

Histoire des syncrétismes de la fin de l'Antiquité

M. Michel TARDIEU, professeur

Cours : *Ésope grec, juif, manichéen*

Le dépouillement du corpus des témoignages grecs et latins, rassemblé par Ben Edwin Perry (*Aesopica*, Urbana, 1952, pp. 211-241, 105 entrées ; dossier incomplet, mais non remplacé) autorise un certain nombre d'observations sur l'historiographie de la fable ésopique chez les Anciens. La première est que, pour Aristote et les rhétoriciens postérieurs, les fables, en tant que genre littéraire populaire, donnant le langage aux animaux et leur prêtant des énoncés paradoxaux, étaient à l'origine étrangères au monde grec et de tradition orale, et que, d'autre part, devenues grecques puis passées à l'écriture et réunies en recueil (pas avant, semble-t-il, Démétrius de Phalère, autrement dit l'École d'Aristote, où elles étaient appréciées comme exercices de logique et de réflexion politique), elles s'écrivaient en prose. Ce caractère non grec de la fable, sa capacité de *diffusivum sui* et son rôle social critique sont aussi les traits que relève la *Vie d'Ésope* (recension G, I^{er} s. de notre ère). S'y trouve développée, en effet, une sorte de géographie historique de la fable, selon les différents lieux où elle fait vivre son inventeur légendaire. D'abord la Phrygie, terre des esclaves, patrie d'Ésope. Puis l'Asie mineure où les hasards du marché mettent le fabuliste au service d'un philosophe professionnel, tenant école à Samos. La Babylonie et l'Égypte, ensuite, étapes du tour du monde de la fable dans sa fonction de miroir de princes et sagesse des rois. La Grèce, enfin, en son centre culturel et religieux, Delphes, où Ésope en figure *présocratique* est contraint à se donner la mort.

Un second trait à relever est le relativement petit nombre de témoignages provenant des périodes hellénistique et romaine. Chez les philosophes, stoïciens, épicuriens, platoniciens de toute tendance, et autres, c'est même le grand silence. Or c'est un fait bien connu que les fables d'Ésope constituaient à ces époques un élément obligé de l'apprentissage de la lecture, de l'écriture, de la récitation orale, de la grammaire et de la morale civique. Mais chez Plotin il n'y a pas un mot sur le fabuliste et ses jolies histoires, pareillement chez Proclus et Damascius.

Il est vraisemblable, à mon avis, qu'au mépris de ces gens sérieux pour un genre littéraire jugé mineur et puéril, s'ajoutait le fait que la *Vie d'Ésope* était avant tout, dans les sections samiennes (§ 28-100), une satire du genre de vie des professionnels de l'éducation, philosophes et grammairiens. La conséquence aura été une punition collective d'Ésope et de ses fables, et leur relégation aux exercices scolaires de l'enfance. L'*Institution oratoire* de Quintilien place le fabuliste juste au-dessus des contes de jeunes nourrices (*fabulis nutricularum*), et limite son influence aux esprits frustes et incultes (*animos rusticorum et imperitorum*, test. 97-98 Perry).

Cet état de choses n'a pas été modifié avec l'arrivée du christianisme. L'ostracisme qui frappait Ésope dans le monde culturel païen de la fin de l'Antiquité se vérifie, en effet, et pour les mêmes raisons, chez les Pères de l'Église. Le corpus de Perry ne signale d'autre témoignage que Tatien dans son *Discours aux Grecs* (§ 34 = test. 51 Perry). L'apologiste y qualifie Ésope de « menteur » (*ψευδολόγος*), vraisemblablement parce que la fable est définie dans la tradition rhétorique comme « discours mensonger (*λόγος ψευδής*) fait à l'image de la vérité » (Aelius Théon, test. 103 Perry). Mon enquête pour étoffer le dossier de Perry par la documentation patristique a donné de bien maigres résultats : une utilisation de l'Écrevisse et de sa mère chez Basile de Césarée, deux autres renvois chez Jérôme qui semble d'ailleurs n'avoir gardé de ses récitations de l'enfance que des souvenirs flous et confond les intitulés. Aucun renvoi aux fables chez Origène et Augustin. La monographie récente de Gilles Dorival « Les chrétiens de l'Antiquité face à la culture classique et à l'hellénisme » (2000), qui dresse l'inventaire quasi-exhaustif des citations classiques, ne mentionne pas une seule fois le nom d'Ésope. Cette absence ressemble fort à une exclusion. Les chrétiens cultivés, convertis certes à la nouvelle croyance mais non au dépaysement, n'appréciaient pas plus que les intellectuels et philosophes païens les provocations continues de la *Vie d'Ésope* à l'égard des institutions grecques. Les multiples remaniements et moutures de cette biographie en grec, du IV^e s. jusqu'à l'époque moderne, témoignent à quel point ce texte a été révisé et édulcoré pour servir de préface « lisible » et « de bon goût » aux recueils de fables. Partant de ces observations, l'idée du cours était de comprendre pourquoi cet Ésope si peu fréquentable est le seul auteur classique cité et commenté de façon positive par Mani et ses disciples, non seulement en raison des fables animalières mais aussi — puisqu'une recension manichéenne de la *Vita* est attestée en turc ouïgour — en référence à la biographie grecque anonyme consacrée au fabuliste. En second lieu, comment expliquer, sinon par la renommée du fabuliste chez les Sages de la littérature rabbinique, que l'Ésope grec soit parvenu à Mani, qui reçut, comme on sait, sa formation en Babylonie du Sud dans un milieu de culture sémitique ?

Petite histoire se suffisant à elle-même et ne comportant pas nécessairement d'epimythion ou moralité explicite, la fable antique avait pour lieu privilégié les banquets et les fêtes populaires, et non l'école ; pour personnages des animaux,

des hommes ou des dieux, tous sur un pied d'égalité grâce à la parole (pas d'intermédiaires entre les animaux anonymes et les dieux pourvus de noms propres) ; pour but, enfin, l'apprentissage de l'auto-dérision en toute situation, surtout d'adversité et de faiblesse. L'exemple développé qui a servi à illustrer les caractéristiques de la fable ainsi définie est celui du « partage de Renart », histoire de dol et de bombance, dont on possède hors de la littérature médiévale occidentale trois témoins principaux : au début du IIe millénaire, les proverbes sumériens de la collection V (A 71 et B 74, Alster 1997, I, pp. 132-134 ; II, p. 405) racontant comment neuf loups font appel au renard pour se partager un mouton en surnombre ; ensuite, la fable grecque du Lion et de l'onagre (339 P ; Babrius 67, Phèdre I 5) et celle du Lion, de l'âne et du renard (149 P ; variantes : Bar Hebraeus, *Histoires drôles*, n° 371 ; L. Cheikho, *Majānī 'l-adab*, I, p. 34 ; Émile Laoust, *Contes berbères*, II, pp. 18-19) ; enfin, permanence locale de l'esprit des proverbes de Sumer et pratique comptable identique mais sous une forme ésoptique inverse (humains y jouant le rôle d'animaux), cette histoire du partage de la poule (*qisma li-l-dajāj*) racontée par al-Madā'inī (né à Baṣra en 135 H./752, mort à Bagdad en 228 H./843) chez Jāḥiẓ (*Kitāb al-ḥayawān*, II, p. 358) : six personnages d'une même famille (le maître de maison, sa femme, deux fils, deux filles) prennent leur repas en compagnie de l'invité, un bédouin du désert (*'Arābiyyun min al-bādiya*), les premiers y tiennent le rôle des loups, le second celui du renard.

Ces histoires ont en commun de justifier par un argument apparemment égalitaire la domination du plus fort ou de son substitut, le plus malin, et sa capacité à s'attribuer un maximum de lots de gibier ou de portions de poule. La solution respectant l'égalité des droits eût été, selon le cas de figure du proverbe sumérien, l'association des animaux sauvages : neuf loups + un renard = dix prédateurs qui se seraient partagé les dix moutons, mais solution impliquant *de facto* le don par les loups du dixième mouton au renard. Chose inacceptable, étant donné que la fable n'est pas un conte bleu, mais l'image de la réalité sociale où le fort a tous les droits, dont celui de tout s'approprier, et le faible le devoir de se taire ou bien, comme c'est le cas ici, d'utiliser le sarcasme comme échappatoire et flatterie. Que peut faire d'autre un renard face à neuf loups, sinon se prendre pour un lion, s'arroger le pouvoir discrétionnaire du lion, signifier l'arbitraire léonin sous la forme d'un raisonnement, sans doute sophistique, mais d'allure plaisante et logique, qui tourne les loups en ridicule mais qui du coup, on imagine, précipitera la fin du renard ?

L'énoncé de la fable à Sumer comme chez al-Madā'inī est celui d'un problème mathématique : neuf loups dix moutons, donc un mouton de trop. Solution du renard : neuf loups-un mouton = dix, un renard-dix moutons = dix. Solutions du bédouin quand il y a une seule poule à partager entre sept convives : tête pour le père, croupion pour la mère, ailes pour les fils, pattes pour les filles, tout le reste pour l'invité ; mais cas de cinq poules à partager : alors père-mère-une poule = trois, deux fils-une poule = trois, deux filles-une poule = trois, le

bédouin-deux poules = trois. Peu importe qu'il y ait iniquité dans la distribution et danger pour le maître d'œuvre, l'essentiel du raisonnement est d'établir seulement une équité/égalité par un calcul élémentaire entre un et dix, évitant ainsi la procédure d'une moyenne proportionnelle, autrement dit le recours à une analogie qui ferait le lien entre les nombres avec progression mathématique et champ numérique (théorie de la proportion du type $x^2 = a.b$).

Les partages effectués dans les fables suméro-grecques par le renard et dans l'histoire arabe par le bédouin sont caractéristiques d'une pratique de l'abstraction mathématique, raisonnant sur des nombres conçus et organisés en agrégats d'unités-points, matérialisés par des jetons, c'est-à-dire procédant à partir d'une unité représentée par un modèle. Les neuf loups forment un ensemble d'unités-loups, auquel sera ajoutée pour faire nombre une unité-mouton. Nous avons donc un calcul de dix jetons, et il reste d'autre part neuf moutons à attribuer, qui constituent en tant que tels également un agrégat d'unités, mais qui feront dix jetons avec le renard en appoint. Donc dix d'un côté, dix de l'autre. De même chez al-Madā'inī dans le calcul du bédouin pour le partage des poules selon un nombre pair ou impair. Tout dans cette façon de raisonner procède du nombre *un*, qui sert à compter les unités-points (renard, moutons, loups, poules, gibier) et qui est en même temps un modèle non divisible (renard ou bédouin remplissant en tant que partageurs la fonction souveraine du lion), mais prototype non encore situé hors des nombres et transcendant, spéculation qui émergera seulement avec la théorie arithmologique de la monade chez les Pythagoriciens.

En ce qui concerne l'invention elle-même des fables, c'est-à-dire la façon dont la tradition ésopeque voit ses propres histoires et se pense par rapport à elles, la *Vie d'Ésope* fournit deux épisodes, très intéressants et indissociables, formant une fiction sur la fiction. Le premier épisode consiste à expliquer pourquoi les histoires sont à raconter et pourquoi Ésope, esclave difforme à la langue nouée, en venant en aide à une prêtresse d'Isis qui avait perdu son chemin, reçoit de la déesse et de ses compagnes, les Muses, en récompense le don de la parole pour dire les fables. C'est ce qu'exposent les premiers chapitres de la *Vie* (§ 4-8). Puis, après bien des aventures au cours desquelles le travailleur à la houe dans les champs de Phrygie deviendra l'employé de maison à tout faire d'un philosophe professionnel dans l'île de Samos, la *Vie* explique pourquoi les histoires d'Ésope sont devenues un jour de la littérature (§ 100, que je lis en suivant l'édition de Manolis Papatomopoulos, 1991, p. 139). La condition de leur passage de l'oralité à l'écriture est l'affranchissement d'Ésope et son entrée en politique. Chargé de négocier la paix samienne avec Crésus, roi de Lydie, l'ancien esclave devenu vizir reçoit commande de composer à l'intention du roi les fables et histoires (λόγους καὶ μύθους) « qui sont lues jusqu'à aujourd'hui », et d'en déposer le recueil dans la bibliothèque du palais. De retour à Samos, il sacrifie aux Muses et leur bâtit un sanctuaire, érigeant au milieu d'elles, non pas la statue d'Apollon, mais sa propre statue en souvenir de lui-même. Voilà pourquoi, conclut le cha-

pitre, Apollon fut colère contre lui comme il l'avait été contre Marsyas, lui aussi mortel ayant osé usurper le rang du dieu musagète.

Ces deux épisodes sont l'exposé d'un Ésope sacrilège, tournant en ridicule la création poétique telle que la concevait l'art académique. Un bon témoin de celui-ci est le bas-relief d'Archélaos de Priène, dit « l'Apothéose d'Homère », sculpture de la première moitié du II^e s. av. n. è., auj. British Museum 2191 (ht. 118 cm), trouvée à Bovillae sur la voie Appienne, mais probablement originaire d'Alexandrie. La frise inférieure représente une scène votive de sacrifice dans un espace clos (salle de cours du Musée, temple ou maison privée ?) pour y célébrer la divinisation d'Homère. Ainsi que l'indiquent les inscriptions, le poète siège entre l'Iliade et l'Odyssée qui lui servent d'accoudoirs, et a devant lui Mythos enfant. Tandis que le couple royal, Arsinoé III et Ptolémée IV Philopator, figures de la Terre habitée et du Temps (Oikouménè et Chronos), dépose sur la tête d'Homère la couronne du vainqueur, défilent devant l'autel les allégories savantes des Muses : histoire, poésie, tragédie, comédie, la nature (Physis), toute petite, sans doute parce que, selon l'adage, elle aime à se cacher, puis successivement la vertu (Arétè), la mémoire (Mnémè), la foi (Pistis) et la sagesse (Sophia). Les parties supérieures du relief sont une scène d'extérieur, représentant la montagne de l'Hélikon gravie par la procession des Muses, de bas en haut : Clio, Euterpe, Melpomène, Thalie, Terpsichore, Eratô, Polhymnie, Uranie, et, à l'écart du groupe, Calliope la sagesse (*Anth. gr.*, *Anth. de Planude*, IX 505, 10, et NHC VII, *Apocalypse d'Adam*, 81, 2-3 : « des neuf Piérides, une s'est séparée et vint sur une montagne élevée »). Clio, la première des Muses, est installée dans la grotte d'Apollon citharède, reconnaissable par l'omphalos delphique ; à part de la composition, sous le trépied de la victoire, la statue (non inscrite) du poète victorieux au concours, dédicant du relief et, au sommet de l'œuvre, comme il se doit, les parents des Muses, Zeus et Mnémosyne.

Les chapitres 4-7 de la *Vie d'Ésope*, qui racontent comment Ésope reçoit d'Isis et des Muses le don de la parole et l'invention des fables, autrement dit à la fois le λόγος et les λόγοι, sont une anti-Apothéose d'Homère. Le moment et l'endroit de l'inspiration sont déterminés, après la rencontre avec la prêtresse d'Isis, par la sieste de l'esclave à la houe dans un *locus amoenus*, décrit comme un paysage au féminin, à réminiscences sapphiques (Jesper Svenbro, Centre Louis Gernet, 15.03.02). La mère et le père assignés aux Muses dans le panthéon grec du bas-relief ont disparu du tableau bucolique de la *Vie*, ainsi qu'Apollon. Désormais c'est Isis, la déesse égyptienne, qui conduit le cortège de ses compagnes, les Muses. Elle dénoue la langue d'Ésope endormi en lui coupant le durillon qui l'empêchait de parler, et lui fait don de la voix ; puis, à tour de rôle, chacune des Muses apporte à Ésope les techniques qui lui serviront à créer et à composer des histoires en grec (μύθων Ἑλληνικῶν πλοκὴν καὶ ποιήσεις). La pointe sacrilège à l'égard d'Apollon est davantage marquée dans la scène du passage des fables à l'écriture (§ 100) : la statue d'Ésope au milieu

des Muses y a remplacé le dieu citharède. Motif direct de la colère d'Apollon (§ 127), qui se vengera de l'affront en faisant mourir Ésope à Delphes.

Une autre fiction sur la fiction, mais qui rejoint celle que l'on trouve dans la *Vie d'Ésope*, est fournie par Philostrate (*Vie d'Apollonius de Tyane*, V 15, test. 62 Perry). Alors qu'il est berger près d'un temple d'Hermès, Ésope voit les offrandes précieuses d'or, d'argent et d'ivoire qui sont faites au dieu pour obtenir la sagesse, mais lui n'a que le lait de ses brebis à offrir, avec du miel, des myrtes, des roses et des violettes. Le jour de la distribution de la sagesse, Hermès fait don à ses riches dévots des différentes parties de la philosophie, astronomie, musique, épopée, rhétorique. Tout ayant été distribué, il ne restait plus rien pour Ésope. Le dieu se souvint alors d'une jolie histoire (le Bœuf de labour et la terre) que lui avait racontée jadis les Heures, ses nourrices dans l'Olympe, et qui lui avait inspiré le désir de s'emparer des bœufs d'Apollon. « Prends pour toi, dit Hermès à Ésope, ce qui fut la première chose que j'ai apprise moi-même », autrement dit l'art de raconter des histoires (μυθολογία).

L'environnement bucolique et la pointe anti-apollinienne de l'invention des fables selon la *Vie* sont bien présents aussi dans cette tradition propre à Philostrate. L'idée que la fable ésopique représente ce qui reste dans la maison de la sagesse une fois qu'ont été distribuées toutes les parties de la philosophie est une illustration narrative de la conclusion de Philostrate sur la classification critique des fictions littéraires, d'où il résulte qu'en dépit du jugement négatif des philosophes qui la tiennent pour une fabrique perpétuelle de mensonge, *de falso per falsum*, comme l'écrit Macrobe (*In Somnium Scipionis* I 1, 10 ; témoignage absent du recueil de Perry), la fable mérite d'être réhabilitée en tant que discours disant du vrai dès lors qu'il se reconnaît pour faux. Cet éloge surprenant d'Ésope se fonde sur la distinction qu'élabore Philostrate en préalable à son mythe de l'origine des fables (test. 100 et 105 dans le recueil de Perry). Par rapport au faux qui se fait passer pour vrai, autrement dit le faux caractéristique des poètes qui soit inventent des héros ayant la prétention de la réalité (cas des mythes d'Hésiode), soit fabriquent des histoires de la nature se présentant comme si elles concernaient des faits authentiques et seraient susceptibles d'expliquer ce qui se serait réellement passé (cas des mythes de l'Etna en Sicile), il est préférable de donner l'avantage, parmi les discours mensongers, au faux qui se reconnaît comme faux, car « le fait même de ne pas prétendre parler de choses réelles dit la vérité ». Tel est le cas donc des fables d'Ésope et — en filigrane de la démonstration du sophiste qui n'oublie jamais de s'auto-justifier —, tel est le cas aussi de l'auteur écrivant la *Vie d'Apollonius*. Il ressort de tout cela que la fable ésopique occupe parmi les fictions une position originale et respectable. Ésope ayant su tracer un chemin n'appartenant à personne d'autre (ἐαυτοῦ τινὰ ὁδόν), ses fables sont, en définitive, ce qu'il y a de plus approprié à l'acquisition de la sagesse (ἐπιτηδειότεροι πρὸς σοφίαν). La position de Philostrate rejoint par là l'appréciation positive de la fable comme paradigme fictif (τὸ αὐτὸν ποιεῖν), que l'on trouve chez Aristote (*Rhétorique*, II 20, 94 Perry). Elle se

présente aussi comme une analyse structurelle de la fable ésopique, d'une part parce que Philostrate (test. 105 Perry) se rend parfaitement compte qu'en jouant le rôle d'êtres humains, les animaux de la fable finissent à la longue par s'identifier à des caractéristiques particulières et créent des types. Il en relève quatre : le royal (βασιλικά), le naïf (εὐήθη), l'astucieux (κομψά), et le niais (ἀκέραια). Il ne donne pas d'exemples, mais on reconnaîtra aisément sous ces quatre types les personnages principaux de la fable ésopique : le lion, le loup, le renard et l'âne. En précisant, d'autre part, qu'Ésope ne quitte son public que lorsqu'il l'a conduit où il veut et que dans ce but le fabuliste prend soin à chaque fois d'ajouter un oracle à son histoire, Philostrate relève par là, en référence à une pratique courante des recueils de son temps, l'intérêt de l'epimythion comme aide de lecture.

Un certain nombre d'études, dont surtout celle d'Albrecht Dihle sur la règle d'or (Göttingen, 1962), ont envisagé le développement de la « *Vulgäarethik* » en cherchant à réduire l'écart, bien net chez Philostrate, entre sagesse et philosophie. Mais dans ces enquêtes le monde d'Ésope ne joue qu'un rôle marginal. Or selon l'idée habituelle et, semble-t-il, assurée que l'on se fait du fabuliste, la morale ésopique se caractérise par un pragmatisme populaire, incarné par le personnage du renard et opposé à l'idéal aristocratique construit d'après l'éthique des philosophes. C'est surtout un monde dominé par le caractère impénétrable de la Tyché (Ménandre, *Bouclier*, 254-255), dans lequel les revirements de la fortune sont totalement imprévisibles et imparables (le Fils et le lion peint, 363 P ; l'Homme et le loup, *KwD* § 109-110). Le principe de base de l'agir consistera, en conséquence, à ne s'occuper que de ce qui dépend de nous, en apprenant à se protéger de soi-même et d'autrui.

Le premier point ne présente rien d'original par rapport aux données de la « *Vulgäarethik* ». Dès lors qu'on ne peut changer sa nature, il faut se contenter de ce que l'on est et de ce que l'on a, face à ces trois dangers que sont l'illusion de soi (le Cerf et le lion, 74 P ; le Mulet de Lydie, 315 P), l'imitation de l'autre (l'Aigle, le choucas et le berger, 2 P), et la démesure (la Poule aux œufs d'or, 87 P ; thème bien analysé dans Ménandre, *Dyskolos*, 271-287). Le second point, apprendre à se protéger d'autrui, fait l'objet d'un traitement plus détaillé dans l'application de la règle d'or (la Chèvre et l'âne, 279 P ; la Perdrix et l'homme, 265 P = Babrius 138 ; pour le rejet du talion : le Charpentier, ap. Decourde-manche, *Fables turques*, n° 116). Le long épisode des mangeurs de figes, au début de la *Vie d'Ésope* (§§ 2-4a), sert à illustrer la même règle ; son énoncé, distique formé de deux trimètres iambiques, a été rétabli par Manolis Papathomopoulos ainsi : ὅστις κατ' ἄλλου μηχανεύεται κακὸν / αὐτὸς καθ' αὐτοῦ τοῦτο ποιῶν λανθάνει, « celui qui par quelque machination fait du tort à autrui ne s'aperçoit pas que c'est à lui-même qu'il le fait ». Cette formulation négative est celle qu'adoptent les courants religieux de la fin de l'Antiquité : *Tobit* 4, 15 ; *Didachè* I, 2 ; Hillel (*bŠab*, 31a) ; *Évangile selon Thomas*, 6 (mais énoncé positif dans les évangiles canoniques : Mt 7, 12 = Lc 6, 31, ainsi que chez Marcion) ;

Codex Bezae à *Actes* 15, 28-29 (Resch, *Agrapha*, n° 37) ; Mani ap. M 5815 RI 9-10 'wd cy tw 'w 'ny kyc 'bwyn'h wxd m' kr « et ce que tu désapprouves chez autrui, ne le fais pas toi-même » ; *KwD*, éd. 'Azzām, 300, 12-14, où l'énoncé négatif en conclusion de l'histoire de la Lionne et du chacal est précédé de la formule annonçant la citation scripturaire d'un logion intemporel : « car il a été dit, etc. ».

Dans l'application de la règle d'or au danger que représente autrui, la morale ésoopique prévoit trois cas de figure essentiels. Si on a affaire à quelqu'un de plus puissant que soi, en ce cas il faut le fréquenter le moins possible ou bien le flatter sans arrêt. C'est la leçon de l'apologue d'Ésope chez le roi Crésus à Sardes, rapporté par Plutarque, *Vies. Solon*, 28, 1 (test. 35 Perry) : « On doit approcher les rois le moins possible, ou bien leur dire les choses les plus agréables qui soient » ; même enseignement chez Diodore de Sicile (test. 34 Perry) sur la conduite à adopter avec les souverains ; pour les fables : le Lion et le taureau (143 P). Si, au contraire, autrui est moins fort que soi, voire très faible, en ce cas il convient de le ménager et, de toute façon, de rester prudent : cas de figure bien illustré (le Cheval et l'âne, 181 P ; Babrius 7 ; le Bœuf et le chameau ap. Plutarque, *Préceptes de santé*, 27 [*Moralia* 137D-E], 181 P) et qui se justifie doublement car ou bien on a toujours besoin d'un plus petit que soi (le Lion et le rat, 150 P) ou bien on court le risque qu'un faible puisse présenter un danger qu'on ignore (l'Aigle et l'escarbot, 3 P). Troisième cas de figure : si autrui est un proche ou un ami, il convient alors de s'y fier le moins possible (l'Alouette et le moissonneur ap. Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, II 29, 1-20, test. 99 Perry).

La seconde partie du cours devait être consacrée à l'étude des matériaux de l'Ésope manichéen. De cette recherche, je n'ai pu traiter que son point de départ, l'Ésope juif. C'est à David Flusser, dans sa *Vie de Jésus* (1968, traduite en français en 1970) puis dans son ouvrage sur les paraboles (*Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, Berne, 1981), que l'on doit d'avoir signalé l'importance d'Ésope dans les littératures rabbinique et évangélique. Sa thèse de l'identité culturelle de Jésus et des rabbins dans leur rapport à Ésope comme consommateurs des histoires du fabuliste grec repose sur l'étude de trois témoignages évangéliques : le portrait de Jean-Baptiste par Jésus en Mt 11, 7 (le roseau agité par le vent, qui renvoie à la fable du Roseau et de l'olivier 70 P, le Chêne et les roseaux chez Babrius 36 et Avianus 16) ; la comparaison de la génération du Précurseur à des chœurs d'enfants joueurs de flûte (Mt 11, 16-19), dont l'arrière-plan est constitué par la fable du Pêcheur joueur de flûte et des poissons chez Hérodote et dans les collections ésopiques, 11 et 11a P, Babrius 9) ; l'invective contre la cour d'Hérode Antipas (Lc 13, 31-33), cour que Jésus, en qualifiant le Tétrarque de « renard », aurait considérée comme une sorte de ferme aux animaux à la Orwell. Si on peut avoir quelque doute sur la pertinence de cette dernière comparaison (le renard ésoopique n'a pas grand'chose à voir avec le cochon napoléonien décrit par George Orwell), l'analyse des autres

logia évangéliques en référence à l'utilisation d'Ésope par les Sages reste féconde. L'enquête de Flusser dans la littérature rabbinique (quatre cas de fables ésopiques relevés) a pu être enrichie de façon significative et située en perspective historique. En voici les principaux résultats.

Le premier témoin connu de l'Ésope juif est Jésus b. Sirakh (fl. -190). La Judée vient de s'affranchir de la domination des rois lagides d'Alexandrie et de passer sous la protection des rois séleucides d'Antioche. Jésus b. Sirakh, disciple du grand prêtre pro-séleucide Siméon b. Onias (II) dit Siméon le Juste, compose dans ces circonstances à Jérusalem un traité de sagesse qui porte son nom, le *Siracide* ou *Ecclésiastique*, conservé intégralement en grec dans la Bible des LXX. L'original hébreu, exclu du canon juif par les maîtres de l'École de Yavné mais connu de s. Jérôme, a été en grande partie retrouvé et identifié dans les manuscrits de la *geniza* d'une ancienne synagogue karaïte du Vieux-Caire par Salomon Schechter en 1896. La traduction grecque ancienne de l'original hébreu, passée dans la LXX, fut effectuée par le propre petit-fils de l'auteur, ainsi qu'il le raconte lui-même dans le prologue du *Siracide*, après son arrivée en Égypte, laquelle eut lieu dans la 38^e année de Ptolémée VIII Évergète II (145-116), autrement dit en 132 av.n.è. Pour illustrer le cas particulier de l'application de la règle d'or à un plus puissant que soi, Jésus b. Sirakh écrit (13, 2) : ἰσχυροτέρῳ σου [...] μὴ κοινώνει' τί κοινωνήσει χύτρα πρὸς λέβητα; αὕτη προσκρούσει καὶ αὕτη συντριβήσεται, « ne fréquente pas un plus fort que toi [...] Un pot de terre va-t-il fréquenter un chaudron ? Celui-ci le cognera, et l'autre sera brisé ». Cet énoncé constitue la plus ancienne attestation connue de la fable transmise par Babrius 193 = fr. 20, paraphrase en prose 378 P, Avianus 11.

La fable ésopique connaîtra ensuite, à l'époque des maîtres de la tradition orale (tanna'im) qui compileront la Mišna, un grand essor à l'intérieur du courant pharisien, dans l'École de Hillel. La connaissance des « fables de renards » (*mišlot šu'alim*) est explicitement mentionnée, à côté des arts libéraux de la paideia grecque (grammaire, logique, astronomie, arithmétique, physique), comme faisant partie du portrait intellectuel qu'une double tradition talmudique (*bSuk* 28a et *bBab B* 134a) trace du plus jeune des élèves de Hillel, fondateur de l'École de Yavné, Yoḥanan b. Zakkai. Une application politique de la fable ésopique du Lion et du héron d'Égypte (le Loup et le héron chez Babrius 94, paraphrase en prose 156 P, le Loup et la grue chez Phèdre I 8) est mise en œuvre par le principal disciple de Yoḥanan b. Zakkai, Yehôšua' b. Ḥananya, dont le *floruit* se place une dizaine d'années après la mort de son maître, vers 90 de n.è. (*Ber R* 64, 10). Dans ce type d'exégèse, bien commode à réutiliser et actualiser chaque fois qu'il s'avérait nécessaire de calmer les esprits, le lion ou « gouvernement impie » désigne bien entendu les Romains et leurs alliés locaux, l'os dans la gueule du lion est un service que les Juifs ont rendu jadis aux Romains (mais lequel ?), quant au héron d'Égypte c'est le « nous » du locuteur, autrement dit les Juifs.

Les traditions relatives à r. Aqiva transmettent également une application politique de fable animalière, les Poissons et le renard (*bBer* 61b). Flusser considère cette fable comme ésopique et l'identifie à celle du Crabe et du renard (116 P). On sait que du point de vue politique, ce quasi-agnostique et champion du *dīqdūq* (exégèse du futile et du superflu) qu'était Aqiva n'était pas loin d'accorder la fonction messianique à Siméon bar Kokhva, meneur de la dernière révolte juive contre Rome en 132-135. C'est durant cette période qu'il sera arrêté et mourra sous la torture, non sans avoir livré son dernier enseignement sous la forme d'une fable : les pêcheurs qui jettent leurs filets sont le pouvoir répressif romain qui interdit de tenir des assemblées, le renard qui invite les poissons à sauter sur la berge est Pappos b. Yehuda et les autres qui font le jeu des Romains, les poissons qui filent en tous sens dans la rivière sont les Juifs libres, qui font fi aussi bien des ordres des Romains que des consignes communautaires de prudence. L'identification ésopique de Flusser est à mon avis erronée. L'histoire racontée, absente de l'Ésope grec, est celle des Poissons et du cormoran (dans le rôle du renard) selon *KwD* § 157-160, donc une histoire indienne devenue proche-orientale.

Le plus important des disciples d'Aqiva, r. Me'ir (ob. ca 150), avait en mémoire, dit-on, pour illustrer son enseignement, « trois cents fables de renards » (*bSan* 38b-39a). L'amora qui transmet la tradition ajoute : « Et nous, nous en avons seulement trois ». Suivent trois citations bibliques (Ez 18, 2 ; Lv 19, 36 ; Prov 11, 8). Dans la fable du Lion en colère et du renard (*Ber R* 78, 7), c'est le renard lui-même qui devient fabuliste de ses propres histoires et déclare en connaître trois cents ! Ce nombre est un clin d'œil aux trois cents renards qu'utilise Samson pour incendier les champs de blé des Philistins (Jg 15, 1-8 ; même technique de ghezzou, mais se retournant contre son utilisateur, dans le Renard et les blés mûrs, *Babrius* 11 ; 283 P), clin d'œil aussi à une autre fable des *Juges* : les Arbres qui voulurent se choisir un roi (9, 8-15 ; 262 P). Le commentaire de Rachi intègre les citations bibliques d'Ez-Lv-Prov dans un conte à tiroirs (européen) relatif au renard : sa première partie, le Loup parti banqueter chez les Juifs, est une variante du conte type AT 41** ; la seconde partie, le Loup dans le puits, est l'histoire racontée dans le *Roman de Renart* (XXIX, AT 32).

Une tradition tannaïte anonyme (*bŠab* 77b) illustre l'application de la règle d'or au cas du plus faible que soi par les fables suivantes : le *mafgi'a* et le lion (le Cousin et le lion, 255 P ; polémiques contre l'empereur Titus : *Ber R* 10, 7 et *bGit* 56b) ; le moustique (*yattūš*) et l'éléphant (le Lion, Prométhée et l'éléphant, 259 P). Je n'ai pu identifier les autres fables (l'araignée et le scorpion, l'hirondelle et l'aigle, le *kilvit* et le gros poisson). En revanche, l'histoire, rapportée par le Midraš au Lévitique (*Wa Y* 33, 1), de Šim'on b. Gamliel (II) envoyant son serviteur Ṭavi au marché acheter tour à tour ce qu'il y a de meilleur et ce qu'il y a de pire, et ce dernier ramenant à chaque fois de la langue, ainsi que l'histoire de Rabbi (= Yehuda ha-Nasi), le fils du précédent, invitant ses élèves à un repas, ont été identifiées et expliquées comme la version juive, avec Ṭavi

dans le rôle d'Ésope, de l'invitation au repas racontée en détail dans la *Vie d'Ésope* (§ 51-55). Deux fables ésopiques ont pu également être relevées chez les amora'im : celle du Renard entré dans une vigne (le Renard au ventre gonflé, 24 P) transmise par Gniva, un disciple de Rav (École de Sura, Babylonie), fl. 260, dans *Qoh R* 5, 14 ; celle de la Tête et de la queue du serpent (Plutarque, *Vies. Agis et Cléomène*, II 5 ; Babrius 134 ; 362 P) transmise par Yehôšua' b. Levi, un amora palestinien, fl. 250, dans *Dev R* 1, 10 (exégèse de Dt 1, 13).

Séminaire : Contes et apologues des manichéens orientaux (suite)

Les travaux du séminaire ont eu pour but de poursuivre l'étude des contes oraux attestés dans les collections de Tourfan (voir *ACF*, 101, pp. 545-547) et d'autre part, en lien avec le cours, de réunir collègues et chercheurs intéressés par Ésope et la littérature ésopique.

Les 9 et 16 janvier 2002, j'ai présenté le conte du Moine, de la fille et du loup avec la reconstitution du début de l'histoire en parthe, la synopse des variantes, et l'aire de collectage de l'AT 896. Cette étude a été suivie, le 23 janvier et du 13 au 27 février, par l'examen d'abord d'un conte moyen-perse, la Fille du roi forgeron et le joueur de flûte (restitutions, epimythion, variantes, et aire de collectage de l'AT 534), puis de l'histoire sogdienne du Fils du roi avalé par le *kar kapi*, et enfin d'un conte persan, le Fiancé de la fille de l'empereur de Chine (AT 467).

Ces recherches ont été prolongées par les exposés de : Mme Odile Ricoux (Maître de Conférences à l'Université de Valenciennes) : « L'étoile apparue aux mages et la vierge à l'enfant : analyse des traditions » (30 janvier) ; Mme Nicole Belmont (Directeur d'études à l'EHESS) : « Les contes européens de tradition orale » (6 février) ; M. Pierre Chuvin (Professeur à l'Université de Paris-X Nanterre) : « Le conte néo-syriaque des amants du lac, collection Prym/Socin, n° 34 » (13 mars) ; M. Rémy Dor (Professeur à l'INALCO) : « Du conte kirghiz au conte turc : repères et remarques » (27 mars) ; Mlle Nasrin Rayati (Bibliothèque d'Études arabes, turques et islamiques du Collège de France) : « À propos d'une édition récente de contes azéris » (3 avril).

Concernant les recherches sur Ésope, nous avons pu entendre les communications de M. François Lissarague (Directeur d'études à l'EHESS) : « Le portrait d'Ésope : une fable archéologique » (23 janvier) ; M. Jesper Svenbro (Directeur de recherche au CNRS) : « Ésope au cimetière » (6 mars) ; M. Manolis Papathomopoulos (Professeur à l'Université de Jannina, Grèce) : « Ésope : un *Christos païen* » (20 mars). Les échanges sur Ésope se sont poursuivis lors de la table ronde sur la Phantasia et les rêves (Centre Louis Gernet, 15 mars 2002), au cours de laquelle M. Jesper Svenbro fit une communication sur « L'imagination aux confins du rêve : Sappho, Socrate et le sommeil d'Ésope ».

M. T.

PUBLICATIONS

— « La protectrice des manichéens », dans : *Moi, Zénobie Reine de Palmyre*, sous la direction de Jacques Charles-Gaffiot, Henri Lavagne, Jean-Marc Hofman. Catalogue de l'exposition de la Mairie du Ve arrondissement, Paris, 18 septembre-16 décembre 2001, Paris, Centre Culturel du Panthéon, et Milan, Skira, pp. 73-74 et 371-372.

— « Nécrologie. Antoine Guillaumont (1915-2000) », *Annuaire du Collège de France*, 101 (2000-2001), pp. 81-84.

— Préface à Odile Ricoux, *Christ Caniculaire : la Nativité le 25 juillet*, Valenciennes, Presses Universitaires de Valenciennes, et Paris, Les Belles Lettres, 2001, pp. 7-8.

— « Les gisements miniers de l'Azerbayjān méridional (région de Taxt-e Soleymān) et la localisation de Gazaka », *Bulletin of the Asia Institute (Alexander's Legacy in the East. Studies in Honor of Paul Bernard)*, New Series/Vol. 12 (1998), paru novembre 2001, pp. 249-268.

— Préface à Christelle Jullien et Florence Jullien, *Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'Empire iranien*, Res Orientales 15, Bures-sur-Yvette, GECCO, 2002, pp. 10-11.

— *Le manichéisme* (Que Sais-Je n° 1940, 2^e édition, Paris, PUF, 1997) : traduction bulgare par Pavel Stefanov, coll. Kompas n° 25, Vraca, Éditions Odri, 2001.

— *Id.* : traduction japonaise par Chiemi Nakano, Tokyo, Éditions Haku-suisha, 2002.

AUTRES ACTIVITÉS

— Participation au Colloque international « Synchrétismes et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman des XIII^e-XVIII^e siècles », Collège de France, 8-10 octobre 2001 ; communication : « Synchrétisme, dualisme, gnosticisme, manichéisme : sur quelques “-ismes” en usage chez les islamisants. Formation, définitions, problèmes ».

— Participation au Colloque international « Comment naît une religion. Le charisme prophétique comme facteur d'innovation », Centro di alti studi in scienze religiose, Piacenza, 1-3 novembre 2001 ; communication : « L'adieu à Kapilavastu ».

— Président du jury de la thèse de doctorat de Mlle Claudine Gauthier, *La décollation de saint Jean-Baptiste*, Université de Nice-Sophia Antipolis, Faculté des Lettres, arts et sciences humaines, le samedi 8 décembre 2001.

— Conférence au CNRS, UMR 7528 Monde Iranien, Atelier de recherche « Le carrefour afghan : langues et cultures à travers l'histoire », Ivry/Seine, le

mercredi 19 décembre 2001 : « Manichéens et bouddhistes du Khorâsân : la figure de l'État ».

— Participation à la table ronde « La phantasia et les rêves », Centre Louis Gernet, Paris, le vendredi 15 mars 2002 ; conférence : « Le songe du calife al-Ma'mûn ».

— Conférence au Centre d'études des religions du Livre (CNRS-UMR 8584), Villejuif, le jeudi 11 avril 2002 : « Les Sept Dormants et les Gens du Livre : quelques questions ».

— Président du jury de l'Habilitation à diriger des recherches de M. Jean-Pierre Brach, Centre d'études supérieures de la Renaissance, Université François Rabelais, UER de Philosophie, Tours, le mardi 30 avril 2002.

— Participation au séminaire de Mme Nicole Belmont, École des Hautes Études en sciences sociales, Paris, le lundi 6 mai 2002 ; conférence : « L'invention de la fable ésopique ».

— Membre du jury de la thèse de doctorat de Mme Brigitte Tambrun-Krasker, *Les fondements métaphysiques et éthiques de la pensée politique de Pléthon*, Université de Paris IV-Sorbonne, UER de Philosophie, le samedi 15 juin 2002.

— Membre du Conseil scientifique de l'exposition « Moi, Zénobie reine de Palmyre », Paris, Mairie du V^e arrondissement, septembre-décembre 2001.

— Directeur de l'Institut d'Histoire des christianismes orientaux du Collège de France.

— Membre du Conseil scientifique de l'*Archiv für Religionsgeschichte*, Verlag B.G. Teubner, Stuttgart et Leipzig.

ACTIVITÉS DE LA CHAIRE

Françoise FRONTISI-DUCROUX (Sous-Directeur)

Publications

— *O Daidalos*, traduction grecque de *Dédale*, Athènes, Olkos, 2002.

— « Parties de chasse chez les Grecs », *Adolescence*, 2002, t. 20 n° 1, 157-170.

— « En marge... Dédale », *Mites de fundacio de ciutats al mon antic*, Actes del Colloqui, Barcelone, 2002, 135-139.

Conférences, colloques, tables rondes

— 24/11/2001, Paris, table ronde « Les idéaux et le féminin », Quatrième Groupe (organisation de psychanalyse). Communication sur les modèles féminins en Grèce ancienne.

— 6/12, Paris, Centre Louis Gernet, colloque : Les plaisirs intellectuels. Communication : « *tarpesthai goio*, se réjouir de sanglots ».

— 13/12, Paris, ENS séminaire Claude Imbert, Art et cognition : « La gorgone et la flûte. Mythe de création d'image ».

— 11/01/02, Genève, École des Beaux Arts : table ronde sur Dionysos : communication : « Dionysos et les femmes ».

— 15/02/02, Villejuif, CNRS-UMR 7062, table ronde : Technè et mechanè à la fin de l'Antiquité. Communication : « Le droit et le courbe dans le mythe de Dédale ».

— 18/02/02, Grenoble, Université Pierre Mendès France, Département de Philosophie, séminaire de Mme L. Desclos, conférence : « Y a-t-il un organe de l'imagination créatrice ? ».

— 7/3/02, Sienne, Facoltà di Lettere e Filosofia, Centro interdipartimentale di studi antropologici sulla cultura antica, Conférence : « La temporalité dans l'image. Le cas des représentations mythologiques ».

— 8/3/02, Pise, Università degli Studi, Dipartimento di filologia classica, Conférence : « *prapidessi iduiesi* : à propos du Bouclier d'Achille, *Iliade*, XIX ».

— 15/3/02, Paris, Centre Louis Gernet, organisation de la table ronde : « Rêve et Phantasia ».

— 17-20 mars, Ljubljana, Institutum Studiorum Humanitatis, Colloque Frontières et identités territoriales et imaginaires de l'Antiquité ; communication : « Frontières naturelles et barrière des espèces ».

— 23-24 mars, L'Arbresle, Centre Thomas More, table ronde : « L'architecture en représentation », communication : « Figures du labyrinthe ».

— du 29 juin au 6 juillet, Centre de Cerisy-La-Salle, colloque « Le visage et la voix », communication : « La Gorgone et l'invention de la flûte : un contrepoint ».

Florence JULLIEN (ATER)

Publications

— *Les Actes de Mar Mari, l'apôtre de la Mésopotamie*, collection Apocryphes 11, Turnhout, Brepols, 2001.

— « “ Aux temps des disciples des apôtres ”. Les sabbatiens d'Édesse », *Revue de l'histoire des religions*, 218 (2001) 153-170.

— « Porteurs de salut : Apôtre et marchand dans l'Empire iranien », *Parole de l'Orient*, 26 (2001), 127-143.

— *Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'Empire iranien*, *Res Orientales* 15, Bures-sur-Yvette, GECMO, 2002.

— « Une source inattendue sur le baptisme babylonien : les *Actes de Mar Mari* », *Studia Iranica*, 31 (2002) 47-60.

— « La *Chronique d'Arbèles*. Propositions pour la fin d'une controverse », *Oriens Christianus*, 85 (2001) 41-83.

Activités

— Recrutée comme Attachée temporaire d'enseignement et de recherche, à compter du 1^{er} septembre 2001, Collège de France, chaire d'Histoire des syncrétismes ; renouvelée à compter du 1.09.02.

— Gestion des périodiques, collections et ouvrages de la Bibliothèque de l'Institut d'histoire des christianismes orientaux du Collège de France.

— Préparation des manuscrits d'un ouvrage collectif (en vue de la publication, avec mise en forme des contributions du programme de recherche), sur les communautés religieuses dans le monde gréco-romain, dir. N. Belayche, CNRS, Villejuif-Paris, CERL-UMR 8584.

— Participation aux activités du Centre d'études des religions du Livre, CNRS-UMR 8485, comme chercheur associé (depuis 1995).

— Membre associé post-doctoral de l'équipe CNRS Monde iranien (UMR 7528).

— Révision de la thèse de doctorat en vue de la publication dans la collection *Res Orientales* (voir *supra* Publications).

— Participation au Dictionnaire de l'Antiquité, PUF (rédaction de plusieurs notices).

— Intervention au Séminaire de codicologie (commun à IRHT Section grecque, LESA et CERL), sous la direction de F. Briquel-Chatonnet et A. Desreumaux, le 14 février 2002, sur le thème : « Les Actes de Mar Mari : étude codicologique et premières conclusions ».

— Présentation, lors de la journée Monde Iranien, le 20 mars 2002, de l'ouvrage *Les Actes de Mar Mari, l'apôtre de la Mésopotamie* (voir *supra* Publications).