

LA SYMBOLIQUE DE L'INSECTE DANS LES FABLES D'ÉSOPE: QUOI DE PLUS ÉLOIGNÉ DE L'HOMME QU'UN INSECTE ET AUSSI QUOI DE PLUS SEMBLABLE ?

Marie-Claude CHARPENTIER* et Sylvie VILATTE**

Résumé

Le concept de symbolique, défini comme un ensemble organisé de symboles, paraît particulièrement bien adapté à une approche des fables d'Ésope, surtout lorsque celles-ci présentent des insectes. En effet, la fable est construite à l'image du symbolon ou des symbola, c'est-à-dire comme deux fragments d'un objet brisé qui prennent leur signification première lorsqu'ils sont à nouveau réunis. Chaque narration construit de manière organisée une symbolique de l'animal constituée de signes prégnants pour l'homme.

Notre choix de fables s'est porté sur deux insectes: l'escarbot et la mouche. Chaque récit est constitué sur le même modèle: un point de départ, puis une rupture et enfin une remise en ordre du monde. "Quoi de plus éloigné mais aussi quoi de plus semblable?", ce paradoxe constitue un des fils conducteurs de notre analyse, car il permet de classer tout naturellement les fables d'Ésope selon le rapport de l'insecte à l'homme. La présence humaine se manifestera selon un ordre croissant, ce qui du même coup se révélera comme une tentative pour introduire ces récits dans une histoire du monde méditerranéen.

Mots clés

Fable, Symbole, Insecte, Mouche, Escarbot, Bousier, Scarabée, Paradoxe.

Summary

Æsop's insect symbolism: the paradox of man's relationship to insects.

The concept of symbolism, an organized group of symbols, can be used to approach Æsop's presentation of insects. His fables are constructed in the image of symbolism, i.e. like two broken fragments of an object which only takes its primary meaning when its fragments have been reunited. Each narration organizes its animal symbolism around descriptive features that relate to man. This study focused on two insect types, beetles and flies. Each narrative is built on the same model: a starting point and then a break followed by the reconstruction of the world. There is a paradox: what could be farther from man and yet at the same time provide an insight into man? This paradox forms the basis for this analysis and provides a classification method that can be applied to Æsop's presentation of the relationship between insects and man. As the narrative progresses, the presence of man is put into order revealing Æsop's attempt at presenting the history of the Mediterranean world.

Key Words

Fable, Symbolism, Insects, Fly, Beetle, Paradox.

Le concept de symbolique, défini comme un ensemble organisé de symboles, paraît particulièrement bien adapté à une approche des fables d'Ésope, surtout lorsque celles-ci présentent des insectes. En effet, une fable se caractérise en Grèce comme un récit, αἶνος, λόγος, μῦθος⁽¹⁾, qui met en scène non seulement des animaux - les plus nombreux -, mais aussi des hommes, des plantes, des minéraux et des produits de l'artisanat. Ce récit, quand il utilise l'animal,

s'ouvre par la description d'un événement le concernant et se clôt par une phrase consacrée à l'homme, l'ἐπιμύθιον. Entre les deux, se place une série de signes dont la dynamique progresse jusqu'à procurer le sens dernier. Telle est en effet la finalité de la fable: permettre à l'être humain de déduire, *mutatis mutandis*, des difficultés de l'expérience vécue par les animaux un ἔθος, un mode de vie tourné vers le respect de l'ordre divin et de la juste mesure.

* Université de Franche-Comté, UFR SLHS, 30 rue Mégevand, 25030 Besançon cedex, France.

** Université Blaise Pascal - Clermont II, Maison de la Recherche - CRCA, 4 rue Ledru, 63057 Clermont-Ferrand cedex I, France.

⁽¹⁾ Voir l'introduction d'É. Chambry, 1927, p. XXIII: αἶνος dans Scholie à Aristophane, *Guêpes*, 1251, μῦθος dans Eschyle, *Myrmidons*, fr. 133, λόγος dans Hérodote, I, 141; le texte grec des fables utilisées dans cet article provient de cette même édition (n° 4, 149, 238, 239, 241); les variantes ne fournissent que des détails qui ne remettent pas en cause le schéma général de chaque fable, elles ne sont donc pas citées; il en va de même pour les textes d'Élien concernant les animaux sélectionnés.

La fable est donc construite à l'image du *σύμβολον*, ou des *σύμβολα*, c'est-à-dire à l'image des deux fragments d'un objet brisé qui reprennent leur signification première lorsqu'ils sont à nouveau réunis. Pour arriver à ce résultat, la fable sélectionne un certain type d'informations sur les animaux qu'elle met en scène et va le faire coïncider avec un type similaire d'informations sélectionnées à partir du comportement humain. La volonté d'assumer entièrement d'une part l'animal et d'autre part l'homme rendrait la fable impossible. C'est pourquoi chaque narration édifie de manière organisée une symbolique de l'animal constituée de signes prégnants pour l'homme. Pour cette raison, notre choix de fables s'est porté sur deux insectes précis, l'escarbot et la mouche, placés en relation avec d'autres animaux. Présents dans tout le Bassin méditerranéen, où ils fournissent le sujet de récits dès l'Antiquité, ces insectes rappellent d'abord que les fables composent un langage universel. Pourtant, à première vue, quoi de plus éloigné de l'homme qu'un insecte ? Toutefois, comme J. de la Fontaine l'a montré dans *Le coche et la mouche*, quoi aussi de plus semblable ? "Être ou faire la mouche du coche" est devenu en français un adage courant appliqué à l'homme, depuis que le poète l'a utilisé au XVII^e siècle. C'est donc ce propos que nous allons développer en classant notre choix de fables selon un ordre déterminé par l'importance croissante de la présence humaine. Toutefois une remarque préliminaire s'impose : le récit de chaque fable est établi sur le même modèle, d'abord un point de départ, ensuite une rupture, enfin une remise en ordre du monde. En conséquence, le respect de cette démarche intellectuelle paraît indispensable à une bonne compréhension de chaque narration. Ce faisant notre enquête se révélera également comme une tentative pour introduire les récits d'Ésope dans une histoire culturelle commune aux peuples méditerranéens, Égypte pharaonique comprise.

Un monde sauvage et divin

L'aigle et l'escarbot

"Une aigle pourchassait un lièvre. Ce dernier comprit qu'il ne pouvait bénéficier d'aucun secours, lorsque le sort lui fournit sa seule possibilité de salut. En effet, un escarbot était apparu. Le lièvre se réfugia auprès de lui dans l'attitude du suppliant. L'escarbot lui donna confiance, et, lorsqu'il vit l'aigle fondre tout près, il l'exhorta à ne pas emmener son propre suppliant. Alors l'aigle, regardant de haut la petitesse de l'escarbot, dévora sous ses yeux le lièvre. L'escarbot passa désormais sa vie à remâcher sa rancune au sujet de l'aigle, épiant sans cesse l'emplacement de ses nids. Et s'il arrivait un jour à l'aigle de pondre, l'escarbot roulait les oeufs entre ses pattes en s'élevant

dans les airs, et, soudain, il les lâchait pour les amener à se briser au sol. À tel point que l'aigle, pourchassée de toutes parts, se réfugia auprès de Zeus, car elle est l'oiseau sacré du dieu. L'aigle demanda à ce dernier un endroit pour établir sa ponte en sécurité. Alors Zeus lui permit de faire ses oeufs dans les plis de son vêtement, en son giron. L'escarbot, ayant vu cela, fabriqua une boulette d'excréments et se l'attacha à lui-même ; parvenant en cet équipage, par le vol, jusqu'aux plis du vêtement de Zeus, il fit tomber en cet endroit même sa boulette. Alors Zeus, en voulant faire choir l'excrément par une secousse infligée au tissu, se releva, et ne se rendit pas compte qu'il faisait tomber les oeufs. Depuis ce temps-là, on a coutume de dire qu'au moment même où les escarbots apparaissent dans l'année les aigles s'abstiennent de pondre.

Ce 'dit' apprend à ne jamais mépriser personne, en calculant qu'il n'est point d'être aussi faible qu'il ne puisse tirer un jour vengeance de ce qu'on l'avait traîné dans la boue."

L'interprétation

Le point de départ

Le récit commence par la jonction de la nécessité, se nourrir pour l'aigle, et du hasard, un lièvre passe. Situation naturelle, au sein d'un espace naturel, et même sauvage, en raison de l'absence totale de présence humaine. Situation banale dans la littérature grecque : la poésie homérique contient une multitude de scènes où les animaux chassent et tuent d'autres animaux pour se nourrir. De plus, la mention de l'aigle dans la fable (ou ailleurs) renvoie également au monde aérien, et, par conséquent, place le nid, sauvegarde de l'espèce, en hauteur. Mais, pour le Grec, auditeur ou lecteur de la fable, il est possible d'aller déjà plus loin dans l'évocation mentale des références. En faisant intervenir son imaginaire religieux, l'homme grec rend le récit plus anthropomorphique. Le *σύμβολον* commence à apparaître. L'aigle est, en effet, implicitement l'animal de Zeus. Cette énonciation paraît capitale, puisqu'elle lie l'oiseau au dieu céleste, ce qui sera assuré au milieu du récit. Quant au lièvre, il existe comme animal épichthonien qui se déplace au sol pour trouver sa nourriture et qui, à l'opposé de ce que fait l'aigle, cache son habitat au plus profond des fourrés. Cette opération se révèle essentielle pour la protection de l'espèce, lors des naissances et de l'élevage des petits. Les deux premières bêtes de la fable grecque assument donc une fonction de passage entre des mondes différents, mais de manière antinomique. Pour l'aigle, il s'agit très largement du ciel lumineux et de façon secondaire, mais obligée, de la terre. Pour le lièvre, du sol à découvert et de l'art du camouflage. Finalement, seule la surface terrestre demeure commune aux deux animaux : elle constitue

l'espace du début du récit. Le premier mouvement du lièvre, à la vue de l'aigle, paraît donc normal: la fuite par rapport au danger. Cependant, l'inégalité des possibilités est défavorable à l'animal terrestre. En effet la poésie épique grecque considère bien l'aigle, mâle ou femelle, comme le plus puissant et le plus rapide des animaux. Cet oiseau paraît également associé à la divination dans ces mêmes activités⁽²⁾.

Mais un second élément intervient par le hasard, *καιρός*. Un escarbot (un scarabée ou bousier) surgit dans le champ de vision des deux animaux. Pour le lecteur ou l'auditeur de la fable d'Ésope au XX^e siècle, dans une telle situation, totalement naturelle, l'escarbot ne peut rien. Le gabarit de l'insecte n'est pas compatible avec une défense purement physique du lièvre par escarbot contre l'aigle. En conséquence, d'un point de vue strictement biologique, la fable ne pourrait même pas exister. Cependant, dans le récit grec, le lièvre *demande secours* à l'escarbot. D'autres références que celles de la nature entrent désormais dans le champ conceptuel. Les *σύμβολα* méritent l'analyse. De fait, le récit anthropomorphise avec précision le monde animal par la *supplique* du lièvre à l'escarbot. En effet, si l'on reprend en ce sens le récit, le lièvre, en tant qu'individu, ne veut pas accepter ses limites et cherche à échapper au destin de l'espèce: nourrir le prédateur afin que ce dernier survive. À première vue, ce cas apparaît comme extrême, celui d'une démesure, *ὑβρις*, individuelle, car la mort du lièvre ne met pas en péril l'ensemble de son espèce. Cette circonstance est également similaire à la situation du héros épique, lui qui, à la mort, veut échapper au sort commun à tous les hommes: la disparition par incinération ou inhumation pour le corps et le séjour éternel dans l'anonymat de l'Hadès pour l'âme. Un renom individuel, dû aux exploits guerriers, fournit alors au héros une sorte d'immortalité dans la mémoire humaine. Dans la fable, la prétention du lièvre au salut par l'escarbot n'est donc, en pratique, envisageable qu'en raison d'un contexte particulier, extérieur à celui de la nature.

La rupture

En effet, dans ce contexte imaginaire et anthropomorphisé, la scène amorce la première *rupture*, celle qui a lieu au niveau de la narration. Le récit n'est plus centré sur la nécessité alimentaire du prédateur, son propre salut, mais sur la sauvegarde du plus faible. Le lièvre n'essaie alors même pas de parlementer avec l'aigle pour sauver sa vie,

tant il est clair pour lui que le salut doit venir de l'escarbot. Or, la médiation salvatrice est demandée au moyen d'un geste à la fois humain et religieux. L'aspect rituel du verbe grec *ἱκετεύω* - se placer en suppliant sous la protection de quelqu'un - est bien utilisé par deux fois dans le récit grec. La conséquence est immédiate: l'escarbot, respectueux du rite, rassure le lièvre. Il s'agit probablement d'une exhortation similaire à celle qui se produit un peu plus tard sans succès entre l'escarbot et l'aigle: un dialogue de type humain, comme dans d'autres fables, plutôt qu'une langue spécifique aux animaux, gestuelle ou regards.

En tout cas, un comportement de sagesse apparaît incontestablement de la part du lièvre. En effet, sans la préméditation de la *μητις* ou de l'*ἀπάτη* mais grâce au *καιρός*, l'animal a promptement déplacé au plan religieux la question de sa survie. Or celle-ci pouvait être considérée au début de l'histoire comme une *ὑβρις*. Mais en devenant le suppliant de l'escarbot, le lièvre reconnaît la supériorité religieuse de l'insecte. Ce dernier demande alors à l'aigle de ne pas commettre un sacrilège. Mais l'aigle, méprisant la petitesse de l'escarbot, exprime sa brutalité - elle fond sur la proie - et mange le lièvre. Il s'agit de l'*ὑβρις* physique du pouvoir "royal" affirmant violemment sa supériorité sur le religieux. Cette démesure paraît tout à fait comparable à celle manifestée par Agamemnon, dans le premier chant de l'*Iliade*, vis-à-vis du prêtre d'Apollon ou d'Achille. Le caractère guerrier l'emporte à ce moment dans l'aigle, même si l'oiseau est ici une femelle. Les deux animaux de la fable partagent donc une même outrance, mais inversée: affirmation violente de soi dans un cas, volonté de survie à n'importe quel prix dans l'autre. Cependant, l'escarbot échoue dans sa tentative pour sauver le lièvre. Pour l'insecte sûr de son bon droit, il reste à venger le manquement de l'aigle envers le rite religieux de la supplication.

Une seconde *rupture* intervient alors, mais cette fois-ci dans la description de l'espace. Vaincu par l'individu aigle, l'escarbot va tenter une revanche sur l'espèce, en recherchant les nids de l'aigle. Devenu en effet aussi aérien que le rapace grâce à ses ailes, l'escarbot détruit les oeufs *en tous lieux*. La dimension temporelle du geste n'est pas précisée, s'agit-il d'un plan pluriannuel? Pour être efficace et terrible, c'est-à-dire mettre en péril non seulement la lignée de l'aigle mais encore l'ensemble de son espèce, le geste de punition du sacrilège suppose la répétition chaque année. En parant à ce danger, le dénouement du récit laisse suppo-

⁽²⁾ *Iliade*, XIII, 821-823: "À peine a-t-il dit qu'à sa droite un oiseau a pris son essor: c'est un aigle (*αἰετὸς ὑψιπέτης*), volant haut, et l'armée achéenne le salue d'un cri, pleine de confiance (*θάρσυνος*) par le présage (*οἰωνῶ*)"; *Iliade*, XXI, 252: *αἰετοῦ... μέλανος...*, l'aigle noir est défini par Homère comme l'aigle chasseur, le plus puissant (*κάρτιστος*) et le plus rapide des oiseaux.

ser l'intention première du bousier. De fait, l'aigle est toujours nommée seule dans la fable, comme si elle était l'unique représentante de l'espèce, situation aggravante pour la survie. Dans ces conditions, le geste de l'escarbot paraît, lui aussi, et à première vue, extrême. Il mériterait donc une sanction divine, d'autant plus que la scène se passe en dehors de toute possibilité d'intervention humaine. Or, nous savons, par les récits mythiques, que la protectrice divine des femelles animales enceintes et des petits des animaux est, en Grèce ancienne, une fille de Zeus, Artémis. La déesse punit les chasseurs qui massacrent les uns et les autres, en raison du péril que ces tueries constituent pour les diverses espèces. Cependant Artémis est trop épichthonienne pour intervenir ici.

Toutefois, l'escarbot est-il entièrement en situation d'*ὑβρις*? Si l'on admet que sa réponse constitue une défense du domaine religieux, l'escarbot rétablit, par le seul moyen qui peut gêner l'aigle dans sa supériorité royale et militaire antérieurement trop affirmée, la reconnaissance de la suprématie de la "première" des trois fonctions. Dans une conception trifonctionnelle de type indo-européen (Sergent, 1995, 1998) la fonction religieuse et royale doit primer sur la seconde, celle de la guerre, et sur la troisième, celle de la reproduction. En compromettant la dernière fonction, l'escarbot annule pour le futur l'exercice des deux autres. On peut alors comparer le geste de l'escarbot à celui d'Apollon, au premier chant de l'*Illiade*, où le dieu tue de ses flèches les Achéens pour venger son prêtre⁽³⁾. Cependant, paradoxalement, au moment de ses représailles, l'escarbot entre en compétition avec l'aigle, qui est l'animal sacré de Zeus, instance suprême du monde divin. Le dieu, semblant soutenir l'aigle, accède à sa demande : déposer sa ponte, aux produits d'évidence blancs et ovales, dans le giron divin, ouranien et royal, nid parfait pour ce type d'oiseau. La compétition, ou *ἀγών*, reprend, puisque l'escarbot répond en fabriquant immédiatement une des boulettes excrémentielles qu'il roule habituellement entre ses pattes arrière et en la déposant dans le giron de Zeus.

Or, par ce geste, l'escarbot révèle la totalité de ses capacités : représenter le cycle solaire complet comme c'est le cas dans les civilisations anciennes du Bassin méditerranéen. Le cycle supérieur, puisqu'il brille comme le soleil et atteint le monde aérien et céleste du roi des dieux. Le papyrus peint du Musée du Caire, qui représente la barque solaire de la chanteuse d'Amon, Nsy-Khonsou, montre le scarabée noir ouvrant en cercle ses ailes diaphanes qui évoquent un disque solaire étincelant (Dumas, 1967, p. 312, n° 105). Le cycle inférieur, puisque l'insecte est noir et qu'il oppose, en Grèce, les boules excrémentielles sombres qu'il modèle aux produits lumineux et ovales de la ponte de l'aigle. En Égypte pharaonique, on pense que l'espèce des escarbots ne connaît point d'individus femelles et que les mâles déposent leur semence dans la boule qu'ils roulent en la poussant de leurs pattes de derrière. Aristote (*H. A.*) proposera plus tard un savoir équivalent. De plus, selon les Égyptiens, le geste de l'escarbot, qui fait avancer de cette façon sa sphère d'excréments, imite la course du soleil, qui, en se déplaçant d'Orient en Occident, semble suivre une direction contraire à celle que respecte la sphère céleste. En conséquence, l'insecte symbolise le soleil naissant, jaillissant de son périple nocturne et souterrain, pour entreprendre sa montée au zénith. Son nom *kheperer* est rapproché de *kheper*, "être" ou "devenir", et l'insecte est associé aux idées de génération spontanée et de renouvellement. À Héliopolis, il est considéré comme une manifestation du démiurge "venu de lui-même à l'existence" : le dieu *Khépri*, le soleil levant. Le rôle prophylactique de l'insecte et la production d'amulettes en forme de scarabée sont déduits de ces conceptions (Posener *et al.*, 1959, p. 259).

Il convient maintenant d'étayer les références égyptiennes sur l'escarbot grâce à l'ancienne comédie. Aristophane⁽⁴⁾ affirme dans la *Paix* : "Dans les fables d'Ésope, j'ai découvert que, seul parmi les membres de la gent ailée, l'escarbot est arrivé jusqu'aux dieux"⁽⁵⁾. De plus, cette "bête puante" est associée par le poète comique à "Zeus

⁽³⁾ M. Corsano, 1988, p. 126, chez Apollon, il y a primauté de la *thémis*.

⁽⁴⁾ Pendant la guerre du Péloponnèse, Aristophane ne cite pas par hasard, dans la *Paix*, la fable *L'aigle et l'escarbot*. La leçon de ce récit avait probablement été méditée à Athènes aux VI^e et V^e siècles, en raison de l'épisode tyrannique de Cylon et du refus de respecter les suppliants de l'autel d'Athéna qui en avait découlé, chez Mégacles, l'Alcméonide, et chez ses partisans. Cette fable pouvait rappeler la souillure d'Athènes, provoquée par les Alcméonides, l'exil de Mégacles et la purification de la cité par Épiménide de Crète. À la veille de la guerre du Péloponnèse, le reproche d'appartenir à une famille ayant commis le sacrilège a encore été fait à Périclès par Sparte.

⁽⁵⁾ Aristophane, *Paix*, 129-130 : *Ἐν τοῖσιν Αἰσώπου λόγοις ἐξημέθη, | μόνος πετηνῶν εἰς θεοὺς ἀφιγμένος; 7 : περικλίσας τοῖν ποδοῖν* : après l'avoir roulée (la boulette de crotte) entre les pattes; 34-36 : l'escarbot, penché en avant comme un lutteur, tourne en cercle sa tête et ses bras pour manger; vers 133-134 : *Ἦλθεν κατ' ἐχθραν αἰετοῦ πάλοι ποτέ, | ὥ' ἐκκυλίνδων κἀντιτιμωροῦ μεινος* : l'escarbot alla chez Zeus par haine de l'aigle, il y a longtemps, faisant rouler en bas ses oeufs par représailles; *Guêpes*, 1448, *Lysistrata*, 695.

Merdoyant" - Διὸς Σκαταιβάτου -, jeu de mot à partir de Zeus Foudroyant (de σκηπτός, coup de foudre)⁽⁶⁾. La concision de ces expressions reprend en fait les attributs de l'insecte dans la plus ancienne des traditions méditerranéennes. Zeus est bien le maître de tout dans l'univers. La sphère si typique du bousier, repoussante dans sa matérialité, permet alors le dénouement de la fable. Acceptée en effet comme σύμβολον par le roi des dieux, la boulette du scarabée ne peut pas être tolérée par Zeus en contact physique ; d'où la réaction divine.

La remise en ordre du monde

Le Zeus assis, ouranien et souverain, ne pouvant être souillé par les boulettes du bousier, se lève *par automatisme* rétablissant de la sorte l'ordre général. En effet, Zeus lui-même est soumis au destin, la μοῖρα. Les oeufs de l'aigle doivent se trouver dans un nid placé plus bas que le trône divin, la crotte doit être au sol. Mais, du même coup, les œufs de l'aigle ont été cassés. Cela confirme la nécessité de la sanction infligée par l'escarbot à l'aigle. L'insecte a finalement eu ce qu'il désirait, le rétablissement de l'ordre primordial par l'intermédiaire de Zeus. Le respect du cosmos se manifeste dans la double acceptation du terme : d'une part l'ordre spatial et temporel de l'univers et d'autre part les lois divines qui doivent structurer l'action humaine.

Au total, l'aigle a manifesté une double ὕβρις. D'une part, parce qu'elle n'a pas reconnu pour son propre cas le caractère divin, à la fois primordial et omnipotent, de l'escarbot. D'autre part, parce qu'elle a méprisé ses inférieurs, attitude à l'encontre de ce que les prescriptions divines établissent pour les êtres vivants les plus faibles. L'aigle a finalement sauvé son espèce face à l'escarbot, mais par défaut, c'est-à-dire en évitant de pondre lorsque l'insecte quitte sa retraite hivernale. Pour cette raison, le temps, à savoir l'alternance des saisons, fait disparaître le phénomène de concurrence entre l'aigle et l'escarbot : partager le même espace aérien et participer, de manière certes différente, à la première des fonctions. Du même coup, les limites de la puissance de l'escarbot ont été tracées, *par nature*. Ainsi l'insecte ne pourra jamais plus commettre l'acte de démesure envers l'aigle.

Quant au lièvre, lorsque le hasard l'a mis en contact avec l'escarbot, il a reconnu immédiatement le caractère sacré de l'insecte et son rôle d'intercesseur envers les dieux protecteurs ; le lièvre s'est donc fait suppliant. Mais, il a voulu échapper à la nature. En conséquence, il a échoué à

cause d'un animal aussi démesuré que lui, l'aigle. La conclusion, l'ἐπιμύθειον, donnée à la fable concentre la situation terminale sous l'aspect d'une morale pratique destinée à l'être humain.

À la périphérie du monde des hommes

La fourmi et l'escarbot

"Pendant la saison d'été, une fourmi, en sillonnant la terre cultivée, ramassait des grains de blé et d'orge, thésaurisant cette nourriture pour elle-même en prévision de la mauvaise saison. Alors, un escarbot, l'apercevant, fut frappé d'étonnement et vit à quel point la fourmi s'évertuait au travail, étant donné qu'elle peinait à cette époque même de l'année où les autres animaux, abandonnant tout effort, se laissaient aller à la douceur de l'existence. La fourmi à ce moment se tint coite. Mais plus tard, quand la mauvaise saison s'installa, la bouse fut largement lessivée par la violence des pluies, et l'escarbot, souffrant de la faim, se rendit auprès de la fourmi pour quémander une part de nourriture. La fourmi rétorqua : 'Ô escarbot ! hé bien, si au lieu de me faire des remontrances, tu avais travaillé au temps où je m'évertuais au labeur, actuellement, la nourriture ne te manquerait pas !'

De la même façon, les hommes qui, dans les temps d'abondance, ne se préoccupent pas du futur, tombent dans la mauvaise fortune la plus noire, lorsque les temps viennent à changer".

Les deux escarbots

"Dans une petite île, un taureau paissait. Et deux escarbots se nourrissaient de sa bouse. Lorsque la mauvaise saison se manifesta, l'un expliqua à l'autre qu'il désirait fortement s'envoler vers le continent. En effet, pour l'unique résidant de l'îlot, la nourriture serait désormais suffisante. Quant à lui, il irait là-bas, pour survivre durant la mauvaise saison. Il lui dit aussi que s'il trouvait sur le continent beaucoup de pâture, il lui en rapporterait. Il s'installa sur la terre ferme et il rencontra beaucoup de bouse, bien molle, restant là-même à se nourrir. La mauvaise saison s'étant enfuie, il vola à nouveau vers l'île. Alors, l'autre, le trouvant brillant d'embonpoint et en excellente santé, lui demanda d'un ton accusateur pour quelle raison il n'avait pas tenu sa promesse de ramener de la nourriture. L'autre lui répondit : 'Ne me fais pas de reproches ! La nature du lieu en est la cause. Là-bas, le continent donne seulement la possibilité d'être bien nourri ; mais, il est impossible de rien transporter ici'.

⁽⁶⁾ Oiseaux, 31 ; Paix, 42.

Ce 'dit-ci' pourrait s'ajuster aux personnes qui vont uniquement jusqu'à procurer un festin à ceux qui leur manifestent de l'amitié, mais qui ne visent jamais à être plus profondément utiles à leurs amis".

L'interprétation

La fourmi et l'escarbot

Le point de départ

C'est l'été. La terre cultivée par les hommes, *ἄρουρα*, a donné son plein de moissons, ce qui permet à la fourmi d'en profiter et d'organiser, dans l'effort, *πόνος*, sa propre économie domestique⁽⁷⁾. Effectivement, la fourmi thésaurise la nourriture en vue de la mauvaise saison. Comme le dit Aristote (*H. A.*, 622 b 20, 24, 27), pour cet insecte qu'il classe parmi les plus travailleurs, il s'agit de dépôt, *ἀπόθεσις*, et d'intendance, *ταμεία*. Cette attitude place la fourmi dans la situation d'une maîtresse de maison, *δέσποινα*, et non dans celle du paysan, *γεωργός*. En effet, la fourmi n'assume, de manière similaire au cultivateur, que le transport des grains de la récolte, plus précisément de ce qui, ayant échappé aux hommes, reste au sol. Aristote (*H. A.*, 623 b 13) l'a encore bien remarqué. La fourmi de la fable est donc à la fois dépendante de l'être humain et inférieure au mâle de cette espèce. Si le récit montre la fourmi imitant en partie par son comportement l'homme et la femme au labeur - glaner, transporter, engranger en vue de l'avenir -, la description demeure néanmoins incomplète. L'individu fourmi, tout en étant probablement dans cette fable représentatif de l'espèce, n'est pourtant point décrit avec la totalité de ses caractéristiques. L'organisation collective de la vie et de l'habitat des fourmis, ce qu'Aristote (*H. A.*, 488 a 12, 22) appelle un comportement politique et un but commun semblables à ceux de l'homme et de l'abeille, est mise entre parenthèses. Le choix restrictif de la présente narration pourrait s'expliquer par l'uniformité de ces insectes. L'un vaudrait alors pour tous les autres. Cette concision signifierait toutefois une hiérarchisation défavorable aux fourmis par rapport à l'espèce humaine. D'une part la fourmi ne peut prétendre qu'au rang de *γυνή* et non à celui d'*ἀνήρ*, d'autre part elle ne peut atteindre à l'héroïsme. On sait en effet que les fourmis, dans le mythe d'Égine, ont donné naissance aux habitants de l'île, alors

que les héros de rang royal, Éaque et ses successeurs, sont issus de Zeus et d'Égine, la nymphe éponyme⁽⁸⁾. Ainsi, à tous points de vue, la fable maintient-elle l'infériorité par incomplétude de l'insecte vis-à-vis de l'être humain, surtout à propos de ses représentants les plus performants, les héros. Cela s'explique probablement par une volonté ancienne de l'homme : marquer une différence entre lui-même et un insecte qui semble être, au moins en partie, "naturellement" anthropomorphisé. Les *σύμβολα* sont désormais prêts à fonctionner.

En effet, dans l'espace cultivé par l'homme, le hasard met en contact la fourmi et l'escarbot. Le texte ne les compare pas physiquement, toutefois pour le lecteur ou l'auditeur de la fable, il va de soi que la couleur sombre et brillante leur est commune, et, pour certains individus de l'espèce fourmi, les ailes diaphanes⁽⁹⁾. Dans les fables d'Ésope, la fourmi apparaît surtout comme épichthonienne et chthonienne ; l'escarbot comme aérien et épichthonien. Chez Eschyle, dans le *Prométhée enchaîné*, les anciens hommes vivaient sous terre, "comme les fourmis agiles, au fond de grottes closes au soleil", *ὥστ' ἀήσυροι / μύρμηκες ἀντρων ἐν μύχοις ἀνηλίοις* (Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 452-453 ; Aristote, *H. A.*, 629 a 8). Chez Aristote, la fourmi fouille la terre. Dans le récit qui nous occupe actuellement, la narration anthropomorphise l'escarbot au moment de sa rencontre avec la fourmi. Des sentiments issus de son sens de l'observation lui sont effectivement prêtés. L'escarbot note donc immédiatement la singularité de la fourmi dans le règne animal : travailler l'été quand tous les autres animaux se laissent aller à la vie facile. L'étonnement de l'escarbot devant cette exclusion volontaire n'a rien d'admiratif. La suite de la narration montre clairement qu'il s'agit de mépris. Pour l'instant, le silence de la fourmi signifie qu'elle refuse de relever l'humiliation. En conséquence, mollesse et douceur de l'existence, dans l'abondance de l'été, caractérisent, pour l'ensemble des animaux, ce que les Grecs appelleraient, en pareille circonstance, un âge d'or ou la vie sous Cronos⁽¹⁰⁾. Entre l'escarbot, représentatif de cet état, et la fourmi laborieuse l'écart est absolu. Pour utiliser la langue aristotélicienne de la *Politique*, deux genres de vie différents (Aristote, *Politique*, I, VIII, 1256 a 20-1256 b 25). La fable ne le

⁽⁷⁾ Bien que le poète Hésiode utilise de préférence *τὸ ἔργον* pour parler du labeur paysan dans *Travaux et Jours*, c'est bien sûr à cette œuvre que fait penser la fable ; mais aussi à l'économie domestique d'Aristote, *Politique*, I, VIII, 1256 a 1-9.

⁽⁸⁾ Apollodore, III, 12, 6 ; Diodore, IV, 61, 1 et s., 72, 5 et s. ; Pausanias, II, 29, 2 et s. ; Pindare, *Néméennes*, V, 21 et s. ; *Olympiques*, VIII, 31-44 ; Strabon, VIII, 6, 16 et s.

⁽⁹⁾ Aristote, *H. A.*, 523 b 20, remarque que certains individus ont des ailes et d'autres non.

⁽¹⁰⁾ Hésiode, *Travaux et Jours*, 109-126 ; Platon, *Hipparque*, 229 B ; Aristote, *Constitution des Athéniens*, XVI, 7 ; Plutarque, *Aristide*, XXIV, *Cimon*, X.

dit que de manière allusive et sous-entend que l'homme est plutôt du côté de la fourmi que de celui de l'escarbot. Quand commence la narration, il vient de moissonner. On peut supposer qu'il vendange actuellement ou qu'il va vendanger, et que bientôt il ramassera les fruits de son verger. Il transformera une partie de ses récoltes en huile, vin, ou farine, il en consommera rapidement une autre, enfin il réservera le reste dans son grenier et dans son cellier ou le fera sécher en vue de conservation. Au contraire, sans effort autre que de rouler des boulettes, et sans concurrence en cette action, l'escarbot vit des bouses ou des excréments de certains animaux. S'agit-il d'animaux domestiques ou de ruminants sauvages ? On ne sait, ce qui veut dire que le lien de l'escarbot à l'homme est lâche, contrairement à ce qui se passe pour la fourmi. De fait, à la belle saison, entre l'escarbot et la fourmi, l'antagonisme est total. Mais le changement de saison provoque une mutation.

La rupture

Elle provient de la nature elle-même : l'hiver change les conditions de vie des êtres vivants. En détrempant les bouses ou les excréments, la mauvaise saison fait la ruine de l'escarbot. Le *καίρος* est certes responsable, dans le présent récit, d'un hiver particulièrement pluvieux, mais la situation demeure néanmoins entièrement naturelle. À l'âge d'or succède son contraire. Ce rythme saisonnier est bien connu des bords de la Méditerranée⁽¹¹⁾. Il ne reste plus à l'escarbot, symbole, on l'a vu précédemment, du cycle solaire et du rythme cosmique, qu'à se soumettre à la nature. Et pourtant, comme le lièvre de la fable précédente, il va manifester une *ὑβρις* : la survie malgré tout. Il est vrai que le récit sous-entend que la dureté de l'hiver met en péril beaucoup d'escarbots. Cependant, il est impossible à la nature de se détruire elle-même : quelques individus survivront. Et, de toute façon, les œufs ont déjà été pondus dans les excréments ; même lessivés en partie par la pluie, ils se transformeront jusqu'à devenir des larves. La survie de l'espèce se fera. Aristote (*H. A.*, 552 a 17-19) a transmis les observations des Grecs à ce sujet : "Les escarbots se terrent durant l'hiver dans la fiente, dont ils font une boule où ils pondent de petites larves d'où naissent des escarbots".

Or, dans le récit, le hasard veut que l'escarbot ne paraisse pas faire partie des survivants : mourant de faim, il mendie des aliments à la fourmi. Ce faisant, le bousier, sortant de ses habitudes alimentaires, souhaite puiser sur des

réserves établies, dans l'effort, par un insecte, la fourmi, dont le comportement est en partie anthropomorphisé. L'exécution, en un sens positif, du projet de l'escarbot mettrait le cosmos, l'ordre, en anarchie. La réponse de la fourmi le montre.

La remise en ordre

La fourmi ne refuse pas directement des denrées à l'escarbot. Elle préfère attaquer verbalement ce dernier dans un domaine où, pendant la belle saison, il avait fait preuve d'*ὑβρις* : l'escarbot s'était moqué d'elle, lorsqu'elle travaillait en plein été. En rappelant au mendiant son inconscience estivale, la fourmi venge son humiliation et renvoie l'escarbot à ses propres limites en lui suggérant l'impossible pour lui : avoir accompli le même travail qu'elle, en été, pour thésauriser. Le récit se termine alors : la nature a repris ses droits et le mépris est puni.

Dans cette fable, les insectes rappellent le caractère immuable de la nature dans ses deux composantes : celle de la sauvagerie et celle de la transformation par le travail de l'être humain. En conséquence, la psychologie de l'homme est mise en exergue, à travers l'animal, par les dernières lignes de la fable, l'*ἐπιμύθηον*. Le mépris de l'autre dans sa singularité et l'imprévoyance doivent être punis.

Les deux escarbots

Le point de départ

Ce dernier paraît d'emblée caractéristique d'une société humaine. Il est en effet naturellement impossible à un taureau d'être seul dans une petite île sans intervention de l'homme. Cette situation est bien connue dans le monde méditerranéen, en pays grec en particulier. La configuration du littoral permet d'utiliser de petites îles proches de la côte pour faire paître les animaux domestiques (Brun, 1996, p. 95-104) et surtout, comme c'est le cas dans cette fable, pour écarter le mâle du reste du troupeau, c'est-à-dire des femelles demeurées sur le continent. Mais l'exiguïté de ces îlots ne leur permet pas d'être un lieu d'habitation pour les humains. Les petites îles assurent simplement la pâture et la sécurité d'un certain nombre d'animaux qui ne peuvent pas s'échapper. Tel est le cas du troupeau d'Apollon, dans l'*Hymne homérique à Hermès* : les étables des vaches se trouvent en Macédoine, dans les montagnes ombreuses de Piérie, et le taureau ailleurs, dans le but d'empêcher l'accroissement du troupeau⁽¹²⁾.

⁽¹¹⁾ Comme le montrent les bas-reliefs de Saqqarah en Basse-Égypte, le désert était moins stérile, pour la végétation et la fréquentation animale, sous l'Ancien Empire qu'actuellement, car les pluies étaient alors plus abondantes.

⁽¹²⁾ *H. H.*, 70-71, 193-195 ; *Odyssée*, 127-130, Hélios, fils d'Hypérion, possède des "bovins toujours beaux et qui ne connaissent ni la naissance ni la mort".

Quant aux deux escarbots, ils ont pu s'installer dans l'îlot, en tant qu'insectes qui volent. Sans cette réalité, utilisée tout au long du récit, la fable ne pourrait pas exister. L'été et ses grasses pâtures humides de bord de mer ont donc permis la survie des deux insectes sur les excréments d'un seul animal. La mauvaise saison, comme dans la fable précédente, amène une mutation naturelle.

La rupture

Le soleil est désormais bas à l'horizon, le cycle végétatif s'assoupit et en conséquence la quantité de bouse produite par le taureau devient insuffisante. Pour les deux escarbots se profile le risque de famine. Or l'un propose à l'autre un arrangement : voler vers le continent pour s'y nourrir en abondance de bouses nombreuses et fraîches provenant de vaches probablement présentes en masse sur ce sol, en laissant l'autre seul avec le taureau. Le départ volontaire d'un des deux insectes sur le continent représente la rupture proposée par la fable. Est-elle naturelle ?

Les deux insectes devraient entrer en hibernation, si l'on suit, comme le remarquait déjà Aristote, le mode de vie de l'espèce. Mais, désormais, au sein de la narration, les *σύμβολα* apparaissent, l'anthropomorphisme l'emporte. En effet, le départ d'un des insectes résout essentiellement un problème de logique humaine : la difficulté à faire coexister ensemble deux notions arithmétiques différentes, c'est-à-dire le deux, les escarbots, sur l'unité, l'île. La séparation rétablit l'ordre : l'un demeure sur l'île et l'autre part sur le continent⁽¹³⁾. La configuration du relief côtier permet effectivement une logique de classement : d'une part la limitation des ressources doit s'accompagner de l'unicité - un îlot, un taureau, un escarbot -, d'autre part l'étendue de l'espace continental s'accommode de la multiplicité et par suite de l'abondance.

Pour l'escarbot qui se déplace, il s'agit d'un âge d'or, mais situé paradoxalement pendant l'hiver. En conséquence, l'insecte très bien nourri se rapproche du monde divin par la brillance de sa carapace. Le terme utilisé par le texte est *λιπαρός*. Cet adjectif accompagne dans la poésie épique le voile brillant comme le soleil de deux divinités féminines, Charis ou Héra, et le corps des dieux, en particulier les yeux et les pieds, chez Héra ou Hypnos⁽¹⁴⁾. Mais, lorsqu'il revient sur l'île au retour de la belle saison, l'escarbot n'a pas tenu sa promesse, il ne rapporte rien ; le

manquement à la parole donnée concilie finalement logique et nature.

La remise en ordre

L'escarbot explique par la nature -la séparation de l'île et du continent-, l'impossibilité pour lui de tenir parole. De ce fait, l'opposition de l'un et du plusieurs, ou de l'île et du continent, est stabilisée. La migration hivernale, donc temporaire, de l'insecte au sein de l'espace continental n'était qu'un succédané du cycle saisonnier. En conséquence, l'individu escarbot échoue dans son désir de transporter les avantages du continent sur l'île, ou, par équivalence, échoue dans sa volonté de maintenir, en ce lieu exigu, l'âge d'or de l'été à la mauvaise saison. Cet insuccès est logique : la fable doit sanctionner l'*ὑβρις*. Comme l'ensemble de son espèce, l'individu escarbot de la fable devra survivre désormais dans l'immuabilité cosmique de l'espace et du temps. Les bœufs de l'île du Soleil ou ceux d'Apollon en Piérie symbolisent cette même situation par l'immobilisme du troupeau. Dans la fable, l'insularité est logiquement le soutien d'un genre de vie que l'escarbot ne peut dépasser. C'est pourquoi, d'après le mythe, Zeus, respectueux du destin, la *μοῖρα*, est né dans une île, la Crète. C'est aussi pourquoi son fils, Apollon, qui doit, dans l'*Hymne* qui porte son nom, transmettre aux hommes les desseins de son père est né à Délos, avant de s'établir à Delphes, *omphalos* de la Terre circulaire⁽¹⁵⁾. La coupe d'or, *δέπας*, inversion de l'île, figure donc le lieu où Hélios se repose la nuit pendant son trajet de l'Occident à l'Orient⁽¹⁶⁾. Ces références nous ramènent à la barque du dieu solaire Rê, ou Amon-Rê, de l'Égypte pharaonique et à l'escarbot qui symbolise l'ensemble du cycle. De fait, les îles fluviales du Nil, entre Thèbes et Assouan, servaient, et servent encore, de pâture aux animaux. Le dieu ithyphallique Min, associé à Amon au sanctuaire de Karnak, à Thèbes, était représenté en taureau blanc, surveillant des vaches noires (Gauthier, 1981, p. 53, 56-57).

En conséquence, cette fable confirme celle où l'escarbot est opposé à l'aigle. Le bousier se situe bien entièrement du côté du cycle naturel, solaire et végétatif ; il est donc lié aux ruminants et à leurs déjections. Par sa brillance, il demeure le symbole du monde diurne et estival, celui de l'abondance de la végétation et par conséquent des excréments des animaux. Par sa couleur sombre, il

⁽¹³⁾ Sur cette individualisation et sur l'île comme *omphalos* et comme cercle, S. Vilatte, 1991a, p. 15, 113-120 ; *Ibid.*, 1993.

⁽¹⁴⁾ *Iliade*, XIV, 185, 241 ; XVIII, 382.

⁽¹⁵⁾ *Théogonie*, 476-485 ; H. H. A., 115-120.

⁽¹⁶⁾ Phérécyde (Athénée, 470 C), *Mimn.* 9 ; Eschyle, *fr.* 66 (Vilatte, 1993, p. 28-30).

évoque toujours l'autre aspect du cycle solaire, la nuit et l'hiver, la mort de la végétation, et par conséquent la coprophagie limitée. Dans sa dualité, le symbolisme de l'escarbot est associé à l'unité cyclique du cosmos, en rapport avec l'unité insulaire, un *κύκλος* également.

La conclusion, *ἐπιμύθιον*, de la fable marque, à l'adresse des hommes, les limites naturelles du lien social et de la solidarité. Elle est cependant moins dure que celle de *La fourmi et l'escarbot* où la séparation entre les espèces est drastique. D'après l'*ἐπιμύθιον* des *Deux escarbots*, le maître de maison a la possibilité de distraire une partie de ses réserves pour nourrir ses amis, toutefois il ne peut pas atteindre le partage absolu avec eux. En effet, la multiplicité ne doit pas vivre sur l'unité, celle de la famille. Le pillage éhonté de l'*οἶκος* d'Ulysse par les prétendants, affaire qui se résout par la mort de ces derniers sous les coups du héros revenu à Ithaque, le montrait déjà. Plus tard, Aristote, par la critique de la théorie platonicienne de la communauté des biens, des femmes et des enfants, comme réalisation de l'unité de la cité sur son propre territoire, arrivera à la même conclusion. Trop d'unification - le multiple ramené artificiellement à l'unité - ne rend pas la vie possible dans sa diversité. La *Politique* préfère donc une organisation hiérarchique de communautés différentes d'espèce. L'*ἐπιμύθιον* de la fable, à la manière d'Aristote, invite chaque domaine familial à assurer sa survie au sein d'une économie naturelle, conciliant l'autarcie domestique et des échanges limités à ce qu'il est possible de faire⁽¹⁷⁾. Enfin, les questions logiques posées par la fable - le rapport de l'un et du multiple sur un territoire insulaire -, ont des prolongements à l'époque hellénistique avec Archimède, au sujet du *Problème des bœufs*. La recherche proposée par ce savant aux mathématiciens de son temps repose sur l'établissement de divers calculs à propos d'un troupeau de bovins (blancs, sombres, roux et tachetés), placé dans l'île Thrinacienne, la Sicile. Le jeu des répartitions aboutit au calcul de chiffres considérables ; il est vrai que pour Thucydide l'île de Sicile méritait par sa taille la comparaison avec un espace continental (Mugler, 1971, p. 170-171 ; Thucydide, VI, 86, 3).

Dans les habitations des hommes

La mouche

“Une mouche s'englua dans une marmite de viande cuite, au point d'être bientôt étouffée sous la sauce. Elle dit

à sa propre intention : ‘Hé bien ! j'ai mangé avec avidité, j'ai bu et je me suis baignée. Si je meurs, cela ne me dérange pas !’.

Ce ‘dit’ laisse entendre que les hommes supportent facilement la mort, lorsqu'elle vient sans douleur”.

Les mouches

“Dans quelque resserre où le miel débordait, des mouches, en abondance, s'approchèrent en volant tout autour des pots. Puis elles mangèrent avec avidité. Elles étaient retenues par la douce saveur de ce produit des abeilles. Leurs pieds s'étant englués dans le miel, elles ne purent plus s'envoler. Étant désormais en passe d'étouffer, elles dirent : ‘Misère à nous, qui sommes en train de perdre la vie, pour avoir satisfait à un bref plaisir’.

Ainsi, la gourmandise est-elle la cause de beaucoup de maux pour beaucoup de gens”.

L'interprétation

Le point de départ

La mouche appartient, selon Homère (*Iliade*, XIX, 30-31), à une espèce sauvage. Ce caractère s'exprime dans la fable par l'aiguillon de la faim, une nécessité contraignante pour la survie des individus qui va être satisfaite au sein d'un environnement entièrement domestique. La bonne cuisine réalisée dans une habitation ou l'abondance de la récolte de miel, rangée dans une resserre, attirent dans les deux cas, soit un individu soit un groupe important d'individus. Le *πόνος* ou la *τέχνη* des humains ont créé dans la maison, donc dans un espace totalement artificiel pour l'espèce animale en question, un âge d'or. De ce fait, en volant, les insectes font une rencontre de hasard séduisante, mais pernicieuse, car l'abondance des mets et leur qualité en saveur et odeur entraîne une gourmandise surajoutée à la faim. À ce moment précis, les *σύμβολα* se manifestent et ils continueront à se révéler par une anthropomorphisation accrue du comportement animal. En conséquence, l'*arte-fact* amène la rupture au sein de la narration.

La rupture

Dans le premier cas, l'artifice, c'est-à-dire le gluant de la sauce, condamne la mouche à mourir. Dans le second cas, le miel apparaît comme un produit naturel⁽¹⁸⁾, mais seulement à première vue. De fait, il ne coule pas le long d'un tronc, comme cela se produirait avec un essaim sau-

⁽¹⁷⁾ S. Vilatte, 1995, économie, p. 70-81, critique de Platon, p. 83-97.

⁽¹⁸⁾ Sur les différentes théories des Grecs à propos de l'origine du miel et sur l'utilisation prophétique de ce produit, voir Vilatte (1991b, p. 211, 219-221).

vage. Il est conservé par l'homme de telle sorte qu'il se présente en surabondance dans un récipient profond. En conséquence, l'artifice fait naître à nouveau le dommage.

Dans la première circonstance, l'individu mouche, anthropomorphisé, décrit sa mort, en l'humanisant au sens villageois ou urbain du terme. L'insecte évoque en effet les pratiques de banquet et de bain d'une communauté humaine. Pour cette raison, la mouche meurt dans le bonheur et ne regrette pas la vie. L'*artefact* valorise donc son trépas.

Dans la seconde circonstance, et contrairement à la première, les mouches se maudissent. Le monde domestique les a en effet piégées doublement : celui des hommes et celui des abeilles, dites aussi en Grèce mouches à miel⁽¹⁹⁾, comme en Égypte pharaonique⁽²⁰⁾. Les abeilles, au contraire des mouches, forment pour les Hellènes, par leur organisation et leur habitat, une imitation de l'être humain. Les divers types de trépas des deux fables entraînent donc une remise en ordre d'un monde animal perturbé par la *τέχνη* humaine, surtout quand cette dernière se surajoute à celle d'un animal proche de l'homme par certains aspects de sa vie.

La remise en ordre

La mort dans la satisfaction de la mouche isolée correspond à la belle mort sans souffrance donnée par les flèches d'Artémis, déesse souvent accompagnée en cette occasion de son frère Apollon. La mouche de la fable reçoit le sort de l'homme et elle en conçoit une valorisation (Homère, *Odyssée*, XV, 403-414). La conclusion, *ἐπιμύθιον*, vaut alors aussi bien pour l'animal que pour l'homme. De toute façon, ce type de trépas individuel ne met en péril ni l'espèce des mouches⁽²¹⁾ ni celle des hommes. De fait, l'espèce mouche, en raison de la brièveté de son existence, qui possède comme corollaire la multiplicité des individus, entre, sous forme collective, dans le cortège du *δαίμων* infernal Eurynomos⁽²²⁾.

Au contraire, dans la seconde narration, les mouches dévalorisent leur impulsivité, provoquée par leur propre

gourmandise, en soulignant que cette dernière est mortelle. En effet, le groupe de ces animaux est déprécié dans la fable, tandis que paradoxalement leur audace est prisee par la poésie épique. Athéna *γλαυκῶπις* trouve bon de se parer dans l'*Iliade* de l'audace de la mouche (*μνίης θάρσος*). Effectivement, selon les Grecs, l'insecte, malgré les tentatives faites pour le chasser, se plaît à mordre la peau des hommes et à goûter leur sang. Lorsqu'Athéna prend la mouche pour modèle, la déesse remplit ses entrailles de noire audace (*τοίου μιν θάρσεως πλήσε φρένας ἀμφιμελαίνας*; *Iliade*, XVII, 572-573). Il est même possible de remonter plus haut dans le temps, pour faire remarquer que, dans l'Égypte pharaonique, les qualités agressives de la mouche ont été bien soulignées : la représentation de cet insecte constitue une décoration militaire. À Thèbes, la tombe de la reine Ahhotep, découverte à Drac Abu'l-Naga, sépulture du début de la XVIII^e dynastie, utilisée lors du règne du roi Ahmose (1554-1529 av. J.-C.), contenait un collier avec trois magnifiques pendants en forme de mouche (Musée du Caire, 1^{er} étage, salle 3). Ce joyau d'or constituait ordinairement une décoration militaire, attribuée en raison du courage et de la valeur d'un guerrier sur le champ de bataille. L'objet a été offert à la reine par ses deux fils Kamose et Ahmose qui menaient la guerre de libération contre les Hyksos à la fin de la XVII^e dynastie. La trouvaille d'un pareil don dans une tombe féminine est unique. Elle s'explique par l'importance du rôle politique de la reine Ahhotep pendant ce conflit. Cette dernière a soutenu activement d'abord son époux Seqenenrê, décédé ensuite lors de la bataille, enfin ses fils, assumant la fonction de régente pendant les campagnes militaires d'Ahmose. La comparaison avec l'audace de l'Athéna d'Homère, imitée de celle de la mouche, s'imposait donc tout particulièrement.

De fait, la témérité de cet insecte paraît bénéfique comme modèle militaire ; elle devient catastrophique, lorsqu'elle se manifeste au service de la concupiscence alimentaire. Telle est la leçon que les humains doivent méditer

⁽¹⁹⁾ Aristote, *P. N.*, 475 a 6, 31 ; *H. A.*, 487 a 32, b 19 ; 488 a 9, 12, 16, 22 ; 537 b 8 ; 551 a 29 ; 553 a 17 ; 553 b 8, 27-32 ; 554 a 1-2 ; 554 b 21 ; 596 b 15 ; 599 a 24-28 ; 622 b 21 ; 623 b 5-627 b 21 ; Théophraste, *Frg.* 190 ; Pausanias, X, 5, 9 ; sur l'association de la ruche, du miel et des abeilles à Apollon et Artémis, Picard, (1922, p. 183, 522), Michaud (1972, II, p. 758-61), Sourvinou-Inwood (1979) sur l'ancienneté de ces conceptions : Dietrich (1974, p. 122).

⁽²⁰⁾ Le dieu Min est appelé : "Celui de l'abeille", "Celui qui est en relation avec l'abeille", abeille ou mouche à miel (Gauthier, 1931, p. 86).

⁽²¹⁾ *Iliade*, XIX, 25-26 : les mouches entrent dans les blessures pour y faire naître des vers ; Aristote, *H. A.*, 552 a 21, a 28, b 29 : "les mouches viennent des larves qui se forment dans le fumier à mesure qu'on le met à part" ; la mouche achevée vient de la transformation des larves dans le fumier ; elle sort à la chaleur ou au soleil ; les "mouches se cachent en hiver".

⁽²²⁾ *Théogonie*, 744-745 ; Pausanias, X, 28, 7, la couleur d'Eurynomos, qui est entouré de mouches de la viande, est située entre le bleu profond et le noir (*κυανός* et *μέλας*).

comme le suggère la fin de la fable, l'*ἐπιμύθιον*. Maintenant, en regardant l'aspect collectif impliqué par le récit et en le mettant en jonction avec la nécessaire agressivité du guerrier ou avec sa déplorable convoitise, nous trouvons le portrait des armées, en particulier de mercenaires, tel que de nombreuses époques peuvent le retracer; c'est ce que le philosophe Aristote (*Politique*, II, IX, 1269 b 20-31) a mis en relief à propos de Sparte au IV^e siècle. On soulignera donc, d'après l'analyse des fables que nous avons sélectionnées, et contrairement à une opinion trop souvent répandue, que l'*ἐπιμύθιον* de chaque fable est fortement en rapport avec la symbolique de la narration, même si la dernière phrase concentre le tout de manière parfois un peu elliptique.

Il apparaît, pour conclure, que les fables grecques consacrées à l'escarbot et à la mouche font bien appel au fond culturel le plus ancien du bassin de la Méditerranée. Celui que nous individualisons grâce au parallèle établi soit avec l'Égypte pharaonique soit avec les apports de la tradition trifonctionnelle indo-européenne. Le maintien, au cours des siècles, de ces références s'explique par le fait

que les actions relatées s'appuient d'une part sur la nature, d'autre part sur des situations humaines qui peuvent se rencontrer aussi bien dans les communautés villageoises, les plus anciennes comme les plus récentes, que dans les quartiers urbains d'Athènes ou d'Alexandrie. Même si l'on attribue, dès l'Antiquité, la rédaction de ces récits à Ésope, c'est-à-dire à un homme ayant probablement vécu au VI^e siècle, il est possible également de mettre en parallèle le texte des fables et des notions typiquement aristotéliennes telles que celles d'*οἶκος* (domaine familial), de *καιρος* (hasard), de *μεταβολή* (mutation), de *τύχη* et *δυστυχία* (chance et malchance). À vrai dire, l'analyse du style de ces récits montre que la prose utilisée dans les manuscrits qui les transmettent est en grande partie semblable à la prose attique ou à la *koinè* hellénistique. Le IV^e siècle mit en effet les fables à l'honneur et l'un des disciples du péripatéticien Théophraste, l'athénien Démétrios de Phalère, qui fut à l'origine de la Bibliothèque d'Alexandrie, publia, selon la tradition, le premier recueil de fables (Chambry, 1927, p. XXVIII-XXX).

Bibliographie

- BRUN P., 1996.— *Les archipels égéens dans l'antiquité grecque (Ve-II^e siècles av. notre ère)*. Besançon - Paris: Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté-Les Belles Lettres.
- CHAMBRY E., 1927.— *Ésope. Fables*. Paris: Belles Lettres, C.U.F.
- CORSANO M., 1988.— *Themis. La norma e l'oracolo nella Grecia antica*. Lecce: Édition de la faculté des Lettres.
- DIETRICH B. C., 1974.— *The origins of Greek religion*. Berlin-New-York: University Press.
- DUMAS F., 1967.— *La civilisation de l'Égypte pharaonique*. Paris: Arthaud.
- GAUTHIER H., 1931.— *Le personnel du dieu Min*. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- MICHAUD J.-P., 1972.— Chronique des fouilles en 1971 à Érétrie. *Bull. Correspondance Hellénique*, 96.
- MUGLER Ch., 1971.— Archimède, tome III, *Des corps flottants, Stomachion, La méthode, Le livre des Lemmes, Le problème des bœufs*, texte établi et traduit par Ch. Mugler. Paris: Belles Lettres, C.U.F.
- PICARD C., 1922.— *Ephèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*. Paris: École française d'Athènes.
- POSENER G., SAUNERON S. et YOYOTTE J., 1959.— *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*. Paris: F. Hazan.
- SERGEANT B., 1995.— *Les Indo-européens, nos connaissances*. Paris: Payot.
- SERGEANT B., 1998.— *Les trois fonctions indo-européennes*. T. 1. *De Mycènes aux Tragiques*. Paris: Economica.
- SOURVINOU-INWOOD C., 1979.— The myth of the first temples at Delphi. *Classical Quarterly*, 29: 231-251.
- VILATTE S., 1991a.— *L'insularité dans la pensée grecques*. Paris-Besançon: Annales littéraires de l'Université de Besançon-Les Belles Lettres.
- VILATTE S., 1991b.— *Hodos, le chemin: la genèse de la fonction oraculaire en Grèce ancienne*. *Revue Historique*, 578: 2.
- VILATTE S., 1993.— Athènes et le concept d'insularité, de la poésie épique à Thucydide. *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 1: 5-45.
- VILATTE S., 1995.— *Espace et temps: la cité aristotélienne de la Politique*. Paris-Besançon: Annales littéraires de l'Université de Franche-Comté-Les Belles Lettres.