

**DICTIONNAIRE
DES
PHILOSOPHES ANTIQUES**

publié sous la direction de

RICHARD GOULET

Chercheur au CNRS

III

d'Eccélos à Juvénal

CNRS ÉDITIONS

15, rue Malebranche, 75005 PARIS

2000

© CNRS Éditions, Paris, 2000

ISBN 2-271-05748-5

5 IAMBOULOS RE

III^a ?

Auteur d'un récit utopique où il évoquait son séjour de sept années chez un peuple merveilleux, censé vivre sous l'Équateur, dans sept îles consacrées au Soleil, ainsi que les caractéristiques d'une de ces îles et de leurs habitants.

Cf. 1 F. Susemihl, *GGLA*, t. I, p. 324-325; **2** W. Kroll, art. «Iambulos», *RE* IX 1, 1916, col. 681-683 (cf. **3** W. Röllig, art. «Iambulos», *KP* II, 1967, col. 1308-1309); **4** E. Rohde, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig 1914³, réimpr. Hildesheim/New York 1960, 1974, p. 241-260; **5** R. von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, durchges. von F. Oertel, München 1925³ (réimpr., avec une Introd. de K. Christ, coll. «Wissenschaftliche Buchgesellschaft», Darmstadt 1984), t. II, p. 305-324; **6** E. Salin, *Platon und die griechische Utopie*, München/Leipzig 1921, p. 235-241 («Iambulos' Sonneninsel»), p. 280 (notes); **7** L. Gernet, «La cité future et le pays des morts», *REG* 46, 1933, p. 293-310 (repris dans *Anthropologie de la Grèce antique*, coll. «Textes à l'appui», Paris 1968, p. 139-153; et coll. «Champs. Champ historique» 105, Paris 1982, p. 181-200); **8** J. Bidez, «La Cité du Monde et la Cité du Soleil chez les Stoïciens», *BAB*, 5^e sér., 18, 1932, p. 244-291; **9** W.W. Tarn, «Alexander the Great and the unity of mankind», *PBA* 19, 1933, p. 123-166, notamment p. 129-131 (cf. aussi **10** Id., *Alexander the Great*, Cambridge 1948, t. II, p. 399-449, notamment p. 411-413); **11** E. Visser, *Iamboulos en de Eilanden van de Zon*, Groningen (cf. le c.r. de **12** F. Charlier, dans *LEC* 11, 1948, p. 418-419); **13** A. Polet, *Deux utopies hellénistiques. La Panchaïe d'Évhémère et la Cité du Soleil de Jambule*, coll. *BFAC* IX 1, Le Caire 1947; **14** D. Winston, *Iambulus. A literary study in Greek utopianism*, Diss. Columbia 1956 (139 p., microfilm; résumé dans *DA* XVI, 1956, p. 2154-2155); **15** T. Szepessy, «Iambule et son utopie» (en hongrois), *AntikTanulm* 3, 1956, p. 235-240 (résumé dans *BCO* 4, 1959, col. 343); **16** C. Mossé, «Les utopies égalitaires à l'époque hellénistique», *RH* 24, 1969, p. 297-308; **17** H. Braunert, *Utopia. Antworten griechischen Denkens auf die Herausforderung durch soziale Verhältnisse*, coll. «Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft» N.F. 51, Kiel 1969, p. 15-17, et p. 25-26 (notes); **18** M. Baldassari, «Intorno all'utopia di Giambulo I, II», *RFN* 65, 1973, p. 303-333, 471-487 (I: traduction italienne de l'utopie [avec des notes]; II: traitement des principales questions autour du texte); **19** J. Ferguson, *Utopias of the ancient World*, London 1975, p. 124-129 et 209 (notes); **20** L. Giangrande, «Les utopies grecques», *REA* 79, 1976-1977, p. 120-128, notamment p. 124 sqq.; **21** O. ° unec, «L'utopie de Iamboulos» (en serbo-croate), *L&G* 6, 1980, p. 75-94 (introduction, texte et traduction du texte); **22** L. Bertelli, «L'utopia greca», dans L. Firpo (édit.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, t. I: *L'antichità classica*, Torino 1982, p. 463-581, notamment p. 561-563; **23** F.F. Schwarz, «The itinerary of Iambulus. Utopianism and history», dans *Indology and law. Studies in honour of J. Duncan M. Derret*, Wiesbaden 1983, p. 18-55; **24** M.K. Trofimova, «Interprétation de l'utopie de Iamboulos chez Diodore» (en russe), dans *Histoire des doctrines socialistes* (en russe), Moskva

Institut vseobojne istorii 1982, p. 236-252. B. Kytzler, «Nacherzählungen und Einzelszenen. Auszüge aus utopischen Romanen», dans *Id.* (édit.), *Im Reiche des Eros. Sämtliche Liebes- und Abenteuerromane der Antike*, mit einer Einl. u. Anm. hrsg. von B. K., coll. «Winkler-Weltlit.-Dünndr.-Ausg.», München 1983, p. 667-714 (traduction de l'utopie de Iamboulos entre autres); 26 L. di Capua, «L'utopia di Giambulo tra filosofia e politica», *AAN* 100, 1989, p. 223-240; 27 M. Casevitz, *Diodore de Sicile. Naissance des dieux et des hommes. Bibliothèque Historique, Livres I et II*, Introduction, traduction et notes, coll. «La roue à livres», Paris 1991, p. 180-185 (traduction); p. 226 (notes); 28 J. Lens Tuero, dans *Id.* (édit.), *Diodoro de Sicilia. Biblioteca histórica, Introducción general, libros I-II*, coll. «Autores griegos», Madrid 1995, p. 415-430 (traduction avec des notes de l'utopie de Iamboulos); 29 M. Winiarczyk, «Das Werk des Jambulos: Forschungsgeschichte (1550-1988) und Interpretationsversuch», *RhM* 140, 1997, p. 128-153.

Le récit de Iamboulos est résumé à la fin du livre II de la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile (II 55-60). Il a été lu très souvent comme un ouvrage autonome depuis la Renaissance (cf. Bidez 8, p. 280; 30 B. Farrington, «Diodorus Siculus. Universal historian», dans *Head and hand in ancient Greece. Four studies in the social relations of thought*, coll. «The thinkers's Library» 121, London 1947, p. 55-87 (= chap. III: publié auparavant de façon séparée: Swansea 1937), notamment p. 76. En fait, il représente l'un des récits utopiques les plus développés qui nous soient parvenus en grec, tout en étant le plus complet de ceux de l'époque hellénistique, ce qui le rend extrêmement intéressant.

Biographie. Iamboulos semble avoir été un personnage réel. Diodore le présente du moins comme tel: d'après lui, Iamboulos eut depuis son enfance le souci de se procurer une éducation; après la mort de son père, qui avait été commerçant, il s'occupa lui aussi de commerce; lorsqu'il marchait vers l'intérieur de l'Arabie à la recherche de la région des épices, il fut capturé avec ses compagnons par des brigands; plus tard il fut capturé à nouveau avec l'un de ses compagnons par des Éthiopiens, qui, dans le dessein de purifier leur pays, leur ordonnèrent de naviguer vers le sud jusqu'à une île où ils devraient vivre dans le bonheur, en rapportant aussi le bonheur aux Éthiopiens (55, 2-4). Pour sa part, Lucien, *Histoire vraie* I 3, rattache le nom de Iamboulos à celui de Ctésias, dont le caractère historique est incontestable. Iamboulos semble donc avoir été un commerçant qui réalisa de longs voyages et qui eut vraisemblablement des rapports avec d'autres commerçants qui avaient voyagé davantage encore que lui (cf. Ferguson 19, p. 125). Qui plus est, 31 W.W. Ehlers, «Mit dem Südwestmonsun nach Ceylon. Eine Interpretation der Iambul-Exzerpte Diodors», *WJA* 11, 1985, p. 73-84, interprète Iamboulos comme un géographe (le premier voyageur en Inde connu par son nom, le découvreur de Ceylan, et le premier homme du monde grec qui y a vécu). Cependant, certains critiques ont défendu l'idée que Iamboulos n'était qu'un personnage de fiction (cf. Bertelli 22, p. 561).

Sur le problème de l'identification de l'île de Iamboulos (Sumatra, Ceylan, Bali, Sukutra, Madagascar ?), voir Winiarczyk 29 p. 139-141.

Chronologie. On affirme d'ordinaire que l'expédition d'Alexandre en Inde en 327^a, dans la mesure où elle a pu attirer à nouveau l'attention des Grecs sur l'Inde, fournit un *terminus post quem* probable pour la composition de l'utopie de Iamboulos. En effet, celui-ci raconte qu'il est arrivé justement dans ce pays après avoir été chassé des îles du Soleil (où il avait passé sept années) avec son compagnon (qui est mort durant le voyage). Un autre *terminus post quem* plus précis est fixé probablement par l'œuvre de Mégasthène sur l'Inde, que l'on peut dater vers 290^a. En effet, la région de l'Inde où Iamboulos est arrivé est une région sablonneuse et marécageuse, identifiée d'ordinaire avec la bouche du Gange, que l'on connaissait par Mégasthène. De son côté, **32** H.J. Rose, «The date of Iambulos», *CQ* 33, 1939, p. 9-10, soutient que le récit de Iamboulos montre l'influence de l'œuvre de Posidonius, dont la date représenterait ainsi le *terminus post quem*. En effet, Rose considère que la déclaration de Iamboulos selon laquelle le climat dans les îles du soleil est tempéré parce qu'il est situé sous l'équateur (Diodore II 56, 7) a été empruntée à Posidonius (*FGrHist* 87, fr. 78). D'après lui, enfin, la rédaction du roman philosophique de Iamboulos se placerait à peu près du vivant de Diodore, au I^{er} siècle av. J.-C. Cependant, cette interprétation a été contestée par **33** W.W. Tarn, «The date of Iambulos. A note», *CQ* 33, 1939, p. 193, pour qui Iamboulos n'a pas cité Posidonius, car longtemps avant celui-ci Ératosthène de Cyrène (⇒E 52) avait émis le même jugement sur la zone équatoriale (Strabon II 3, 2 = II A 5 Berger). D'après lui, Iamboulos appartient sans nul doute au III^e siècle av. J.-C.

Quant au *terminus ante quem*, il est encore plus difficile de le fixer. Certains critiques, comme Ferguson **19**, p. 126, insistent sur le fait que la connaissance peu précise de certaines plantes, devenue plus exacte dans le courant de l'époque hellénistique, fait songer au III^e siècle av. J.-C. Cet argument, bien qu'il ne soit pas négligeable, est loin d'être déterminant. On a essayé aussi de trouver un *terminus ante quem* dans la révolte qui a eu lieu à Pergame sous Aristonikos au II^e siècle av. J.-C. (cf. Strabon XIV 1, 38), car Aristonikos donnait à ses partisans le nom d'«habitants de la cité du Soleil» (*Héliopolitai*), et on y a vu une influence de la cité du Soleil de Iamboulos (cf. Kroll **2**, col. 683; Bidez **8**, p. 249). Mais cette hypothèse n'est pas convaincante, comme l'a remarqué **34** M. Rostovtzeff, *The social and economic history of the Hellenistic World*, Oxford 1941, (t. II) p. 808 n. 81 (p. 1523 sq.), p. 1132 (trad. franç. par O. Demange: *Histoire économique et sociale du monde hellénistique*, coll. «Bouquins», Paris 1989, p. 570 sq. n. 81 [p. 1139], 808). Nous nous rangeons à l'avis de **35** M.I. Finley, «Utopianism ancient and modern», dans *The Critical spirit. Essays in honor of H. Marcuse*, Boston 1967, p. 11, selon lequel le récit de Iamboulos n'a pas exercé une influence directe sur l'activité d'Aristonikos (cf. Giangrande **20**, p. 127). D'après Finley, il faut supposer l'influence d'un troisième élément aussi bien sur Iamboulos que sur Aristonikos, la tradition religieuse du Proche-Orient identifiant le soleil avec la justice. Cependant, il n'est pas nécessaire de renvoyer directement aux traditions religieuses orientales pour justifier cette identification (bien qu'on ne puisse pas exclure la possibilité qu'elles aient

joué un rôle secondaire). En effet, l'identification en question se trouve clairement dans la tradition intellectuelle grecque (cf. Gernet 7, p. 294 *sqq.*, 309).

En outre, comme l'a remarqué à juste titre Tarn 9, p. 142 (cf. aussi *Id.* 10, t. II, p. 431), il ne faut pas oublier les liens existant entre la figure du roi et le culte solaire. Cet aspect du problème a été souligné par Mossé 16, p. 300. Il ne faut pas négliger non plus l'influence du stoïcisme sur le mouvement d'Aristonikos. Comme on sait, aux côtés d'Aristonikos se trouvait un philosophe stoïcien, Blossius de Cumes (≈B 40), qui prit part aussi à l'activité politique des Gracques (cf. 36 H.C. Baldry, *Ancient Utopias*, Southampton 1956, p. 21 *sq.* ; et 37 A. Erskine, *The Hellenistic Stoa. Political thought and action*, London 1990, p. 161 *sqq.*).

Pour un aperçu sur les différentes chronologies qui ont été proposées pour l'œuvre de Iamboulos, voir Winiarczyk 29, p. 146 *sq.*

Analyse du récit. Diodore a inséré le récit de Iamboulos dans le contexte du livre II consacré à l'Asie, dans lequel il ne s'est pas borné à juxtaposer les chapitres ethnographiques consacrés aux divers peuples, mais il a cherché un critère pour disposer son matériel, à savoir le pouvoir créateur du soleil dans les différents domaines de la nature. Il n'est pas fortuit que Diodore consacre les chapitres 51-53 de son livre à un long développement doctrinal qui remonte très probablement à Posidonius. Mais il faut souligner que le schème conceptuel selon lequel l'excellence des pays dépend de l'exposition au soleil ne s'applique pas seulement à ce passage du livre II que la plupart des spécialistes considèrent comme d'origine posidonienne (cf. 38 K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München 1926, réimpr. Hildesheim/New York 1976, p. 372). En effet, ce schème s'applique aussi à l'ensemble des chapitres ethnographiques du livre II et touche le récit utopique final, car Diodore ne distingue pas les îles du Soleil dont parle Iamboulos des territoires préalablement décrits.

Cette indifférenciation peut être rendue manifeste par le fait suivant : lorsque Diodore, au début du livre III, fait un résumé du contenu du livre II, il mentionne les divers peuples décrits dans ce livre, même ceux qui, comme les Scythes, les Amazones et les Hyperboréens, occupent très peu de chapitres, mais il ne mentionne pas les Mèdes, les Indiens ni les habitants des îles du Soleil. La suppression des Mèdes peut répondre au fait qu'on les considère comme inclus dans le résumé sur les Assyriens ; celle des Indiens se justifie peut-être par la mention de l'expédition que Sémiramis lança contre eux, et où l'on parle d'une *grande armée*, qui fait référence sans doute à l'énorme extension de l'Inde. Quant à la suppression des îles du Soleil, qui occupent une partie très considérable du livre, on peut l'expliquer à partir de la phrase qui suit la mention de l'Arabie : *...et des merveilles qu'il y a*. En effet, il est possible que pour son résumé Diodore ait considéré les îles du Soleil comme susceptibles d'être englobées avec les merveilles de l'Arabie.

S'il est vrai que presque toute la partie ethnographique du livre II est marquée par l'exaltation des territoires soumis de façon particulière à l'influence solaire, cette exaltation parvient à son point culminant dans le cas des îles du Soleil. Tout ce qui se trouve dans ces îles présente une qualité exceptionnelle. De la sorte, le récit de Iamboulos constitue une des représentations les plus complètes du monde paradisiaque dans la littérature classique.

Les critiques qui se sont occupés du récit de Iamboulos se sont intéressés notamment à la dimension sociale de l'utopie égalitaire, mais il faut déceler aussi d'autres **aspects**. Nous commençons par ceux qui rattachent notre texte au reste

du livre II, tout d'abord par la catégorie de la ποικιλία. Cette notion, que nous traduisons par *diversité*, représente l'une des manifestations de l'excellence des terres soumises de façon particulière à l'influence solaire : elle s'exprime en 49, 2 dans le domaine des parfums, en 51, 3 dans celui des animaux doubles, en 52, 6 *sqq.* dans celui des couleurs ; mais elle se trouve de façon dominante dans les îles du Soleil, par exemple dans leurs sources abondantes, les unes d'eau chaude, appropriées pour le bain et pour le repos, les autres d'eau froide, d'une douceur extraordinaire et très bonnes pour la santé (57, 3 ; cf. 59, 8). Rappelons à ce sujet que dans l'Atlantide de Platon il y avait aussi des sources de deux types, les unes d'eau froide (cf. *Critias* 113 e) et les autres d'eau chaude (*ibid.* 117 a), en opposition nette avec la représentation de l'Athènes primordiale. Le vêtement des habitants des îles du Soleil, enfin, tout en se caractérisant par l'austérité, était digne d'admiration (59, 4).

En dépit de son importance, la catégorie de la ποικιλία, à ce que nous connaissons, n'a pas été l'objet d'une étude approfondie. En tout cas, cette catégorie n'est pas banale. D'un côté, elle appartient au domaine de la sociologie, exprimant la variété multiforme qui s'oppose à la simplicité (λιτότης). Elle apparaît ainsi comme une notion fondamentale dans la *République* de Platon, qui oppose la cité de l'abondance à celle de l'austérité (cf. 372 *sqq.*), cités représentées en dernière analyse respectivement par la cité ionienne et la cité dorienne, c'est-à-dire par Athènes et par Sparte. Il n'est pas difficile de trouver des visions opposées à celle de Platon et rattachées à la pensée démocratique, dans lesquelles la ποικιλία est exaltée comme manifestation des avantages dont bénéficiait l'impérialiste Athènes démocratique (cf. la bibliographie chez 39 M. Lombardo, « *Habrosyne e habra* nel mondo greco arcaico », dans l'ouvrage collectif *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés antiques*. Actes du colloque de Cortone (24-30 mai 1981) organisé par la Scuola Normale Superiore et l'École française de Rome, avec la collaboration du Centre de recherches d'histoire ancienne de l'Université de Besançon, « Coll. de l'École française de Rome » 67, Pisa/Roma 1983, p. 1077-1103). D'un autre côté, la ποικιλία représente aussi une catégorie culturelle, qui caractérise les expressions artistiques variées et qui a été rejetée également par Platon dans sa *République*, comme on peut le constater notamment dans la discussion concernant les rythmes musicaux en 399 e *sqq.* Dans le cas des habitants des îles du Soleil, cette catégorie se manifeste par leur capacité exceptionnelle d'articulation, qui leur permet d'émettre la plus grande variété de sons, imitant non seulement tous les langages articulés des hommes mais aussi les sons différents des oiseaux, et en général tout genre de bruits et de sons. A ce sujet, on peut rappeler une série de textes (depuis l'*Hymne à Apollon* d'Homère), où l'on exprime une conception de la finalité de l'art opposée à la conception éthico-pédagogique de Platon, et où l'on valorise par conséquent la richesse des manifestations de l'art. De ce point de vue, le terme opposé à la ποικιλία est l'ἀπλότης.

Le passage de Iamboulos (56), dans lequel on raconte que les habitants des îles du Soleil, grâce à leur langue bifide, possédaient la capacité de prononcer la plus grande variété de sons, ne répond pas uniquement à une tradition paradoxographique, comme on le soutient d'ordinaire. En fait, l'utopie de Iamboulos s'inscrit dans une riche tradition culturelle d'exaltation ou de rejet de la ποικιλία. Le passage en question trouve encore une fois son pendant (et son opposé) dans plusieurs textes de Platon : ainsi *République* 379 a, où l'on critique durement la capacité du poète qui imite tout genre de voix, aussi bien humaines qu'animales, et de bruits ; ou *Lois* 669 c-d.

Antérieurement à Platon (dont la profession de dorisme culturel est évidente dans la *République*), le poète Pratinas de Phlionte (VI/V^a) avait déjà manifesté sa conviction anti-mimé-

tique, notamment dans un texte composé sur un ton nettement polémique (fr. 1 Page, *PMG*, p. 708) où on lit : *frappe l'homme qui a la voix... de crapaud* (v. 10). Il est significatif que dans ce passage l'auteur qualifie son art de dorien (v. 16). Dans le pôle opposé à cette capacité linguistique extraordinaire des habitants de l'île du Soleil, Diodore (qui emprunte ses renseignements à Agatharchidès de Cnide [⇒A 21]) rapporte la situation demi-sauvage des peuples dans lesquels la communication linguistique se trouve encore dans un état primitif (cf. 40 J. Lens Tuero, «Lenguaje y representación paradisiaca en la primera Péntada de la *Biblioteca histórica* de Diodoro de Sicilia», dans *In Memoriam J. Cabrera Moreno*, Granada 1992, p. 215-218 ; 41 J. Campos Daroca, *Experiencias del lenguaje en las «Historias» de Heródoto*, coll. «Humanidades» 7, Almería 1992, p. 167 sqq.).

Bien entendu, la *ποικιλία*, opposée de nouveau à l'*ἀπλότης*, représente aussi une catégorie psychologique qui joue un rôle important dans la culture grecque depuis Homère. A ce sujet, il est possible aussi d'envisager une association entre *ποικιλία* ionienne et *ἀπλότης* dorienne dans la littérature ancienne, encore une fois chez Platon, *Lois* 679 a - 680 d.

Un autre aspect intéressant qui permet de constater la continuité entre le récit de Iamboulos et le reste du livre II de la *Bibliothèque* est représenté par le fait que les nombreux peuples qui y sont décrits ne sont pas d'ordinaire appelés barbares, ce qui tranche sur la fréquence avec laquelle cette dénomination est utilisée dans certaines parties du livre III. Dans le livre II, les différents peuples sont désignés normalement par leurs noms ethniques : ainsi les Mèdes, les Indiens, les Scythes. Quant à la partie initiale consacrée à l'Assyrie, le nom de ce peuple n'apparaît que très rarement, étant donné que le récit est tout à fait concentré autour des figures de Ninus et de Sémiramis. Parallèlement, les habitants des îles auxquelles est consacrée la dernière partie du récit sont appelés tout simplement les habitants de l'île. L'expression «barbare» est donc notablement absente du livre II en tant que dénomination ethnique, bien qu'elle apparaisse dans un nombre réduit de passages.

Mais, comme nous l'avons dit plus haut, l'aspect du récit de Iamboulos qui a suscité le plus grand intérêt est celui de sa **dimension sociale**. Cela dit, sa compréhension a été très entravée, notamment par le caractère dispersé et désordonné du récit produit par l'abréviation de Diodore (ou d'un auteur intermédiaire), lequel s'intéresse surtout aux aspects paradoxographiques. A leur tour, les critiques modernes n'ont pas toujours essayé de dépasser ce niveau d'interprétation paradoxographique.

L'un des traits qui attire immédiatement notre attention est l'extrême égalitarisme qui prévaut dans les îles du Soleil. Cet égalitarisme caractérise l'organisation sociale, mais s'applique aussi à d'autres traits, comme la forme des îles et l'aspect de leurs habitants. Ceux-ci sont extraordinairement grands et beaux, et ils le sont de la même façon (cf. Rohde 4, p. 247 n. 1 ; 42 B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim 1967, p. 39 ; et Ferguson 19, p. 128). D'un point de vue économique, les îles du Soleil, notamment celle qui est la plus importante d'entre elles, dans laquelle Iamboulos et son compagnon habitent pendant sept ans, se caractérisent par la fertilité extraordinaire de leur terre. Grâce à cette qualité, leurs habitants bienheureux sont libérés de la pratique de l'agriculture (57, 1) et, comme la terre et la mer leur procurent aussi une alimentation carnée (59, 1-3), ils jouissent d'un loisir presque absolu.

Comme le remarque 43 L. Bertelli, « Il modello della società rurale nell'utopia greca », *PPol* 9, 1976, p. 183-208, les modèles de sociétés idéales proposés par les Grecs présentent l'aspect mythique de la terre fertile et généreuse, qui offre à l'homme ses fruits en même temps qu'un cadre favorable.

Du point de vue de l'organisation politico-sociale, assez développé dans le texte, il convient de remarquer le régime politique, décrit par Diodore comme fondé sur des associations de parenté, chaque unité étant formée par un nombre de parents ne dépassant pas les quatre cents (57, 1). La souveraineté dans chaque association est détenue par le membre le plus âgé, auquel tous obéissent ; lorsque l'un d'eux, après avoir eu cent cinquante ans révolus, quitte la vie volontairement conformément à la loi, celui qui le suit en âge reçoit en succession la souveraineté (58, 6). L'organisation sociale fondamentale est donc formée par de petites unités, appelées en grec *συστήματα*, nom qui fait référence (quoique de façon peu claire) à une structure tribale.

En rassemblant les différentes données, qui se trouvent très dispersées chez Diodore, on lit en 58, 5 que chacune de ces unités élève un oiseau particulier, au moyen duquel on soumet les nouveau-nés à une épreuve du caractère. Dans la mention de cet animal, on a envisagé l'écho de la présence dans l'exposé originare d'animaux totémiques pour les différentes tribus. Le plus ancien de chaque tribu détient un pouvoir quasi-monarchique. Après sa mort, comme nous l'avons dit, il était remplacé par le membre le plus âgé. Iamboulos n'a pas décrit l'organisation sociale des îles comme un ensemble unifié, mais comme une série dispersée de petites communautés tribales. Dans son résumé, Diodore présente les traits sociaux et culturels partagés par les tribus, et il ne mentionne que l'animal totémique comme trait *particulier* de chacune d'elles. On peut se demander si dans le récit originare cette diversité tribale impliquait aussi une diversité de langues, ce qui s'accorderait avec la capacité d'imiter tous les langages attribuée aux habitants des îles. En tout cas, l'écriture semble avoir été la même dans toutes les îles. Il est aussi intéressant de remarquer que la dispersion de la population des îles du Soleil en diverses communautés, chacune possédant un chef et un animal emblématique propres, présente un parallèle très étroit avec le portrait de l'Égypte pharaonique que Diodore fait dans le livre I. Rappelons, par exemple, I 89, 5, où on allègue une finalité politique de cette dispersion, à savoir que les Égyptiens ne puissent jamais se mettre d'accord entre eux (cf. Plutarque, *Isis et Osiris*, 380 a). 44 A. Burton, *Diodorus Siculus. Book I. A Commentary*, coll. *EPRO* 29, Leiden 1972, p. 261, cite à ce sujet l'écrivain juif Artapanos, *FGrHist.* 726, selon lequel Moïse avait établi les différents cultes d'animaux pour se conformer à l'ordre du roi Xénophres.

Les femmes et les enfants sont communs (58, 1). Lorsque les enfants sont petits, ils sont fréquemment changés par ceux qui les élèvent afin qu'ils ne puissent pas être reconnus, fût-ce par leurs propres mères. Cela traduit une obsession pour la communauté des enfants, comparable à celle de Platon, *République* 457 d et 460 c (cf. 45 G.J.D. Aalders, *Political thought in Hellenistic times*, Amsterdam 1975, p. 71). En revanche, Aristote, *Politique* 1262 a 14 *sqq.*, affirme que la ressemblance physique rend facilement évidente la relation de parenté, et il critique nettement Platon (cf. 46 W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, Oxford 1887, t. II, p. 239 ; 47 J. Aubonnet, *Aristote. Politique*, CUF, Paris 1960, t. I, p. 137) sur le témoignage des auteurs de récits géographiques où on décrit certains habitants de la Libye supérieure qui possèdent en commun les femmes et répartissent les nouveau-nés selon la ressemblance (cf. Hérodote IV 180). Cette façon d'argumenter montre l'interdépendance entre le récit ethnographique et la réflexion philosophique, et met aussi en relief le caractère particulier des points

de vue sur lesquels, au sujet de la communauté des femmes et des enfants, se rejoignent Platon et Iamboulos.

On pourrait objecter à ce rapprochement entre le texte de la *République* de Platon et le récit de Iamboulos que la coïncidence pourrait être purement fortuite, étant donné que toute construction comportant la communauté de femmes et d'enfants doit se demander s'il faut appliquer le postulat communiste jusqu'à ses conséquences les plus extrêmes. Mais le point de rapprochement le plus significatif n'est pas la communauté radicale d'enfants (qu'on retrouve aussi par exemple dans la description que Théopompe fait de la société étrusque : cf. *FGrHist* 115, fr. 204), mais l'accent que les deux textes mettent sur l'occultation systématique des signes d'identité. En tout cas, la connexion suggérée est renforcée par d'autres que l'on peut constater.

D'ailleurs, la vie dans les îles du Soleil se caractérise par un principe strict de rotation périodique dans la réalisation des différentes activités (59, 6). À ce sujet, l'utopie de Iamboulos se distingue aussi bien de celle de Platon que des représentations ethnographiques idéalisées, qui comportaient normalement comme trait positif la fixation permanente de chaque individu en une seule activité. Sur le plan psychologique, il est significatif aussi qu'on préconise un rapprochement avec la nature, qui fait partie d'une renaissance spirituelle plus ample (cf. 48 L. Giangrande, « Les utopies hellénistiques », *CEA* 5, 1976, p. 17-33, notamment p. 29).

En général, tout est rigoureusement ordonné dans la vie sociale, y compris le régime (59, 5). Les habitants des îles du Soleil parviennent à une extrême longévité et la plupart d'entre eux ne tombent jamais malades (57, 4). Le sang d'un petit animal possède des qualités extraordinaires, en particulier celle de ressouder tout membre vivant qui a été coupé. Cet animal prodigieux a été probablement emprunté par Iamboulos à Ctésias (cf. *FGrHist* 688, fr. 51 b). Malgré cela, tout homme restant mutilé ou souffrant d'une incapacité physique est obligé de quitter la vie conformément à une loi inexorable. Ils avaient en tout cas pour norme de quitter la vie après avoir vécu un nombre déterminé d'années, et ils le faisaient à l'aide de la « plante de la douce mort », qui semble un nouvel écho de Ctésias (*FGrHist* 688, fr. 45, 34 ; et fr. 45 m). En général, pour ce *topos*, nous renvoyons à 49 H. Reynen, « Klima und Krankheit auf den Inseln der Seligen », *Gymnasium* 71, 1964, p. 77-104, notamment p. 97-98 et 100.

Par conséquent, « puisque les individus n'éprouvaient pas de rivalité entre eux, ils passaient leur vie libres de luttes internes, valorisant la concorde par dessus toute autre chose » (58, 1). Même si dans l'état actuel du texte nous lisons cette phrase immédiatement après l'exposé de la communauté des femmes et des enfants, elle caractérise l'ensemble du système politico-social : puisque l'ambition (φιλοτιμία) n'existe pas entre les individus, ils passent leur vie libres de guerres civiles (στάσεις), en appréciant énormément la concorde (ὁμόνοια). Il s'agit d'un système conceptuel et lexical qui se répète dans la plupart des représentations paradisiaques et qui est particulièrement voisin de celui qui expliquait la dégradation de l'Atlantide dans le *Critias*. En effet, on trouve un corrélat presque parfait entre l'ambition du récit de Iamboulos et la cupidité (πλεονεξία) du *Critias*, de même qu'il existe un autre corrélat entre la concorde (ὁμόνοια) du premier et l'amitié commune (φιλία ἢ κοινή) du second. Enfin, la condition

psycho-sociale des habitants des îles du Soleil est le bonheur, qui fut promis à Iamboulos et à son compagnon par les Éthiopiens (cf. *supra*).

Chez eux il existait aussi un grand intérêt pour toutes les formes de l'éducation, notamment pour l'astronomie (57, 3). L'intérêt pour l'astrologie s'explique bien dans le contexte du culte astral pratiqué de préférence par ces peuples, mais l'intérêt pour toutes les disciplines de l'éducation est d'ordinaire absent dans les représentations paradisiaques (cf. Baldassari 18, p. 312 *sq.*, qui remarque à juste titre que le récit de Iamboulos accorde une grande importance à ces disciplines). On peut faire ici encore une fois une référence à la doctrine platonicienne, en particulier à la doctrine sur la vie des hommes durant l'âge de Cronos développée dans le *Politique*, constituant l'une des représentations par excellence du monde paradisiaque chez les Grecs. La situation décrite est la même dans le *Politique* 272 a-c et dans les *Lois* 713c-714, mais le commentaire de Platon change. En effet, dans le *Politique*, on se demande si l'humanité de l'âge de Cronos était plus heureuse que celle de l'époque contemporaine, car on soutient que les habitants d'autrefois étaient infiniment plus heureux à condition qu'ils profitassent de leurs avantages pour pratiquer la philosophie et la sagesse (cf. 50 A. Diès, *Platon. Œuvres complètes, CUF*, Paris 1935, t. IX 1, p. XXXIX), tandis que cet intérêt pour la sagesse est significativement absent de la représentation décrite dans les *Lois*.

En général, on peut voir une contradiction interne dans les représentations paradisiaques qui comportent les traits de l'abondance de biens naturels et la facilité de la vie : le fait que cette facilité peut se transformer en une espèce de maladresse intellectuelle (ainsi chez Virgile, *Géorgiques* I 124). C'est là l'ambiguïté fondamentale dans les *Lois*, qui s'exprime notamment en 678 b : « Pensons-nous, homme étonnant, que dans leur ignorance de beaucoup de choses belles qui ornent les villes, de beaucoup de choses aussi qui les déparent, ces gens-là aient atteint le comble de la vertu ou du vice ? » ; et *ibid.* 678 a : « Mais n'est-ce pas de ces conditions qu'est sorti notre système actuel, cités, constitutions, métiers et lois, avec abondance de vice, abondance aussi de vertu ? » (trad. É. des Places ; cf. 51 P. Vidal-Naquet, « Le mythe platonicien du *Politique*, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire », *JHS* 98, 1978, p. 132-141, notamment p. 141 = *Langue, discours, société. Pour Émile Benveniste*, Paris 1975, p. 374-391, notamment p. 391). Dans le pays de Musicanos décrit par Onésicrite avec des traits paradisiaques, la seule science pratiquée de façon sérieuse est la médecine (cf. *FGHist* 134, fr. 24).

On peut constater que l'introduction de la *paideia* dans le monde paradisiaque n'est pas sans créer une certaine contradiction. Les habitants des îles du Soleil passaient leur vie dans les prairies, car la terre procurait en abondance des produits pour leur subsistance (57, 1). La vie oisive en plein air en tant que catégorie ethnographique s'accorde mal avec le fait qu'il existe chez ces hommes un grand intérêt pour toutes les disciplines de l'éducation (57, 3) ; la prairie représente le lieu par excellence du loisir relâché. Enfin, le grand intérêt attaché à l'éducation par les habitants des îles du Soleil exprime nettement les inquiétudes philosophiques de l'auteur du récit, qui s'accorde à ce sujet avec Platon.

Depuis Pindare, la prairie (λειμών) est rattachée aux activités propres aux Bienheureux : l'équitation, les exercices de gymnastique, le jeu et la musique (cf. 52 A. Motte, *Prairies et Jardins de la Grèce antique*, Bruxelles 1973, p. 261). On possède des représentations des Champs Élysées dans lesquelles l'exercice physique trouve une place à côté du chant et de la danse, ainsi dans un fragment d'un thrène de Pindare (fr. 129 Snell/Maehler) et dans la célèbre description du chant VI de l'*Énéide* (vv. 644-645 : *pars in gramineis exercent membra palaestris, / contendunt ludo et fulva luctantur harena*). Peut-être par conséquent les habitants

de l'île du Soleil pratiquaient-ils des exercices de gymnastique dans les prairies. La supposition que l'on fait souvent, selon laquelle le stoïcisme a exercé une influence sur le récit de Iamboulos, n'empêche pas cette interprétation. En effet, on peut accepter que Zénon partageait le mépris des cyniques à l'égard de l'athlétisme professionnel, mais il n'y a pas de raison de supposer qu'il a répudié complètement l'éducation physique (cf. 53 D. Dawson, *Cities of the Gods. Communist utopias in Greek thought*, New York/ Oxford 1992, p. 180).

Iamboulos dans la tradition des utopies grecques. Du point de vue formel, Iamboulos construit son récit à la première personne, à la différence par exemple de Platon. En ce qui concerne le contenu, on constate sans difficulté une coïncidence remarquable de la cité de Iamboulos avec la cité *luxueuse* de Platon, ainsi que son opposition à la cité primordiale de Platon, caractérisée par l'ἀπλότης. Le monde de la cité du Soleil est un univers de ποικιλία, trait qui se manifeste notamment dans l'extraordinaire capacité linguistique de ses habitants, et qui rappelle de près le rôle important joué dans la cité *luxueuse* de Platon par le poète capable d'imiter tout genre de voix et de bruits, rôle contesté âprement par le philosophe (cf. *République*, 397 a). On peut donc affirmer que l'utopie de Iamboulos se place nettement du côté de la représentation du monde paradisiaque caractérisée par l'abondance, et non du côté de celle caractérisée par l'austérité. Cela dit, il faut reconnaître que la richesse, l'abondance et la diversité dans les îles du Soleil présentent quelques restrictions. La restriction la plus importante concerne l'alimentation. En effet, les habitants de ces îles, bien qu'ils disposent spontanément de provisions de tout genre, ne les utilisent pas sans restriction, mais pratiquent la frugalité (59, 1). L'introduction dans l'univers de la ποικιλία de la catégorie de la *frugalité* (λιτότης) est à première vue étonnante, étant donné que celle-ci appartient à l'univers de l'ἀπλότης, non à celui de la ποικιλία. Un autre aspect où l'utopie de Iamboulos est originale par rapport aux autres récits utopiques grecs est l'utilisation, dans une activité de *paidéia*, du grand loisir dont jouissent les habitants. Comme nous l'avons dit plus haut, ils ont un grand intérêt pour toutes les disciplines de l'éducation, notamment pour l'astronomie (57, 3). A ce sujet, les îles du Soleil ne correspondent pas exactement à la cité *simple* de Platon ni à sa cité *luxueuse*.

En revanche, certains traits de la vie de l'île du Soleil s'accordent bien avec des traits attribués par Platon à sa cité idéale, des traits qui s'accordent aussi avec ceux que le philosophe attribue dans le *Critias* à l'Athènes primordiale, notamment la communauté des femmes et des enfants, et en général de tous les biens, ainsi que la restriction alimentaire et l'intérêt pour l'éducation (cf. *Critias*, 110 d).

On peut donc affirmer que la référence à Platon a été décisive dans le récit de Iamboulos. La représentation utopique qu'on y trouve présente de nombreux parallèles avec la cité idéale de la *République*, ainsi qu'avec l'Athènes primordiale du *Critias* en ce qui concerne la restriction dans la satisfaction des désirs, l'éducation, et en général l'ordre qui préside à tous les aspects de la vie, notamment à l'alimentation. Ainsi, le régime de vie des habitants des îles du Soleil peut être décrit avec les mots employés par Platon pour caractériser celui de l'Athènes primordiale : un régime intermédiaire (μέσσον) entre la somptuosité et

la parcimonie. Cependant, ces îles s'approchent plus de la cité *luxueuse* de la *République* et de l'Atlantide du *Critias* en ce qui concerne d'autres aspects, comme la diversité d'eaux chaudes et froides.

Pour l'importance philosophique et politique du récit concernant l'Atlantide, voir 54 P. Vidal-Naquet, « Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien », *REG* 77, 1964, p. 420-444 (repris dans *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, coll. « La Découverte/Fondations », Paris 1983², p. 335-360 ; et 55 L. Brisson, « De la philosophie politique à l'épopée : le "Critias" de Platon », *RMM* 75, 1970, p. 402-438.

Par ailleurs, les îles du Soleil présentent quelques aspects plus *orientaux* que l'Atlantide platonicienne (et que la Panchaïe d'Évhémère [⇒E 187]). C'est dans le cas des animaux qu'on peut constater notamment ces aspects, qui répondent à un développement excessif de la *ποικιλία*. La richesse de l'Athènes primordiale du *Critias*, notamment agricole, était suffisante pour assurer l'alimentation et l'éducation d'un corps militaire fort et ample. Celle de l'Atlantide était tellement extraordinaire qu'elle pouvait en outre nourrir des éléphants (l'animal qui a le plus besoin d'aliments), comme la Panchaïe d'Évhémère. Mais dans les îles du Soleil il y avait davantage d'animaux singuliers et même merveilleux. Cela répond au fait que le récit de Iamboulos n'a pas subi seulement l'influence des représentations utopiques que nous avons citées jusqu'ici mais aussi celle de la représentation traditionnelle de l'Inde, qui remonte à la période archaïque et fut revitalisée par l'expédition d'Alexandre. D'ordinaire, ces représentations paradisiaques comportaient un état de grande abondance naturelle de biens, qui devrait conduire (selon les conceptions anthropologiques le plus répandues) au luxe, à la dissipation. Étant donné que cette catégorie s'oppose à celle qui caractérise normalement la psychologie des habitants des sociétés paradisiaques, c'est-à-dire à la simplicité, un problème difficile se pose aux constructeurs d'utopies. En effet, le corrélat sociologique de l'ἀπλότης est d'ordinaire la λιτότης ou parcimonie. Or, peut-on s'attendre à cette parcimonie au milieu de la plus grande abondance naturelle ? La seule solution possible de cette difficulté est celle que Platon propose dans le cas des habitants de l'Atlantide (*Critias* 121 a ; cf. 56 K. Kubusch, *Aurea saecula. Mythos und Geschichte*, Frankfurt 1986, p. 41, avec d'autres références du *Critias*) et qu'Onésicrite propose aussi pour la terre de Musicanos en Inde : bien que le pays possède une richesse extraordinaire en tout, ses habitants pratiquent un régime de vie austère et sain (cf. 57 R. Vischer, *Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur*, coll. « Studienhefte zur Altertumswissenschaft » 11, Göttingen 1965, p. 107). Cette solution (qu'on trouve aussi chez Mégasthène [cf. Vischer 57, p. 108 sq.]) est justement celle que Diodore présente pour le cas des habitants des îles du Soleil.

Onésicrite, le philosophe cynique qui prit part à l'expédition d'Alexandre en Orient, raconte dans un passage (*FGrHist* 134, fr. 24 Jacoby) que, bien que le pays de Musicanos ait procuré abondamment des biens, ses habitants pratiquaient l'austérité. En outre, le passage en question (résumé par Strabon) présente les caractéristiques de longévité et d'absence de maladie comme si elles étaient la conséquence de l'austérité. Ces traits étaient depuis Hésiode caractéristiques du récit paradisiaque, mais ils n'étaient pas le résultat de l'austérité ; ils étaient compatibles avec l'abondance.

De toute évidence, à l'arrière-plan des textes d'Onésicrite et de Iamboulos se trouve une réflexion médicale complexe : d'un côté, on y explique la grandeur et la beauté des habitants de l'Asie par la riche alimentation que le pays leur procure (cf. 56, 2-3), selon la doctrine exposée dans le traité d'Hippocrate, *Sur les Airs, les Eaux et les Lieux* ; de l'autre, on y explique le manque de maladies et la longévité qui s'en suit pour les habitants grâce à un régime de vie réglé et plus ou moins austère. De ce point de vue, les catégories de l'ordre (τάξις, 59, 5) et de la mesure (cf. Platon, *Critias* 112 b) se révèlent très importantes (cf. 58 J. Lens Tuero, « The influence of some Hippocratic passages upon Hellenistic utopias », dans R. Wittern et P. Pellegrin (édit.), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie. Verhandlungen des VIII. Internationalen Hippokrates-Kolloquiums in Kloster Banz/Staffelstein vom 23. bis 28. September 1993*, coll. « Medizin der Antike » 1, Hildesheim 1996, p. 259-271, notamment p. 265 sqq.).

On voit donc comment le récit de Iamboulos, si on dépasse le niveau d'une lecture anecdotique centrée uniquement sur les éléments paradoxographiques, présente une grande richesse conceptuelle, faisant partie de la tradition culturelle grecque, notamment de la tradition concernant la réflexion ethnographique, médicale et utopique (très liées entre elles).

Filiation philosophique. Certains critiques ont soutenu que les utopies hellénistiques en général n'ont qu'un caractère purement fantaisiste, qu'elles sont des descriptions de peuples lointains et étranges (exotiques), non des créations philosophiques (cf. 59 W.E. Brown, « Some Hellenistic utopias », *CW* 48, 1955, p. 57-62 ; Giangrande 48). Pour notre part, nous considérons que l'utopie de Iamboulos, comme les utopies grecques en général, possède une finalité philosophique ou politique plus ou moins nette (cf. di Capua 26 ; 60 V. Domínguez García, *Los dioses de la ruta del incienso. Un estudio sobre Evémero de Mesene*, Oviedo 1994, notamment p. 91-92 ; 61 R. Bichler, « Zur historischen Beurteilung der griechischen Staatsutopie », *GB* 11, 1984, p. 179-206).

On voudrait définir la filiation philosophique concrète de Iamboulos, bien que notre connaissance de la personnalité de cet auteur soit très pauvre. A ce sujet, il faut tout d'abord insérer Iamboulos fondamentalement dans la tradition utopique, qui était déjà très développée à son époque (cf. Gernet 7). Le fait que Cléanthe d'Assos (⇒C 138) avait considéré le Soleil comme l'intelligence directrice (τὸ ἡγεμονικόν) et le cœur du monde (cf. *SVF* I 499) fait songer au stoïcisme (cf. Bidez 8, p. 274) ; d'autres aspects, comme le régime de vie simple pratiqué par les habitants des îles du Soleil, font songer au cynisme. Par conséquent, certains auteurs affirment une influence cynico-stoïcienne sur Iamboulos : cf. Susemihl 1, t. I, p. 324 ; Kroll 2, col. 682 sq. ; Bertelli 22, p. 562 ; et 62 *Id.*, « Itinerari dell'utopia greca : dalla città ideale alle isole felici », dans R. Uglione (édit.), *Atti del Convegno nazionale di studi su la città ideale nella tradizione classica e biblico-cristiana* (Torino 2-3-4 Maggio 1985), Torino 1987, p. 35-56, notamment p. 53. De son côté, Rohde 4, p. 260 n., va jusqu'à dire que l'on peut ranger Iamboulos parmi les partisans de la doctrine stoïcienne ou de la doctrine

cynique (cf. Winiarczyk 29, p. 137 *sq.*, sur l'influence stoïcienne dans le récit de Iamboulos, et p. 134-137, sur ses sources en général).

Or, l'importance que le récit de Iamboulos accorde à l'éducation (57, 3) ne s'harmonise pas avec une influence du cynisme ou de la Πολιτεία de Zénon, qui contestaient l'utilité de l'ἐγκύκλιος παιδεία. En ce qui concerne l'influence stoïcienne, il faut tenir compte en outre de l'hypothèse de Tarn 9, 10, selon laquelle l'idéal de l'unité et de la fraternité humaines doit se placer déjà dans le cadre de l'activité d'Alexandre le Grand, avant la *Politeia* de Zénon, le fondateur du stoïcisme. On sait que les idées de Tarn ont été reçues en général avec beaucoup de scepticisme, et cela à juste titre, notamment en ce qui concerne la caractérisation d'Alexandre. Cependant, nous retiendrions certains points où Tarn semble avoir raison, par exemple, lorsqu'il affirme que l'Ouranopolis d'Alexarque et la Panchaïe d'Évhémère accordent un rôle important dans le système religieux aux divinités astrales. Dans les récits de ces deux auteurs, comme c'est l'habitude en général dans les récits qui font référence à des divinités pré-olympiennes ou « para-olympiennes », on exprime des idéaux égalitaristes et communistes. Donc, Iamboulos peut aussi bien faire partie de cette tradition qui ne dépend pas du stoïcisme (cf. Gernet 7, p. 294 *sq.*, 309).

Pour l'Ouranopolis d'Alexarque, nous renvoyons à Tarn 9, p. 141 *sq.*, Tarn 10, t. II, p. 426 *sq.* (cf. aussi 63 M. García Teijeiro, « Una lengua artificial en la Grecia helenística », *RSEL* 11, 1981, p. 69-82). A une date qu'on ne peut pas préciser mais qu'on peut placer très probablement peu après 316^a, Alexarque, le frère de Cassandre, a reçu le commandement sur un vaste territoire situé dans l'isthme de l'Athos (appendice oriental de la Chalcidique), auquel il donna le nom d'Ouranopolis. Les sources littéraires relatives à l'organisation politique de ce territoire sont Athénée et Clément d'Alexandrie, qui citent nommément des autorités du II^a, le premier Héraclide Lembos, le second Aristos de Salamine. En outre, une partie de ces renseignements a été confirmée par la numismatique. Il convient ici de remarquer que la tradition littéraire et la numismatique coïncident sur le rôle important joué dans l'organisation religieuse de cette Ouranopolis par les divinités pré-olympiennes et « para-olympiennes », en particulier par Ouranos (qui donne le nom à la cité, dont les citoyens s'appellent significativement non pas Ouranopolites mais Ouranides), ainsi qu'Hélios et Aphrodite Ourania. Quant à la célèbre Panchaïe d'Évhémère, le récit le plus complet se trouve chez Diodore de Sicile V 42, 4-46, 7. On y trouve Ouranos (D.S. V 44, 6, etc.) comme une divinité vénérée de façon particulière et, à ce qu'il semble, Aphrodite n'était pas absente non plus de l'œuvre d'Évhémère (cf. 64 M. Winiarczyk, *Euhemeri Messenii Reliquiae*, coll. *BT*, Stuttgart/Leipzig 1991, p. 51). Par ailleurs, le fleuve appelé « eau d'Hélios » (qui possédait des propriétés thérapeutiques) baignait la plaine dans laquelle se trouvait le temple de Zeus Triphylios.

A ces deux récits, il faut ajouter celui de Iamboulos. Pendant les fêtes et les banquets, les habitants des îles du Soleil chantent des hymnes et des louanges en l'honneur des dieux, notamment en l'honneur du Soleil, qui donne son nom aux îles et à leurs habitants (59, 7); ils adorent comme des divinités celui qui embrasse tout, le soleil, ainsi que tous les objets célestes (59, 2). Le sens profond de ces trois utopies, qui a amené leurs auteurs à les placer sous l'invocation de divinités astrales pré-olympiennes, est la promotion d'un idéal de concorde sociale fondée sur l'égalitarisme communiste. Le récit de l'utopie de Iamboulos manifeste le sens politique profond qui préside à ces constructions utopiques, qui nous sont parvenues souvent en des versions dégradées mettant en relief tout d'abord les éléments fantastiques ou pittoresques. C'est en raison de cette

dimension politique fondamentale que le récit de Iamboulos coïncide sur certains points avec l'utopie d'idéal dorien (cf. notamment la *République* de Platon), bien qu'elle représente surtout le genre d'utopie orientalisante, dans laquelle la jouissance de la diversité joue légitimement un rôle important.

Influence. L'influence du récit de Iamboulos a été remarquable dans toute la tradition de l'utopie (cf. Farrington **30**, p. 75 *sq.* ; Bidez **8**, p. 280 ; et **65** H. Flashar, *Formen utopischen Denken bei den Griechen*, coll. «Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft» 3, Innsbruck 1974, p. 14). L'exemple le plus célèbre est celui de la *Civitas Solis* de Th. Campanella (1623).

Comme exemple de l'influence du récit de Iamboulos à l'époque de la Renaissance, on peut citer le fait qu'une version latine apparaît dans l'ouvrage de **66** J. Boemus (H. Böhm, Jean de Boème, dit Teutonic), *Omnium gentium mores, leges et ritus, ex multis clarissimis rerum scriptoribus, a Joanne Boëmo, ..., nuper collecti et novissime recogniti...*, Lugduni 1536, p. 296-297 (réimpr. Antuerpiae 1571, p. 473-481). Cet ouvrage fut traduit en français en 1540, sous le titre : *Recueil de diverses histories touchant les situations de toutes regions et pays contenuz es trois parties du monde... Nouvellement traduit de Latin en François...*, Anvers 1540. Le récit de Iamboulos s'y trouve au livre III, ch. 26, f^{os} 265 b–268 b, où Boemus n'indique pas que la source en est Diodore. Plus tard, Boemus semble avoir été utilisé, directement ou indirectement, par **67** Ambroise Paré, auteur de l'ouvrage *Des monstres et prodiges*, dont la première édition sort à Paris en 1573 (suite du livre intitulé *De la generation de l'homme*, aux pages 365-580). En effet, **68** J. Céard (édit.), *Ambroise Paré, Des monstres et prodiges*, édition critique et commentée, coll. «Travaux d'Humanisme et Renaissance» 115, Genève 1971, p. 199 (n. 311), considère que l'animal prodigieux dont parle Paré dans le chapitre 36, li. 59-75, p. 138 *sq.* Céard, provient en réalité du récit de Iamboulos rapporté par Boemus, peut-être par l'intermédiaire de **69** Fr. de Belleforest, auteur d'une *Histoire universelle du monde...*, Paris 1570, partiellement traduite de Boemus.

D'autre part, le livre de Boemus fut traduit en espagnol par **70** F. Thamara, sous le titre *El libro de las Gentes del Mundo y de las Indias*, Amberes 1556. Le récit en espagnol de Iamboulos fut repris par **71** A. de Torquemada, *Jardín de Flores curiosas*, Salamanca 1570 ; édition fac-similé de l'édition Lérida 1573, Madrid 1955, p. 17 b-31 a ; édition de **72** G. Allegra, coll. «Clásicos Castalia» 129, Madrid 1982, p. 141-147 (cf. **73** G. Cabello Porras et J. Campos Daroca, «Relatos utópicos en el Jardín de Torquemada», *AMal*, 1996, à paraître prochainement). Il est intéressant de remarquer que Torquemada considère Iamboulos comme un contemporain de Boemus. Cela montre l'existence d'une coïncidence de base entre l'imaginaire utopique grec et celui de la Renaissance, et explique aussi le fait que le récit ait été souvent réimprimé à cette époque.

On peut indiquer enfin que **74** D. Mendels, «Hellenistic utopia and the Essenes», *HThR* 72, 1979, p. 207-222, défend la possibilité que certains modes de vie à Qumran aient été conçus sous l'influence des utopies hellénistiques, en particulier de Iamboulos.

JESÚS LENS TUERO (†) et PEDRO PABLO FUENTES GONZÁLEZ.

6 IARCHAS

I

Brahmane avec lequel Apollonios de Tyane se serait entretenu lors de son séjour en Inde.

Iarchas apparaît en effet dans la *Vie d'Apollonios de Tyane* III 16 de Philostrate comme le chef des Brahmanes – Philostrate refuse l'appellation traditionnelle de «gymnosophistes» –, non pas de ceux qu'Alexandre rencontra, mais des «vrais sages» qui habitent entre l'Hyphase et le Gange (*V. Apoll.* II 33). On peut penser qu'il s'agit d'un personnage de fiction. Certes, le nom d'Iarchas se