دهش يافت آن نيکوی  
تو داد و دهش کن فريدون توی<sup>155</sup>

Justice et générosité lui ont gloire acquis,  
Sois juste et généreux, tu seras comme lui<sup>156</sup>.

Cette parénèse n'est pas sans rappeler la célèbre exhortation d'Hésiode à son frère : ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης, μηδ' ὕβριν ὄφελλε<sup>157</sup>, « Ô Persès, écoute la justice, ne laisse pas grandir la démesure ».

153 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 452-455, p. 83.

154 Trad. P. Lecoq, v. 491-494, p. 67.

155 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 490, p. 85.

156 Trad. P. Lecoq, v. 533, p. 68.

157 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 213.

# L'AGRICULTURE

---

L'agriculture, signe par excellence de la civilisation, apparaît systématiquement dans le mythe des Âges. Au commencement, l'humanité bénéficie de la production spontanée et abondante de sa nourriture et, quand l'agriculture ne lui est pas inutile, la génération de l'Âge d'or la pratique sans peine. Ce motif fait son apparition dans les *Travaux* d'Hésiode :

[...] ἐσθλά δὲ πάντα  
τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ' ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα  
αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον οἷ δ' ἐθελημοὶ  
ἦσυχοι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν<sup>158</sup>.

Tous les bien étaient à eux : le sol fécond produisait de lui-même une abondante et généreuse récolte, et eux, dans la joie et la paix, vivaient de leurs champs au milieu de biens sans nombre.

Le terme ἔργα suggère que les hommes d'or ont une activité agricole, quoiqu'elle n'exige aucune sorte de labeur (αὐτομάτη), ni ne suscite le moindre tracas (ἦσυχοι). De même, dans les *Phénomènes* d'Aratos, le règne de *Dikè* est inséparable de la pratique de l'agriculture :

ἀλλὰ βόες καὶ ἄροτρα καὶ αὐτὴ πότνια λαῶν  
μυρία πάντα παρεῖχε Δίκη, δώτειρα δικαίων<sup>159</sup>.

Le bœuf, la charrue et *Dikè* elle-même, dispensatrice des biens légitimes, fournissent tout en surabondance.

L'Âge d'or est ici le fait d'une justice poliade, fondée sur la production des biens par le travail agricole. Ces motifs de l'Âge d'or sont réactivés et adaptés dans le cadre d'un éloge de la vie champêtre au livre II des *Géorgiques* de Virgile :

*O fortunatos nimium, sua si bona norint,  
agricolas ! quibus ipsa procul discordibus armis  
fundit humo facilem uictum iustissima tellus*<sup>160</sup>.

O trop fortunés, s'ils connaissaient leurs biens, les cultivateurs ? Eux qui, loin des discordes armées, voient la très juste terre leur verser de son sol une nourriture facile.

On retrouve la quiétude de l'agriculteur hésiodique (*procul discordibus armis*), l'absence de labeur (*facilem uictum*) et une certaine autonomie de la terre nourricière (*fundit humo tellus*). Plus loin, la référence à Aratos est explicite : *extrema per illos / Iustitia excedens terris uestigia fecit*<sup>161</sup> (« c'est chez eux [les agriculteurs] qu'en quittant la terre la Justice laissa la trace de ses derniers pas »). Chez Virgile, comme chez ses prédécesseurs, la troisième fonction est étroitement liée à l'Âge d'or. Au livre I, figure une évocation du règne de Saturne

---

158 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 116-119.

159 Aratos, *Phénomènes*, v. 112-113.

160 Virgile, *Géorgiques*, II, v. 458-460.

161 *Ibid.*, II, v. 473-474.

et de l'agriculture qui diffère légèrement : *ipsaque tellus / omnia liberius nullo poscente ferebat*<sup>162</sup> (« Et la terre produit tout d'elle-même, librement, sans contrainte »). Virgile semble dire cette fois que si la terre offre spontanément sa nourriture à l'humanité, c'est que la production alimentaire ne nécessite pas l'intervention humaine et donc qu'il n'y a pas d'agriculture à proprement parler pendant l'Âge d'or. Dans le *Carmen* LXIV, Catulle avait initié cette idée et introduit une série d'images devenues des lieux communs indiquant l'absence de l'agriculture :

*Rura colit nemo, mollescunt colla iuuencis,  
Non humilis curuis purgatur uinea rastris,  
Non glebam prono conuellit uomere taurus,  
Non falx attenuat frondatorum arboris umbram,  
Squalida desertis rubigo infertur aratris*<sup>163</sup>.

Dans les campagnes, plus de cultivateurs ; les cous des bœufs se détendent, on ne voit plus les hoyaux recourbés nettoyer la vigne qui traîne à terre, ni les taureaux déchirer la glèbe avec le soc pénétrant, ni la serpe des émondeurs éclaircir l'ombrage des arbres ; la rouille rugueuse se porte sur les charrues abandonnées.

Le labour lié au travail de la terre est suspendu durant les noces de Thétis et de Pelée qui s'apparentent ainsi à un retour au temps de Saturne. Horace, suivant ces deux derniers exemples, fait des Îles fortunées un paradis où l'agriculture et les peines qu'elle engendre n'existent pas :

*petamus, arua diuities et insulas,  
reddit ubi cererem tellus inarata quotannis*<sup>164</sup>.

Cherchons les campagnes, les heureuses campagnes, et les îles fortunées où la terre non labourée produit Cérès chaque année.

À plusieurs reprises, la cueillette et la consommation de fruits suppléent à l'absence de la culture du sol. C'est notamment le cas au livre V du *De Natura rerum* de Lucrèce :

*Nec robustus erat curui moderator aratri  
Quisquam, nec scibat ferro molirier arua  
Nec noua defodere in terram uirgulta neque altis  
Arboribus ueteres decidere falcibus ramos.  
Quod sol atque imbres dederant, quod terra creatat  
Sponte sua, satis id placabat pectora donum.  
Glandiferas inter curabant corpora quercus  
Plerumque ; et quae nunc hiberno tempore cernis  
Arbita puniceo fieri matura colore,  
Plurima tum tellus etiam maiora ferebat*<sup>165</sup>.

162 *Ibid.*, I, v. 127-128.

163 Catulle, *Carmina*, LXIV, v. 38-42.

164 Horace, *Épodes*, XVI, v. 42-43.

165 Lucrèce, *De Natura rerum*, V, v. 933-944.

Personne, encore, de robuste qui dirigeât la charrue recourbée, et qui sût amollir les champs de son fer, enfouir en terre des boutures nouvelles, aux grands arbres couper de sa serpe les branches anciennes. Ce que le soleil et les pluies leur avaient donné, ce que la terre avait produit d'elle-même, ce don suffisait à apaiser leurs cœurs. Parmi les chênes porte-glands ils reconfortaient leurs corps le plus souvent ; et les fruits que maintenant tu vois en hiver mûrir et prendre la couleur punique, les arboises, la terre les produisait encore plus nombreux et plus gros.

L'humanité primitive n'a aucun effort à fournir pour se procurer de la nourriture (*donum*). Elle trouve sa subsistance dans la nature où croissent les fruits (*arborea*) sous la seule action combinée des éléments (*sol, imbres et terra*). Si les hommes des premiers temps ne forment pas une société agraire, ils dépendent d'une arboriculture miraculeuse à laquelle sont associés les motifs de la spontanéité (*sponte sua*) et de l'abondance (*plurima et maiora*) de la terre. Chez Ovide, l'humanité de l'Âge d'or, qui ne connaît pas le travail de la terre, adopte également une alimentation frugivore :

*Ipsa quoque immunis rastroque intacta nec ullis  
Saucia uomeribus per se dabat omnia tellus  
Contentique cibus nullo cogente creatis  
Arbuteos fetus montanaque fraga legebant  
Cornaque et in duris haerentia mora rubetis  
Et quae deciderant patula Iouis arbore glandes*<sup>166</sup>.

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.

Ovide tend à personnifier la terre et l'affranchit des travaux humains (*immunis, intacta, nec saucia, nullo cogente*). Elle offre naturellement (*per se*) aux hommes des fruits variés, dont les arboises (*arbuteos fetus*) qui apparaissent aussi chez Lucrèce. Dans le *Šāhnāme*, on apprend au détour du récit de l'apparition de l'agriculture la situation de l'humanité avant cette découverte : <sup>167</sup> نېد خورډنې ها جز از ميوه هېچ <sup>168</sup> *na-bud kh<sup>w</sup>ordanī-hā joz az mīve hīč*, « Ils n'avaient que les fruits pour se nourrir<sup>168</sup> ». De cette façon, l'alimentation sous le règne de Kayūmars, qui s'apparente à un Âge d'or ignorant l'agriculture, est la même que celle de l'humanité des premiers temps dans les poèmes de Lucrèce et d'Ovide. Toutefois, Ferdowsī, lorsqu'il relate le règne du premier roi, n'emploie pas l'image de l'abondance spontanée de la terre et ne fait

---

166 Ovide, *Métamorphoses*, I, v. 101-106.

167 J. Khāleqī-Moṭṭāq, notes, v. 1, p. 30.

168 Trad. P. Lecoq, v. 14, p. 39.

qu'à peine mention des moyens de subsistance des sujets de Kayūmars. Il faut attendre le règne de Jamšīd et la séparation des castes pour retrouver un autre trait de l'Âge d'or :

کجا نیست از کس بریشان سپاس به گاه خورش سرزنش نشنوند ز آواز پیغاره آسوده گوش بر آسوده از داور و گفتگوی <sup>169</sup>	بسودی سه دیگر گره را شناس بکارند و ورزند و خود بدروند ز فرمان تن آزاده و زنده پوش تن آزاد و آباد گیتی بروی
---	---

Les *Nassoudi* sont un troisième groupe,  
Ils ne rendent hommage à aucune troupe,  
Ils sèment, ils labourent et moissonnent,  
Ils se nourrissent sans reproche de personne,  
Ils ne sont pas serviles, mais mal vêtus,  
De toute dérision leur oreille est dépourvue,  
Homme libre, la culture est leur tutelle,  
Chez eux, point de litiges, point de querelles<sup>170</sup>.

Les cultivateurs, dépeints par Ferdowsī comme des hommes calmes et paisibles, éloignés des conflits (آسوده از داور و گفتگوی, *āsūde az dāvar-o goftegūy*), rappellent l'espèce humaine d'or hésiodique et le paysan idéal virgilien des *Géorgiques*.

Dans le mythe des Âges, l'humanité fait généralement la découverte de l'agriculture à l'Âge d'argent – dans le sens où elle connaît alors le labeur de l'exploitation du sol. En effet, la plupart des poètes latins datent son apparition du règne de Jupiter, qui succède à l'Âge d'or de Saturne. Au livre I des *Géorgiques*, Virgile écrit ainsi :

[...] *Pater ipse colendi  
haud facilem esse uiam uoluit, primusque per artem  
mouit agros [...]*<sup>171</sup>.

Le Père des dieux lui-même a voulu rendre la culture des champs difficile, et c'est lui qui le premier a fait un art de remuer la terre.

De même, Ovide désigne le règne de Jupiter comme le moment de l'invention de l'agriculture :

*Postquam Saturno tenebrosa in Tartara misso  
Sub Ioue mundus erat, subiit argentea proles [...].  
Semina tum primum longis Cerealia sulcis  
Obruta sunt, pressique iugo gemuere iuuenti*<sup>172</sup>.

Quand Saturne eut été précipité dans le Tartare ténébreux, tandis que Jupiter régnait sur terre, vint l'âge d'argent [...]. Alors, pour la première fois, les semences de Cérès furent enfouies dans de longs sillons et les taureaux gémirent sous le poids du joug.

169 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 25-28, p. 42.

170 Trad. P. Lecoq, v. 24-27, p. 39.

171 Virgile, *Géorgiques*, I, v. 121-123.

172 Ovide, *Métamorphoses*, I, v. 113-114 et v. 123-124.

Dans le *Šāhnāme*, après avoir inventé la métallurgie et les premiers outils (nous nous y intéresserons plus loin), puis l'irrigation (چاره آب ساخت<sup>173</sup>, چو این کرده شد, *čo īn karde šod, cāre-ye āb sākht*, « quand ceci fut fait, il inventa le procédé ingénieux de l'eau<sup>174</sup> »), c'est Hūšang qui fait naître l'agriculture :

پراگندن تخم و کشت و درود<sup>175</sup>

چراگاه مردم بدین برفزود

Le savoir des hommes se vit augmenter,  
Ils purent semer, cultiver et moissonner<sup>176</sup>.

Ferdowsī attribue à Hūšang la découverte de l'agriculture qui, dans les sources anciennes, revenait à son frère Waykard : « Hōšang fut souverain du monde, grâce à sa gloire suprême, et Waykard fut cultivateur et nourrisseur du monde<sup>177</sup> ». Il n'en demeure pas moins que l'invention fait directement suite au règne de Kayūmars. Si l'apparition de l'agriculture s'avère être un indicateur du passage de premier Âge au second chez les poètes latins, alors le règne de Hūšang, parce qu'il voit naître le travail agricole, peut être assimilé à l'Âge d'argent.

Chez Hésiode, on trouve une seule et unique mention de l'agriculture lorsque ce dernier évoque l'espèce humaine de bronze : χαλκῷ δ' εἰργάζοντο<sup>178</sup>, « avec le bronze ils labouraient ». Pourtant, Hésiode précise qu'« ils ne mangeaient pas le pain » (οὐδέ τι σῖτον ἤσθιον<sup>179</sup>). J.-P. Vernant avait souligné cette contradiction et estimait que le labourage de l'humanité de bronze devait être considéré « comme un rite militaire, non comme un travail agricole »<sup>180</sup>. De cette manière, il faut plutôt se tourner vers l'espèce humaine d'argent, comme nous l'avons fait jusqu'à présent, pour espérer trouver une trace du travail de la terre chez Hésiode. En effet, l'exploitation du sol par la génération d'argent est suggérée une première fois :

ἀλλ' ἑκατὸν μὲν παῖς ἔτεα παρὰ μητέρι κεδνῆ  
ἐτρέφετ' ἀτάλλων, μέγα νήπιος, ᾧ ἐνὶ οἴκῳ<sup>181</sup>.

L'enfant, pendant cent ans, grandissait en jouant au côté de sa digne mère, l'âme toute puérile, dans sa maison.

173 J. Khāleqī-Motlaq, v. 10, p. 30.

174 Trad. personnelle.

175 J. Khāleqī-Motlaq, v. 12, p. 30.

176 Trad. P. Lecoq, v. 12, p. 39. À noter que چراگاه, *čarāgāh*, signifie « pâturage ». La traduction de Lecoq ne rend pas l'idée que l'invention de l'irrigation a permis d'accroître l'espace dédié à l'élevage et à l'agriculture.

177 *Le cinquième livre du Dēnkart*, IV, 2, p. 35.

178 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 151.

179 *Ibid.*, v. 146-147.

180 Cf. J.-P. Vernant, art. cit., p. 38-39.

181 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 130-131.

Le terme οἶκος, s'il désigne le lieu d'habitation d'une famille, qualifie aussi un lieu de production agricole. Plus loin, un autre indice laisse penser que l'agriculture est apparue pendant l'Âge d'argent :

[...] οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν  
ἤθελον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς,  
ἢ θέμις ἀνθρώποις κατὰ ἦθεα [...] <sup>182</sup>.

Ils refusaient d'offrir un culte aux Immortels ni de sacrifier aux saints autels des Bienheureux, selon la loi des hommes qui se sont donné des demeures.

Paul Mazon, pour expliquer la formule ἢ θέμις ἀνθρώποις κατὰ ἦθεα accole à ce dernier vers la note suivante : « C'est-à-dire des peuples fixés sur un sol qu'ils travaillent, opposés aux nomades, qui sont toujours des barbares aux yeux de paysans établis ». On retrouve chez Ovide, à l'Âge d'argent, cette même association entre sédentarisation et agriculture :

*Tum primum subiere domos [...].  
Semina tum primum longis Cerealia sulcis  
Obruta sunt pressique iugo gemuere iuueni* <sup>183</sup>.

Alors, pour la première fois, les hommes entrèrent dans des maisons [...]. Alors, pour la première fois, les semences de Cérès furent enfouies dans de longs sillons et les taureaux gémirent sous le poids du joug.

Ferdowsī, pour sa part, ne fait pas cette association. Toutefois, certains auteurs arabes, à l'instar de Tha'alībī, font de Hūšang le premier bâtisseur : « Il fut le premier qui éleva des constructions et fonda des villes <sup>184</sup> ».

La découverte de l'agriculture provoque des changements dans la société et contribue à l'évolution des pratiques humaines. Dans le *Šāhnāme*, le travail agricole permet l'émergence de nouvelles techniques telles que la fabrication du pain et l'arpentage :

بورزید پس هر کسی نان خویش  
برنجید و بشناخت سامان خویش <sup>185</sup>

Alors, chacun put faire son propre pain,  
Labourer et connaître son propre terrain <sup>186</sup>.

D'une part, le régime alimentaire s'en trouve modifier et, d'autre part, l'on voit poindre à travers l'évocation de l'arpentage (سامان, *sāmān*, « fin », « limite » <sup>187</sup>) la notion de propriété.

182 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 135-137.

183 Ovide, *Métamorphoses*, I, v. 121-124.

184 Tha'alībī, *Histoire des rois de Perse*, p. 5.

185 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 13, p. 30.

186 Trad. P. Lecoq, v. 13, p. 39.

187 Le dictionnaire de Steingass donne pour définition à سامان : « place where any sign or mark is placed to separate one field from another ».



En effet, l'agriculture suppose la délimitation des terres et entraîne donc rapidement la nécessité de les répartir. Les poètes latins, dans leurs peintures de l'Âge d'or, usent volontiers du motif de la communauté du sol et font régulièrement mention du métier d'arpenteur lorsqu'ils évoquent l'agriculture. Ainsi, Virgile écrit : *ne signare quidem aut partiri limite campum / fas erat*<sup>188</sup> (« Il n'était même pas permis de borner ou de partager les champs par une bordure »). De même, Tibulle écrit :

*Non domus ulla fores habuit, non fixus in agris,  
qui regeret certis finibus arua, lapis*<sup>189</sup>.

Les maisons n'avaient point de porte, on n'enfonçait pas de pierre dans les champs pour marquer exactement les limites des propriétés.

Ovide, selon le modèle de ses prédécesseurs, avait convoqué la figure de l'arpenteur dans ses *Amours* pour figurer un Âge d'or ignorant l'agriculture et la propriété privée : *Signabat nullo limite mensor humum*<sup>190</sup> (« L'arpenteur n'assignait à la terre aucune limite »). Dans les *Métamorphoses*, le géomètre fait cette fois son apparition à l'Âge de fer. C'est l'occasion pour le poète de rappeler la communauté du sol au temps de Saturne :

*Communemque prius ceu lumina solis et auras  
Cautus humum longo signavit limite mensor*<sup>191</sup>.

Sur la terre, jusque-là commune à tous aussi bien que l'air ou la lumière du soleil, l'arpenteur défiant traça de longs sillons pour limiter les champs.

---

188 Virgile, *Géorgiques*, I, v. 126-127.

189 Tibulle, *Élégies*, I, 3, v. 43-44.

190 Ovide, *Amours*, III, 8, v. 42.

191 Ovide, *Métamorphoses*, I, v. 135-136.

# LA MÉTALLURGIE

---

Il est régulièrement question de l'art de la métallurgie dans le mythe des Âges. Il y est évoqué au moyen des procédés techniques qu'il emploie, à travers la figure du forgeron qui l'exerce, ainsi que par les armes et les outils qu'il produit. Quoique les circonstances dans lesquelles le travail des métaux surgit diffèrent en fonction des textes, l'apparition de la métallurgie est toujours un moment clé dans le devenir de l'humanité. En effet, elle permet l'émergence d'autres techniques, pour la plupart bénéfiques. Cependant, la sophistication de la métallurgie au cours des Âges, autant que la convoitise peu à peu suscitée par les métaux, s'avère univoquement problématique dans la mesure où elle rend possible les premières guerres.

Avant de maîtriser le fer, il convient de maîtriser le feu. De cette façon, la découverte du feu est la condition *sine qua non* de l'invention de la métallurgie. Au livre V du *De Natura rerum*, l'humanité imagine le travail du métal après qu'elle a incendié des forêts entières pour le besoin de la chasse :

*Quicquid id est, qua cumque e causa flammeus ardor  
Horribili sonitu silvas exederat altis  
A radicibus et terram percoxerat igni,  
Manabat uenis feruentibus in loca terrae  
Concaua conueniens argenti riuus et auri,  
Aeris item et plumbi. quae cum concreta uidebant  
Posterius claro in terra splendere colore,  
Tollebant nitido capti leuique lepore,  
Et simili formata uidebant esse figura  
Atque lacunarum fuerant uestigia cuique.  
Tum penetrabat eos posse haec liquefacta calore  
Quamlibet in formam et faciem decurrere rerum,  
Et prorsum quamuis in acuta ac tenuia posse  
Mucronum duci fastigia procudendo,  
Vt sibi tela parent siluasque ut caedere possint  
Materiemque dolare et leuia radere tigna  
Et terebrare etiam ac pertundere perque forare<sup>192</sup>.*

Quoi qu'il en soit, quelle qu'en fût la cause, quand la chaleur de la flamme avait dévoré les forêts avec un bruit horrible jusqu'aux profondes racines, et complètement cuit la terre de son feu, coulaient en veines bouillonnantes, vers les dépressions du sol convergeant, des rivières d'argent et d'or, aussi bien que de bronze et de plomb. Et quand ils [les hommes] voyaient ces métaux solidifiés plus tard resplendir sur la terre d'une couleur éclatante, ils les emportaient, séduits par leur beauté brillante et lisse, et voyaient qu'ils avaient pris une forme semblable aux creux dont ils portaient chacun les traces. Alors les pénétrait l'idée que ces métaux pouvaient, une fois rendu liquides par la chaleur, se précipiter pour prendre n'importe quelle forme et aspect de choses, et assurément qu'ils pouvaient être amenés à l'état de pointes aiguës et fines par martelage, pour qu'on pût se procurer des armes, couper les forêts, et aplanir le bois, raboter les poutres pour les rendre lisses, et aussi percer, trouser et perforer.

---

192 Lucrèce, *De Natura rerum*, V, v. 1252-1268.

On remarque ici que Lucrèce, réfutant implicitement les légendes de la mythologie qui attribuent les diverses inventions des arts et des techniques à des divinités<sup>193</sup>, fait de l'apparition de la métallurgie, du moins de la naissance fonderie, une découverte par sérendipité. Dans le *Šāhnāme*, lorsque Ferdowsī relate le règne de Hūšang, l'invention de la métallurgie se trouve également associée à la découverte du feu, là encore tout à fait fortuite : alors qu'il pourchasse un dragon, le roi découvre le feu, par hasard, lorsque la pierre qu'il destine à son ennemi vient en frapper une autre, le choc produisant une étincelle<sup>194</sup> – l'usage de la pierre suggère l'inexistence des outils et des armes métalliques à ce moment-là. Le feu fait dès lors l'objet de la vénération des hommes et la fête de *Sade* est instituée. La découverte du feu, qui provient d'une « étincelle divine », s'inscrit finalement dans un contexte religieux :

نیایش همی کرد و خواند آفرین  
[...] که او را فروغی چنین هدیه داد<sup>195</sup>

Il lui fit ses prières et devint son louangeur,  
Il avait reçu en cadeau l'étincelle de Dieu<sup>196</sup>.

Ce récit étiologique mettant en scène un Hūšang prométhéen en accompagne un autre représentant Hūšang en roi civilisateur et dispensateur de bienfaits.

Hūšang, le premier métallurge du *Šāhnāme*, est tout d'abord le premier fondeur :

به آتش ز آهن جدا کرد سنگ  
نخستین یکی گوهر آمد به چنگ  
کزان سنگ خارا کشیدش برون<sup>197</sup>  
سر مایه کرد آهن آبگون

Ensuite, son invention la première,  
Fut de séparer [grâce au feu] le métal de la pierre,  
Il fit une matière du métal subtil  
Qu'il fit retirer de la pierre vile<sup>198</sup>.

Cette première opération, essentielle dans le travail du métal, est donc permise « par le feu » récemment acquis (به آتش, *be āteš*), dont la sacralité a été évoquée. La fusion des minerais a en

193 De cette façon, Lucrèce s'inscrit pleinement dans la tradition épicurienne. Cf. Diogène d'Énoanda, *Fragments*, X, b, 4-11 : Εἰς οὖν οὐδεμίαν τέχνην, οὐδὲ ταύτας, οὐτ' ἄλλον τινα θεῶν, οὔτε τὴν Ἀθηνᾶν παραλημπτέον. Πάσας γὰρ ἐγέννησαν αἱ χρεῖαι καὶ περιπτώσεις μετὰ τοῦ χρόνου.

194 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 6-21, p. 30. Ce récit est extrait du texte et figure en bas de la page 30. J. Khāleqī-Moṭlaq attribue à ces quelques vers une numérotation spéciale ; nous nous référons à cette dernière.

195 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 21, p. 31.

196 Trad. P. Lecoq, v. 43, p. 40.

197 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 8, p. 23.

198 Trad. P. Lecoq modifiée, v. 7-8, p. 39. Nous ajoutons entre crochets « grâce au feu », به آتش, *be āteš*, qui n'est pas traduit par Lecoq.

outre quelque chose de magique, ce que Ferdowsī souligne en conclusion, lorsqu'il indique que les inventions de Hūšang sont nées grâce à des « enchantements » (افسون, *afsūn*) :

بسی رنج برد اندران روزگار      به افسون و اندیشه بی شمار<sup>199</sup>

En son temps il fit des choses admirables,  
Par ses charmes et ses pensées innombrables<sup>200</sup>.

À ce stade, la métallurgie n'est pas encore le fait d'artisans humains ; elle est le privilège d'un roi magicien mandaté par Dieu (منم پادشا [...] به فرمان یزدان<sup>201</sup>, *man-am pādšāh be farmān-e yzdān*, « Je suis souverain par la volonté de Dieu<sup>202</sup> »).

Dans un second temps, Hūšang devient le premier forgeron :

چو بشناخت، آهنگری پیشه کرد      گراز و تیر، اره و تیشه کرد<sup>203</sup>

Ainsi fait, il inventa l'art des forgerons,  
Il inventa la herse, la hache, la scie et la pioche<sup>204</sup>.

Il crée les outils indispensables aux techniques et aux innovations suivantes, à l'agriculture notamment. On constate par ailleurs qu'il n'y a pas encore d'armes ; la métallurgie n'est alors employée qu'à des fins purement utilitaires et pour assurer la subsistance d'une humanité paisible. Chez les poètes latins, l'absence des armes est un topos de l'Âge d'or. On trouve ainsi dans la description du premier Âge chez Ovide :

*Non galeae, non ensis erat ; sine militis usu  
Mollia securae peragebant otia gentes*<sup>205</sup>.

Point de casques, point d'épées ; sans avoir besoin de soldats, les nations passaient au sein de la paix une vie de doux loisirs.

Pour sa part, Properce, peignant le tableau d'une Rome primitive et idéalisée, écrit : *nec rudis infestis miles radiabat in armis*<sup>206</sup> (« Alors un soldat novice ne rayonnait point sous l'acier homicide »). Ce n'est qu'au cours des Âges suivant que les armes font leur apparition. Aratos situe cet événement pendant l'Âge de bronze qui, tout comme chez Hésiode, voit naître une génération d'hommes à l'instinct guerrier : οἱ πρῶτοι κακοεργὸν ἐχαλκεύσαντο μάχαιραν /

199 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 21, p. 31. Nous mettons en gras le terme افسون, *afsūn*, que Lecoq traduit par « charmes ».

200 Trad. P. Lecoq, v. 43, p. 40.

201 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 4-5, p. 29.

202 Trad. personnelle.

203 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 8, p. 23.

204 Trad. P. Lecoq modifiée, v. 9, p. 39. Nous traduisons le second *mesrā'* car il ne correspond pas à la version retenue par J. Khāleqī-Moṭlaq ; la liste des outils n'est pas exactement la même.

205 Ovide, *Métamorphoses*, I, v. 99-100.

206 Properce, *Élégies*, IV, 1, v. 27.

εἰσοδίη<sup>207</sup> (« Ils furent les premiers qui forgèrent l'épée meurtrière »). Ovide, quant à lui, date l'invention des épées de l'Âge de fer :

*Iamque nocens ferrum ferroque nocentius aurum  
Prodierat, prodit bellum, quod pugnat utroque,  
Sanguineaque manu crepitantia concutit arma*<sup>208</sup>.

Bientôt le fer pernicieux et l'or, plus pernicieux que le fer, parurent au jour ; à leur suite parut la guerre, qui se sert de tous deux pour combattre et qui brandit dans sa main ensanglantée des armes retentissantes.

Quel que soit le moment de leur apparition, les armes finissent par prendre la première place dans la production métallurgique, au détriment des outils. C'est du moins ce que suggère Lucrèce :

*Inde minutatim processit ferreus ensis  
Versaque in obprobrium species est falcis ahenae*<sup>209</sup>.

Ensuite avec le temps apparut l'épée de fer, et tomba dans l'opprobre la faux de bronze.

Dans le *Šāhnāme*, la métallurgie suit une semblable évolution et se spécialise lors du règne de Jamšīd dans la production d'armes et d'armures. Elle contribue ainsi à l'essor de l'art de la guerre :

در نام جستن به گردان سپرد چو خود و زره کرد و چون جو شنا همه کرد پیدا به روشن روان <sup>210</sup>	نخست آلت جنگ را دست برد به فر کیی نرم کرد آهنا چو خفتان و چون تیغ و برگستان
--	---

Il s'occupa d'abord de l'art de la guerre,  
Il ouvrit aux braves la plus glorieuse carrière,  
Par sa gloire royale il amollit l'acier,  
Avec heaumes et cuirasses qu'il fit forger,  
Toutes sortes d'armures pour les chevaux,  
Tout sortit de lumière de son cerveau<sup>211</sup>.

Auparavant, les rois, à l'instar de Țahmūras soumettant Ahrīman grâce à ses enchantements, usaient surtout du pouvoir de la magie pour combattre les forces du Mal ; avec la forge des armes, entre un nouvel élément dans la lutte entre le Bien et le Mal. La fabrication d'armes s'avérera même fondamentale dans le conflit opposant Fereydūn à Žahhāk, puis dans la geste des héros sous le règne des Kayanides. De cette façon, à partir du règne de Jamšīd, l'art des

207 Aratos, *Phénomènes*, v. 131-132.

208 Ovide, *Métamorphoses*, I, v. 141-143.

209 Lucrèce, *De Natura rerum*, V, v. 1293-1294.

210 J. Khāleqī-Moḡlaq, v. 10-12, p. 41.

211 Trad. P. Lecoq, v. 8-10, p. 43.

forgerons se trouve étroitement lié à la guerre. C'est aussi le cas dans les *Géorgiques* de Virgile, où l'ignorance du travail du métal signifie l'absence de conflits :

*necdum etiam audierant inflari classica, necdum  
impositos duris crepitare incudibus ensis*<sup>212</sup>.

On n'avait point alors entendu encore souffler dans les clairons, ni sur les dures enclumes crépiter les épées.

De même, Tibulle signale l'inexistence des combats du temps de Saturne en convoquant la figure du forgeron, qu'il juge responsable de l'apparition de la guerre :

*Non acies, non ira fuit, non bella, nec ense  
Inmiti saeuus duxerat arte faber*<sup>213</sup>.

Il n'y avait pas d'armée, pas de colère, pas de guerre ; l'art sans pitié d'un cruel forgeron n'avait point inventé le glaive.

Dans une autre élégie, Tibulle, quoiqu'il commence par fustiger l'inventeur de l'épée, se montre plus mesuré lorsqu'il affirme que la guerre est motivée par la *cupiditas* et la passion de l'enrichissement :

*Quis fuit, horrendos primus qui protulit enses ?  
Quam ferus et uere ferreus ille fuit !  
Tum caedes hominum generi, tum proelia nata,  
Tum breuior dirae mortis aperta uia est.  
An nihil ille miser meruit, nos ad mala nostra  
Vertimus, in saeuas quod dedit ille feras ?  
Diuitis hoc uitium est auri, nec bella fuerunt,  
Faginus adstabat cum scyphus ante dapes*<sup>214</sup>.

Quel est le premier qui apporta l'horrible épée ? Quel sauvage, celui-là, quel cœur de fer vraiment ! Alors naquirent pour le genre humain les meurtres et les combats ; alors s'ouvrit à la mort farouche une voie plus courte. Mais non, le malheureux n'a pas été coupable c'est nous qui le sommes, nous qui avons tourné vers notre propre perte les armes qu'il nous donna contre les bêtes féroces. La faute en est à l'or qui enrichit ; la guerre n'existait point, lorsque devant ses plats on n'avait qu'une coupe en hêtre.

On notera dans les passages cités jusqu'à présent que le terme « épée » est une métonymie poétique récurrente pour désigner la guerre. Qui plus est, les poètes ont recours quasi systématiquement à des adjectifs à connotations négatives pour qualifier cette épée tout autant que le forgeron qui la fabrique : *infestis armis*, *κακοεργὸν μάχαιραν*, *horrendos enses*, *saeuus faber* ; *ferus* et *ferreus* qualifient également l'inventeur de l'épée.

---

212 Virgile, *Géorgiques*, II, v. 539-540.

213 Tibulle, *Élégies*, I, 3, v. 47-48.

214 Tibulle, *Élégies*, I, 10, 1-8.

Dans le *Šāhnāme*, les forgerons, en tant que simples artisans et non plus rois, ont un statut ambigu. Commençons tout d’abord par remarquer qu’après la création des castes opérée par Jamšīd, les artisans sont placés au bas de l’échelle sociale, après les prêtres, les guerriers et les agriculteurs :

چهارم که خوانند اهتو خوشی  
هم از دست ورزان با سرکشی  
روانشان همیشه پر اندیشه بود<sup>215</sup>

Le quatrième est celui des *Áhnoukhwachi*,  
Plein de fierté, l’âme en proie aux soucis,  
Ils travaillent toujours de leurs mains,  
Car tous les métiers sont leurs desseins<sup>216</sup>.

On peut en déduire que le rapport du forgeron aux castes qui le précèdent est celui de la servitude. Toutefois, le forgeron Kāve<sup>217</sup>, qui fait son entrée en scène lors du règne de Žahhāk, jouit d’une posture tout à fait singulière, entre artisan servile et héros libérateur. Il est d’abord l’instigateur d’une révolte populaire contre la tyrannie de Žahhāk. Ainsi, quand Kāve paraît devant Žahhāk pour demander justice, c’est un humble artisan qui s’exprime devant une assemblée composée de nobles et de mobads : *yekī bī ziyān mard āhangar-am*, « Je ne suis qu’un innocent forgeron<sup>219</sup> ». En outre, l’étendard que Kāve fabrique ensuite en guise de signe de ralliement à Fereydūn est des plus rudimentaires et est constitué à partir de la tenue de travail d’un forgeron ordinaire :

ازان چرم کاهنگران پشت پای  
بیوشند هنگام زخم درای  
همان کاوه آن بر سر نیزه کرد  
همانگه ز بازار برخاست گرد<sup>220</sup>

Du tablier de cuir que les forgerons,  
Utilisent, des coups de marteaux en protection,  
Ce Kāveh fait un étendard sur une lance,  
Et dans la poussière du marché il l’élance<sup>221</sup>.

En tant que telle, son intervention sert surtout à introduire l’action de Fereydūn, le successeur légitime des rois civilisateurs, devant lequel Kāve s’efface. Cependant, quelques traces du forgeron demeurent lorsque Fereydūn s’approprie l’étendard des insurgés :

215 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 30-31, p. 43.

216 Trad. P. Lecoq, v. 29-30, p. 43. L’ordre des vers diffère et certains termes ne sont pas traduits au même endroit.

217 Nous nous référons en ce qui concerne la figure de Kāve à R. Afchar Naderi, *Histoire d’un mythe : le forgeron dans le Livre des rois de Ferdowsi*, Paris, L’Harmattan, 2018, et notamment au chapitre « Le forgeron légendaire et l’étendard national », p. 107-205.

218 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 202, p. 67.

219 Trad. P. Lecoq, v. 224, p. 57.

220 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 228-229, p. 69.

221 Trad. P. Lecoq, v. 252-253, p. 58.



به نیکی یکی اختر افگند پی  
 ز گوهر بر و پیکر از زر بوم  
 یکی فال فرخ پی افگند شاه  
 همی خواندش کاویانی درفش<sup>222</sup>

چو آن پوست بر نیزه بر دید کی  
 بیاراست آن را به دیبای روم  
 بزد بر سر خویش چون گرد ماه  
 فرو هشت ازو سرخ و زرد و بنفش

Quand il vit le tablier au bout de la lance,  
 Il y vit comme un signe de sa bonne chance,  
 Avec du brocard de Roum il le décora,  
 Sur le fond, une effigie dorée il posa,  
 Il mit une boule comme la lune au sommet,  
 C'était un augure favorable qu'on voyait,  
 On y mit du rouge, du jaune, du violet,  
 Et on l'appela l'Étendard de Kâveh<sup>223</sup>.

Malgré les ornements qui lui sont ajoutés, l'étendard reste un tablier de forgeron et porte dorénavant le nom de Kāve. Ainsi, le forgeron assume une sorte de second rôle – ce qui est inédit – dans la lutte entre le Bien et le Mal et participe au retour à l'ordre.

Enfin, la métallurgie apparaît dans le *Šāhnāme* d'une façon toute aussi positive lorsque les forgerons se voient confier la fabrication de l'arme de Fereydūn. À la demande du roi, ses frères s'en vont au marché trouver des forgerons pour qu'ils lui fabriquent une arme capable de terrasser le démon Žahhāk :

یکی گرز فرمود باید گران  
 به بازار آهنگران تاختند  
 به سوی فریدون نهادند روی  
 وزان گرز پیکر بدیشان نمود  
 همیدون بسان سر گاومیش  
 چو شد ساخته کار گرز گران  
 فروزان به کردار خورشید برز  
 بخشیدشان جامه و سیم و زر<sup>224</sup>

بیارید داننده آهنگران  
 چو بگشاد لب هر دو بشتافتند  
 هر آنکس کزان پیشه بد نام جوی  
 جهانجوی پرگار بگرفت زود  
 نگاری نگارید بر خاک پیش  
 بر آن دست بردند آهنگران  
 به پیش جهانجوی بردند گرز  
 پسند آمدش کار پولادگر

Faites venir à moi d'habiles forgerons,  
 Une massue puissante pour moi ils feront,  
 À peine eut-il parlé, tous deux se levèrent,  
 Vers le bazar des forgerons ils allèrent,  
 Et tous ceux qui voulaient se faire un nom,  
 Vers Féridoun tournèrent leur front,  
 Bien vite le jeune héros saisit un tour,  
 Et leur montra de la massue les contours,  
 Dans la terre il dessinait un portrait,  
 Qui à une tête de taureau ressemblait,  
 Les forgerons agirent comme convenu,  
 Quand fut terminée la lourde massue,  
 Ils l'apportèrent devant le jeune héros,  
 Elle brillait comme le soleil là-haut,  
 Devant leur travail il fut si content

222 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 236-239, p. 69-70.

223 Trad. P. Lecoq, v. 262-265, p. 58.

224 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 257-264, p. 71

Qu'il leur donna habits, or et argent<sup>225</sup>.

Il s'agit d'une arme rituelle, semblable à celle portée par ʾTahmūras. La forge de l'arme correspond, ainsi que Fereydūn l'annonce ensuite aux artisans, à la préparation de l'instrument qui favorisera le retour du Bien et qui chassera l'injustice.

---

225 Trad. P. Lecoq, v. 283-290, p. 59.

LA CONFECTION DE VÊTEMENTS ET LA  
PRODUCTION TEXTILE

---

Les chantres du mythe des Âges, Ferdowsī et Lucrèce notamment, retracent une évolution similaire du vêtement au fil du temps. Comme nous avons déjà pu le constater, l'Âge d'or est souvent caractérisé par l'extrême simplicité des pratiques humaines et par l'ignorance des arts et des techniques. Ainsi, pour Lucrèce, les vêtements n'existent pas aux débuts de l'histoire de l'humanité, tandis que, pour Ferdowsī, l'habillement des premiers hommes est des plus rudimentaires. Dans le *De Natura rerum*, l'humanité primitive se meut manifestement nue :

*Necdum res igni scibant tractare neque uti  
Pellibus et spoliis corpus uestire ferarum*<sup>226</sup>.

Ils ne savaient pas encore traiter les choses par le feu, ni des peaux et des dépouilles de bêtes sauvages revêtir leur corps.

On trouve aussi plus loin : *nuda dabant terrae nocturno tempore capti*<sup>227</sup> (« Ils confiaient leurs corps nus à la terre, quand ils étaient surpris par la nuit »). La nudité des hommes primitifs, qui naissent dépourvus de tout et ignorant des techniques (*necdum scibant*), marque un dénuement physique autant que fonctionnel. Elle souligne en outre leur faiblesse face aux animaux sauvages dont les attaques constituent alors le principal danger. Toutefois, cette nudité confère à l'humanité des commencements l'avantage d'être insensible aux variations de température.

Dans le *Šāhnāme*, le fait de se vêtir constitue l'une des deux grandes avancées civilisationnelles du règne de Kayūmars et recouvre une dimension symbolique :

ازو اندر آمد همی پرورش                      که پوشیدنی نو بد و نو خورش<sup>228</sup>

Grâce à lui, la culture fut une nouveauté  
Comme se vêtir et la manière de manger<sup>229</sup>.

De cette manière, la nudité originelle, donnée antérieure au règne du premier roi, est suggérée par Ferdowsī à travers l'apparition du vêtement (پوشیدنی نو, *pūšīdani now*) qui marque le passage de la Nature à la Culture (پرورش, *parvareš*). Cependant, la peau de bête, alors mise en usage par Kayūmars (پلنگینه پوشید خود با گروه<sup>230</sup>, *palangīne pūšīd kh<sup>w</sup>od bā gorūh*, « Les peaux de léopards habillent sa nation<sup>231</sup> »), demeure un vêtement rudimentaire et est associée à une

226 Lucrèce, *De Natura rerum*, V, v. 953-954.

227 *Ibid.*, v. 970.

228 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 8, p. 23.

229 Trad. P. Lecoq, v. 11, p. 33.

230 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 7, p. 22.

231 Trad. P. Lecoq, v. 10, p. 33.



tuniques de peau dont il les revêtit<sup>238</sup> ». Le couple est ensuite chassé du jardin d'Éden et assujéti au travail de la terre. Si le vêtement en peau a ici une origine divine, il est associé à une humanité terrestre et laborieuse comme dans les avatars du mythe des Âges que nous étudions.

Dans la suite de son développement sur l'évolution de l'humanité, Lucrèce fait du vêtement en peau une invention contemporaine de la découverte du feu :

*Inde casas postquam ac pellis ignemque pararunt [...],  
Tum genus humanum primum mollescere coepit  
ignis enim curauit, ut alsia corpora frigus  
non ita iam possent caeli sub tegmine ferre<sup>239</sup>.*

Ensuite, quand ils eurent des huttes, des peaux et du feu [...], alors le genre humain commença à apprendre la mollesse. Car le feu fit que leurs corps frileux ne pouvaient plus supporter le froid sous le toit du ciel.

L'humanité souffre désormais du froid, qu'elle ignorait jusque-là, et doit s'en protéger grâce au vêtement. De cette manière, les habits des hommes de la seconde période lucrétienne ont une fonction utilitaire et marquent l'entrée de l'humanité dans l'ère technique (le terme *mollescere* indique un amoindrissement par rapport à l'état de nature initial de l'humanité primitive). Dans le *Šāhnāme*, alors qu'il venait de faire de Kayūmars l'instigateur de l'usage de la peau de léopard, Ferdowsī attribue ensuite à Hūšang, qui est aussi découvreur du feu, l'invention du vêtement en peau. À ce stade, l'apparition des habits n'a plus la même signification que lors du règne de Kayūmars et signale, comme chez Lucrèce, la nécessité pour l'humanité de recourir à la technologie :

بکشت و به سرشان بر آهیخت پوست چهارم سمورست کش موی گرم بیوشید بالای گویندگان <sup>240</sup>	ز پویندگان هر چه موبش نکوست چو روباه و قاقم چو سنجاب نرم برین گونه از چرم پویندگان
--	--

Les animaux errants dont le poil est bon,  
Il les tua et en retira la peau tout de long,  
Comme écureuil, hermine qui tient chaud,  
Renard et zibeline à la tendre peau,  
Ainsi, de la fourrure des animaux errants,  
Il fit des habits pour les êtres parlants<sup>241</sup>.

Il est fait mention dans cet extrait d'un geste technique (به سرشان بر آهیخت پوست, *be sar-ešān bar āhīkht pūst*), d'une part, tandis que la fonction utilitaire est suggérée, d'autre part, dans la

238 *Genèse*, 3, 21.

239 Lucrèce, *De Natura rerum*, V, v. 1011-1017.

240 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 17-19, p. 31.

241 Trad. P. Lecoq, v. 39-41, p. 40.

mesure où la fourrure permet de se protéger du froid (موی گرم, *mūy-e garm*). Par ailleurs, à ce moment de l'invention du vêtement en peau par Hūšang, Ferdowsī fait état de la situation de nudité partielle des premiers hommes :

همه کار مردم نبودى بيرگ  
که پوشيدانى شان همى بود برگ<sup>242</sup>

Ils n'étaient encore qu'au commencement,  
Ils avaient des feuilles pour tout vêtement<sup>243</sup>.

S'il semble y avoir encore une contradiction avec ce que Ferdowsī nous disait précédemment du règne de Kayūmars, c'est une nouvelle fois parce que c'est la dimension technique de l'invention qui est maintenant mise en avant : lors du règne de Hūšang, le vêtement en peau constitue une avancée par rapport aux habits fabriqués à partir de végétaux.

Par la suite, l'habillement évolue à nouveau sous l'impulsion de Ṭahmūras qui enseigne aux hommes le filage de la laine et le tissage :

پس از پشت مېش و بره پشم و موى  
به كوشش ازو كرد پوشش به راي  
بريد و به رشتن نهدند روى  
به گستر دنى بد هم او رهنماي<sup>244</sup>

Puis, la laine des moutons il fit enlever  
Et tout le monde se mit à la filer,  
Par ses efforts, il en fit faire des habits,  
Il indiqua aussi comment faire des tapis<sup>245</sup>.

Les vêtements sont de plus en plus sophistiqués et l'on voit apparaître avec le tapis la première production humaine qui n'est pas strictement nécessaire et qui peut s'apparenter à un art. Lucrèce consacre également tout un passage au filage et au tissage :

*Nexilis ante fuit uestis quam textile tegmen.  
Textile post ferrumst, quia ferro tela paratur;  
Nec ratione alia possunt tam leuia gigni  
Insilia ac fusi, radii, scapique sonantes.  
Et facere ante uiros lanam natura coegit  
Quam muliebre genus ; nam longe praestat in arte  
Et sollertius est multo genus omne uirile ;  
Agricolae donec uitio uertere seueri,  
Vt muliebribus id manibus concedere uellent  
Atque ipsi pariter durum sufferre laborem  
Atque opere in duro durarent membra manusque<sup>246</sup>.*

Le vêtement fait de pièces réunies précéda le vêtement tissé ; le tissage, en effet, vient après le fer ; car c'est grâce au fer qu'on fait la toile, et sans lui on ne peut fabriquer des outils aussi

242 J. Khāleqī-Moṭṭāq, notes, v. 2, p. 30.

243 Trad. P. Lecoq, v. 15, p. 39.

244 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 8-9, p. 35.

245 Trad. P. Lecoq, v. 8-9, p. 41.

246 Lucrèce, *De Natura rerum*, V, v. 1350-1360.

fins que baguettes, fuseaux, navettes et ensouples<sup>247</sup> qui chantent. Et la nature poussa les hommes à travailler la laine, avant les femmes ; car il l'emporte de beaucoup dans la technique, et il est bien supérieur dans l'ingéniosité, tout le genre masculin. Jusqu'au moment où les paysans sévères leur en firent un crime et réclamèrent d'eux qu'ils abandonnent cela aux femmes, et prennent eux-mêmes une part égale au dur labeur, et dans un dur travail endurent leurs membres et leurs mains.

On constate que les innovations techniques s'enchaînent dans un ordre similaire à celui du *Šāhnāme*, où il faut que Hūšang invente la métallurgie pour que Ṭahmūras initie le tissage. De même, le premier vers de l'extrait indique une sophistication du vêtement selon une évolution similaire à celle décrite par Ferdowsī. Et là encore, le travail de la laine est rapproché d'une pratique artistique (*arte*) et exige une habileté (*sollertius*) nullement exigée jusqu'à présent ; c'est le cas, du moins pour Lucrèce, quand cette activité est exercée par le genre masculin.

Dans le *Šāhnāme*, la confection des vêtements atteint son apogée lors du règne de Jamšīd :

<p>که پوشند هنگام ننگ و نبرد          قصب کرد پرمایه دیبا و خز          به تار اندرون بود را بافتن          گرفتند ازو یکسر آموختن<sup>248</sup></p>	<p>دگر پنجه اندیشه جامه کرد          ز کتان و ابریشم و موی قز          بیاموختشان رشتن و تافتن          چو شد بافته شستن و دوختن</p>
--	--

Encore cinquante ans, il fit des habits,  
 Pour mettre à la fête ou dans les conflits,  
 De lin, de laine, de soie grège ou filée,  
 De mousseline, castor ou brocart raffiné,  
 Il enseigna aux hommes à filer et à tordre,  
 À mettre la trame et la chaîne en ordre,  
 Après le tissage, à laver et faire coutures,  
 Ils apprirent tout cela à très vite allure<sup>249</sup>.

Dans le même temps qu'il se spécialise (هنگام ننگ و نبرد, *hengām-e nang-o nabard*), le vêtement devient luxueux ainsi que l'indique la liste des riches étoffes (قصب, *qaṣab*, دیبا, *dībā* et خز, *khaz*). Toutefois, si la confection de vêtements relève à présent d'un art à part entière, Ferdowsī fait poindre derrière son raffinement une certaine superficialité, un manque d'acuité qui fera sombrer Jamšīd dans la démesure. Lucrèce, pour sa part, dans les derniers temps de son histoire du développement humain, critique la société romaine s'épanouissant dans l'ivresse du luxe et préconise la simplicité dans l'habillement qui doit retrouver sa fonction utilitaire :

*Pellis item cecidit uestis contempta ferina ;  
 Quam reor invidia tali tunc esse repertam,*

247 Cylindres d'un métier à tisser.

248 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 14-17, p. 42.

249 Trad. P. Lecoq, v. 12-15, p. 43.



*Vt letum insidiis qui gessit primus obiret,  
 Et tamen inter eos distractam sanguine multo  
 Disperiisse neque in fructum conuertere quisse.  
 Tunc igitur pelles, nunc aurum et purpura curis  
 Exercent hominum uitam belloque fatigant ;  
 Quo magis in nobis, ut opinor, culpa resedit.  
 Frigus enim nudos sine pellibus excruciat  
 Terrigenas ; at nos nil laedit ueste carere  
 Purpurea atque auro signisque ingentibus apta,  
 Dum plebeia tamen sit, quae defendere possit<sup>250</sup>.*

De la même façon tomba dans le mépris le vêtement de peau de bête ; je pense qu'au moment de sa découverte, il fut l'objet d'une telle envie que celui qui le premier le porta trouva la mort dans un guet-apens ; et pourtant la peau, déchirée entre les meurtriers, disparut en lambeaux maculés de sang et ne put leur servir à rien. Alors donc c'étaient les peaux, maintenant c'est l'or et la pourpre qui de soucis tourmentent la vie des hommes et l'épuisent en combats. c'est donc en nous, avant tout, je pense, que demeure la faute. Car eux, tout nus, sans les peaux le froid les crucifiaient, ces nés de la terre ; tandis que nous, cela ne nous procure aucune douleur de ne point avoir de vêtement de pourpre et rehaussés d'or et d'énormes broderies ; pourvu que nous ayons un vêtement plébéien capable de nous défendre du froid.

Figure ici, à côté des vêtements brodés d'or, la pourpre (*purpura*). Chez les poètes latins, cette teinture, issue du murex ou d'une espèce d'algue, a souvent une connotation négative. Ainsi, il n'est pas étonnant de voir apparaître la pourpre au moment de la description du tissu recouvrant la couche nuptiale dans le *Carmen* LXIV de Catulle :

*Puluinar uero diuae geniale locatur  
 Sedibus in mediis, Indo quod dente politum  
 Tincta tegit roseo conchyli purpura fuce<sup>251</sup>.*

La couche nuptiale destinée à la déesse se dresse au milieu du palais ; ornée avec les défenses de l'animal indien, elle est recouverte d'un tissu de pourpre, imprégné du suc rouge qui vient d'un coquillage.

Le mot *fucus*, désignant à la fois une teinture pourpre et un apprêt trompeur, suggère d'une façon à peine voilée les mensonges et les trahisons qui vont suivre (Ariane est abandonnée par Thésée après avoir elle-même trahi sa famille et sa cité), alors que le texte nous dit ensuite : *Haec uestis [...] / Heroum mira uirtutes indicat arte<sup>252</sup>* (« Ce voile [...] retrace les hauts faits des héros avec un art merveilleux »). L'emploi de *uirtutes* s'avère ainsi tout à fait ironique. Virgile, quant à lui, dans les *Bucoliques*, exclut l'usage de la teinture textile de son Âge d'or et fait l'éloge des couleurs naturelles de la laine :

*Nec uarios discet mentiri lana colores,  
 Ipse sed in pratis aries iam suaue rubenti  
 Murice, iam croceo mutabit uellera luto,*

250 Lucrèce, *De Natura rerum*, V, v. 1418-1429.

251 Catulle, *Carmina*, LXIV, v. 47-49.

252 *Ibid.*, v. 50-51.

*Sponte sua sandyx pascentis uestiet agnos*<sup>253</sup>.

La laine n'apprendra plus le mensonge des teintures multicolores, mais, de lui-même, alors, dans les prés, le bélier prendra sur sa toison la couleur délicatement pourpre du murex, ou jaune de la gaude ; spontanément, les agneaux à la pâture se revêtiront d'écarlate.

La teinture se retrouve de nouveau associée au mensonge (*mentiri*). De la même façon, au livre II des *Géorgiques*, lorsque Virgile cherche à montrer l'exemplarité du cultivateur qui, comme à l'Âge d'or, utilise pour se vêtir une laine pure, la teinture est assimilée à un poison (*ueneno*) : *alba neque Assyrio fucatur lana ueneno*<sup>254</sup> (« et leur laine blanche n'est pas teinte du poison d'Assyrie »). La pourpre refait son apparition ensuite, mais cette fois comme l'attribut d'un pouvoir illégitime : *illum non populi fascas, non purpura regum / flexit*<sup>255</sup> (« Celui-là, ni les faisceaux du peuple, ni la pourpre des rois ne l'ont fléchi »). Enfin, la pourpre (*ostro*) est l'objet du désir du citadin qui, opposé par Virgile à l'agriculteur, incarne l'excès et l'exubérance :

*Hic petit excidiis urbem miserosque penatis,  
Vt gemma bibat et Sarrano dormiat ostro.*

L'un [parmi ceux qui adoptent un mode de vie urbain] conspire la destruction d'une ville et de malheureux pénates, pour boire dans une gemme et dormir sur la pourpre de Sarra.

---

253 Virgile, *Bucoliques*, IV, v. 42-45.

254 Virgile, *Géorgiques*, II, v. 465.

255 *Ibid.*, v. 495-496.

# LA DOMESTICATION ET L'EXPLOITATION DES ANIMAUX

---

Comme l'écrit Tibulle, la domestication et l'exploitation des animaux n'existent pas durant l'Âge d'or :

*Illo non ualidus subiit iuga tempore taurus,  
Non domito frenos ore momordit equus*<sup>256</sup>.

En cet âge heureux, le robuste taureau ne portait point le joug ; le cheval ne mordait point le frein d'une bouche domptée.

Si l'image du mors passant dans la bouche du cheval est peu courante, celle du joug (*iuga*) fixé aux cornes du taureau est un lieu commun de la poésie latine. Ainsi, dans les premiers temps de l'histoire de l'humanité, le taureau, qui sera plus tard associé au travail de la terre, apparaît sans attelage : la production spontanée de la terre supplante la culture du sol, de sorte que l'homme, ainsi libérée de sa charge, peut à son tour délester le taureau de son joug. On retrouve ce topos dans la quatrième églogue de Virgile : *robustus quoque iam tauris iuga soluet arator*<sup>257</sup> (« De même, le robuste laboureur déliera leurs jougs aux taureaux »). L'humanité de l'Âge d'or n'a nul besoin d'exercer de contrainte sur l'animal et n'entretient pas avec lui un rapport de domination. Au contraire, l'Âge d'or est même le temps de la commensalité entre les hommes et les animaux. Ovide, au livre XV des *Métamorphoses*, dans le discours de Pythagore adressé à Numa, en expose le principe :

*At uetus illa aetas, cui fecimus aurea nomen,  
Fetibus arboreis et, quas humus educat, herbis  
Fortunata fuit nec polluit ora cruore.  
Tunc et aues tutae mouere per aera pennas,  
Et lepus inpavidus mediis errauit in aruis ;  
Nec sua credulitas piscem suspenderat hamo ;  
Cuncta sine insidiis nullamque timentia fraudem  
Plenaque pacis erant*<sup>258</sup>.

Mais, dans cet âge antique que nous avons appelé l'âge d'or, l'homme n'avait besoin pour être heureux que des fruits des arbres et des plantes que produit la terre ; le sang ne souillait point sa bouche. Alors l'oiseau battait l'air de ses ailes en toute sécurité ; le lièvre errait, sans avoir rien à craindre, au milieu des champs ; il n'y avait point d'hameçon pour accrocher le poisson trop crédule ; le monde ignorait la trahison ; nul n'avait de piège à redouter ; partout régnait la paix.

Ici ce n'est pas tant l'absence du travail qui est à l'origine de l'harmonie entre les êtres mais l'adoption par l'humanité primitive d'un régime alimentaire végétarien et même, plus largement, l'absence de toute forme de prédation, y compris par les animaux eux-mêmes. La faune de l'Âge d'or est par conséquent exempte d'espèces venimeuses ou carnivores et, dans

---

256 Tibulle, *Élégies*, I, 3, v. 41-42.

257 Virgile, *Bucoliques*, IV, v. 41.

258 Ovide, *Métamorphoses*, XV, v. 96-104.

le cas où ces animaux existent, ils ne sont pas encore synonymes de péril. Virgile fait mention de cet état de choses dans le premier livre des *Géorgiques* :

*ille malum virus serpentibus addidit atris  
praedarique lupos iussit [...]*<sup>259</sup>.

C'est lui [Jupiter] qui donna leur pernicious virus aux noirs serpents et qui commanda aux loups de vivre de rapines.

Pour le poète, ces espèces ne deviennent dangereuses qu'une fois l'Âge d'or révolu, suite au règne de Jupiter. Il n'y a finalement que chez Lucrèce où l'humanité primitive doit faire face à des prédateurs.

Dans le *Šāhnāme*, lors du règne de Kayūmars, le monde animal est parfaitement intégré à la société et s'ajoute à l'ensemble des sujets du roi :

ز گیتی به نزدیک او آرמיד  
از آن بر شده فره و بخت او<sup>260</sup>

دد و دام و هر جانور کش بدید  
دوتا میشدندی بر تخت او<sup>ی</sup>

Tous les animaux sauvages qui le virent  
Accoururent et à lui hommage rendirent,  
Devant son trône ils se tenaient courbés,  
Ainsi, sa puissance en fut-elle glorifiée<sup>261</sup>.

Les animaux sont même au premier plan au moment de la célébration de la suprématie royale et leur *révération* amplifie la majesté de Kayūmars qui règne sur l'ensemble des êtres. Après la mort de Siyāmek, les animaux, se trouvant encore associé à l'humanité, font partie de l'assemblée pleurant le fils du roi :

برفتند و یله کنان سوی کوه  
ز درگاه کی شاه بر خاست گرد<sup>262</sup>

دد و مرغ و نخچیر گشته گروه  
برفتند با سوگواری و درد

Animaux, oiseaux, allèrent tous en bande,  
Dans les monts, leurs cris se firent entendre,  
Avec chagrin et désespoir, ils allèrent  
Devant le palais, soulevant la poussière<sup>263</sup>.

Selon une conception proche de la sympathie stoïcienne (σμπάθεια), les animaux dotés de sentiments similaires à ceux des humains (با سوگواری و درد, *bā sūgvārī-o dard*) sont autant affectés que Kayūmars (دل سوگوار, *del-e sūgvār*, v. 38) par l'événement qui prend ainsi un caractère total. Il s'ensuit que les animaux prennent part aux combats menés par la couronne.

259 Virgile, *Géorgiques*, I, v. 129-130.

260 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 11-12, p. 22.

261 Trad. P. Lecoq, v. 14-15, p. 33.

262 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 41-42, p. 23.

263 Trad. P. Lecoq, v. 45-46, p. 34.

D'ailleurs, l'armée constituée par Hūšang pour venger la mort de Siyāmek est, à l'exception des péris, entièrement composée d'animaux :

ز درندگان گرگ و ببر دلیر  
سپهدار با گیر و کنداوری<sup>264</sup>

پری و پلنگ انجمن کرد و شیر  
سپاهی دد و دام و مرغ و پری

Il rassembla les léopards, lions et péris,  
Bêtes féroces, loups et tigres hardis,  
Bêtes, oiseaux, péris étaient son armée,  
Leur chef était un brave plein de fierté<sup>265</sup>.

Les bêtes sauvages, et autres créatures magiques, sont enrôlées au même titre que les soldats humains et au nom d'une sorte de vassalité. Là encore, on constate que la condition animale de l'Âge d'or est diamétralement opposée à celle des époques ultérieures, où les animaux seront exploités et utilisés par les hommes lors des combats, ainsi que nous aurons l'occasion de le voir par la suite, avec Lucrèce notamment.

La domestication animale apparaît systématiquement à l'Âge d'argent, à l'époque de l'invention de l'agriculture, domaine d'activité auquel elle est régulièrement associée. Ovide écrit ainsi :

*Semina tum primum longis Cerealia sulcis  
Obruta sunt, pressique iugo gemuere iuueni*<sup>266</sup>.

Alors, pour la première fois, les semences de Cérès furent enfouies dans de longs sillons et les taureaux gémissaient sous le poids du joug.

Nous l'avons vu, pendant l'Âge d'or, l'absence du joug pour le taureau signifiait l'abolition du travail pour l'homme. Mais à l'Âge d'argent, à partir du moment où elle est contrainte de travailler la terre, l'humanité soumet l'animal pour l'aider dans sa tâche. Le taureau attelé devient alors le symbole de l'humanité laborieuse. Par ailleurs, une autre modification brutale du rapport de l'homme à l'animal s'opère à cette période : auparavant commensaux, les hommes et les animaux entretiennent dorénavant une relation trophique distinguant le prédateur de sa proie. L'invention de la chasse résulte de ce bouleversement caractéristique de l'Âge d'argent. Virgile établit ainsi une corrélation entre l'accession au trône de Jupiter et l'apparition de certaines techniques de chasse :

*Tum laqueis captare feras et fallere uisco  
Inuentum et magnos canibus circumdare saltus*<sup>267</sup>.

264 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 58-59, p. 24.

265 Trad. P. Lecoq, v. 62-63, p. 37.

266 Ovide, *Métamorphoses*, I, v. 113-114 et v. 123-124.

267 Virgile, *Géorgiques*, I, v. 139-140.

Alors on imagina de prendre aux lacs les bêtes sauvages, de tromper les oiseaux avec de la glu et d'entourer d'une meute les profondeurs des bois.

De la même manière, dans le *Šāhnāme*, la domestication animale et la chasse se trouvent réunies lors du règne de Hūšang :

ز نخچیر گور و گوزن ژبان  
به ورز آورید آنچه بد سودمند<sup>268</sup>

بدان ایزدی جاه و فر کیان  
جدا کرد گاو و خر و گوسفند

Grâce à sa gloire divine et à sa majesté,  
Onagres et daims furent séparés,  
Pour les bœufs, les ânes et les moutons,  
Dans les travaux il trouva utile occupation<sup>269</sup>.

Il n'est plus question d'une société rassemblant tous les êtres sous le commandement d'un seul ; le successeur de Kayūmars distingue à présent les animaux pouvant être chassés (نخچیر, *nakhčīr*) de ceux pouvant servir aux travaux des champs (ورز, *varz*). On observe au cours des règnes suivants une évolution de ces pratiques.

Lors du règne de Ṭahmūras, de nouvelles espèces sont domestiquées tandis que la chasse se développe :

خورش کردشان سبزه و کاه و جو  
سیه گوش و یوز از میان برگزید  
به بند آمدند آنک دور از گروه  
چو باز و چو شاهین گردن فراز  
جهانی بدو مانده اندر شگفت<sup>270</sup>

ز پویندگان هر چه بد تیزرو  
رمنده ددان را همه بنگرید  
به چاره بیاوردش از دشت و کوه  
ز مرغان همان را که بد نیک تاز  
بیاورد و آموختنشان گرفت

Aux animaux errant de grande vélocité,  
Il donna herbes, foin et orge à manger,  
Il vit les animaux rapides du désert,  
Il y choisit le chacal et la panthère,  
Il les fit venir des monts et des vaux,  
Ils vinrent captifs par entiers troupeaux,  
Parmi les oiseaux qui sont de grande utilité,  
Il prit l'épervier et le faucon au cou élané,  
Il les domestiqua et dociles les rendit,  
Le monde fut et en est encore surpris<sup>271</sup>.

Ṭahmūras enseigne à l'humanité à apprivoiser les animaux sauvages, qui jusque-là n'étaient que chassés. Ce prodige qui force l'admiration (شگفت, *šegeft*) permet l'émergence de la vénerie. Car, en effet, certaines espèces sauvages, à l'instar du chacal et de la panthère (یوز, *yūz*), une fois domestiquées, peuvent être utilisés pour subvenir aux besoins de la chasse. C'est du moins ce qu'on peut comprendre du passage, si l'on se fie par exemple à ce qu'indique

268 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 14-15, p. 31.

269 Trad. P. Lecoq, v. 35-36, p. 40.

270 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 10-14, p. 35-36.

271 Trad. P. Lecoq, v. 10-14, p. 41.

É. Quatremère dans les notes qu'il associe à sa traduction de l'*Histoire des Mongols de la Perse* : « Les Persans connaissent une espèce de panthère assez petite, qu'ils emploient fréquemment pour la chasse et qu'ils désignent par le nom de *youz*<sup>272</sup> ». En outre, la domestication des animaux sauvages donne naissance à la fauconnerie. Les techniques de chasse se diversifient et la chasse, qui s'intégrait à une économie de subsistance pendant le règne de Hūšang, tend avec Ṭahmūras à devenir un art. Par ailleurs, l'association de la chasse à l'once et de la fauconnerie n'est certainement pas anodine. On retrouve les panthères et les oiseaux de proie réunis dans ces mots de Rašīd Al-Dīn cités par le même É. Quatremère : « Les fauconniers et les gardiens de panthères s'occupaient dans cette contrée à chasser les animaux sauvages »<sup>273</sup>.

Le règne de Jamšīd marque une dernière étape dans l'évolution de la domestication. Au détour du passage dressant la liste des nouvelles productions métallurgiques, on constate grâce à l'emploi du terme *برگستوان*<sup>274</sup>, *bargostovān*, « caparaçon de guerre », que les chevaux sont désormais employés pour la guerre. Lucrèce, au livre V du *De Natura rerum*, fait lui aussi référence à l'utilisation des équidés lors des batailles :

*Et prius est armatum in equi conscendere costas  
Et moderari hunc frenis dextraque uigere  
Quam biugo curru belli temptare pericla.  
Et biugo prius est quam bis coniungere binos  
Et quam falciferos armatum escendere currus*<sup>275</sup>.

Et l'on sut monter en armes sur la croupe d'un cheval, le maîtriser par le mors tout en exerçant sa force dans la main droite, avant d'aller au-devant des dangers de la guerre sur un char à deux chevaux. Et l'on attela le char à deux chevaux avant d'atteler deux fois deux chevaux et de monter en armes sur des chars munis de faux.

L'accumulation (*et* employé à quatre reprises) souligne la dérive de la pratique. Mais Lucrèce ne s'arrête pas là et évoque ensuite (v. 1302-1349) le dressage d'animaux sauvages en vue de la guerre : ce qui devait être une innovation militaire permettant de l'emporter à coup sûr se traduit en fait par le cuisant échec des dresseurs de bêtes de combats qui voient les lions, les taureaux et les sangliers provoquer plus de dégâts dans leurs rangs que dans ceux de l'ennemi. Lucrèce tourne au ridicule cette dernière étape de la domestication. Les combats primitifs contre les bêtes sauvages et ces combats plus récents forment deux volets en miroir, antithétiques et complémentaires, de l'histoire de la civilisation.

272 Rašīd Al-Dīn, *Histoire des Mongols de la Perse*, I, notes p. 162.

273 *Ibid.*, notes p. 163.

274 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 12, p. 41.

275 Lucrèce, *De Natura rerum*, V, v. 1297-1301.



## LA NAVIGATION

---

La navigation est une autre de ces inventions marquant une étape déterminante dans le développement de l'humanité. Elle constitue par là même une thématique incontournable du mythe des Âges. Dans la tradition gréco-romaine, les voyages maritimes sont omniprésents et jouent parfois un rôle très actif dans le processus de déliquescence inhérent au mythe. Toutefois, deux visions antagonistes de la navigation coexistent chez les poètes : l'une véhicule l'image d'un progrès, d'une avancée technique bénéfique grâce à laquelle des héros audacieux se seraient élancés sur l'espace inconnu de la mer, tandis que l'autre dépeint une invention néfaste à partir de laquelle l'humanité en serait venu au commerce, aux guerres, et aurait connu la séparation avec la communauté des dieux<sup>276</sup>. Cette ambiguïté transparaît également dans le *Šāhnāme*, notamment du fait de l'ambivalence de la figure de Jamšīd, l'initiateur persan des voyages en mer.

Ferdowsī ne fait qu'une brève allusion à la navigation lorsqu'il relate le règne de Jamšīd :

گذر کرد ازان پس به کشتی بر آب      ز کشور به کشور چو آمد شتاب<sup>277</sup>

Puis sur un bateau il parcourut les mers,  
Visitant bien vite tous les pays de la terre<sup>278</sup>.

Ce *beyt* ne nous donne en lui-même que peu d'informations et il faut l'interpréter au regard de ce qui précède et de ce qui suit. Si l'on considère ce qu'il se passe avant, on constate que l'invention de la navigation est la dernière action civilisatrice entreprise par Jamšīd. Elle vient couronner son œuvre et fait suite à toute une série d'inventions (ازان پس, *azān pas*, « après cela »). Ces nouvelles techniques et les transformations qu'elles engendrent dans la société sont alors en adéquation avec l'idéal de souveraineté selon lequel le roi règne en vertu du *farr* qui lui a été octroyé par Dieu. Il y a donc une corrélation entre progrès technique et légitimité divine, de sorte que l'apparition des voyages maritimes est immédiatement sentie comme positive. De même, au début du *Carmen* LXIV de Catulle, où le lecteur est projeté au commencement de l'expédition des Argonautes, le poète souligne le fait que le premier navire a été conçu par une déesse :

*Peliaco quondam prognatae uertice pinus  
Dicuntur liquidas Neptuni nasse per undas*

276 Cf. J. Fabre-Serris, *Rome, l'Arcadie et la mer des Argonautes. Essai sur la naissance d'une mythologie des origines en Occident*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 163-214.

277 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 45, p. 43.

278 Trad. P. Lecoq, v. 45, p. 44.

*Phasidos ad fluctus et fines Aeetaeos,  
 Cum lecti iuuenes, Argiuae robora pubis,  
 Auratam optantes Colchis auertere pellem  
 Ausi sunt uada salsa cita decurrere puppi,  
 Caerula uerrentes abiegnis æquora palmis.  
 Diua quibus retinens in summis urbibus arces  
 Ipsa leui fecit uolitantem flamine currum,  
 Pinea coniungens inflexae texta carinae.  
 Illa rudem cursu prima imbuit Amphitriten<sup>279</sup>.*

Jadis, des pins nés sur le sommet du Pélion nagèrent, dit-on, par les eaux limpides de Neptune, jusqu'aux flots du Phase et jusqu'au royaume d'Étès, quand des jeunes gens d'élite, force de la jeunesse argienne, voulant ravir à la Colchide la toison d'or, osèrent lancer sur les flots salés leur nef rapide et balayer la plaine azurée de leurs rames de sapin. La déesse qui protège les citadelles sur les hauteurs des villes leur construisit elle-même ce char qu'un souffle léger faisait voler, formant des pins assemblés la trame de sa carène arrondie. Le premier, leur navire initia Amphitrite ignorante à ces courses.

Si elle n'est pas explicitement nommée, c'est bien Athéna qui préside à la construction de l'Argo, et en substituant son nom à sa fonction de protectrice (*Diua retinens in summis urbibus arces*), Catulle insinue que l'invention est bénéfique. Par ailleurs, l'adjectif *rudis* associé à Amphitrite, qui ici personnifie la mer, est parfois utilisé pour parler de la terre inculte : grâce au progrès que constitue la navigation, la mer devient un espace de culture permettant à l'humanité de s'élever au-dessus de sa condition initiale. Horace, pour sa part, évoque dans l'*Épode* XVI un espace vierge de toute civilisation et réservé aux « justes » (*Iuppiter illa pia secreuit litora genti*, v. 63), un ailleurs semblable aux Îles fortunées créées par Zeus selon Hésiode. Horace exhorte ainsi les meilleurs des Romains (*melior pars*, v. 15) à quitter leur patrie et à prendre la mer pour s'y rendre : [...] *Secunda / Ratem occupare quid moramur alite* ?<sup>280</sup> (« Pourquoi tardons-nous à monter sur nos navires sous d'heureux hospices ? »). Et il ajoute plus loin : *Nos manet Oceanus circum uagus*<sup>281</sup> (« L'Océan qui entoure le monde nous attend ! »). À nouveau, dans un contexte favorisé par une puissance supérieure, la navigation, qui offre au *pii* la possibilité de s'établir dans ce lieu paradisiaque, rend possible une extension spatiale propice à la fructification des intérêts humains. De cette manière, dans le *Šāhnāme*, le voyage en bateau de Jamšīd, ز کشور به کشور, *ze kešvar be kešvar*, « d'un pays à l'autre », semble répondre à ce même besoin d'expansion. Qui plus est, dans le

279 Catulle, *Carmina*, LXIV, v. 1-11. Il s'agit d'une réécriture de la *Médée* d'Ennius qui s'inspire lui-même d'Euripide. Cf. J. Fabre-Serris, *op. cit.*, p. 168-171.

280 Horace, *Épodes*, XVI, v. 23-24.

281 *Ibid.*, v. 41.

Vidēvdād, Yima/Jamšīd élargit la terre à trois reprises dans le but de « favoriser » et « faire croître » les créatures d’Ahura Mazda<sup>282</sup>.

Ferdowsī, avant d’aborder la première navigation, conclut la liste des biens dispensés par Jamšīd à l’humanité ainsi : <sup>283</sup> جهان را نیامد چنو خواستار, *jahān rā niyāmad čenū kh<sup>v</sup>āstār*, « Un tel innovateur, on en connut jamais<sup>284</sup> ». Le terme خواستار, *kh<sup>v</sup>āstār*, littéralement « celui qui souhaite », nous éclaire sur la personnalité du roi. Et, si on l’associe à شتاب, *šetāb*, « hâte », « rapidité », qui conclut le second *mešrā’* du *beyt* 45 où il est question du voyage en mer de Jamšīd, on pourrait voir chez lui une certaine impétuosité et une certaine témérité lorsqu’il ose se lancer sur la mer à la conquête d’un monde inconnu. Cela n’est pas sans rappeler le *Carmen* LXIV de Catulle dans lequel le poète associe à la thématique de la navigation les motifs de la vertu héroïque et de la curiosité face à l’inconnu. On voit en effet dès les premiers vers, rassemblées sur un seul navire, toute la jeunesse, la force, la noblesse et l’audace des Argonautes : *Cum lecti iuuenes, Argiuae robora pubis, / [...] Ausi sunt uada salsa cita decurrere puppi* (v. 4-6). Les Argonautes sont héroïques en ce qu’ils osent s’aventurer sur la mer mystérieuse. D’une façon semblable, Ovide, dans une variation sur le motif de la curiosité, évoque à travers la navigation le désir de faire l’expérience de la nouveauté. Ainsi, dans les *Métamorphoses*, les navires sont absents de l’Âge d’or :

*Nondum caesa suis, peregrinum ut uiseret orbem,  
Montibus in liquidas pinus descenderat undas*<sup>285</sup>.

Jamais encore le pin, abattu sur ses montagnes pour aller visiter un monde étranger, n’était descendu vers la plaine liquide.

S’ils n’existent pas encore, les voyages maritimes ont pour seul but de découvrir le monde (*peregrinum ut uiseret orbem*). De même, lorsque la navigation fait son apparition à l’Âge de fer, Ovide insiste essentiellement sur la nouveauté de cette technique :

*Vela dabant uentis nec adhuc bene nouerat illos  
Nauita quaeque diu steterant in montibus altis  
Fluctibus ignotis insultauere carinae*<sup>286</sup>.

Le marin livra ses voiles aux vents, qu’il connaissait mal encore ; après s’être longtemps dressés à la cime des monts, les bois des navires plongèrent dans les flots, nouveaux pour eux.

---

282 P. Lecoq, *Les livres de l’Avesta. Textes sacrés zoroastriens*, Vidēvdād 2, « Histoire de Yima », 4-5, p. 876.

283 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 44, p. 43.

284 Trad. P. Lecoq, v. 44, p. 44.

285 Ovide, *Métamorphoses*, I, v. 94-95.

286 *Ibid.*, v. 132-134.

Il y a autant d'émerveillement pour la mer que pour la technologie qui permet de l'explorer.

Si l'on considère maintenant ce qui dans le *Šāhnāme* se passe après l'apparition de la navigation, on remarque que l'invention précède directement la *philautie* de Jamšīd :

همه کردنیها چو آمد پدید  
به گیتی جز از خویشتن را ندید<sup>287</sup>

Quando ces actions furent accomplies,  
Il ne vit plus dans le monde que lui<sup>288</sup>.

Le roi se voit dépossédé du *farr* qui légitimait sa fonction :

چو این گفته شد فر یزدان از وی  
بگشت و جهان شد پر از گفت و گوی<sup>289</sup>

Alors aussitôt, le quitta la royale splendeur,  
Le monde fut rempli de bruits et de fureur<sup>290</sup>.

Et la mer devient finalement pour Jamšīd un lieu d'errance et de relégation :

چو صدسالش اندر جهان کس ندید  
برو نام شاهی و او ناپدید  
پدید آمد آن شاه ناپاک دین<sup>291</sup>

Pendant cent ans plus personne ne le vit,  
Au regard des humains il avait failli,  
Mais un jour au bord de la mer de Chine  
Reparut ce souverain à l'impure doctrine<sup>292</sup>.

Le dernier voyage en mer de Jamšīd marque ainsi sa séparation avec Dieu et annonce sa mort prochaine. On retrouve ces associations à de très nombreuses reprises dans les avatars grecs et latins du mythe des Âges.

Dans l'épilogue du *Carmen* LXIV, Catulle établit une corrélation entre la situation désespérée de l'humanité à l'Âge de fer et l'invention de la navigation par les héros à l'ouverture du poème :

*Omnia fanda nefanda malo permixta furore  
Iustificam nobis mentem auertere deorum.  
Quare nec talis dignantur uisere cetus,  
Nec se contingi patiuntur lumine claro*<sup>293</sup>.

Toutes ces horreurs d'une folie perverse qui ne distingue plus le bien et le mal ont détourné de nous les justes dieux. Voilà pourquoi ils ne daignent plus visiter nos assemblées et ne nous permettent plus d'être atteints par la lumière du jour.

287 J. Khāleqī-Moṭlaq, note 39, p. 43.

288 Trad. P. Lecoq, v. 47, p. 44.

289 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 70, p. 45.

290 Trad. P. Lecoq, v. 76, p. 45.

291 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 182-183, p. 51-52.

292 Trad. P. Lecoq, v. 202-203, p. 48.

293 Catulle, *Carmina*, LXIV, v. 405-408.

Tout au long du *Carmen* LXIV Catulle cherche à montrer que les héros portent en eux le germe du Mal et que c'est précisément l'expédition maritime des Argonautes qui se trouve être à l'origine de la séparation définitive entre la communauté des dieux et celle des hommes. En effet, c'est à cause de la première navigation qu'ont lieu la rencontre entre Thétis et Pelée, la naissance d'Achille, le sacrifice de Polyxène et les horreurs de la guerre de Troie. Elle se trouve associée en outre à l'abandon d'Ariane, à la trahison de cette dernière envers sa famille et sa cité, ainsi qu'à la mort d'Égée. Dans la IV<sup>e</sup> Bucolique, Virgile, qui s'inspire manifestement de Catulle, fait encore de l'expédition de l'Argo l'ultime événement précédant la rupture entre les hommes et les dieux :

*Pauca tamen suberunt priscae uestigia fraudis,  
quae temptare Thetin ratibus [...].  
Alter erit tum Tiphys, et altera quae uehat Argo  
delectos heroas ; erunt etiam altera bella,  
atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles*<sup>294</sup>.

Néanmoins quelques traces de l'ancienne malice subsisteront, pressant les hommes d'affronter Thétis sur des nefs [...]. Alors il y aura un second Tiphys, et, pour transporter l'élite des héros, une seconde Argo ; il y aura même une autre Grande Guerre, et, de nouveau contre une Troie, on enverra un grand Achille.

Le temps des marins héroïques est celui où subsistent encore « quelques traces de l'ancienne malice » (*pauca [...] priscae uestigia fraudis*). Si le sens du mot *fraus* reste ici vague, il n'en désigne pas moins la mauvaise foi, la ruse ou le crime. Dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode, les expéditions maritimes font également leur apparition avec la génération héroïque et sont porteuses d'événements tout aussi désastreux :

καὶ τοὺς μὲν πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνὴ  
τοὺς μὲν ὑφ' ἑπταπύλῳ Θήβῃ, Καδμηίδι γαίῃ,  
ᾧλεσε μαρναμένους μῆλων ἔνεκ' Οἰδιπόδαο,  
τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης  
ἔς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἔνεκ' ἠυκόμοιο  
ἔνθ' ἦ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε,  
τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίον καὶ ἦθε' ὀπάσας  
Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἔς πείρατα γαίης.<sup>295</sup>

Ceux-là périrent dans la dure guerre et dans la mêlée douloureuse, les uns devant les murs de Thèbes aux sept portes, sur le sol cadméen, en combattant pour les troupeaux d'Œdipe ; les autres au delà de l'abîme marin, à Troie, où la guerre les avait conduits sur des vaisseaux, pour Hélène aux beaux cheveux, et où la mort, qui tout achève, les enveloppa. À d'autres enfin, Zeus, fils de Cronos et père des dieux, a donné une existence et une demeure éloignée des hommes, en les établissant aux confins de la terre.

294 Virgile, *Bucoliques*, Églogue IV « Pollion », v. 31-36.

295 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 161-168.

Pour l'aède les voyages maritimes sont à l'origine des premiers conflits d'envergure et si ces expéditions assurent aux héros une gloire certaine sur terre, tous ne sont pas récompensés de la même façon dans l'au-delà, comme l'indique le devenir posthume des marins de l'Âge héroïque. En effet, de même que les héros morts à Thèbes (τοὺς μὲν), les héros ayant traversé la mer pour faire la guerre à Troie (τοὺς δὲ) ne font pas partie de ceux qui, après leur mort, demeurent sur les Îles des Bienheureux (τοῖς δὲ). De manière plus directe encore, la navigation est associée à la mort chez certains poètes. C'est le cas par exemple dans le *De Natura rerum* de Lucrèce. Pour lui la mer est traîtresse et un chemin de perdition :

[...] *nec turbida ponti  
 æquora lidebant nauis ad saxa uirosque.  
 Nam temere in cassum frustra mare saepe coortum  
 saeuibat leuiterque minas ponebat inanis,  
 nec poterat quemquam placidi pellacia ponti  
 subdola pellicere in fraudem ridentibus undis.  
 Improba nauigii ratio tum caeca iacebat*<sup>296</sup>.

Les flots d'une mer démontée ne brisaient pas sur les écueils les vaisseaux et les équipages. C'est sans but, en vain, en pure perte que la mer soulevée déchaînait le plus souvent ses fureurs, ou sans plus de raison laissait tomber ses menaces vaines ; et la séduction traîtresse de ses flots apaisés tranquille ne prenait pas les hommes au piège de son sourire. L'art funeste de la navigation gisait encore dans les ténèbres.

La navigation est tout autant synonyme de ruine et de danger et figure ici de façon entièrement négative (*improba*). De même, on retrouve chez Tibulle, dans une formule concise, cette idée que la navigation tue : *nunc mare, nunc leti mille repente uiae*<sup>297</sup> (« aujourd'hui c'est la mer, aujourd'hui mille voies s'ouvrent brusquement qui conduisent à la mort »).

La dimension commerciale du voyage en mer n'apparaît pas dans le passage du *Šāhnāme* mentionnant l'invention de la navigation mais est régulièrement évoquée chez nos auteurs grecs et latins. Dans ses *Phénomènes*, Aratos dépeint un Âge d'or ignorant le voyage et le commerce maritime :

[...] Χαλεπή δ' ἀπέκειτο θάλασσα,  
 καὶ βίον οὐπω νῆες ἀπόπροθεν ἠγίνεσκον<sup>298</sup>.

La mer et ses épreuves restaient loin de leurs pensées, les navires n'apportaient pas encore de vivres des pays lointains. On vivait simplement ; on ne se hasardait pas sur la mer, et des navires n'allaient pas au loin chercher des aliments pour les rapporter.

296 Lucrèce, *De Natura rerum*, V, v. 1000-1006.

297 Tibulle, *Élégies*, I, 3, v. 50.

298 Aratos, *Phénomènes*, v. 112-113.

Il ne dit rien du moment où apparaissent les premières expéditions en mer et se contente de signifier leur absence pour montrer l'inutilité du commerce à ce moment-là, étant donné que la Justice dispense elle-même, et en abondance, les biens essentiels à l'humanité de l'Âge d'or. Dans ses *Élégies*, Tibulle procède selon la même logique :

*Nondum caeruleas pinus contempserat undas,  
effusum uentis praebueratque sinum,  
nec uagus ignotis repetens compendia terris  
presserat externa nauita merce ratem*<sup>299</sup>.

Le pin n'avait pas encore bravé les eaux azurées ni présenté aux vents le gonflement de la voile déployée ; errant à la poursuite du gain en des terres inconnues, un navigateur n'avait pas encore chargé son vaisseau de marchandises étrangères.

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, l'Âge d'or est le temps de la production spontanée de la terre. Celle-ci entraîne ici l'absence du commerce maritime qui ne fera son apparition qu'en même temps que le labour de l'agriculture. De cette façon, Tibulle assimile la pénibilité des expéditions en mer à visée commerciale et vivrière à celle du travail de la terre.

---

299 Tibulle, *Élégies*, I, 3, v. 37-40.



## L'ÉCRITURE

---

Seul Ferdowsī mentionne de façon explicite l'invention de l'écriture. Celle-ci fait son apparition lors du règne de ʿTahmūras :

دلش را به دانش برافروختند  
چه رومی چه تازی و چه پارسی  
ز هر گونه ای کان همی بشنوی<sup>300</sup>

نیشتن به خسرو بیاموختند  
نیشتن یکی نه که نزدیک سی  
چه سغدی چه چینی و چه پهلوی

Puis au héros ils enseignèrent l'écriture  
Et à son esprit, des sciences firent ouverture,  
Non pas une écriture mais une trentaine,  
Celle de l'arabe, du pârsi et aussi la romaine,  
Du chinois, du sogdien et du pehlevi,  
Comme on le prononce, ainsi on l'écrit<sup>301</sup>.

Issu de la tradition zoroastrienne, cet épisode figure dans le *Mēnōy-ī ʿxrad* et l'*Aogāmadaēčā*.

Le premier texte résume le règne de ʿTahmūras ainsi :

The advantage from Tahmurasp, the well – grown, was this, that the accursed evil one, the wicked, was kept by him thirty years as a charger. And the writing of penmanship of seven kinds, which that wicked one kept in concealment, he brought out to publicity<sup>302</sup>.

Le second donne à la naissance de l'écriture un contexte similaire :

Ou bien ce fut le vaillant Tahmuras [Taxma Urupi], fils de Vivahvant, Qui prit comme coursier le démon des démons, le méchant Gannāg Mēnōg pendant trente hivers et lui déroba les sept écritures<sup>303</sup>.

On constate que le chiffre trente présent dans ces extraits ne correspond plus dans le *Šāhnāme* au nombre d'années pendant lesquelles Ahrīman est soumis mais au nombre d'écritures enseignées à ʿTahmūras (نزدیک سی, *nazdik-e sī*, « approximativement trente »). Il en résulte que le chiffre sept disparaît chez Ferdowsī qui liste six types d'écritures seulement. Néanmoins, A. Christensen rapporte à ce propos une tradition d'après laquelle « Zoroastre avait composé l'Avesta en sept langues ou bien en avait donné le texte avec des traductions ou des commentaires en six autres langues<sup>304</sup> ». Mais, si Ferdowsī met bien en évidence six sortes d'écritures parmi les trente qui font leur apparition, rien n'indique qu'elles représentent les langues dans lesquelles Zoroastre aurait composé l'Avesta. Car, en effet, dans le *Šāhnāme*, l'écriture voit le jour dans des conditions différentes de celles établies par la tradition zoroastrienne : ce sont les divs qui enseignent l'art de l'écriture à ʿTahmūras et non plus

300 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 42-44, p. 37.

301 Trad. P. Lecoq, v. 44-46, p. 42.

302 E. W. West, *The Sacred Books of the East*, vol. 24, « Dīnâ-ī Maīnōg-ī Khīrad », XXVII, 21-23, p. 58-59.

303 P. Lecoq, *Les Livres de l'Avesta*, « Aogāmadaēčā », 91-92, p. 1151.

304 A. Christensen, *op. cit.*, p. 192.

Ṭahmūras qui l’extorque à Ahrīman. Les divs, quoique vaincus, ont un rôle actif et sont les inventeurs à part entière des différents types d’écritures. Qui plus est, il s’agit là d’une situation inédite dans le *Šāhnāme* puisque les découvertes liées aux arts et aux techniques sont normalement le fait d’un roi civilisateur. Il est inimaginable que les divs, engeance du Mal, suppléent l’un des *Pīšdādiyān* dans la découverte permettant de diffuser les textes sacrés et il est par conséquent improbable que Ferdowsī associe les alphabets latin, arabe, parsi, sogdien, chinois et pehlevi à des moyens de transcription de l’Avesta. L’invention de l’écriture par les divs semble plutôt être un moment clé du processus de délitement qui s’opère au long des premiers règnes du *Šāhnāme*.

Nous souhaiterions à présent, comme P. Maréchaux le suggère dans son article « Les avatars de Justices<sup>305</sup> », esquisser une lecture du passage du *Šāhnāme* relatif à la découverte de l’écriture en regard du mythe de Theuth rapporté dans le *Phèdre* de Platon<sup>306</sup>. Au détour du mythe le philosophe questionne l’utilité de l’écriture, en tant que nouvelle technologie, et se demande si elle est un bien ou un mal. Ferdowsī, en associant des êtres malins à l’invention de l’écriture et, par là même, à une innovation technique, nous paraît poser un problème similaire. On peut tout d’abord relever des ressemblances dans la situation d’énonciation des deux textes. On remarque effectivement une certaine symétrie entre les figurants qui assurent les rôles d’inventeurs, d’une part, et de politiques, d’autre part : Theuth et les divs sont attachés à la première fonction, tandis que Thamous et Ṭahmūras incarnent la seconde. Ensuite, Platon et Ferdowsī figurent tous deux une scène d’exposition de la découverte qui constitue autant un bref plaidoyer en faveur de l’invention. Ainsi, Platon attribue à Theuth ces mots :

τοῦτο δέ, ὦ βασιλεῦ, τὸ μάθημα," ἔφη ὁ Θεὺς, « σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει· μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον ἠϋρέθῃ.

Voici, ô roi, dit Theuth, un savoir qui fournira aux Égyptiens plus de science et plus de mémoire ; oui, pour la science et pour la mémoire le remède a été trouvé.

De façon semblable, les divs à la merci de Ṭahmūras lui font cette promesse :

که ما را مکش تا یکی نو هنر بیاموزی از ما کت آید به بر<sup>307</sup>

Ne nous tue pas, car nous t’apprenons  
Un art nouveau, utile, nous l’assurons<sup>308</sup>.

305 Cf. P. Maréchaux, art. cit., p. 305.

306 Cf. Platon, *Phèdre*, 274c-275b.

307 J. Khāleqī-Moṭlaq, v. 39, p. 37.

308 Trad. P. Lecoq, v. 41, p. 42.

Dans les deux cas, les inventeurs cherchent à montrer le bien-fondé de leur invention. Ils insistent sur le caractère novateur de l'écriture (نو, *now*) et sur le fait qu'il s'agit d'une trouvaille (ηὕρεθη). Ils installent en outre leur découverte dans le champ scientifique, comme l'indique l'emploi des termes μάθημα et هنر, *honar*, invoquant ainsi une autorité. Enfin, ils introduisent chez leur interlocuteur l'idée que leur invention est profitable (بر, *bar*) et solutionne un problème (φάρμακον). Mais malgré l'analogie rhétorique du discours des instigateurs de l'écriture, l'issue n'est pas la même dans le texte de Platon et dans celui de Ferdowsī. Ṭahmūras, estimant que l'écriture est une juste contrepartie, laisse la vie sauve aux divs et s'empare de leur découverte ; Thamous, au contraire, rejette violemment les arguments de Theuth, tout dieu qu'il soit, et dénigre son invention. Il n'en demeure pas moins que les faux-semblants de l'écriture soulignés par Thamous rappellent le processus de propagation du Mal dans les premiers chapitres du *Šāhnāme*.

Pour Thamous, contrairement à ce qu'affirme Theuth, l'écriture ne peut supplanter la mémoire ; tout au mieux, elle entraîne l'action de se remémorer :

τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησία, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτριῶν τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοῦς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους οὐκ οὐκ μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἤϊρες<sup>309</sup>.

En effet, cette technique produira l'oubli dans l'âme de ceux qui l'auront apprise, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire : mettant, en effet, leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères, et non du dedans, grâce à eux-même, qu'ils feront acte de remémoration ; ce n'est donc pas pour la mémoire, mais pour la remémoration, que tu as trouvé le remède.

Avec l'écriture la mémoire change de mode de fonctionnement, nous dit Thamous. On en déduit que le roi oppose cette façon d'actionner la mémoire à une autre, plus ancienne, participant d'une culture orale qu'il juge plus performante et dont il se fait le défenseur. S'il n'est question ni de mémoire ni de remémoration dans le passage du *Šāhnāme* relatif à l'apparition de l'écriture, force est de constater au moins que Ferdowsī attribue aux divs, et donc au Mal, le bouleversement culturel majeur que constitue le passage de l'oralité à l'écriture. En outre, on remarque que l'invention de l'écriture modifie considérablement le rapport de l'humanité à la technique : à partir du règne de Jamšīd, les innovations technologiques, loin d'améliorer la situation de l'humanité, ne font que l'aggraver, car elles émanent des désirs superflus et effrénés du monarque. De cette manière, la découverte de

---

309 Platon, *Phèdre*, 275a.

l'écriture n'a aucune répercussion positive et contribue à la déliquescence de la dynastie des *Pīšdādiyān*.

La seconde critique de Thamous adressée à Theuth rappelle plus largement la tromperie des divs. Pour le roi l'écriture n'est qu'une image de la science et non la science elle-même :

σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις· πολλήκοοι γάρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν<sup>310</sup>.

Quant à la science, c'en est la semblance que tu procures à tes disciples, non la réalité. Quand, en effet, grâce à toi, ils auront entendu parler de beaucoup de choses, sans avoir reçu d'enseignement, ils sembleront avoir beaucoup de science, alors que, dans la plupart des cas, ils n'auront aucune science ; en outre, ils seront insupportables dans leur commerce, parce qu'ils seront des semblants de savants, au lieu d'être des savants.

De ces propos de Thamous on retient que Theuth dote l'écriture de pouvoirs qu'elle n'a pas et dont les effets aboutissent même à l'inverse de ce qu'il prétend. Chez Ferdowsī les divs opèrent de la même façon, à cette différence que leurs intentions sont clairement malveillantes et qu'ils cherchent volontairement à tromper. Parce qu'on les sait soumis à Ṭahmūras, on voudrait croire que les divs n'ont d'autre choix que de se résoudre à endosser temporairement le rôle de bienfaiteurs de l'humanité ; c'est en fait pour eux l'occasion idéale de confondre le monde. Les divs « évergètes », pour reprendre la formule de P. Maréchaux, parviennent à s'infiltrer dans la société grâce au don de l'écriture. En effet, à partir du règne de Ṭahmūras, ils sont les sujets du roi, au même titre que les autres créatures, et finissent par devenir ensuite des acteurs centraux du projet civilisationnel de Jamšīd. L'invention de l'écriture par les divs insidieux s'inscrit ainsi dans le vaste projet du Mal qui s'emploie à contrefaire les apparences de la vertu pour mieux s'implanter dans la société humaine.

Plus loin dans le *Šāhnāme*, lors du règne de Žahhāk, l'écriture est de nouveau associée au motif de la confusion entre le bien et le mal, caractéristique de l'Âge de fer. Après avoir vu Fereydūn en rêve, Žahhāk, craignant de se faire chasser du pouvoir, fait rédiger un décret pour s'assurer des appuis :

که جز تخم نیکی سپهبد نکشت  
نخواهد به داد اندرون کاستی<sup>311</sup>

یکی محضر اکنون ببايد نوشت  
نگويد سخن جز همه راستی

Vous devez faire un décret qui soit témoin  
Que votre roi n'a jamais semé que le bien,  
Qu'il ne dit jamais que parole de vérité,

310 *Ibid.*, 275a-275b.

311 J. Khāleqī-Moṭṭāq, v. 194-195, p. 67.

Qu'il n'agit jamais contre l'équité<sup>312</sup>.

Nous nous trouvons en présence d'un document écrit (محضر-, *maḥẓar*) qui invoque le bien (تخم نیکی, *tokhm-e nīkī*), la vérité (سخن راستی, *sokhan-e rāstī*) et la justice (داد, *dād*), alors que le tyran s'adonne depuis le début de son règne, et même avant, à des pratiques abjectes dédaignant l'idéal de souveraineté incarné par les premiers rois. De même, certains avatars du mythe des Âges n'envisagent pas directement l'écriture comme un art ou une technique mais davantage comme un instrument de propagande. On trouve ainsi au tout début de la description de l'Âge d'or d'Ovide : *nec uerba minantia fixo / aere legebantur*<sup>313</sup> (« des écrits menaçants ne se lisaient point sur le bronze affiché en public »). Pour J.-P. Brisson, ces mots font allusion au « climat de terreur » qui régnait sous Auguste, lequel se parait volontiers du titre de *uindex* (« protecteur ») dans le même temps qu'il faisait inscrire à la vue de tous le nom des proscrits<sup>314</sup>. Virgile, dans son éloge de la vie champêtre, fait également mention de ce type d'écrits : *nec ferrea iura / insanumque forum aut populi tabularia uidit*<sup>315</sup> (« il ne connaît ni les lois d'airain ni le forum insensé ni les archives du peuple »). Les *tabularia* renvoient en outre à des édifices recevant des tablettes des cires utilisées comme supports pour des écrits administratifs. L'écriture est emblématique de la complexité de la vie urbaine critiquée par le poète.

---

312 Trad. P. Lecoq, v. 204-205, p. 57.

313 Ovide, *Métamorphoses*, I, v. 91-92.

314 Cf. J.-P. Brisson, *op. cit.*, « La dégradation idéologique », p. 178.

315 Virgile, *Géorgiques*, II, v. 500-502.

## CONCLUSION

---

Nous avons cherché à comprendre le rôle de l'apparition des arts, des sciences et des techniques dans le mythe des Âges en nous demandant comment les poètes ont articulé l'émergence de la technologie et les grands mouvements du mythe. Cela nous a poussé à questionner l'origine de la technologie, mais aussi son bien-fondé et son utilité aux yeux des poètes. Nous avons choisi pour cela de suivre l'évolution des *artes* au fil des Âges, de l'Âge d'or à l'Âge de fer, selon le processus de décadence induit par la suite métallique – au sens symbolique s'entend – afin de mieux sentir les effets de rupture lorsqu'ils étaient présents. Dans cette perspective, nous avons pu faire plusieurs constats nous permettant de répondre en partie aux questions que nous nous étions posées.

De même que l'idée de justice n'existe pas dans l'esprit de l'humanité de l'Âge d'or, les *artes mechanicae* sont absents de cette période d'indistinction où l'ensemble des êtres se suffit à lui-même. La spiritualité de l'Âge d'or, sorte de religion « naturelle » entièrement construite par les poètes qui tour à tour mythifient l'histoire et historicisent le mythe, constitue le seul principe exprimé en des termes positifs et régissant l'autarcie idéale de premiers temps fantasmés. Manifestation d'un Bien absolu, elle tient lieu de justice et de loi, elle nourrit celles et ceux qui la pratiquent sans même qu'ils aient besoin de fournir le moindre effort, elle leur assure la paix et la concorde. Le reste n'est qu'absence. Car comment donner un au-delà à ce qui, dans le présent, est érigé en nécessité ? Comment faire taire la prescience de celui qui sait ce que nous sommes au moment où il nous raconte qui nous aurions pu être ? Il fallait aux chantres des Âges faire disparaître les causes des malheurs de la condition humaine pour les réintroduire ensuite. Il leur fallait représenter le Mal endormi.

Le recours aux arts, aux sciences et aux techniques devient nécessaire au moment de la première transgression mettant un terme au règne du Bien absolu. L'apparition de la technologie, sursaut de l'humanité mythique, est ainsi contemporaine de l'éveil du Mal. Toutefois, il reste encore à trancher. À qui doit-on ces grandes acquisitions indispensables à la civilisation ? Est-ce à un dieu ou bien à un diable ? Si nos poètes n'apportent pas à cette question une réponse unilatérale, deux tendances générales se laissent néanmoins distinguer, et ce d'autant plus qu'elles s'opposent, parfois même au sein d'un même texte : pour les uns, les différentes *artes* permettent à l'humanité laborieuse de pallier aux difficultés rencontrées au fil des Âges et de lutter pour sa survie, tandis que, pour les autres, les technologies viennent supplanter les formes de la spiritualité de l'Âge d'or pour ensuite servir à abreuver l'insatiable soif de profit des hommes devenus cupides et mauvais. Dans le premier cas de



figure, on observe que plus il y a d'adversité, plus les arts, les sciences et les techniques se développent et se perfectionnent au fil des Âges. Envisagée de cette manière, la technique constitue un progrès. Virgile, au livre I des *Géorgiques*, représente sans doute le mieux cette posture. Dans le second cas de figure, on observe que plus il y a sophistication des technologies, plus le Mal progresse et plus on s'éloigne de l'Âge d'or. Il y a ainsi un lien de cause à effet entre l'émergence d'une technologie et celle d'un mal nouveau. Les poètes, en plus de faire cette association, se montrent alors très critiques vis-à-vis de la sophistication des techniques et du raffinement de leur production. Ils peuvent indiquer selon eux l'éloignement d'avec le divin, comme c'est le cas chez Catulle ou Ferdowsī, l'amollissement de l'humanité, ainsi que le regrette Lucrèce, ou encore l'injustice dans la société, si l'on suit Hésiode et Ovide. Il en résulte souvent une espèce de fascination et de regret attendri pour la simplicité des premiers temps qui ignorent les arts, les sciences et les techniques. Ainsi, la nostalgie des origines donne force à l'imaginaire du retour de l'Âge d'or et à celui de la régénération du monde.

Finalement, même pour les esprits les plus dubitatifs, la technologie n'est pas un mal en soi ; c'est plutôt la façon dont elle est employée qui est remise en question. Un usage aveugle ne mènerait au mieux qu'à un déferlement de productions matérielles dont nous ne saurions que faire. Identifions nos besoins et agissons là où le Mal nous éprouve pourraient nous dire les chantres du mythe des Âges.

# **BIBLIOGRAPHIE**

## SOURCES PRIMAIRES

### **Sources grecques**

ARATOS, *Phénomènes*, trad. Jean Martin, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

DIOGÈNE D'ÆNOANDA, *Fragments (La philosophie épicurienne sur pierre)*, trad. Alexandre Etienne et Dominic O'Meara, Fribourg, Éditions universitaire de Fribourg et Paris, Éditions du Cerf, 1996.

HÉSIODE, *La Théogonie. Les Travaux et les Jours. Le bouclier. Le catalogue des femmes (fragments). Autres fragments suivis de La dispute d'Homère et d'Hésiode*, trad. Philippe Brunet, Paris, Librairie générale française, 1999.

—, *Théogonie. Les Travaux et les Jours. Le Bouclier*, trad. Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1964.

—, *Theogony and Works and days*, transl. with an introd. and notes by Martin Litchfield West, Oxford University Press, The World's Classics, 1991

PLATON, *Œuvres complètes. Tome V. 2<sup>e</sup> partie, Cratyle*, trad. Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

—, *Œuvres complètes. Tome IV. 3<sup>e</sup> partie, Phèdre*, trad. Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

—, *Œuvres complètes. Tome IX. 1<sup>ère</sup> partie, Le politique*, trad. Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1950.

—, *Œuvres complètes. Tome VI, La République, Livres I-III*, trad. Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1932.

### **Sources latines**

CATULLE, *Poésies*, trad. Georges Lafaye revue par Simone Viarre et Jean-Pierre Néraudau, Paris, Les Belles Lettres, 2019.

HORACE, *Odes et Épodes*, trad. François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1954.

—, *Épîtres*, trad. François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

LUCRÈCE, *La nature des choses*, trad. Jackie Pigeaud, Paris, Gallimard, 2015.

OVIDE, *Amours*, trad. Henri Bornecque, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

—, *Les Métamorphoses*, trad. Marie Cosnay, Paris, Éditions de l'Ogre, 2017.

—, *Les Métamorphoses*, trad. Danièle Robert, Arles, Actes Sud, coll. « Thesaurus », 2001.

—, *Métamorphoses*, trad. Georges Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1925-1930 (1<sup>ères</sup> éd.), 3 vol.

TIBULLE, *Élégies*, trad. Max Ponchon, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

PROPERCE, *Élégies*, trad. Simone Viarre, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

VIRGILE, *Bucoliques*, trad. Anne Videau, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

—, *Énéide*, trad. Jacques Perret, Paris, Les Belles Lettres, 1995, 3 vol.

—, *Géorgiques*, trad. Eugène de Saint-Denis, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

## ***Šāhnāme***

### Éditions en Persan

FERDOWSI, Abu'l-Qasem, *The Shahnameh (The Book of Kings)*, éd. Djalâl Khâleghi-Motlagh, New-York, Persian Heritage Foundation, 2008, 8 vol. et 4 vol. de notes.

FERDOWSI, Abolghâsem, *Shâhnâme*, Téhéran, Hermès, 2012 [cinquième édition, d'après l'édition de Evgenii Eduardovich Bertels, Moscou, 1960-1971, 9 vol.], 2 vol.

### Traductions françaises

FERDOWSI, *Le Livre des Rois, traduit du persan en vers libres et rimés*, Trad. P. Lecoq, Paris, Les Belles Lettres, 2020.

FIRDOUSI, Abou'l-Kasim, *Le Livre des rois*, trad. Jules Mohl, Paris, Imprimerie Nationale, 1876.

## **Sources préislamiques**

LECOQ, Pierre, *Les livres de l'Avesta. Textes sacrés zoroastriens*, Trad. P. Lecoq, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016.

WEST, Edward William, *Pahlavi Texts*, dans F. Max Müller (éd.) *The sacred books of the east*, Oxford, Clarendon Press, vol. 5, 1880 [*Bundahišn* et *Bahman Yašt*] et vol. 24, 1885 [*Mēnōy-ī xrad*].

*Dēnkart : Le troisième livre du Dēnkart*, trad. Jean de Menasce, Paris, Klincksieck, 1973.

*Dēnkart : Le cinquième livre du Dēnkart*, trad. Jaleh Amouzgar et Ahmad Tafazzoli, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, cahier 23, 2000.

## **Sources islamiques**

AL-THA'ALIBĪ, *Histoire des rois de Perse*, trad. Hermann Zotenberg, Paris, Imprimerie nationale, 1900.

RAŠĪD AL-DĪN, *Histoire des Mongols de la Perse*, trad. Étienne Quatremère, Paris, Imprimerie nationale, 1836.

## **Autres sources anciennes**

*Mahābhārata*, éd. Madelaine Biarreau, Paris, Seuil, 2022.

*Septante*, Théotex, [https://theotex.org/theotex\\_read.html](https://theotex.org/theotex_read.html).

## SOURCES SECONDAIRES

### Études

- AFCHAR NADERI, Reza, *Histoire d'un mythe : le forgeron dans le Livre des rois de Ferdowsi*, Paris, L'Harmattan, 2018.
- BARBAUD, Thierry, *Catulle. Une poétique de l'indicible*, Louvain, Paris, Dudley (Mass.), Éditions Peeters, 2006.
- BARCHIESI, Alessandro, *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*, Rome, Laterza, 1994.
- BLAISE, Fabienne (dir.), JUDET DE LA COMBE, Pierre (dir.) et ROUSSEAU, Philippe (dir.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1996.
- BRISSON, Jean-Paul, *Rome et l'âge d'or. De Catulle à Ovide, vie et mort d'un mythe*, Paris, La Découverte, 1992.
- CAIOZZO, Anna, *Le roi glorieux. Les imaginaires de la royauté d'après les enluminures du Shāh Nāma de Firdawsī aux époques timouride et turkmène*, Paris, Geuthner, 2018.
- , « Le sang du héros », dans *Annales islamologiques*, Institut français d'archéologie orientale, Paris, 2014, p. 135-155.
- CALAME, Claude, « Succession des âges et pragmatique poétique de la justice : le récit hésiodique des cinq espèces humaines », dans *Kernos*, n°17, 2004, p. 67-102.
- CARRIÈRE, Jean-Claude, « Les démons, les héros et les rois dans la cité de fer. Les ambiguïtés de la justice dans le mythe hésiodique des races et la naissance de la cité », dans *Lire les polythéistes I. Les grandes figures religieuses. Actes du Colloque international*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1986, p. 193-261.
- , « Mystique ou politique dans *Les Travaux et les Jours d'Hésiode*. L'authenticité et les enjeux du vers 108 », dans *Mélanges Étienne Bernand*, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1991, p. 61-120.
- CHRISTENSEN, Arthur, « Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens », dans J.-A. Lundell (éd.), *Archives D'Études Orientales*, vol. 14, Stockholm, 1917.
- DAVIS, Dick, « Religion in the *Shahnameh* », dans *Iranian Studies*, vol. 48, 2015, p. 337-348.
- , « The Problem of Ferdowsi's Sources », dans *Journal of the American Oriental Society*, vol. 116, n°1, New Haven, American Oriental Society, 1996, p. 48-57.
- DIACO, Sara, *Plato and Lucretius on the Origins and Development of Human Society*, PhD Diss., Faculty of Classics, Cambridge, 2016.
- FEUILLEBOIS-PIERUNEK, Eve, « L'épopée iranienne : le *Livre des Rois* de Ferdowsi », dans *Épopées du monde : pour un panorama (presque) général*, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 85-106.

- GHAFOURI, Alireza, « Recherches récentes sur l'épopée persane. La question des sources du *Chahname* de Ferdowsi », *Le Recueil Ouvert* [en ligne], 2018 (dernière mise à jour le 26/03/2018), <http://ouvroir-litt-arts.univ-grenoble-alpes.fr/revues/projet-epopee/230-etat-de-la-recherche-sur-l-epique-en-iran>.
- GNOLI, Gherardo, « Farr(ah) », dans *Encyclopaedia Iranica* [en ligne], 1999.
- GOLDSCHMIDT, Victor, « Theologia », dans *Revue des Études grecques*, Tome 63, 1950, p. 20-42.
- GRIMAL, Pierre, *Virgile ou la seconde naissance de Rome*, Paris, Flammarion, 1989.
- JAVĀNSHIR, F. M. *Hamāseh-ye Dād: Bahsi dar Mohtavā-ye Siāsi-ye Shāhnāmeḥ-ye Ferdowsi*, Tehran, Enteshārāt-e Hezb-e Tudeh-ye Irān, 1359/1980.
- KHALEGGHI-MOTLAGH, Djalal, « Ferdowsi, Abu'l-Qāsem », dans *Encyclopaedia Iranica* [en ligne], 1999 (dernière mise à jour 2012).
- KRASNOWOLSKA, A., *Cykle epickie w Shāh-nāme Ferdowsiego*, thèse de doctorat, Université des Jagellons, Cracovie, 1983.
- , *Księga krolewska Szahname*, I, traduit du persan par Wladyslaw Duleba, Cracovie, Nomos, 2004.
- LANDAU, Justine, « L'adaptation de la métrique Ḥalīlienne à la poésie persane », dans *Bulletin d'études orientales*, Tome LIX, 2010, p. 101-126.
- MARÉCHAUX, Pierre, « Les avatars de Justice : le regard juridico-pathologique de Ferdowsi sur les âges de l'humanité dans l'épopée persane du *Livre des rois* », dans S. Besson et S. Jubé (éd.), *Concerter les civilisations. Mélanges en l'honneur d'Alain Supiot*, Paris, Seuil, 2020, p. 299-308.
- , *Énigmes romaines : une lecture d'Ovide*, Paris, Le Promeneur, 2000.
- MOKRI, Mohammad, « La lumière en Iran ancien et dans l'Islam », dans M.-M. Davy, A. Abécassis, M. Mokri et J.-P. Renneteau, *Le thème de la lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, Paris, Berg international, 1976, p. 325-428.
- NÉRAUDAU, Jean-Pierre, *Ovide ou les Dissidences du poète*, Paris, Éditions Hystrix-les Interuniversitaires, 1989.
- RHODE, Erwin, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, éd. Auguste Reymond, Paris, 1953 [1893-1894], p. 75-89.
- RINGGENBERG, Patrick, *Une introduction au Livre des rois (Shāhnāmeḥ) de Ferdowsi : La Gloire des Rois et la Sagesse de l'Épopée*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- SAUZEAU, Pierre et André, « Le symbolisme des métaux et le mythe des races métalliques », dans *Revue de l'histoire des religions*, vol. 219, n°3, Association de la Revue de l'histoire des religions, 2002, p. 259-297.
- SOLEYMANI MAJD, Nina, *Lionnes et colombes : Les personnages féminins dans le Cycle de Guillaumed'Orange, la Digénide, et le Chāhnāmeḥ de Ferdowsi*, thèse sous la dir. de Florence Goyet, Université Grenoble Alpes, 2019.

TSOUNA, Voula, « Lucrèce sur les origines et le développement des arts et des métiers », dans *Aitia*, n°10, 2020.

VERNANT, Jean-Pierre, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », dans *Revue de l'histoire des religions*, Tome 157, n°1, 1960, p. 21-54.

### **Dictionnaires**

LAZARD, Gilbert, *Dictionnaire persan-français*, Paris, La maison du dictionnaire, 2017.

STEINGASS, Francis Joseph, *A Comprehensive Persian-English dictionary* [en ligne].

# Table des matières

Transcription du persan.....	1
Notes sur les éditions et les traductions utilisées.....	3
Avant-propos.....	5
L'art de faire régner la justice.....	18
L'agriculture.....	39
La métallurgie.....	47
La confection de vêtements et la production textile.....	55
La domestication et l'exploitation des animaux.....	62
La navigation.....	68
L'écriture.....	75
Conclusion.....	81
Bibliographie.....	83

