

L'APOLOGUE DE MÉNÉNIUS AGRIPPA, LA DOCTRINE DES SOUF- FLES VITAEUX (SKR. PRĀṆA-) ET LES ORIGINES DU STOÏCISME

Importance et signification d'un apologue ayant connu une grande diffusion dans l'Antiquité, dans le monde gréco-latin, en Egypte et en Inde.¹

SOMMAIRE

En raison de la longueur et de la richesse de cet artifice, un sommaire suffisamment étoffé a paru nécessaire. La compréhension s'en trouvera facilitée.

L'Auteur (ci-après : l'A.) apporte ici les premiers résultats d'une recherche en cours, à considérer comme hypothèses de travail, avec toute la prudence requise — mais hypothèses sérieuses.

L'A. rappelle d'abord le cadre historique (ou pseudo-historique) de l'apologue de Ménénus Agrippa, relaté en latin par Tite-Live, Valère-Maxime, Florus et l'auteur du *De uiris illustribus*, en grec par Denys d'Halicarnasse, Plutarque, Dion Cassius et Zonaras (chroniqueur byzantin du 12e s.).

Après avoir évoqué les circonstances politiques et sociales qui caractérisent l'époque où cet apologue fameux aurait été utilisé par Ménénus Agrippa, l'A. produit, commente et compare les versions de l'apologue qu'on lit chez Tite-Live, Denys et Zonaras. Bien que présentant de nombreuses différences, ces versions se rejoignent nettement sur un point : l'insistance avec laquelle chacun des membres (ou des organes) se présente comme remplissant une fonction

importante; chacun tient à se mettre en avant; s'ils se liguent contre l'Estomac, ils tiennent tout autant à faire valoir, chacun pour soi, l'importance des services qu'ils rendent. Leur cause est commune, ils se sentent solidaires; mais c'est parce que chacun a sa valeur, sa fonction propre: le trait commun de ces versions réside dans le fait qu'aucun des organes ne se reconnaît inférieur à aucun, et qu'ils estiment tous rendre un service — non récompensé — au fainéant d'entre eux, l'Estomac.

Avant d'entamer le problème des sources, l'A. passe en revue d'autres textes grecs relatant la fable des Membres et de l'Estomac, et méritant ici l'attention : une fable d'Esopé, et un passage des Stratagêmata de Polyænus (auteur du 2e s. après J.-C.). Si l'on admet comme authentique le fait relaté par Polyænus, fait se rapportant au général athénien Iphicrate (4e s. avant J.-C.), on conclura que l'on pouvait, dès le 4e s. avant J.-C., en Grèce, recourir à la comparaison des membres du corps pour illustrer l'idée de solidarité ou de complémentarité.

Considérant le problème des sources, l'A. passe en revue les solutions proposées par divers savants, notamment Theodor Mommsen, Eduard Meyer et Wilhelm Nestle. Ce dernier situe l'origine de l'apologue en Grèce, au 5e s., à l'époque des Sophistes. Selon Nestle, l'idée de l'organisme vivant, illustrant la nature de la cité, aurait été apportée à Rome par les Stoïciens qui l'appliquent à la société humaine et à l'univers entier.

L'A. estime que le problème des sources, tel que l'ont posé jusqu'ici les chercheurs, est insoluble, parce qu'aucun d'eux n'a apporté un seul texte vraiment comparable à l'apo-

logue. Or c'est justement cette version comparable, ce texte ayant servi de modèle, qu'il s'agit de produire. Les textes cités par Nestle montrent le courant de pensée qui a pu favoriser la naissance de l'apologue, ou son voyage à travers le monde gréco-romain; mais aucun d'eux ne contient l'élément dramatique qui caractérise les versions de Tite-Live et de Zonaras. Ce qui paraît certain, cependant, c'est que l'idée véhiculée par l'apologue s'inscrit dans le courant du stoïcisme.

L'A. produit ensuite plusieurs textes indiens (sanskrits) qui s'insèrent dans un contexte philosophique, et religieux, et offrent des versions plus ou moins différentes de la querelle de préséance des organes. Il s'agit, principalement, de passages des Upaniṣad, notamment de la Brhad-Āraṇyaka-Up. et de la Chāndogya-Up., textes qui remontent (au moins) à 500 ou 600 avant J.-C. Ces textes nous présentent les organes en rivalité : les souffles (prāṇa-) qui animent le corps font défection chacun à leur tour, afin de démontrer leur supériorité sur les autres. Mais c'est au souffle hégémonique, au souffle vital que revient la préséance (ou précellence): il résume tous les souffles, il leur est supérieur, assurant, comme le ferait un chef par ses subordonnés, les fonctions vitales par les souffles qui dépendent de lui. Le corps ne meurt pas quand s'échappe l'un des souffles (l'un des organes des sens); il est seulement privé de ce sens; mais le corps demeure inerte si le souffle hégémonique l'a quitté. Ainsi, les textes sanskrits cités offrent de la querelle de préséance des organes des versions parallèles à celles de Tite-Live et de Zonaras : correspondances ou analogies s'avèrent nombreuses et frappantes.

Enfin, l'A. établit un rapprochement entre plusieurs textes, indiens (sanskrits), égyptien et grecs, conduisant à la constatation qu'il existe un rapport étroit (et historique) entre la doctrine des souffles enseignée dans les Upaniṣad et la doctrine des Stoïciens (Zénon et Chrysippe) concernant la nature pneumatique de l'âme. Ce rapprochement permet à l'A. de formuler une hypothèse sérieuse — et dont la portée ne devrait point échapper — concernant les origines, encore mystérieuses aujourd'hui, de la doctrine des premiers Stoïciens.

Sa recherche a conduit l'A. à formuler l'hypothèse que les premiers Stoïciens ont dû avoir connaissance, et se sont inspirés, pour ce point de leur doctrine, pour d'autres peut-être, de la doctrine qu'exposent les Upaniṣad.

Si l'affirmation de l'emprunt textuel demeure plus que téméraire, la démonstration formelle en étant impossible dans l'état de cette recherche, en revanche l'hypothèse formulée devrait sembler assez fortement étayée par les documents mis en rapport et les rapprochements établis. Il n'est pas exclu que des recherches ultérieures, souhaitables, apportent un jour sur ce point capital un éclaircissement décisif, en permettant la démonstration de l'hypothèse avancée dans la présente recherche : à cette dernière, on reconnaîtra, au moins, le mérite de stimuler la recherche dans un domaine particulièrement digne d'intérêt, et même d'avoir (peut-être) contribué à ouvrir une piste conduisant à l'une ou l'autre des sources du stoïcisme à sa naissance.

(Le lecteur est prié, s'il ne l'a déjà fait, de se reporter maintenant à la note 1, à la fin de l'article, et de la parcourir intégralement).

Le cadre historique (ou pseudo-historique) de l'apologue de Ménénus Agrippa

Plusieurs auteurs relatent l'apologue de Ménénus Agrippa. En latin : Tite-Live (2,32,8-12); Valère-Maxime (8,9,1); Florus (1,17 = 1,23); l'auteur du De uiris illustribus (18,1-7); en grec : Denys d'Halicarnasse (6,86); Plutarque (Vie de Coriolan, 6,2-5); Dion Cassius (4,17,10-12); et Zonaras (7,14).

Nous examinerons seulement les plus significatives de ces versions : celles de Tite-Live, de Denys et de Zonaras. Auparavant, il faut rappeler sommairement les circonstances politiques et sociales qui, selon les historiens mentionnés, caractérisent l'époque où cet apologue fameux aurait été utilisé par Ménénus Agrippa.²

A l'époque des rois, les chefs des gentes constituaient la classe dirigeante, monopolisant les droits politiques et religieux. Les patres siégeaient au Conseil des Anciens (senatus); ils avaient des ancêtres (maiores) qu'ils honoraient par un culte; ils occupaient les charges sacerdotales, avaient seuls le droit de prendre les auspices; à l'armée, leur privilège était de servir comme cavaliers. La crise de la monarchie donna aux membres de la classe sociale que constituaient les patriciens l'occasion de prendre possession du gouvernement. Après l'expulsion des Tarquins, vers la fin du 6e s. et le début du 5e s., on constate qu'est établi à Rome un régime aristocratique, jaloux de ses privilèges. Les puissantes gentes patriciennes ont accaparé la plus grande partie des terres (de l'ager publicus). En face des patriciens, qui

disposent de la richesse solide qu'est la propriété de la terre et celle du bétail, qui s'appuient sur un solide régime patriarcal et une forte organisation gentilice, les plébéiens, qui n'appartiennent pas à une gens et ne reçoivent qu'une maigre part de l'ager publicus, apparaissent comme une masse de petites gens, artisans, marchands, cultivateurs³, appauvris ou ruinés par la guerre (c'est l'époque des premières guerres de conquête contre les Sabins, les Eques, les Volsques), obligés pour subsister d'emprunter aux patriciens, au pouvoir desquels ils tombaient souvent, devenus débiteurs insolvables. On sait que les patriciens avaient le droit de les emprisonner, voire de les vendre comme esclaves, si leur famille ne pouvait rembourser les dettes de ces malheureux. Supérieure économiquement, la classe des éleveurs réduisait les petits paysans à la misère, parfois à la servitude.⁴

La suprématie et l'esprit dominateur du patriciat entraînaient une grande agitation politique à Rome.⁵ Il y eut des émeutes. Exaspérés par la dureté des patriciens, les plébéiens se soulevèrent. Selon la tradition, ce serait déjà en 494 avant J.-C. qu'ils réagirent contre le régime oligarchique, par une sécession qui faillit couper en deux l'Etat romain.⁶ Désireux d'obtenir de meilleures conditions économiques, et d'être garantis contre la prison et l'esclavage, les plébéiens, qui se trouvaient justement mobilisés encore, à la fin d'une campagne contre les Eques, les Volsques et les Sabins⁷, refusèrent d'obéir aux consuls et se retirèrent en armes sur le mont Sacré, à trois mille pas de Rome; ou, selon une autre tradition, également rapportée par Tite-Live, sur l'Aventin; et ils s'y retranchèrent.⁸

Les sénateurs redoutaient la guerre civile, qui pouvait

mener à la formation d'un Etat rival; et les ennemis de Rome ne manqueraient pas de profiter d'une aussi grave dissension. C'est alors qu'intervient Ménénus Agrippa. Cet homme déjà d'un certain âge (il mourut l'année suivante⁹) s'était signalé par une victoire sur les Aurunces ou les Sabins¹⁰; il avait été consul plébéien en 503. Parce qu'il était éloquent, et que ses origines plébéiennes le rendaient populaire, les patriciens l'envoyèrent comme parlementaire auprès des dissidents. Ménénus leur raconta l'apologue des Membres qui s'étaient rebellés contre le Ventre, lassés de travailler pour un profiteur : cette grève avait entraîné la ruine du corps entier. Ménénus fit ainsi comprendre à ses concitoyens que les divers membres du corps social concourent tous, chacun à sa place et selon ses aptitudes, à la prospérité de l'ensemble.

L'éloquence de Ménénus amorça la réconciliation. Pour donner un gage de leur volonté de conciliation, les patriciens consentirent "à accorder à la plèbe des magistrats spéciaux et inviolables, chargés de prendre sa défense contre les consuls, et à exclure tout patricien de cette fonction."¹¹ On sait qu'il s'agit de l'institution des tribuns, qui furent d'abord au nombre de deux.¹² Cette garantie obtenue, les plébéiens rentrèrent dans la ville.

Parmi ces faits, les historiens modernes se sont efforcés de démêler l'histoire de la légende. On a, notamment, mis en doute l'historicité de la sécession de la plèbe à l'époque reculée où la placent Tite-Live et Denys d'Halicarnasse¹³. On a dit que le problème des dettes, au 5e s. avant J.-C., était "parfaitement anachronique", que Tite-Live dans ses premiers livres avait projeté "sur le récit des luttes

de la plèbe et du patriciat une couleur anachronique" (voir encore la note 13 à ce sujet). D'autre part, on a lieu de penser que Tite-Live et Denys donnent du conflit qui opposa alors patriciens et plébéiens une image assez lénifiante qui ne rend pas compte des violences auxquelles recourut sans doute la plèbe dans sa lutte pour obtenir la reconnaissance politique, et l'institution des tribuns¹⁴. En outre, il eût fallu aux lecteurs de Tite-Live, qui sortaient à peine d'une longue période de guerres civiles, une forte dose de naïveté pour admettre qu'après un conflit aussi grave, patriciens et plébéiens avaient pu tomber d'accord si aisément, grâce à l'entremise de Ménénus.

Nous laisserons de côté ces problèmes, qu'il fallait signaler, mais dont l'étude nous écarterait de notre sujet. Nous passons à l'examen des textes qui relatent l'apologue; et, pour commencer, lisons celui de Tite-Live :

Texte 1 : Tite-Live 2, 32, 8-12

(8) Placuit igitur oratorem ad plebem mitti Menenium Agrippam, facundum uirum et quod inde oriundus erat plebi carum. Is intromissus in castra prisco illo dicendi et horrido modo nihil aliud quam hoc narrasse fertur : (9) "Tempore quo in homine non ut nunc omnia in unum consentiant (*), sed singulis membris suum cuique consilium, suus sermo fuerit, indignatas reliquas partes sua cura, suo labore ac ministerio uentri omnia quaeri, uentrem in medio quietum nihil aliud quam datis uoluptatibus frui; (10) conspirasse inde ne manus ad os cibum ferrent, nec os acciperet datum, nec dentes conficerent (*). Hac ira, dum uentrem fame domare uellent, ipsa

una membra totumque corpus ad extremam tabem uenisse.

(11) Inde apparuisse uentris quoque haud segne ministerium esse, nec magis ali quam alere eum, reddentem in omnes corporis partes hunc quo uiuimus uigemusque, diuisum pariter in uenas maturum confecto cibo sanguinem." (12) Comparando hinc quam intestina corporis seditio similis esset irae plebis in patres, flexisse mentes hominum.¹⁵

(*) Variae lectiones : -sentiunt, -sentiebant; l'édition d'Oxford donne le texte : nec dentes quae acciperent conficerent; cf. R. M. Ogilvie, CQ (n. s.) 9, 1959, 279.

Traduction :

(8) On décida donc d'envoyer à la plèbe, comme parlementaire, Ménénus Agrippa, un homme éloquent et aimé de la plèbe parce qu'il en était issu. Une fois introduit dans le camp, Ménénus, dit-on, avec ce langage simple et rude des anciens temps, se borna à raconter ceci : (9) "A l'époque où, dans l'homme, tout n'était pas, comme maintenant, en parfait accord, mais où chaque membre avait sa propre opinion, son propre langage, toutes les parties du corps s'étaient indignées que c'était à elles que revenaient le soin, la peine et la charge de tout procurer à l'estomac, tandis que l'estomac, bien tranquille au milieu (du corps), n'avait qu'à se régaler des plaisirs qu'on lui donnait. (10) Ensemble, elles avaient alors décidé que les mains ne porteraient plus la nourriture à la bouche, que la bouche ne prendrait plus la nourriture offerte, que les dents ne la mâcheraient plus. Par suite de cette colère, en voulant vaincre l'estomac par la faim, les membres eux aussi et le corps entier étaient arrivés au bord de l'épuisement. (11) Les membres s'étaient

alors rendus compte que l'estomac avait lui aussi sa fonction, point du tout celle d'un paresseux, et qu'il les nourrissait autant qu'eux le nourrissaient, en redonnant à toutes les parties du corps ce qui nous apporte vie et force, le sang, enrichi par la digestion, également réparti entre les veines." (12) Puis, en montrant combien la révolte à l'intérieur du corps ressemblait à la colère de la plèbe contre les patriciens, Ménénus avait fléchi les plébéiens.¹⁶

La version de Denys d'Halicarnasse

Rhéteur grec venu à Rome en 30 avant J.-C., Denys d'Halicarnasse (né entre 60 et 55 avant J.-C.) a composé en grec une histoire romaine s'étendant jusqu'à 264 avant J.-C. Nous possédons une partie de ses 20 livres d'Antiquités romaines, publiés en 7 avant J.-C. Denys a puisé ses informations dans des sources grecques et romaines (principalement les annales récentes, guère dignes de foi). On lui reproche son manque d'esprit critique, ses anachronismes, son style surchargé et prolixe. Mais son oeuvre nous a conservé des matériaux utiles. On y lit notamment une version de l'apologue de Ménénus.

Le récit de la sécession de la plèbe, y compris la narration par Ménénus de son apologue, tient en deux pages chez Tite-Live : les mêmes événements remplissent une quarantaine de chapitres chez Denys. Il fait prononcer à Ménénus une longue harangue moralisante, dont l'apologue ne constitue que la fin (Antiquités romaines 6, 83-86).

Texte 2 : Denys d'Halicarnasse, Antiquités romaines 6, 86

Une cité ressemble, d'une certaine façon, au corps humain : l'un et l'autre sont un ensemble, constitué de nombreuses parties, qui n'ont pas la même force ni ne rendent les mêmes services. Si donc les différentes parties du corps se voyaient dotées chacune de leur conscience propre et de la parole, et qu'ensuite éclate entre elles une rébellion, toutes s'étant liguées ensemble contre l'Estomac seul; si alors les Pieds disaient que le corps tout entier repose sur eux; les Mains, qu'elles sont habiles à exercer tous les métiers, qu'elles procurent les biens nécessaires, qu'elles se battent contre les ennemis et rendent quantité d'autres services utiles à la communauté; si les Epaules disaient qu'elles transportent tous les fardeaux; la Bouche, qu'elle émet les sons; la Tête, qu'elle voit, qu'elle entend, et qu'elle tient rassemblés (réunis ?) en elle tous les sens par lesquels est assurée la conservation du corps (?); si, là-dessus, ils disaient à l'Estomac : "Et toi, l'ami, de tout cela, que fais-tu ? Quels sont tes bienfaits envers nous ? quels services nous rends-tu ? Toi, bien loin de travailler et de contribuer pour ta part au bien commun, tu ne nous causes que contrariétés et importunités, et — chose intolérable — tu nous forces à te servir et à aller chercher partout de quoi satisfaire tes désirs. Eh bien ! que ne revendiquons-nous la liberté, et ne nous libérons-nous des nombreux ennuis que nous endurons à cause de lui ?" Si donc telle était leur décision, et si aucune (des parties du corps) ne remplissait plus son office, le corps pourrait-il encore subsister ? ne périrait-il pas plutôt,

en quelques jours, de la mort la plus affreuse, de famine ? Personne ne saurait en disconvenir. Comprenez donc qu'il en va de même pour la cité. Car nombreuses et différentes (entre elles) sont les classes sociales (les corps de métiers) qui la constituent, et dont chacune pour sa part est utile à la communauté, comme les parties du corps le sont au corps entier. Les uns cultivent la terre; les autres combattent contre les ennemis pour la défendre; d'autres font du commerce et rapportent par la mer maintes denrées utiles; d'autres s'adonnent à des métiers nécessaires. Si toutes ces classes sociales (corps de métiers) venaient à se rebeller contre le Conseil formé des premiers citoyens (= le Sénat), disant : "Toi, Sénat, que fais-tu de bon pour nous ? pour quelles raisons estimes-tu juste de commander aux autres ? Tu ne saurais que répondre. Et alors, ne nous délivrerons-nous pas une bonne fois de ta tyrannie, et ne pourrions-nous pas vivre sans maître ?" Si donc, concevant de tels sentiments, ils renonçaient à leurs occupations habituelles, qu'est-ce qui empêchera cette malheureuse ville de périr de maledort, par la famine, par la guerre, par tous les autres maux ? Apprenez donc, mes concitoyens, que, de même que l'estomac, dans nos corps, en butte aux reproches injustes des autres membres, nourrit le corps et le maintient en vie tout en se nourrissant et en se maintenant lui-même en vie, et, tel un entrepôt de vivres public (?; garde-manger ?), attribue à tous ce qui leur est utile, étant responsable de l'échange (de la paix ?); de même, dans les cités, le Sénat, qui administre les affaires publiques, et qui pourvoit à ce qui convient à chacun, maintient, garde et redresse tout : cessez de proférer contre lui des paroles haineu-

ses, prétendant que vous avez été bannis de la patrie, et que par sa faute vous errez comme des vagabonds et des mendiants. Aucun mal ne vous a été fait, on ne saurait vous en faire aucun; mais le Sénat lui-même vous appelle, vous conjure, il vous ouvre tout grand son coeur en même temps que les portes de la ville pour vous recevoir.¹⁷

Cet appel vibrant, ce ton pathétique ne laissèrent pas d'obtenir l'effet escompté : les plébéiens, touchés, rentrèrent à Rome...

Comparaison des versions de Tite-Live et de Denys

Si nous comparons les versions de Tite-Live et de Denys, nous les trouvons, quant au fond, assez proches l'une de l'autre : un médiateur¹⁸ est envoyé aux plébéiens dissidents pour tâcher de les ramener à Rome. Dans ce but, il se sert de la comparaison corps humain : corps social pour montrer que tous les citoyens d'une même cité sont solidaires, comme les organes du corps; il compare la révolte des plébéiens contre le sénat à la rébellion des Membres contre l'Estomac; enfin, l'intervention de Ménénus obtient la réconciliation espérée : comme les Membres avaient compris le rôle de l'Estomac et renoncé à leur grève, les plébéiens comprennent le rôle des patriciens (= du Sénat) et renoncent à leur sécession.

Mais quant à la forme de l'épisode, on relève plusieurs différences :

Chez Tite-Live, Ménénus ne prononce aucun discours; il se borne à faire un récit (rapporté par Tite-Live au style indirect : nihil aliud quam hoc narrasse fertur);

cette narration offre dès les premiers mots la forme d'une fable qui nous reporte à un passé lointain (tempore quo in homine non ut nunc...). L'action progresse, on assiste à un drame; à la fin, la comparaison, aussi brève et rapide que le récit : comparando hinc quam intestina corporis seditio similis esset irae plebis in patres, flexisse mentes hominum.

Chez Denys, Ménénios prononce d'abord une interminable harangue (6,83,3 - 85); ensuite seulement il raconte la rébellion des Membres contre l'Estomac, en affaiblissant le récit dramatique en une simple comparaison (ἔοικέ πως ἀνθρώπου σώματι πόλις...), et par une série de propositions hypothétiques (εἰ δὴ λάβου τὰ μέρη τοῦ ἀνθρώπου σώματος ἴδύαν αὔθησεν...), le délayant dans une verbeuse rhétorique: nous n'assistons pas ici à une rébellion effective des Membres; le rébellion n'est que supposée. Autre différence notable : le nombre des Membres qui interviennent. Chez Tite-Live, seuls apparaissent nommément ceux qui fournissent immédiatement sa nourriture à l'Estomac : les Mains, la Bouche, les Dents; tandis que Denys mentionne : les Pieds, les Mains, les Epaules, la Bouche, la Tête (avec les organes des sens). Nous aurons l'occasion de revenir sur ces différences, sûrement significatives. Mais passons d'abord à l'examen d'une autre version, qui elle aussi mérite notre attention.

La version de Zonaras

Zonaras fut d'abord secrétaire privé de l'empereur Alexis Ier Commène (contemporain de la première Croisade, il régna de 1081 à 1118), au début du 12e s. après J.-C. Il se retira ensuite dans un monastère du mont Athos pour s'y adonner à des activités littéraires. Nous avons de lui

un abrégé de l'histoire du monde (Epitomê Historiôn) en 18 livres, qui couvre la période s'étendant de la Création à la mort d'Alexis, en 1118. Pour les livres VII à IX de son ouvrage, Dion Cassius (complété par Plutarque et Hérodote) constitue sa source principale.

Voici sa version de l'apologue (différente de celle de Dion) :

Texte 3 : Zonaras 7, 14

... l'un des envoyés, Ménénios Agrippa, ayant obtenu qu'ils consentent à entendre une fable, leur raconta que tous les Membres du corps se rebellèrent un jour contre l'Estomac; les Yeux dirent : "C'est nous qui rendons les Mains actives au travail, qui mettons les Pieds en mesure de marcher"; et la Langue et les Lèvres dirent : "C'est par nous que les résolutions du coeur sont proclamées"; à leur tour les Oreilles dirent : "C'est par nous que les paroles des autres sont transmises à l'Esprit"; et les Mains : "Etant les Ouvrières, nous acquérons les moyens (de subsister)"; et les Pieds à leur tour : "Nous nous fatiguons à porter le corps, que ce soit lorsqu'il marche, lorsqu'il travaille ou lorsqu'il se tient immobile". (Et tous ensemble déclarèrent) "Alors que nous, nous travaillons ainsi, toi seul, sans fournir de contribution, oisif, tu te laisses servir par nous tous comme un maître, et c'est toi qui jouis de tous les fruits de nos labeurs". Or l'Estomac lui-même convint qu'il en était ainsi, et dit : "Si vous le jugez bon, laissez-moi sans subsistance, ne m'apportez plus rien". C'est ce qu'ils résolurent; les Membres votèrent unanimement

de ne plus jamais rien fournir à l'Estomac. Comme on ne lui apportait plus de nourriture, les Mains ne furent plus aptes à travailler, se trouvant ramollies par le manque dont souffrait l'Estomac; les Pieds n'eurent plus de force, et aucun des autres membres ne put plus vaquer à ses activités particulières : tous restaient inactifs, presque incapables de se mouvoir, ou même complètement immobiles. Alors ils comprirent que ce qu'ils donnaient à l'Estomac, ils s'en pourvoyaient eux-mêmes autant que lui, et que chacun d'eux tirait aussi profit de ce qui lui avait été offert. Grâce à ces paroles la foule comprit que les richesses des gens bien pourvus sont aussi utiles aux pauvres; et que même si les riches tirent profit de l'argent qu'ils prêtent et accroissent leurs richesses, il n'en résulte pas un dommage pour le grand nombre; étant donné que si les riches ne disposaient pas de leurs richesses, les pauvres, quand ils seraient dans le besoin, ne trouveraient personne qui leur consente un prêt, et périraient d'une pressante misère. Là-dessus, ils se radoucirent et acceptèrent une réconciliation, après que le Sénat eut voté un allègement des dettes et la cessation des poursuites.¹⁹

Comme Denys d'Halicarnasse, Zonaras mentionne un plus grand nombre de membres que Tite-Live, insistant davantage encore sur les organes des sens et la parole. Bien qu'offrant des versions assez différentes, Denys et Zonaras se rejoignent d'ailleurs nettement sur un point : l'insistance avec laquelle chacun des membres (ou des organes) se présente comme remplissant une fonction importante : on a l'impression que chacun veut se mettre en avant. En examinant de près les

trois versions, on constate en effet que si les Membres se liguent contre l'Estomac, ils tiennent tout autant à faire valoir, chacun pour soi, l'importance des services qu'ils rendent. Ainsi chez Tite-Live, dont la version est pourtant plus ramassée, les termes singulis (membris), suum (consilium), suus (sermo), cuique, montrent à l'évidence que chaque membre (ou organe) s'exprime pour son propre compte. Leur cause est commune, ils se sentent solidaires; mais c'est parce que chacun a sa valeur, sa fonction propre : aucun ne se reconnaît inférieur à aucun. Nous tenons là un trait commun, qui se dégage sans que nous forcions les textes. La recherche des sources révélera si ce point méritait notre attention.

D'autre part, vous avez remarqué chez Zonaras un trait particulier : alors qu'ailleurs l'Estomac reste un personnage muet, ou l'absent que l'on condamne sans l'entendre, chez Zonaras il se manifeste : mais non pas, comme on s'y attendrait, pour protester. Il accueille sereinement l'arrêt que les Membres prononcent contre lui : sûr de son affaire, il se moque de cette mutinerie — tel un souverain dédaigneux des criaileries de la populace.²⁰ Sans doute Zonaras a-t-il longtemps vécu à la cour d'un empereur, et il est certaines manières aristocratiques qui frappent l'entourage : son expérience aurait-elle inspiré ce trait à notre auteur ? C'est peu probable, et nous verrons qu'une autre explication, plus solide et de plus grande portée, doit être proposée de ce trait caractéristique.

Nous laisserons de côté les versions de l'épisode de Ménénus qu'on lit chez Valère-Maxime²¹, Florus²², Plutarque²³, Dion Cassius²⁴ et dans le De uiris illustribus²⁵. Ce sont des résumés ou des imitations quelconques, pouvant remonter soit à Tite-Live, soit à Denys, soit encore à tous les deux.

Avant d'aborder le problème des sources auxquelles ont pu puiser Tite-Live et Denys, voyons encore les spécimens de la fable des Membres et de l'Estomac que nous offre la littérature grecque.

Deux textes présentent avec notre apologue assez de traits communs pour mériter l'examen : une fable d'Esopé et un passage des Stratagémata de Polyaeus.

Texte 4 : Esopé, L'Estomac et les Pieds (No 159 p.70 Chambray)

Le recueil des Fables d'Esopé contient une courte fable ayant pour sujet la rivalité de l'Estomac et des Pieds :

L'Estomac et les Pieds disputaient de leur force. A tout propos les pieds alléguaient qu'ils étaient tellement supérieurs en force qu'ils portaient même l'Estomac. A quoi celui-ci répondit : "Mais, mes amis, si je ne vous fournissais pas de nourriture, vous-mêmes ne pourriez pas me porter."

Il en va ainsi dans les armées : le nombre, le plus souvent, n'est rien, si les chefs n'excellent pas dans le conseil.²⁶

On sait qu'au nom d'Esopé, que la tradition place, d'après le témoignage d'Hérodote (2, 134) au 6e s. avant J.-C., s'attache un cortège de légendes : aucune information sûre.

Il serait vain de prétendre assigner une date à cette fable qui narre, assez platement, une querelle de préséance entre les Pieds et l'Estomac : seuls membres en cause ici (assez curieusement, d'ailleurs). Quant à la moralité, elle surprend : point de relation immédiate entre l'Estomac et les stratèges, entre les Pieds et les soldats. Car dans le récit, rien n'amène la notion de compétence; et deux pieds ne sont pas une foule, ni une troupe, une armée. On a l'impression que cette fable médiocre remonte à un texte ancien plus développé, se trouvant ici comme réduit par l'usure, abrégé et déformé partiellement. Son apparente simplicité pourrait inciter à considérer cette fable comme une version originale, primitive. Mais l'argument tiré de la simplicité paraît très douteux; plus probablement, l'idée que la fable devait illustrer était si connue qu'on pouvait, tout en variant les éléments, lui attacher des moralités diverses, pourvu qu'elles correspondissent au sens général. Si la comparaison paraît boiteuse, la moralité n'est point étrangère au sens de la fable. Il faut voir dans l'idée de complémentarité le trait d'union entre la fable et sa moralité : comme l'Estomac et les Pieds sont complémentaires dans le corps, et donc solidaires, tels sont les soldats et les généraux d'une armée.

L'historien grec Polyaeus, né en Macédoine, fut rhéteur et avocat à Rome, au 2e s. après J.-C. Il dédia à Marc Aurèle et à Verus ses Stratagémata (Ruses de guerre), compilation en 8 livres. Le général athénien Iphicrate que Polyaeus mentionne dans le passage qui nous intéresse vivait au 4e s. avant J.-C. (vers 415-vers 353 av.). Iphicrate utilise la comparaison des membres du corps :

Texte 5 : Polyænus, Stratagêmata 3, 9, 22

Iphicrate comparait la disposition des armées au corps (numain). Il appelait tronc (poitrine) la phalange, mains les troupes légères, pieds la cavalerie, tête le général. "Quand toute autre partie (que le chef) fait défaut, l'armée est boiteuse et estropiée; mais lorsque le général périt, c'est le tout (l'armée tout entière) qui n'est plus bon à rien et qui périt".²⁷

Point de querelle des Membres ici; mais une partie du corps, la tête (dans l'armée, le général), constitue la partie primordiale, indispensable : si elle périt, tout périt, alors que la défection de telle ou telle autre n'entraîne pas de conséquence si capitale. Il importe de retenir ce trait. Nous le retrouverons ailleurs, hors de Grèce, dans des textes "parallèles" que nous examinerons.

Si l'on admet que Polyænus relate un fait authentique, on en conclura que dès le 4^e s. avant J.-C. l'on pouvait recourir à la comparaison des membres du corps pour illustrer l'idée de solidarité ou de complémentarité, en Grèce. Un passage des Mémorables de Xénophon confirme d'ailleurs bien ce fait :

Texte 6 : Xénophon, Mémorables 2, 3, 18-19

Socrate exhorte Chairécraatès, brouillé avec son frère Chairéphou, à faire les premiers pas pour se réconcilier avec lui. Il lui rappelle que deux frères sont faits pour s'entraider, non pour chercher à se nuire.²⁸ Voici le texte:

18. A présent en effet, poursuit-il, à la manière dont vous êtes ensemble, on croirait voir les deux mains, que Dieu a faites pour s'entraider, oublier leur destination et chercher à se gêner l'une l'autre, ou les deux pieds, que l'intention de la Divinité a faits pour agir de concert, négliger leur devoir et s'entraver l'un l'autre.

19. Ne serait-ce pas le comble de l'ignorance et de la démen- ce de tourner à notre détriment ce qui a été fait pour notre utilité ? Il me semble à moi qu'en créant deux frères, Dieu a voulu qu'ils se fussent plus utiles l'un à l'autre que les deux mains, les deux pieds, les deux yeux et tous les autres organes qu'ils a donnés en double aux hommes. Car les mains, par exemple, si elles avaient à saisir à la fois des objets distants de plus d'une brasse, seraient incapables de le faire; les pieds non plus n'atteindraient pas à une brasse de distance d'une seule enjambée, et les yeux mêmes, qui semblent avoir la portée la plus étendue, ne pourraient pas voir à la fois par devant et par derrière des objets encore plus rapprochés, tandis que deux frères ont beau être très loin l'un de l'autre, ils peuvent néanmoins agir simultanément pour le bien l'un de l'autre."²⁹

Si ce passage de Xénophon ne met pas en scène une rivalité des membres entre eux, en revanche il insiste sur l'idée de leur juste et nécessaire solidarité. Comme il s'agit de réconcilier deux frères, ce sont les membres qui existent en paires dans le corps qui sont naturellement évoqués. Comme le passage de Polyænus, ce texte de Xénophon atteste que le recours à la comparaison des membres du corps était usuel en Grèce pour illustrer l'idée de solidarité et

de complémentarité, dès le début du 4e s. avant J.-C. (Les Mémorables ont paru en 392, ou 391 selon Chambry).

Le problème des sources et l'état de la recherche

Voyons comment se pose le problème des sources. On sait que Tite-Live a publié les 4 (ou même 5) premiers Livres de son Histoire romaine vers 30 avant J.-C.³⁰. Quant aux Antiquités romaines de Denys d'Halicarnasse, elles ont paru une vingtaine d'années plus tard, en 8 ou 7 avant J.-C.: Denys n'a donc pu être la source de Tite-Live pour l'épisode de Ménénios et son apologue. D'autre part, il a été établi que Denys et Tite-Live ne se sont pas servis l'un de l'autre³¹; fait qui trouve ici confirmation : si Denys n'a pas inventé les détails caractéristiques qu'on lit dans sa version, il les a pris dans une source autre que Tite-Live, puisque ce dernier ne donne pas ces détails (notamment les membres, plus nombreux chez Denys). Ainsi, comme Tite-Live et Denys ne se sont rien emprunté, et qu'il est invraisemblable qu'ils aient, indépendamment, inventé l'histoire de Ménénios Agrippa et son apologue, on doit conclure qu'ils ont puisé à une source commune, ou à des sources différentes mais présentant de fortes similitudes.

Sur la question de ses sources, Denys fournit une information claire mais déconcertante : "Ménénios, terminant sa harangue, raconta, dit-on, une fable qu'il avait façonnée à la manière d'Esopé, présentant beaucoup d'affinité avec la situation politique du moment" (6,83,2 τελευταίων δὲ τῆς δημηγορίας λέγεται μῦθόν τινα εἰπεῖν εἰς τὸν Αἰσώπειον τρόπον συμπλάσας πολλῶν

ὁμοιότητα πρὸς τὰ πράγματα ἔχοντα); et il ajoute que cette fable "mérite d'être rappelée et qu'elle est rapportée dans toutes les anciennes histoires" : ὅθεν καὶ μνήμης ἀξιούται ὁ λόγος καὶ φέρεται ἐν ἀπείροις ταῖς ἀρχαῖαις ἱστορίαις (6, 83, 2). Mais nulle part dans la littérature latine on ne trouve avant Tite-Live l'apologue des Membres et de l'Estomac³²; et la littérature grecque n'offre pas de textes plus proches, par le fond ou par la forme, que la fable d'Esopé, le passage de Polyaeus (celui-ci d'ailleurs postérieur à Tite-Live) et celui des Mémorables de Xénophon que nous venons de parcourir. Même en faisant la part de la masse des textes perdus, que les recherches de Henry Bardon³³ ont révélée considérable, on pourrait s'attendre à trouver ici ou là au moins une allusion à une histoire ancienne et largement répandue. Ou Denys exagère, ou l'on se méprend sur le sens de ces mots ? Quoi qu'il en soit, cette indication de Denys rendrait compte, au moins, des variantes constatées dans les versions qui nous occupent : une histoire partout colportée est sujette à toute sorte de remaniements et d'altérations.

Nous avons déjà dit que les versions de l'épisode de Ménénios qui se lisent chez Valère-Maxime, Florus, Plutarque, Dion Cassius... sont des imitations, remontant soit à Tite-Live, soit à Denys, soit à l'un et à l'autre. Mais qu'en est-il de la version de Zonaras ?

Quoique tardive, cette version de l'apologue (nous nous en sommes avisés au passage) offre un trait caractéristique qu'elle est seule à présenter: à savoir, le fait que l'Estomac ne se laisse pas troubler par la décision de grève que lui signifient les Membres.

On admet généralement que dans ses livres qui relatent

l'histoire romaine, Zonaras prend Dion Cassius pour source principale³⁴. Quant à Dion Cassius, il puise lui-même, pour une bonne partie, chez Tite-Live. Mais la version de Zonaras ne peut pas (en tout cas, pas uniquement) procéder de Dion Cassius (qui suit ici de très près Tite-Live), car elle offre maints détails qu'on ne lit pas chez Dion; Zonaras paraît plutôt suivre ici Denys d'Halicarnasse. En admettant qu'il ait puisé chez Denys (ou directement à la source même où a puisé Denys), il reste à déterminer la provenance du trait particulier que nous venons de rappeler. Il aura pu l'imaginer, bien évidemment; il aura pu tout aussi bien le lire quelque part. Il nous intéresserait fort de savoir où ?

En somme, la question des sources se ramène à celle-ci, très simple dans sa formulation : où Tite-Live et Denys ont-ils puisé leur information, en ce qui concerne l'épisode de Ménénus et de son fameux apologue ?

Nous passons en revue, aussi sommairement que possible, les solutions proposées par nos devanciers.

Solutions proposées jusqu'ici au problème des sources

En 1870, au sujet de l'affirmation de Denys selon laquelle l'apologue de Ménénus se lit dans toutes les anciennes histoires, Théodor Mommsen écrit qu'à son avis ces mots signifient que Denys n'a pas trouvé dans ses sources de discours développés, avec toutefois cette seule exception de la célèbre fable des Membres et de l'Estomac, qui est sûrement aussi ancienne que la chronique romaine, et que, pour cette raison, Denys se sentait tenu de mettre en évidence, comme

un document faisant aussi partie de la tradition.³⁵

En 1895, Eduard Meyer pense que l'histoire de Ménénus est une anecdote qui n'appartient à aucune époque déterminée: "eine zeitlose Anekdote". L'apologue a pu prendre naissance et forme définie à n'importe quelle époque; les annalistes devaient lui assigner dans l'histoire une date déterminée, mais on ignore pourquoi c'est l'année 494 qui fut choisie.³⁶

En 1910, Brodribb émet l'hypothèse que l'apologue tel que le relate Tite-Live pourrait remonter à un texte en vers. Il propose une transcription en sénaires iambiques qui suit de près le texte de Tite-Live.³⁷

Ragnar Ullmann en 1927, et André Lambert en 1946, se bornent à formuler des considérations sur le style : l'un préfère la mesure de Tite-Live à la prolixité de Denys; l'autre déplore que Tite-Live n'ait pas reproduit l'apologue tel quel, au style direct.³⁸

Wilhelm Nestle est le seul qui ait vraiment étudié la question, dans un article sérieux et bien documenté, d'une dizaine de pages, publié en 1927.³⁹ Suivant Soltau, à qui l'on doit sur les sources de Tite-Live un ouvrage fondamental⁴⁰, Nestle croit que Tite-Live a pris l'histoire de Ménénus et son apologue chez Q. Aelius Tubero, l'un des derniers annalistes, qui vivait à l'époque de Cicéron.⁴¹ Nestle situe l'origine de l'apologue en Grèce, au 5e siècle, à l'époque des sophistes. Il s'agit d'un lógos destiné à persuader l'entente (ὁμόνοια); il s'inscrit bien dans le cadre de la "Homonoialiteratur" (l'ensemble des textes qui font l'éloge de la concorde), laquelle fleurit au 5e s. Dès cette époque, on trouve des textes où l'Etat est comparé à un organisme vivant. L'idée de l'organisme vivant, illustrant

la nature de la cité, aurait été apportée à Rome par les Stoïciens, qui l'appliquent à la société humaine et à l'univers entier. On se rappelle que le stoïcien Posidonius enseigna à Rhodes (où il eut Cicéron pour élève), et qu'il vint à Rome. Nestle suppose que Tubero a pu lire une version de l'apologue, en prose ou en vers, on ne sait, dans un ouvrage du stoïcien Hécaton. C'est donc seulement au I^{er} siècle que l'apologue de Ménénios (ou ce qui devait constituer sa source) aurait pénétré dans l'historiographie romaine. Sa connexion avec Ménénios et la Sécession (douteuse) de 494 demeure mystérieuse.

En 1931, Eiliv Skard, qui n'a semble-t-il pas eu connaissance de l'article de Nestle,⁴² qu'il ne cite pas, aboutit à des conclusions analogues : origine hellénique de l'apologue, rapport avec l'idée stoïcienne de l'unité du monde, de l'harmonie qui règne entre ses parties. Skard mentionne également Posidonius, Cicéron; lui aussi estime que l'idée de l'apologue a été empruntée aux Stoïciens. Mais il refuse d'admettre l'ancienneté de ce récit, où il voit le reflet de la spéculation politique bien postérieure aux événements de la Sécession. D'autre part, les connaissances physiologiques qu'implique la dernière phrase de l'apologue chez Tite-Live, où il est fait allusion à la digestion, constituent pour lui un indice de la date récente de ce texte : "darüber wusste aber der alte Menenius gar nichts".⁴³ Reprenant cette idée, Bayet et Baillet écrivent : "Ce développement de l'apologue suppose une connaissance peu vraisemblable à cette date de l'anatomie et de la physiologie." ⁴⁴

En 1942, Arnaldo Momigliano propose d'établir un rapport entre la construction par Camille du temple de la Concorde

en 367 avant J.-C. et l'histoire de Ménénios. Il admet l'origine grecque de l'apologue, reconnaît qu'il exprime la conception organique de l'*δύναμις* courante aux 5^e et 4^e s. avant J.-C; mais pour lui l'apologue a été importé et mis en rapport avec l'histoire de Ménénios déjà au 4^e s., avant 366.⁴⁵

Enfin, R. M. Ogilvie, en 1965, dans son Commentaire des Livres 1 à 5 de Tite-Live, exprime l'avis que l'apologue fut introduit dans l'historiographie romaine à l'époque de la formation de celle-ci, c'est-à-dire au temps de Fabius Pictor et de ses successeurs, Cincius Alimentus, C. Acilius (qui tous trois écrivent en grec; cf. la note 41), donc il fait redescendre l'apologue vers 200 avant J.-C.⁴⁶

Cette revue équivaut à un constat d'insuffisance. Les recherches de nos devanciers et leurs considérations sur Ménénios et son apologue illustrent leur ingéniosité et leur érudition : elles ont le défaut de ne rien établir du tout, ou presque, en ce qui touche à l'origine de l'apologue. On a inutilement promené Ménénios, ou sa fable, à travers les siècles. Le peu de crédit accordé par les chercheurs, en général, aux hypothèses de leurs devanciers en atteste assez la fragilité, même la faiblesse. C'est qu'ainsi posé, le problème est sûrement insoluble. Ni Nestle, ni les autres savants n'apportent un seul texte vraiment comparable à celui de notre apologue. Or c'est justement cette version comparable qu'il faut produire, ce texte ayant servi de modèle, si l'on veut aboutir à un commencement de solution. Les textes cités par Nestle et Skard montrent le courant de pensée qui a pu favoriser la naissance de l'apologue, ou son

"voyage" à travers le monde gréco-romain; mais aucun ne contient l'élément dramatique qui caractérise les versions de Tite-Live et de Zonaras. Toutefois, sur un point, les travaux de nos devanciers nous paraissent particulièrement utiles, et là nous pouvons nous rallier à leurs conclusions : l'idée véhiculée par l'apologue s'inscrit certainement dans le courant de pensée du stoïcisme.

Un des textes (antérieurs à Tite-Live) les plus proches de notre apologue, parmi ceux que cite Nestle, est le passage suivant du De officiis de Cicéron, puisé peut-être chez un philosophe du moyen stoïcisme, Posidonius ou Hécaton (cf. Nestle, o. c., p. 356-357) :

"Si chaque membre avait le sentiment qu'il peut se bien porter en faisant passer en lui la santé du membre voisin, le corps tout entier s'affaiblirait et périrait nécessairement : de même, si chacun de nous tirait à lui tout ce qui sert aux autres et enlevait à chacun tout ce qu'il peut pour en tirer profit, la société et la communauté des hommes seraient nécessairement ruinées. (...) Et ce n'est pas seulement la nature, c'est-à-dire le droit des gens, qui a établi qu'il n'est pas permis de nuire à autrui pour satisfaire son intérêt propre; les législations qui dans chaque cité règlent l'Etat, en ont décidé de même"...⁴⁷

On voit bien le rapport entre ce texte de Cicéron, exprimant les idées de solidarité, de justice distributive, avec la comparaison membres du corps humain : membres du corps social, d'une part, et l'apologue, avec sa comparaison identique, d'autre part.

Pour faire avancer la recherche, il nous incombe donc maintenant la tâche, double, d'étayer et de confirmer le

rapprochement déjà proposé entre l'apologue de Ménénios et les idées stoïciennes, d'une part, et, d'autre part et surtout, de produire le ou les texte(s) offrant des versions comparables à celles de Tite-Live et de Zonaras, avec l'élément dramatique qu'elles contiennent et sur lequel nous avons plus d'une fois insisté.

C'est ce que nous allons tenter maintenant, par le rapprochement, et la mise en oeuvre de documents, que nos devanciers n'ont encore jamais proposés pour essayer de résoudre le problème qui nous occupe.

Les versions indiennes (sanskrites) de la rivalité des membres (ou des organes)

De l'apologue de Ménénios Agrippa existent dans l'Antiquité, hors des littératures latine et grecque, des versions parallèles qu'il faut prendre en considération.

On trouve en Inde, dans des textes sanskrits, plusieurs versions d'une querelle de préséance des organes, principalement des organes des sens. Ces versions, avec les spéculations cosmo-physiologiques qui s'y rattachent, se lisent surtout dans les plus anciennes Upaniṣad védiques, et aussi, avec maintes variantes, dans le Mahābhārata, dans le Pañcatantra, le Kathāsaritsāgara, et ailleurs.

Les Upaniṣad védiques s'échelonnent entre 700 environ et 300 avant J.-C. Ces textes didactiques, à caractère philosophique et mystique, représentent l'aboutissement doctrinal de la tradition du Veda. Ils traitent de problèmes spécula-

tifs : la nature du sacrifice, l'Etre suprême, la genèse du monde et des êtres, la nature de l'âme, la destinée de l'homme... Les Upaniṣad n'offrent pas l'exposé systématique d'un ensemble doctrinal cohérent; sous la forme de leçons, tantôt en prose, parfois versifiées, où alternent le dialogue, les questions, les fables, les mythes et les énigmes, elles transmettent une connaissance sacrée, une science supérieure, dont la notion essentielle, si on la présente en raccourci, se résume à l'étroite connexion qui existe entre l'individu et l'univers : le savoir suprême, le but ultime se trouve cristallisé dans la célèbre formule moniste : tat tvam asi "tu es cela", équation mystique exprimant l'identité fondamentale entre l'ātman (le soi, l'âme individuelle) et le brahman (l'âme universelle, l'Etre suprême, la réalité ultime). Le terme d'Upaniṣad signifie "traité relatif aux équivalences (entre microcosme et macrocosme), connexion, équivalence ésotérique". Dans la discussion de cette notion fondamentale, l'identité entre l'âme individuelle et l'âme universelle, entre microcosme et macrocosme, les Upaniṣad font intervenir, avec la cosmogonie et la cosmologie, des notions physiologiques et psychologiques, en un réseau complexe et raffiné d'identifications, de correspondances et de symbolismes. ⁴⁸⁻⁴⁹

C'est donc dans un contexte philosophique et religieux que s'insèrent les versions de la rivalité des organes que nous allons maintenant parcourir. Ces versions figurent dans des Upaniṣad très anciennes. Voici celle qu'offre la Chāndogya-Upaniṣad (remontant au moins à 500 ou 600 avant J.-C.) :

Texte 7 : Chāndogya-Upaniṣad 5,1, 6-15

6. Une fois les souffles se disputèrent à qui d'entre eux était le meilleur. "C'est moi le meilleur, c'est moi le meilleur", disait chacun.
7. Les souffles allèrent chez Prajāpati leur père et lui dirent : "Seigneur, quel est le meilleur d'entre nous ? — Il leur répondit : Celui par le départ duquel le corps apparaîtrait dans le plus mauvais état, c'est celui-là qui est le meilleur d'entre vous".
8. Alors la voix partit. Après un voyage d'un an elle revint et dit : "Comment avez-vous pu vivre sans moi ? — Comme des muets, qui ne parlent pas, mais qui respirent par le souffle, qui voient par l'oeil, qui entendent par l'oreille, qui pensent par l'organe mental." Là-dessus la parole rentra.
9. L'oeil partit. Après un voyage d'un an il revint et dit : "Comment avez-vous pu vivre sans moi ? — Comme des aveugles, qui ne voient pas, mais qui respirent par le souffle, qui parlent par la voix, qui entendent par l'oreille, qui pensent par l'organe mental." Là-dessus l'oeil rentra.
10. L'oreille partit. Après un voyage d'un an elle revint et dit : "Comment avez-vous pu vivre sans moi ? — Comme des sourds, qui n'entendent pas, mais qui respirent par le souffle, qui parlent par la voix, qui voient par l'oeil, qui pensent par l'organe mental." Là-dessus l'oreille rentra.
11. L'organe mental partit. Après un voyage d'un an il revint et dit : "Comment avez-vous pu vivre sans moi ? — Comme des fous qui n'ont pas d'organe mental, mais qui respirent par le souffle, qui parlent par la voix, qui voient par l'oeil, qui entendent par l'oreille." Là-dessus l'organe mental rentra.

12. Alors quand le souffle vital voulut partir il arracha les autres souffles avec lui comme un coursier qui arrache les piquets de ses entraves. Et eux accourant autour de lui : "Viens, Seigneur, dirent-ils, tu es le meilleur d'entre nous. Ne pars pas !"

13. Alors la voix lui dit : "En ce par quoi je suis la plus riche, c'est toi qui es la plus riche." Puis l'oeil lui dit : "De ce par quoi je suis l'appui, tu es, toi, l'appui."

14. Alors l'oreille lui dit : "De ce par quoi je suis prospérité, tu es, toi, la prospérité." Puis l'esprit lui dit : "De ce par quoi je suis le fondement (le siège, la demeure), tu es, toi, le fondement (le siège,...)."

15. En effet, on n'appelle pas les sens "les voix", ni "les yeux", ni "les oreilles", ni "les organes mentaux"; mais on les appelle "les souffles". Car le souffle (= le souffle vital) est tous ceux-là.⁵⁰

Les organes en rivalité qui s'expriment ici et font déflection chacun à leur tour pour démontrer leur supériorité sont des souffles, en sanskrit prāṇa-. Le terme prāṇa-, au singulier, désigne le souffle vital, le souffle par excellence; au pluriel, il désigne les sens et leurs organes, il en est le nom générique (car les souffles divers qui circulent dans le corps sont en réalité un, ils émanent tous d'un seul et même souffle). Cette psychologie pneumatique, doctrine centrale de plusieurs très anciennes Upaniṣad, remonte à des textes d'époque encore plus haute, le Rgveda et l'Atharvaveda notamment. Le souffle vital de l'être vivant, son "âme" (prāṇa- et ātman s'identifient), est issu du vent du monde, du souffle cosmique. A la mort, ce souffle, âme individuelle,

sort du corps par la bouche et rejoint le souffle cosmique, âme du monde: "le Vent (vāta, vāyu) a été conçu dans le Veda comme moteur commun des vies cosmique et individuelles".⁵¹ "Âme du monde, il est dieu par l'ampleur de son rôle. Souffle, il est force matérielle, et, dans l'explication unitaire que les ṛṣi tentent de donner du monde et du corps, il est prêt à être conçu comme le grand principe cosmo-physiologique du mouvement."⁵¹ L'Atharvaveda affirme en termes décisifs, insiste Jean Filliozat, "l'identité du souffle (prāṇa) et du vent (vāyu): (...) c'est le vent qu'on appelle souffle; c'est sur le souffle que ce qui fut et ce qui est, sur le souffle que tout est fondé" (Atharvaveda 11,4,15)⁵²; constamment les spéculations du Veda présentent le vent comme une "puissance animante qui se trouve dans le corps sous la forme du souffle (prāṇa) ou de l'âme (ātman)".⁵³ Filliozat a montré que c'est à l'époque védique, et peut-être déjà à l'époque d'unité indo-iranienne que remontent les antécédents de "la théorie physiologique des médecins indiens de l'époque classique, d'après laquelle le vent joue un rôle essentiel dans la vie organique"⁵⁴. En résumé, le Vent est ainsi conçu comme une force universelle, à la fois cosmique et organique, "prototype de toute force motrice dans le microcosme et le macrocosme". C'est lui qui anime le monde, c'est de lui que proviennent les vents organiques, les souffles (prāṇāḥ) que distingue, en nombre variable, la physiologie pneumatique des Upaniṣad et de la médecine indienne classique.⁵⁵

Dans la conception de l'homme et du monde qu'établissent les spéculations des Upaniṣad, physiologie et cosmologie apparaissent donc indissociablement liées. La correspondance entre le corps de l'homme et le corps de l'univers se trouvait

déjà illustrée par un mythe fameux du Ṛg-veda (10,90), où le Puruṣa, le Géant cosmique primitif, l'Homme primordial est mis en pièces par les dieux, ses membres servant de matériel pour former l'univers et les hommes : le Soleil est né de son oeil, le Vent de son souffle, etc. "Le mythe du puruṣa qui célèbre l'unité de la vie de l'homme et de la vie cosmique devint l'un des thèmes favoris des Upaniṣad; il fut choisi comme le plus apte à exprimer ces subtiles et profondes analogies que les Upaniṣad se plurent à découvrir entre le cosmos et l'univers en miniature qu'est l'homme."⁵⁶ Sur le mythe du puruṣa démembré s'appuie la conception de l'équivalence exacte entre microcosme et macrocosme : "Il ne faut donc plus s'étonner que l'homme contienne centré en lui-même le cosmos tout entier, ni qu'il y ait correspondance parfaite entre son corps et le corps de l'univers, puisque ce sont les mêmes forces cosmiques qui, issues du géant primitif, entrèrent dans l'homme pour y former les organes avec les fonctions vitales et mentales, constituant ainsi le corps de l'homme à l'image du corps du puruṣa cosmique."⁵⁷

Mais revenons aux prāṇa-. Ces forces organiques, identiques aux forces cosmiques, animent le corps; généralement au nombre de cinq, parfois moins, parfois davantage, six, sept ou même dix ⁵⁸. Les prāṇa- correspondent aux organes des sens et à leurs facultés ou activités : l'oeil (la vue), l'oreille (l'ouïe), la voix (parole), l'esprit (pensée), le souffle (respiration), le sperme (génération), sont les principaux et les plus fréquemment mentionnés dans les textes. Le prāṇa- (au singulier) qui les résume et qui leur est supérieur doit être considéré comme l'aspect vitaliste de l'ātman

(de l'âme individuelle); il possède un caractère de pulsion vitale; assurant, comme un chef par ses subordonnés, les fonctions vitales par les souffles qui dépendent de lui ⁵⁹, c'est à lui que revient la précellence, clairement affirmée dans ce passage de la Chāndogya-Upaniṣad que nous venons de parcourir, où nous voyons les divers souffles solliciter l'arbitrage de Prajāpati, le Seigneur des créatures, et, arguant chacun de son excellence, désertent l'un après l'autre le corps de l'homme, sans que ce départ entraîne pour le corps un dommage capital, mais seulement la perte momentanée de la fonction qu'assurait l'organe qui s'est éloigné; jusqu'au moment où le souffle vital, voulant à son tour s'échapper, attire à lui toutes les autres énergies, incapables de subsister sans lui, et qui s'empressent alors de reconnaître sa précellence.

Cette précellence, la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad la formule nettement elle aussi, dans un passage offrant le même récit de la querelle de préséance des organes, en termes presque identiques à ceux de la Chāndogya-Upaniṣad : "Non, Seigneur, ne t'échappe pas; en vérité, nous ne pourrions pas vivre sans toi." (BĀU 6,1,13).

Aux organes mentionnés dans le récit de la querelle dans la Chāndogya-Up., la Bṛhad-Āraṇyaka-Up. ajoute le sperme (skr. retas-), donc l'organe de la génération, dont le départ rend le corps incapable d'engendrer : "Le sperme s'échappa. Après un an d'absence, il revint et dit: Comment avez-vous pu vivre sans moi ? Ils répondirent : Nous avons vécu comme les eunuques, sans engendrer, mais respirant par le souffle, nous exprimant par la parole, voyant par les yeux, entendant par les oreilles, pensant par l'esprit. Et le

sperme reprit sa place."⁶⁰

D'autres versions présentent la querelle de préséance des souffles sous une forme plus ou moins dramatique. Sans prétendre apporter ici une liste exhaustive des documents, il importe que plusieurs soient encore cités. En effet, à la fois leur nombre, dans des textes d'époques diverses, et la diversité du traitement de la querelle de préséance, montreront qu'il s'agit bien d'un thème important, répandu, connu, et que l'on reprit et répéta de siècle en siècle.

Une des versions que Keith place parmi les plus anciennes, notamment en raison de sa forme, se lit dans l'Aitareya Āraṇyaka, au Livre 2, que Keith situe entre 700 et 600 av. J.-C. ⁶¹

Texte 8 : Aitareya Āraṇyaka 2,1,4

(...) These delights settled in the head, sight, hearing, mind, speech, breath. Delights settle on him who knows thus why the head is the head. They strove together, saying, "I am the hymn, I am the hymn." They said, "Come, let us leave this body, then that one of us at whose departure the body falls, will be the hymn." Speech went forth, yet (the body) remained, speechless, eating and drinking. Sight went forth, yet (the body) remained, sightless, eating and drinking. Hearing went forth, yet (the body) remained, without hearing, eating and drinking. Mind went forth, yet (the body) remained, blinking as it were, eating and drinking. Breath went forth, when breath went out, (the body) fell. It was decayed. (...) They strove together, saying, "I am the hymn, I am the hymn". They said, "Come, let us again enter this body; then that one

of us, on whose entrance the body rises, will be the hymn". Speech entered, (the body) lay still. Sight entered, (the body) lay still. Hearing entered, (the body) lay still. Mind entered, (the body) lay still. Breath entered, (the body) arose, and (breath) became the hymn. Therefore breath only is the hymn. Let men know that breath is the hymn. The gods (devāḥ = prānāḥ : les souffles) said to breath, "Thou art the hymn, thou art all this, we are thine, thou art ours". ⁶²

(Entendre hymn - sanskrit uktha - comme désignant ici le souffle précellent; cf. BĀU 5,13,1 Uktha. L'uktha, en vérité, est souffle (de vie), car c'est le souffle qui tient tout debout (utthāpayati). Cf. aussi Kauṣītaki-Upaniṣad 3,3 :⁶³ Mais c'est le souffle, le Soi conscient qui, s'étant emparé de ce corps, le fait se dresser : ainsi doit-on l'assimiler à l'uktha!).

Passons à une autre version de la querelle, celle que nous offre la Kauṣītaki-Upaniṣad, que Louis Renou situe entre 600 et 400 av. J.-C. (son édition, p. 3), et qui présente un texte presque semblable à celui de l'Aitareya-Āraṇyaka; mais, ici, la dispute est pour ainsi dire consommée. Pour faire la preuve de leur précellence, toutes les énergies ont quitté le corps, qui s'est effondré. Le corps gît, inanimé. La preuve de la précellence du souffle vital sera une nouvelle fois administrée, par la voie inverse : chacun des sens, en réintégrant le corps, espère le ranimer.

Texte 9 : Kauṣītaki-Upaniṣad 2, 14

Ces divinités (= les souffles) se disputant à qui l'

emporterait, sortirent de ce corps. (Celui-ci) demeura alors gisant, sans souffle, sec comme du bois. La voix rentra : il demeura gisant, tout en parlant par la voix. L'oeil rentra : il demeura gisant, tout en parlant par la voix, en voyant par l'oeil. L'oreille rentra : il demeura gisant, tout en parlant par la voix, en voyant par l'oeil, en entendant par l'oreille. L'esprit rentra : il demeura gisant, tout en parlant par la voix, en voyant par l'oeil, en entendant par l'oreille, en pensant par l'esprit. Enfin le souffle rentra : alors il se redressa. Alors toutes ces divinités, comprenant la prééminence du souffle, pénétrant dans le souffle qui n'est autre que le Soi conscient, sortirent du corps avec tous ces (organes). Entrant dans le vent, elles se rendirent au ciel, ayant l'éther pour essence.

De même, celui qui sait ainsi, comprenant la prééminence du souffle, pénétrant dans le souffle qui n'est autre que le Soi conscient, sort de ce corps avec tous ces (organes). Entrant dans le vent, il se rend au ciel, ayant l'éther pour essence. Il va là où sont les dieux, y ayant pris place. Comme les dieux sont immortels, de même il devient immortel, lui qui sait ainsi.⁶³

Quant à la Praçna-Upaniṣad, de date probablement un peu plus basse, elle présente la querelle des organes sous la forme d'un court dialogue (qui paraît, à certains égards, plus proche de l'apologue raconté par Ménénios). Ici, en effet, les souffles ne se prétendent pas, chacun à leur tour, supérieurs à tous les autres : la voix, l'esprit, l'oeil et l'oreille, faisant cause commune, prétendent qu'ils soutiennent le corps, tandis que le Souffle vital, face aux quatre

sens réunis, déclare que c'est lui qui assume cette fonction.

Texte 10 : Praçna-Upaniṣad 2, 1-4

1. Alors Bhārgava Vaidarbhi demanda : "O bienheureux, combien de forces soutiennent la créature ? Lesquelles la rendent visible et laquelle est la meilleure ?"
2. Pippalāda lui répondit : "Ces forces sont l'espace, le vent, le feu, l'eau, la terre, la parole, le sens interne (manas- l'organe mental, l'esprit), l'oeil et l'oreille. Tous ceux-ci, ayant rendu visible le corps, disent : "C'est nous qui, ayant étayé le corps, le maintenons."
3. Le Souffle, le plus éminent, leur dit : "Ne tombez pas dans l'erreur. C'est moi qui, ayant divisé en 5 ma propre essence, étaie ce corps et le soutiens." Elles (= les forces) furent incrédules.
4. Vexé, le Souffle fit mine de s'échapper vers le haut. Car, lorsqu'il s'échappe, tous les autres s'échappent. Et lorsqu'il reprend sa place dans le corps, tous les autres reprennent aussi leur place. De même que les abeilles ne s'élèvent qu'à la suite de leur reine (qui s'élève), ne se posent que lorsqu'elle se pose, ainsi font la voix, le sens interne, l'oeil et l'oreille. Alors convaincus ceux-ci célébrèrent le Souffle.⁶⁴

En nombre d'endroits, les Upaniṣad réaffirment la suprématie du Souffle, donc du Prāṇa- précellent. Ainsi, dans la BĀU 1,3,1-7, où l'on voit les asura (ennemis des dieux, démons) attaquer et transpercer du mal, successivement, la voix, le souffle, l'oeil, l'oreille, le mental (manas-);

mais, lorsqu'ils attaquent le souffle qui est dans la bouche (Āsanya), "ainsi que, rencontrant une pierre, une motte de terre s'émietterait, de même, s'étant émiettés dans toutes les directions, ils disparurent. Ainsi les dieux furent; les asuras périrent" (BĀU 1,3,7). Et encore, dans la Kauṣītaki-Upaniṣad 2, 1 : "Or donc à ce souffle — le brahman — toutes ces divinités (= les organes des sens, les sens) portent tribut sans qu'il l'ait demandé"; et dans la même Upaniṣad, en 3,2 : "Mais il y a parmi les souffles un ordre de précellence." Ibidem, en 3,3 est explicitée la précellence du souffle vital (ici encore, dénommé l'uktha) : "On vit sans voix, car nous voyons des muets; on vit sans yeux, car nous voyons des aveugles; on vit sans oreilles, car nous voyons des sourds; on vit sans esprit, car nous voyons des fous. On vit les bras coupés, on vit les jambes coupées, car nous en voyons qui sont ainsi. Mais c'est le souffle, le Soi conscient qui, s'étant emparé de ce corps, le fait se dresser : ainsi doit-on l'assimiler à l'uktha. Voilà comment tout pénètre dans le souffle. Le souffle, c'est la conscience, et la conscience, c'est le souffle. Car tous deux résident ensemble dans ce corps et le quittent ensemble."

En d'autres passages, la même Upaniṣad insiste sur le fait que les souffles constituent avec le souffle vital, le prāṇa- précellent, un tout unitaire : les souffles sont comme agrégés au Souffle, ils en sont les subordonnés étroitement dépendants :

Texte 11 : Kauṣītaki-Upaniṣad 4, 20

Ainsi l'on devient un dans ce souffle. La voix rentre en lui

avec tous les noms, le regard rentre avec toutes les formes, l'ouïe rentre avec tous les sons, l'esprit rentre avec toutes les pensées. Et quand il s'éveille, — comme d'un feu flamboyant les étincelles jaillissent dans toutes les directions — ainsi de ce Soi les souffles jaillissent, chacun selon son domaine; des souffles les dieux, des dieux les mondes.

Voilà ce Souffle, le Soi conscient, qui est entré dans ce Soi qu'est le corps, jusqu'aux cheveux, jusqu'aux ongles.

De même qu'un rasoir est caché dans l'étui à rasoir, ou bien le feu dans un réservoir à feu, ainsi ce Soi conscient est entré dans ce Soi qu'est le corps, jusqu'aux cheveux, jusqu'aux ongles. A un tel Soi ces Sois s'agrègent comme à un chef ses (hommes). Et comme le chef se sert de ses (hommes) ou comme ses (hommes) servent le chef, ainsi le Soi conscient se sert de ces Sois ou bien ces Sois servent le Soi.⁶⁵

La Praṇa-Upaniṣad reprend cette même comparaison, qui donne, sinon une définition, du moins une image précise du rôle que joue le prāṇa- précellent (PrU 3,4) : "Comme un souverain enjoint à ses ministres : "Gouvernez telles ou telles villes", ainsi le Souffle dispose, chacun à sa place, les autres souffles."

A date plus ancienne, la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad avait déjà insisté sur ce fait très important que les souffles divers qui animent le corps ne sont qu'un aspect particulier, une forme particulière du Souffle précellent, du souffle vital de chaque homme. Dans ce passage, les divers organes ne quittent pas le corps, mais sont paralysés par la fatigue, tandis que cette dernière n'a aucune prise sur le Souffle, qui se révèle inaccessible, inentamable, et donc supérieur :

Texte 12 : Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 1,5,21

(...) Prajāpati (le Seigneur des créatures) avait produit les actes. Aussitôt produits, ils entrèrent en rivalité les uns avec les autres. "Je vais parler", décida la parole; "Je vais voir", décida l'oeil; et l'oreille : "Je vais entendre"; de même les autres, suivant leurs fonctions. Mṛtyu (la Mort), se faisant fatiguer, les dompta, les saisit et, les ayant saisis, les paralysa. C'est pourquoi la voix finit par se fatiguer, et l'oeil, et l'oreille. Mais il ne saisit pas le souffle central (littéralement : madhyamaḥ prāṇaḥ = "le souffle qui est au milieu" ; cf. Liu. 2,32,9 : uentrem in medio quietum !). Les autres voulurent savoir : "Celui-ci est entre nous le meilleur qui, soit qu'il se meuve ou ne se meuve pas, ne souffre ni trouble ni dommage. Soyons donc chacun un aspect particulier de lui." Tous devinrent chacun un aspect particulier de lui. C'est pourquoi de lui ils sont tous appelés prāṇa (souffles).⁶⁶

Le paragraphe suivant immédiatement (BĀU 1,5,22) rappelle l'équivalence microcosme-macrocosme; comme le prāṇa-précellent, au milieu du corps, domine tous les divers prāṇa-qui ne sont de lui qu'une émanation, de même, dans le macrocosme, le Vent (Vāyu), le Souffle cosmique est inaccessible à toute "cessation", ce qui n'est pas le cas des autres divinités : "Comme le prāṇa est le centre (madhyamaḥ, plus exactement traduit, comme signalé ci-dessus, par "le milieu") des souffles, de même Vāyu (l'air = le Vent) l'est des divinités. Les autres divinités ont des relâches d'activité, non pas Vāyu. Vāyu est la divinité qui ne connaît pas le repos." ⁶⁶

La rivalité des organes des sens se lit encore à basse époque, dans le Mahābhārata, la plus longue des deux grandes épopées indiennes, qui s'est fixée dans les siècles précédant l'ère chrétienne.⁶⁷

Un Brāhmane raconte une vieille histoire (il le dit expressément; cf. Mahābh. 14,22, trad. angl. Roy t. 12 p. 45-46). Rivalisant avec les organes des sens, l'esprit prétend à la précellence : sans lui, aucun des sens ne pourrait exercer sa fonction; l'oeil ne pourrait voir, etc. Les organes des sens rétorquent que l'esprit aurait raison s'il pouvait sans leur aide continuer à jouir des plaisirs qu'ils lui procurent. Pour rabattre l'orgueil de l'esprit, les sens lui proposent de saisir la couleur par le nez, la saveur par l'oeil, l'odeur par l'oreille, les sons par la peau, etc. (Cf. ci-dessous, le passage que nous citons de l'Aitareya-Upaniṣad 3,1,10). D'un ton persifleur, ils ajoutent : "Ceux qui sont puissants ne sont tenus par aucune loi : les lois existent pour les faibles. Allons, prends des plaisirs encore inconnus ; il ne te convient pas de jouir de plaisirs dont d'autres ont joui"(...). Et ils concluent : "Sans nous tu ne peux rien percevoir; sans nous aucun plaisir ne peut te parvenir".

Dans le chapitre suivant (Mahābh. 14,23), le Brāhmane raconte une autre vieille histoire : c'est une variante de la querelle des souffles, qui se retirent du corps à tour de rôle. Mais la fin est différente : le corps ne périt point. Notamment en raison des comparaisons qu'il permettra d'établir (par exemple avec la version de Denys d'Halicarnasse), il vaut la peine de parcourir ce texte, frappant surtout par le contenu et le ton de la fin :

Texte 13 : Mahābhārata 14,23, 4-24 (éd. crit. Poona)

4. Le Brāhmane dit : Le vent⁶⁸ contenu (rassemblé, "comporté") par (dans) le Prāṇa⁶⁹ devient ensuite (naît sous la forme de) l'Apāna⁷⁰; le vent contenu dans l'Apāna devient ensuite le (se manifeste sous la forme du) Vyāna⁷¹.
5. Le vent contenu par (dans) le Vyāna devient ensuite l'Udāna⁷²; le vent contenu dans l'Udāna devient ensuite le Samāna⁷³.
6. Un jour (jadis), les souffles, étant allés auprès de l'ancêtre, Prajāpati,⁷⁴ lui demandèrent : "Nomme celui qui est le principal (l'aîné) d'entre nous, il sera le meilleur (le premier) d'entre nous".
7. Brahman⁷⁴ dit :
"Celui par la disparition (dissolution) de qui tous les souffles, dans le corps des créatures vivantes, disparaissent (se dissolvent), celui par l'apparition de qui ils circulent de nouveau, c'est celui-là le meilleur. Allez où vous voulez".
8. Prāṇa dit :
"Par ma disparition tous les souffles, dans le corps des créatures vivantes, disparaissent; et, par mon apparition, ils circulent de nouveau : car le meilleur, c'est moi. Voyez, je disparaiss".
9. Le Brāhmane dit :
Prāṇa disparut, puis il se remit à circuler; alors Samāna et Udāna déclarèrent — ô belle⁷⁵ — :
10. "Toi, t'étant répandu dans tout ceci (partout, dans tout le corps), tu ne te tiens pas ici comme nous; non, tu n'es pas le meilleur d'entre nous, Prāṇa, car (seul) Apāna est en ton pouvoir". Prāṇa se remit à circuler; Apāna s'adressa

à lui :

11. "Par ma disparition tous les souffles, dans le corps des créatures vivantes, disparaissent; et, par mon apparition, ils circulent de nouveau : car le meilleur, c'est moi. Voyez, je disparaiss".
12. Et Vyāna et Udāna dirent alors à Apāna qui parlait ainsi: "Apāna, tu n'es pas le meilleur, car Prāṇa (seul) est soumis à ton pouvoir".
13. Apāna se remit à circuler; alors Vyāna, reprenant, lui dit : "Je suis, moi, le meilleur de tous; qu'on entende pour quelle raison".
14. Par ma disparition tous les souffles, dans le corps des créatures vivantes, disparaissent; et, par mon apparition, ils circulent de nouveau : car le meilleur, c'est moi. Voyez, je disparaiss".
15. Alors Vyāna disparut, puis il se remit à circuler; Prāṇa, Apāna, Udāna et Samāna lui dirent : "Non, tu n'es pas le meilleur d'entre nous, Vyāna, car (seul) Samāna est en ton pouvoir".
16. Vyāna se remit à circuler; Samāna reprit la parole : "Je suis, moi, le meilleur de tous; qu'on entende pour quelle raison".
17. Par ma disparition tous les souffles, dans le corps des créatures vivantes, disparaissent; et, par mon apparition, ils circulent de nouveau : car le meilleur, c'est moi. Voyez, je disparaiss".
18. Alors Samāna disparut, puis il se remit à circuler; Prāṇa, Apāna, Udāna et Vyāna lui dirent : "Samāna, ce n'est pas toi le meilleur, (seul) Vyāna est en ton pouvoir".
19. Samāna se remit à circuler; alors Udāna lui dit : "Je

suis, moi, le meilleur de tous; qu'on entende pour quelle raison.

20. Par ma disparition tous les souffles, dans le corps des créatures vivantes, disparaissent; et, par mon apparition, ils circulent de nouveau : car le meilleur, c'est moi. Voyez, je disparaissais".

21. Alors Udāna disparut, puis il se remit à circuler; Prāṇa, Apāna, Samāna et Vyāna lui dirent : "Udāna, ce n'est pas toi le meilleur, (seul) Vyāna est en ton pouvoir".

22. Alors Brahman, le Seigneur des créatures, s'adressa à tous les souffles rassemblés : "Tous vous êtes les meilleurs, et (en même temps) vous n'êtes pas les meilleurs, tous vous avez des qualités (vertus, attributs) qui se complètent mutuellement⁷⁶; tous vous êtes les meilleurs, (chacun) dans son propre domaine, et tous vous vous protégez mutuellement.

23. Un, immobile et mobile⁷⁷, par la différence (des attributs particuliers), cinq vents (souffles); unique est mon ātman, nombreuses sont les formes qu'il assume.

24. Montrez-vous des amis les uns pour les autres, mutuellement; salut, allez, bonne chance (le ciel vous soit propice), soutenez-vous mutuellement".⁷⁸

Au passage, on aura remarqué les correspondances qui apparaissent entre les versions sanskrites de la querelle de préséance des organes et l'apologue de Ménénios relaté par Tite-Live, Denys d'Halicarnasse et Zonaras. Toutefois, notre enquête se révèle plus féconde. Au-delà des rapprochements observés, et sur lesquels il serait oiseux de s'attarder, nous pourrions maintenant établir des correspondances supplémentaires, et d'un très grand intérêt.

Importance du thème de la nourriture et de la digestion dans l'apologue de Ménénios Agrippa et dans les versions de la querelle de préséance des organes

On se rappelle que les protagonistes de l'apologue de Ménénios sont d'une part le Ventre (l'Estomac), d'autre part les autres Membres ou organes du corps; et que les Membres, refusant de continuer à servir l'Estomac comme un maître, ne lui apporteront plus sa nourriture.

Or le thème de la nourriture, avec le processus de la digestion (processus auquel l'apologue de Ménénios fait aussi allusion), apparaît dans les Upaniṣad, en rapport étroit avec les souffles, et avec le souffle vital (ou précellent).

Les textes que nous citons ci-après attestent ce fait de la manière la plus frappante.

Texte 14 : Aitareya-Upaniṣad 3,1-14 (= Aitareya-Āraṇyaka 2,4,3)

1. Il (= le Soi, sujet de l'Aitareya-Upaniṣad) considéra : "Voici les mondes et les protecteurs des mondes; je veux leur créer de la nourriture."
2. Il couva les eaux. Des eaux ainsi couvées une forme naquit: cette forme qui naquit, c'était la nourriture.
3. Lorsqu'elle fut engendrée (la nourriture) tenta de s'échapper. Il tenta de la saisir avec la parole; il ne put la saisir avec la parole; s'il l'avait saisie avec la parole, l'homme aurait été rassasié simplement en énonçant la nourriture.
4. Il tenta de la saisir avec le souffle; il ne put la saisir

avec le souffle; s'il l'avait saisie avec le souffle, l'homme aurait été rassasié simplement en sentant la nourriture.

5. Il tenta de la saisir avec l'oeil; il ne put la saisir avec l'oeil; s'il l'avait saisie avec l'oeil, l'homme aurait été rassasié simplement en voyant la nourriture.

6. Il tenta de la saisir avec l'oreille; il ne put la saisir avec l'oreille; s'il l'avait saisie avec l'oreille, l'homme aurait été rassasié simplement en écoutant la nourriture.

7. Il tenta de la saisir avec la peau; il ne put la saisir avec la peau; s'il l'avait saisie avec la peau, l'homme aurait été rassasié simplement en touchant la nourriture.

8. Il tenta de la saisir avec l'esprit; il ne put la saisir avec l'esprit; s'il l'avait saisie avec l'esprit, l'homme aurait été rassasié simplement en méditant la nourriture.

9. Il tenta de la saisir avec le pénis; il ne put la saisir avec le pénis; s'il l'avait saisie avec le pénis, l'homme aurait été rassasié simplement en éjaculant la nourriture.

10. Il tenta de la saisir avec le souffle inhalé; il la consuma. Le vent est donc le saisisseur de nourriture, le vent, c'est le chercheur de nourriture.

11. Il considéra : "Comment ceci serait-il sans moi ?" 79

(Etc. La suite - 11 à 14 - intéresse moins directement notre recherche).

L'antiquité de ce texte est soulignée par L. Silburn (in ed., p. 18 : "Par sa teneur comme par sa forme l'Aitareya Upaniṣad nous semble devoir prendre rang parmi les plus anciennes Upaniṣad. Nous nous rallions même à l'opinion de A. B. Keith selon laquelle l'Upaniṣad serait contemporaine de la première section, adhyāya I et II de la Bṛhad-Āraṇyaka-

Upaniṣad...").

Concernant l'équivalence (ou l'identité) vent (vāyu) = brahman = ātman = prāna (souffle précèdent), se reporter à ce que nous en avons dit ci-dessus, et aux notes 51 à 55. Passons à l'examen du document suivant.

Texte 15 : Maitry-Upaniṣad 2,6

"En vérité, Prajāpati seul existait au commencement; seul, il ne trouvait point de plaisir; ayant médité sur lui-même, il créa de nombreux êtres vivants : il les vit qui se tenaient tels des pierres, inintelligents, sans vie comme des pieux. Et il ne trouvait point de plaisir. Il réfléchit : Je m'introduirai à l'intérieur de ceux-ci pour les animer.

Se rendant semblable au vent, il s'introduisait en eux;⁸⁰ mais, en tant que Un, il ne put pas. Alors, il se partagea en cinq qu'on appelle Prāṇa, Apāna, Samāna, Udāna et Vyāna. Celui qui se propage vers le haut est Prāṇa; celui qui passe vers le bas est Apāna; celui par qui les deux premiers sont secondés est Vyāna; celui qui achemine vers l'anus la partie la plus grossière de la nourriture ou qui répartit la plus subtile dans chaque membre, celui-là est Samāna. Le Vyāna est le dernier et Udāna apparaît entre le Samāna et le Vyāna; celui qui expulse vers le haut ou bien absorbe ce qui a été bu ou mangé, celui-là est Udāna. Et maintenant, l'Upāṃṣu est en face de l'Antaryāma⁸¹ et l'Antaryāma de l'Upāṃṣu; de même, dans l'intervalle de ces deux (Prāṇa et Apāna), le dieu a engendré la chaleur; cette chaleur est l'Esprit; l'esprit est le feu Vaiṣvānara (soutien des créatures)."

On dit aussi ailleurs :

"Ce feu Vaiṣvānara, soutien de toutes les créatures, qui est à l'intérieur de l'homme et par qui, une fois mangée, la nourriture est digérée, c'est son bruit que l'on entend lorsqu'on se bouche les oreilles : lorsqu'on doit partir, on n'entend plus ce bruit."⁸²

Celui-ci (Prajāpati), en vérité, s'étant partagé en cinq se mit dans le coeur. D'essence spirituelle, il a le souffle pour corps, la lumière pour forme, la vérité comme vocation et l'espace comme âme. Alors, en vérité, son but atteint, du fond de son coeur, il souhaita : Puissé-je jouir des objets

matériels par l'intermédiaire des cinq brides.⁸³

Les organes de la perception, voilà ce que sont les cinq brides; les organes d'action sont les coursiers, le corps est le char, le sens commun le conducteur, le tempérament est l'aiguillon; c'est mû par celui-ci que le corps progresse en tournant à la façon d'une roue (sous l'impulsion) du potier; il est instauré comme doué d'intelligence; celui-là, en vérité, est son incitateur."⁸⁴

Dans la même Upaniṣad revient plus loin le thème de la nourriture; l'auteur insiste sur l'idée (importante pour notre recherche) que le Souffle vital est fait de nourriture et qu'existe une étroite (et même essentielle) interdépendance entre ce Souffle vital et les organes et/ou leurs facultés ou activités (pensée, ouïe, toucher, vue, voix ou parole, sensation olfactive et gustative). De façon évidente, la nourriture joue un rôle primordial : elle soutient l'ātman vital, auquel elle se confond, en quelque sorte, parce qu'il l'assimile; et par son intermédiaire (celui du Souffle vital

les divers organes (= souffles) sont rassasiés et animés. On reconnaîtra que l'apologue de Ménénios n'est pas loin... Voici le texte.

Texte 16 : Maitry-Upaniṣad 6,11

"En vérité, suprême est la forme de l'Âme qui est nourrie, car le Souffle lui-même est fait de nourriture, et, si l'on ne mange pas on ne pense, ni n'écoute, on ne touche pas, on ne voit pas, on ne parle pas, on ne sent pas, on ne goûte pas et on laisse échapper le Souffle vital. Aussi est-il dit :

"Au contraire, si l'on mange, on devient abondamment pourvu de Souffle, on se met à penser, à entendre, à toucher, à parler, à goûter, à sentir, à voir."⁸⁵

La Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad et la Chāndogya-Upaniṣad localisent le prāṇa précellent dans la bouche. Or c'est justement ce souffle ayant son siège dans la bouche qui assure la déglutition de la nourriture.

Texte 17 : Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 1,3,17-18-19

17. "Alors il (= le souffle qui est dans la bouche) se procura pour lui-même, en chantant, la nourriture; car toute nourriture qui se mange, c'est grâce à lui qu'elle se mange; il en est le support.

18. Les dieux dirent : Tout ce qui, ici-bas, est nourriture, tu l'as, en chantant, obtenu pour toi-même; fais-nous avoir part à cette nourriture. — Pénétrez donc en moi. — Soit.

Et, tout à l'entour, de toutes parts, ils pénétrèrent en lui. C'est pourquoi les divinités sont rassasiées par cette nourriture que l'on ne mange que par lui. De même, les siens prennent en lui leur refuge, il est le protecteur des siens, il est le meilleur, le guide, le fort, le maître, celui qui connaît ainsi. (...)

19. Il est Ayāsyā Āṅgīrasa, car il est l'essence des corps (aṅgānām rasa); le souffle, en vérité, est l'essence du corps. Parce que le souffle est l'essence du corps, de quelque membre que le souffle (la vie) s'échappe, ce membre se dessèche; c'est que le souffle est l'essence des membres."⁸⁶

(On se souvient que le termes "les dieux" ou "les divinités" représente, dans de tels contextes, les souffles eux-mêmes). Citons encore un bref passage, qui appuie l'idée fondamentale exposée ci-dessus.

Texte 18 : Chāndogya-Upaniṣad 1,2,9-10

9. "(...) Par ce que, au moyen de ce souffle (de la bouche), on mange, par ce que l'on boit, on soutient les autres souffles. C'est parce qu'ils ne le trouvent plus que, à l'heure de la mort, ils s'échappent. En effet, à l'heure de la mort, on ouvre la bouche.

10. Ce souffle (qui a son siège dans la bouche), Āṅgīras savait qu'il est l'udgītha⁸⁷. On le considère comme Āṅgīras lui-même. Pourquoi ? C'est qu'il est l'essence du corps (aṅgānām rasah).³⁸

Ainsi, c'est le souffle à qui revient la prééminence

qui prend la nourriture et la transmet aux autres souffles; c'est la nourriture ingérée par le souffle vital qui soutient les autres souffles. Si cette nourriture vient à manquer, les souffles s'échappent (entendons : meurent).

Les correspondances ou les analogies avec l'apologue de Ménénus, auquel nous pouvons maintenant revenir, s'établissent d'elles-mêmes — sans du tout forcer les textes !

Chez Tite-Live, le Ventre est assimilé au Sénat, la partie souveraine de la cité; et le texte latin rappelle nettement que le Ventre nourrit tout en nourrissant (comme on lit dans les textes des Upaniṣad), renvoyant à toutes les parties du corps, qu'il soutient par là, le sang enrichi par la digestion, également réparti entre les veines.

Skard et Bayet croyaient Ménénus trop ignorant pour rien savoir de la digestion. Nous avons dit ce que nous pensons de cette opinion, subjective quoi qu'il en soit. Mais les connaissances physiologiques de Ménénus sont sans importance ici. Les Upaniṣad formulent clairement le rôle physiologique des cinq souffles principaux et mentionnent le processus de la digestion. Du prāṇa prééminent qui anime le corps entier émanent les autres souffles, qui portent des noms déterminés, nous l'avons vu (Udāna, Apāna, Vyāna, Samāna, cf. ci-dessus, texte 15, et ailleurs), et assument également des fonctions physiologiques déterminées. Au milieu du corps siège la chaleur, le feu de la digestion (Agni Vaiṣvānara, Maitry-Up. 2,6; BĀU 5,9). Les textes indiquent également l'existence de tout un réseau de canaux destinés à conduire les sucs produits par la digestion dans toutes les parties du corps⁸⁹ : ici encore, on rejoint, dans le détail, le texte

de l'apologue chez Tite-Live.

Relevons, en outre, que les correspondances s'établissent à la fois sur le plan physiologique et sur le plan du contenu, c'est-à-dire de la leçon que véhicule l'apologue. La cité est comparable à un organisme vivant, qui fonctionne, si l'on peut dire, comme la physiologie digestive de l'être humain : un organe précellent (le Ventre/le Souffle vital assurant l'ingestion de la nourriture = le Sénat) gouverne et dirige les autres organes (les mains, les dents, les pieds, les sens, etc./les souffles ou organes des sens = les plébéiens), assurant leur soutien et leur maintien tout en étant soutenu et maintenu par eux. Cet organe précellent est indispensable au fonctionnement de l'ensemble, qu'il anime; c'est sur lui, Souffle précellent ou Sénat, que les autres s'appuient. Si cet organisme existe et fonctionne grâce à une évidente relation de mutualité, de services rendus mutuellement, il est vrai aussi qu'il privilégie, il importe de le noter, l'organe prédominant, auquel revient la précellence, du moment que son départ (ou son absence), à lui seul, entraîne ipso facto la mort de l'organisme. L'apologue raconté par Ménénios avait bien pour but, ne l'oublions pas, de signifier aux plébéiens qu'ils ne pourraient en aucune façon se passer du Sénat. Raconter, en cette circonstance de sécession, la querelle de préséance des organes était, on le constate, agir fort adroitement : le document choisi démontrait exactement ce qu'on voulait démontrer.

Cet organe précellent, nous le retrouverons — enquête vraiment source d'étonnement, périple curieux — dans la psychologie pneumatique des premiers Stoïciens, qui l'ont dénommé hégemonikón : l'hégémonique !

La comparaison de la poutre faitière (ou faitage)

Ayant apporté, comparé et commenté les textes latin, grecs, sanskrits qu'il importait de prendre en considération pour l'étude de la querelle de préséance des organes et le problème des sources posé par l'apologue de Ménénios chez Tite-Live, il nous reste à citer un bref texte de l'Aitareya Āraṇyaka offrant une image, une comparaison précise et des plus concrètes, qui nous permettra de poursuivre notre enquête en passant par ... l'Égypte.

Texte 19 : Aitareya Āraṇyaka 3, 2, 1

" Sthavira Çākalya says that breath is a beam, and that as the other beams rest on the main beam of the house, the eye, the ear, the mind, the speech, the senses, the body, the whole self, rests on this breath " ⁹⁰ : " Sthavira Çākalya dit que le souffle est une poutre, et que de même que les autres poutres s'appuient (sont fixées) sur la poutre maîtresse de la maison, de même l'oeil, l'oreille, l'esprit, la parole, les sens, le corps, le soi tout entier s'appuie (est fixé) sur ce souffle".

Cette comparaison, nous allons maintenant la rencontrer, quasi identique, dans la version égyptienne de la fable des Membres et de l'Estomac; nous allons aussi la retrouver, presque sous la même forme, chez les premiers Stoïciens !

La version égyptienne de la fable des Membres et de l'Estomac

C'est en Egypte que nous trouvons la plus ancienne version connue de la querelle de préséance entre les membres, qui est aussi la plus ancienne fable attestée dans la littérature égyptienne⁹¹.

C'est à l'égyptologue français Gaston Maspero que revient le mérite de cette trouvaille, faite en 1882, qu'il décrit dans le premier tome de ses Etudes égyptiennes⁹² : "Le Musée de Turin possède, entre autres objets précieux, un morceau de tablette d'écolier qui paraît n'avoir attiré l'attention d'aucun savant. Il provient de la collection Drovetti⁹³, et se compose actuellement de deux planchettes assez minces, reliées par de petites chevilles. Le bois a été stuqué sur linge fin, puis le stuc peint en rouge. L'écriture est fine, cursive, du type que nous ont fait connaître les monuments des derniers temps de la XXe dynastie. Le texte était ponctué, mais la teinte de l'encre rouge s'est confondue avec celle du stuc, et la plupart des points ne sont plus visibles. Dans son état actuel, la tablette mesure 93 millimètres de haut sur 35 centimètres de large, et n'a plus que huit lignes"(...)⁹⁴. Maspero fournit la transcription du document en écriture hiéroglyphique, un essai de traduction et un bref commentaire.

La 20e dynastie est la dernière du Nouvel Empire. Elle compte dix rois, Sethnakht et les Ramsès III à XI, qui régnèrent durant le 12e siècle et le premier tiers du 11e siècle avant J.-C.⁹⁵ Ainsi, c'est de la fin de la période comprise entre 1200 et 1070 avant J.-C. que Maspero date la rédaction du document; la composition même du morceau pouvant évidemment remonter à une époque plus ancienne. D'autres savants ont

proposé des datations différentes. L'égyptologue allemand Adolf Erman, qui a publié en 1923 une traduction allemande⁹⁶ du texte découvert par Maspero, assigne à ce texte, mais de façon expressément hypothétique et sans formuler de justification, une date sensiblement plus basse : la 22e dynastie, c'est-à-dire la période allant de 950 à 730 environ⁹⁷.

Plus récemment, en 1952, Joachim Spiegel s'est nettement prononcé en faveur d'une datation plus reculée : il faut sans doute considérer comme fortuit le fait que la plus ancienne fable que nous ait conservée la littérature égyptienne ne remonte pas à une époque plus haute que le Nouvel Empire. Se fondant d'une part sur l'importance, dans la littérature égyptienne, dès l'Ancien Empire (2800 à 2400 environ), de l'élément didactique (pédagogique, ou moralisant⁹⁸), d'autre part sur la teneur même du document découvert par Maspero, qui paraît s'appliquer à un contexte politico-social déterminé, et considérant aussi des analogies de genre littéraire et de style entre ce document et certaines oeuvres beaucoup plus anciennes de la littérature égyptienne, comme le Dialogue entre le lassé de la vie et son âme (vers 2200-2000 av. J.-C.), Spiegel estime qu'il n'est pas impossible que la version de la fable mise au jour par Maspero soit un remaniement d'une oeuvre plus ancienne, qui pourrait remonter à l'époque intermédiaire entre l'Ancien et le Moyen Empire, c'est-à-dire à la période couverte par les 9e et 10e dynasties, entre 2250 et 2050 environ av. J.-C.⁹⁹

Quoi qu'il en soit, et même si ces datations demeurent hypothétiques, de toutes les versions connues de la querelle de préséance entre les membres, la version égyptienne apparaît comme la plus ancienne, selon toute vraisemblance.

Nous reproduisons ci-après la traduction procurée par Maspero :

Texte 20 : Procès du Ventre et de la Tête

Procès du Ventre et de la Tête, — où sont publiés les plaidoyers faits par-devant les Juges suprêmes; — tandis que leur président veillait à ce qu'on démasquât le mensonger, — son oeil ne cessait de pleurer. — Accomplis les rites exigés — pour le dieu qui déteste les iniquités, — après que le Ventre eut dit sa plainte, — la Tête prit la parole longuement :

C'est moi, moi, la maîtresse poutre de la maison entière — d'où les poutres partent et qui couple les poutres : — tous les membres (s'appuient ?) sur moi et sont en joie. — Mon front est joyeux; — mes membres sont vigoureux; — le cou se tient ferme sous la tête; — mon oeil voit loin; — la narine se gonfle et aspire l'air; — l'oreille s'ouvre et entend; — la bouche émet les sons et cause; — les deux bras sont vigoureux — et font si bien que l'homme arrive à la considération, — marche le front levé, regarde en face les grands comme les petits..... — C'est moi qui suis leur reine, — c'est moi la tête de mes compagnes, qui ferai un très mauvais parti — à qui a tenu ce langage, — n'est-il pas faux ? — Qu'on m'appelle la tête !" — C'est moi qui fais vivre,¹⁰⁰

Bien que la suite et la fin du plaidoyer soient perdues le fragment conservé suffit à établir que nous avons dans ce texte une version de la fable des Membres et de l'Estomac.

est vrai que l'interprétation n'est pas toujours assurée, comme il ressort de la comparaison des traductions proposées par Maspero et Erman.

Le Ventre se dispute avec la Tête. Il s'agit d'un procès: l'affaire se débat devant une cour de justice, en présence d'un collège de juges suprêmes¹⁰¹. Le Ventre exprime sa plainte: soit lacunaire, soit trop peu explicite, le texte ne précise pas en quoi elle consiste. Le plaidoyer de la Tête, qui est ici l'accusée, constitue l'essentiel du morceau conservé. Comme la poutre faitière est celle qui réunit toutes les poutres, celle sur laquelle toutes les poutres s'appuient, la Tête se déclare la partie principale, le support et le soutien des Membres, parmi lesquels figurent notamment les organes des sens, et les membres qui assurent au corps sa vigueur et son fonctionnement, qui "l'animent".

La ressemblance avec le contenu des versions sanskrites, grecques et latine est trop évidente pour qu'il soit nécessaire d'y insister. La comparaison de la poutre faitière, par exemple, que nous venons de rencontrer dans un passage de l'Aitareya Āraṇyaka, constitue une correspondance frappante, mais certes non la seule. On sent bien que tous ces textes sont pénétrés d'un même esprit, qu'ils proposent un même enseignement en recourant à des formes plus ou moins voisines, se référant sans doute à un modèle commun (ou à des modèles communs).

Après Maspero, les égyptologues Erman et Roeder (cf. notes 96, 99 et 100) ont proposé des traductions améliorées, qui laissent entrevoir une suite plus claire : après avoir revendiqué la précellence, la Tête se voyait sans doute accusée à son tour par la Bouche, qui déclare qu'elle-même nourrit le

corps; ensuite d'autres parties du corps prenaient peut-être la parole. Le document offrait-il une version très voisine des versions indiennes, où les organes des sens revendiquent, chacun à leur tour et chacun pour soi, la précellence ? Ce n'est pas impossible.¹⁰²

L'apologue de Ménénus et les origines du stoïcisme

Notre enquête nous amène maintenant à considérer un problème qui revêt, à nos yeux, une très grande importance. C'est le rapport certain que nous croyons pouvoir établir entre la théorie des souffles dans les Upanisad et la doctrine des Stoïciens concernant la nature de l'âme.

Plusieurs spécialistes du stoïcisme ont souvent relevé que les origines de la doctrine des premiers Stoïciens demeureraient assez mystérieuses (Emile Bréhier, Max Pohlenz, Jean Brun, etc.¹⁰³ Les idées qu'ont développées Zénon de Cittium (336-264), le fondateur, et ses successeurs immédiats, Cléanthe d'Assos (331-232), et Chrysippe de Soles (280-7210), ne peuvent s'expliquer entièrement à partir des doctrines des autres écoles philosophiques grecques. Dès Zénon, les Stoïciens formulent une doctrine originale, en grande partie nouvelle, particulière.

Sans du tout disposer du temps nécessaire à une recherche systématique et exhaustive, nous avons pu relever que, sur plusieurs points importants, cette doctrine des premiers Stoïciens présente avec celle des Upanisad des similitudes (ou des correspondances) étonnantes — lesquelles, il nous

imported'y insister d'emblée, reposent non seulement sur des éléments de doctrine, mais aussi sur des textes, et notamment des comparaisons si précises et particulières qu'il semble bien qu'on a le droit d'écartier l'explication de rencontres fortuites. Nous allons exposer maintenant ce qui représente pour nous, non une démonstration, mais un ensemble d'hypothèses que les textes produits et mis en parallèle paraissent appuyer très sérieusement.

Voici quelques exemples.

La conception du monde des Stoïciens est moniste comme celle des Upanisad. L'équivalence macrocosme : microcosme, la sympathie qui unit toutes les parties du monde, l'homme être vivant comme le grand Tout dont il est une parcelle, son âme n'étant qu'un prolongement de l'âme du monde : ces vues fondamentales de la doctrine stoïcienne correspondent trait pour trait à la doctrine pneumatique des Upanisad. Pour les Stoïciens, Dieu est un fluide, un souffle, πνεῦμα, qui se répand à travers la totalité du monde, pénétrant partout dans la matière. L'unité du corps est faite des différents πνεῦμα (πνεύματα) qui le pénètrent et forment un tout. L'âme est elle aussi un souffle. Zénon la déclare constituée de 8 parties qui sont des courants pneumatiques : les 5 sens, la voix (ou parole), l'organe de la génération, et la partie hégémonique (ἡγεμονικόν), qui commande les autres πνεύματα. Cf. Ioannes ab Arnim, Stoicorum ueterum fragmenta, I, 1921, p. 39 No 143 : Nemesius de nat. hom. p. 96. Ζήνων δὲ ὁ Στωϊκὸς ὀκταμερῆ φησὶν εἶναι τὴν ψυχὴν, διατερωῶν αὐτὴν εἰς τε τὸ ἡγεμονικόν καὶ εἰς τὰς πέντε αἰσθήσεις καὶ εἰς τὸ φωνητικόν καὶ τὸ σπερματικόν. (Etc.). Il est évident qu'on retrouve ici,

très exactement, les prāṇa- des Upaniṣad, dont nous avons abondamment pris connaissance au cours de notre enquête : les 5 sens, la voix, l'organe de la génération, et le prāṇa- qui a sur les autres la précellence, le souffle vital. Une correspondance formelle — et doctrinale — aussi totale ne peut être due au hasard. On ne saurait en rendre compte en supposant qu'il peut s'agir de deux doctrines élaborées séparément, indépendamment l'une de l'autre.

Voici un autre document : Von Arnim, SVF, t. II, 1923, p. 227 No 836 (pour la commodité, nous citons ce document en traduction, cf. Jean Brun, Les Stoïciens, Paris, PUF, 1973, p. 82) :

"Les Stoïciens disent que la plus noble partie de l'âme c'est la partie maîtresse (ἡγεμονικόν) qui guide les autres, c'est elle qui fait les représentations, les consentements, les sentiments, les appétits et c'est ce qu'on appelle le discours de la raison. De cette partie principale en sortent sept autres qui s'étendent à travers le reste du corps ni plus ni moins que les bras d'un poulpe. De ces sept parties les sens naturels en constituent cinq : la vue, l'odorat, l'ouïe, le goût et le toucher. La vue est l'esprit qui tend depuis la raison et la partie maîtresse jusqu'aux yeux, l'ouïe est l'esprit qui tend depuis l'entendement jusqu'aux oreilles, l'odorat est l'esprit qui passe de la raison jusqu'au nez, le goût est l'esprit partant de la partie maîtresse et passant jusqu'à la langue, le toucher est l'esprit passant de la partie maîtresse jusqu'à la surface sensible des choses propres au toucher. La sixième partie s'appelle la partie reproductrice qui est un esprit venant de la partie principale jusqu'aux organes sexuels. La septième partie est ce que Zénon appelle la voix

qui est un esprit partant de la partie maîtresse jusqu'au gosier, à la langue et aux autres organes propres à la parole. Pour le reste la partie maîtresse est logée, comme au milieu de son monde, dans la tête ronde en forme de boule."

Ainsi, l'âme est un souffle vital qui parcourt le corps entier, s'étendant à tous les membres, donnant au corps sa tension et son unité. L'âme, formée des 5 sens, de la parole, de l'organe génésique et de la partie hégémonique, se répand dans le corps comme un poulpe; l'image exprime bien que l'âme n'est pas subdivisée, tronçonnée en éléments distincts, mais que les 7 parties mentionnées, plus l'hégémonique, en sont comme des prolongements, des émanations : c'est la substance même de l'hégémonique qui se répand à travers le corps entier, pour l'animer. Les 8 πνεύματα forment chez Chrysippe un tout unitaire, exactement comme les prāṇa- des Upaniṣad.

Voici un autre témoignage, offrant une confirmation de cette conception des Stoïciens les plus anciens (avec des divergences qui n'entament pas l'essentiel de la conception pneumatique de l'âme) : Von Arnim, SVF II, 1923, p. 238-239, No 885 : (trad. in Jean Brun, Les Stoïciens, p. 83) :

"L'âme est un pneuma inné, continûment répandu à travers tout le corps tant que la respiration normale de la vie reste à la disposition de ce corps. A ce qu'on admet généralement l'âme se trouve distribuée en autant de parties que l'organisme a de régions : la portion psychologique tendue à travers la trachée artère constitue la voix, celle de la zone oculaire la vue, celle de la zone auriculaire l'ouïe, celle de la zone nasale l'odorat, celle de la zone linguale le goût, celle qui

couvre toute l'étendue de la chair le tact, celle qui réside dans les parties génitales — elle comporte un principe un peu différent — la raison séminale. La région de l'âme où toutes les autres parties se concentrent, nous la plaçons, nous, dans le coeur, et c'est l'hégémonikon (en note : "partie maîtresse de l'âme"). Or si l'accord se fait sur le reste de la répartition, il y a contestation quant à la partie hégémonique de l'âme. Les uns la veulent dans la zone pectorale et les autres dans la région de la tête. Et même à l'intérieur de chaque groupe s'accusent les divergences pour savoir en quel lieu de la tête ou de la poitrine il faut la faire résider... (...)"

(Notons, en passant, que les divergences — nombreuses — se rencontrent aussi dans les Upaniṣad, d'un chapitre à l'autre, d'un texte à l'autre, d'une époque à l'autre; nous avons relevé, par exemple, que le nombre des prāṇa varie, tout en remarquant que ceux que le stoïcisme a "repris" (si j'ose avancer cette hypothèse dès maintenant) sont aussi les 8 prāṇa le plus généralement mentionnés dans les textes indiens. Mais il s'agit là, comme aussi en ce qui touche à la localisation du prāṇa — précèdent, dans la bouche, dans le coeur ou ailleurs, de "détails" qui intéresseront une recherche ultérieure : notre enquête se borne à ouvrir une piste, elle ne prétend pas étudier tous les aspects des questions qu'elle ne manquera pas de soulever).

Mais ce n'est pas tout. Nous avons relevé dans l'Aitareya Āraṇyaka et dans la fable des Membres et de l'Estomac trouvée en Egypte (cf. ci-dessus, textes Nos 19 et 20), une même comparaison, celle de la poutre faitière, sur laquelle les

autres poutres s'appuient, poutre maîtresse qui unit entre elles les autres. Eh bien ! Chrysippe nous offre une comparaison analogue, pour illustrer, bien sûr, une même conception ! Il déclare que l'âme entière étend ses sens, qui en sont les fonctions, à partir de cette partie principale, comme des branches s'étendent à partir du tronc d'un arbre; et ces sens lui rapportent ce qu'ils perçoivent, tandis que la partie hégémonique, comme un roi, juge ce que les sens lui ont rapporté.

Voici le document : Von Arnim, SVF II, 1923, p. 235 No 879 (nous citons le passage entier, qui mérite ici de l'être) :
" (...) Item Chrysippus : una et eadem, inquit, certe re spiramus et vivimus. spiramus autem naturali spiritu : ergo etiam vivimus eodem spiritu. vivimus autem anima : naturalis igitur spiritus anima esse invenitur. Haec igitur, inquit, octo in partes divisa invenitur. constat enim e principali et quinque sensibus, etiam vocali substantia et serendi procreandique potentia. Porro animae partes velut ex capite fontis cordis sede manantes per universum corpus porriguntur omniaque membra usque quaque vitali spiritu complent reguntque et moderantur innumerabilibus diversisque virtutibus nutriendo, adolendo, movendo, motibus localibus instruendo, sensibus compellendo ad operandum, totaque anima sensus, qui sunt eius officia, velut ramos ex principali parte illa tamquam trabe pandit, futuros eorum quae sentiunt nuntios, ipsa de iis quae nuntiaverint iudicat ut rex. (...)."

Il n'est pas un seul élément de la conception expliquée ici par Chrysippe qui ne se retrouve, ici ou là, dans les exposés des Upaniṣad. Quant à la comparaison de l'arbre (du

tronc et des branches), on y retrouve bien (il faudrait être de mauvaise foi pour ne pas le reconnaître) celle de la poutre faïtière de l'Aitareya Āraṇyaka et du texte égyptien : il suffit de s'en faire un petit dessin pour s'en convaincre, si besoin est. Même image, pour illustrer une même conception.

Il y a plus. On trouve chez Chrysippe la comparaison de l'araignée. Chrysippe s'en sert pour exprimer, en somme, la même conception que ci-dessus ; des courants pneumatiques émanant de l'hégémonique, comme des extensions, partent dans toutes les directions jusqu'à chacun des organes des sens pour rapporter à l'hégémonique les impressions de l'extérieur. Chrysippe compare les parties de l'âme répandues à travers le corps aux fils d'une toile d'araignée qui fonctionnent comme des prolongements de ses pattes : les sens font rapport à la partie hégémonique de la même façon que les mouvements (ou secousses) des fils de la toile signalent à l'araignée placée en son milieu la présence de ce qui se trouve en quelque endroit de la toile. Voici le document : Von Arnim, SVF II, 1923, No 879 p. 236 lignes 12 et suivantes :
"(...) ut ait idem Chrysippus. "Sicut aranea in medietate cassis omnia filorum tenet pedibus exordia, ut, cum quid ex bestiolis plagas incurrerit ex quacunque parte, de proximo sentiat, sic animae principale, positum in media sede cordis, sensuum exordia retinere, ut cum quid nuntiabunt de proximo recognoscat." (...)

Ce texte nous renseigne à la fois sur la nature de l'âme selon les Stoïciens, et sur son fonctionnement. Nous avons trouvé conception identique dans les textes sanskrits; et nous avons lieu de penser que Chrysippe n'a pas inventé l'image excellente que lui fournit la comparaison de l'araignée,

car cette image, nous l'avons trouvée pour exprimer la même conception, dans une Upaniṣad, et encore une des plus anciennes, la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad !

Voici le passage (BĀU 2,1,20): "Comme une araignée monte sur son fil (qu'elle produit), comme du feu montent de petites étincelles dans toutes les directions, de même de l'ātman (du Soi) émanent tous les souffles (prāṇāḥ) (les sens), tous les mondes, tous les dieux, tous les êtres".(...)

Ceci exige une brève explication. Nous savons que l'ātman "âme individuelle" équivaut à prāṇa, le souffle vital, et aussi à brahman, l'âme cosmique. Pour bien entendre le passage, il convient de se rappeler que l'araignée fabrique son fil et le projette hors d'elle pour tisser sa toile : le fil est une émanation de sa propre substance, comme d'ailleurs aussi les étincelles du feu, qui sont de la même substance que le feu (la comparaison des étincelles double en quelque sorte celle de l'araignée et de son fil). On tient la preuve que les comparaisons de l'araignée, chez Chrysippe et dans la Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad, expriment exactement la même idée : le souffle vital, le souffle précellent (= hégémonique), qui se répand partout dans le corps, par des émanations de lui-même, ou, si l'on préfère, des prolongements de sa substance même. La conception prāṇique de l'âme dans les textes sanskrits invoqués et la conception pneumatique de l'âme chez Zénon et Chrysippe, les premiers Stoïciens, est identique.

La question est ainsi posée. Les premiers Stoïciens, Zénon, Cléanthe, Chrysippe, ont-ils pu connaître les textes (ou certains textes) sanskrits d'où nous avons tiré les passages exposant des conceptions, notamment concernant la nature

pneumatique de l'âme, composée de plusieurs souffles dont l'un est précellent, ou hégémonique, conceptions qu'ils auraient plus ou moins acceptées pour les adapter, les transformer et les transmettre ? Le stoïcisme aurait-il, en partie au moins, une origine indienne ?

Si les textes que nous avons rapprochés et commentés rapidement permettent, au moins, de proposer une telle hypothèse, il conviendrait qu'elle soit reprise par tous ceux qu'un tel problème est susceptible d'intéresser. Il n'est pas douteux que cette enquête n'en est qu'à son début, et que, nous le disions en commençant, les découvertes que l'ouverture de ces perspectives permettront sans doute se révèlent d'une très grande portée. Du moins, nous le croyons.

Dans un ouvrage publié assez récemment, un des spécialistes du Stoïcisme évoquait la possibilité d'une origine orientale de certains aspects de la doctrine des anciens Stoïciens. Dans un ouvrage passionnant, Permanence du Stoïcisme (Gembloux, Duculot, 1973), Michel Spanneut, après avoir rappelé que le stoïcisme à sa naissance a sans doute puisé à plusieurs sources, diverses (cf. p. 13-14), déclare qu' "Il n'est pas impossible que la pensée orientale et sémitique ait apporté à ces philosophes grecs de la périphérie (Anaximène de Milet, Héraclite d'Ephèse) un certain sens de Dieu." Plus loin, parvenant à la fin de la première partie de son gros ouvrage, et finissant d'exposer ce qui concerne le stoïcisme impérial, s'étant arrêté à Epictète et à Marc-Aurèle, il apporte des passages qui lui paraissent exprimer des idées voisines, une sagesse comparable : il cite quelques fragments de la Bhagavad-Gītā ("le Chant du Bienheureux Sei-

gneur"), texte fameux qui constitue un passage du Mahābhārata. (Datation : environs de l'ère chrétienne) (Cf. ibidem, p. 100). Mais Spanneut, même s'il faut lui reconnaître ici un certain flair, n'apporte aucun texte des Upaniṣad, rien de vraiment comparable à ce que les premiers Stoïciens ont exposé, rien qui ressemble, par exemple, à la doctrine pneumatique du stoïcisme, aux prānāḥ des Upaniṣad. Spanneut s'interroge : " Parallélisme ? Influence ? Problème insoluble." (ibid., p. 100 au bas).

Nous espérons avoir démontré, au moins comme hypothèse de travail, qu'il ne s'agit pas du tout d'un problème insoluble. Les documents dont nous avons fait état l'attestent assez pour emporter l'adhésion. Spanneut parle ici de "la montée contemporaine d'une sagesse-soeur" : la "sagesse indienne" (ou hindoue, si l'on préfère) à laquelle Spanneut fait allusion est peut-être soeur quant à la doctrine des Stoïciens, mais sûrement soeur aînée, et probablement plutôt ancêtre en ligne assez directe.

Cela entraîne, on le comprend, un autre problème : celui de la communication de documents indiens au monde hellénique à une époque antérieure à l'expédition d'Alexandre.

C'est là un vaste problème que nous ne pouvons ici qu'effleurer, mais que notre enquête doit honnêtement prendre en considération.

Les contacts entre l'Inde et la Grèce dans l'Antiquité

Nous avons reconnu entre la doctrine de Zénon et de Chrysippe sur la nature pneumatique de l'âme et celle des Upaniṣad des corrélations si étroites qu'elles conduisent à

admettre l'existence de contacts culturels entre l'Inde et la Grèce dès le 4e siècle. Y a-t-il eu, dans le cas qui nous occupe, emprunt textuel, nous entendons : Zénon, puis ses successeurs, et surtout Chrysippe, ont-ils eu en main des textes indiens, en langue originale (donc en sanskrit), ou en traduction ? ou y a-t-il eu seulement rapports culturels, communication orale, par intermédiaires (sachant nécessairement, par exemple, le sanskrit et le grec) ? Comme il s'agit non de notions générales, mais de faits précis, on inclinerait plutôt vers l'hypothèse d'un emprunt textuel. Toutefois, si notre recherche nous a mené à la conviction qu'il y a eu emprunt, c'est-à-dire que les premiers Stoïciens se sont inspirés, sur ce point de leur doctrine, et sur d'autres probablement, de la doctrine qu'exposent les Upaniṣad, l'affirmation de l'emprunt textuel demeure imprudente, on doit en convenir. Le problème est posé : un examen comparatif plus approfondi des textes et des doctrines devrait permettre à une telle recherche de poser de nouveaux jalons et de transformer, dans le meilleur des cas, des présomptions en certitudes.

Revenons à la question. Des échanges ont-ils pu se produire entre l'Inde et la Grèce, distantes de 6.000 km, à cette époque reculée ?

Quelle que soit la manière dont les doctrines des Upaniṣad ont pu être connues en Grèce, on sait aujourd'hui, particulièrement grâce à Jean Filliozat, que des contacts, des échanges culturels entre l'Inde, l'Égypte et la Grèce ont existé avant l'expédition d'Alexandre. Dans son ouvrage sur la Doctrine classique de la médecine indienne, où il étudie notamment les corrélations entre les doctrines des

médecins indiens et le Timée de Platon, Filliozat a consacré un chapitre important à la question des communications entre l'Inde et la Grèce avant Alexandre. Ses conclusions paraissent décisives. Dès les 6e et 5e s. existaient des relations intellectuelles et des échanges divers, surtout par l'intermédiaire de l'Empire perse, et non seulement entre l'Inde et le monde hellénique, mais aussi avec l'Égypte. Le fait historique, ici, est la conquête par les Perses achéménides (par Cyrus déjà, peut-être, sûrement par Darius Ier, vers 518-515) du bassin de l'Indus : l'occupation perse dans l'Inde dura près de deux siècles (jusqu'à la conquête de l'Empire achéménide par Alexandre en 331). D'autre part, peu d'années avant cette conquête du bassin de l'Indus, Cambyse avait pris l'Égypte, en 525, et mis en place une administration de langue araméenne, semblable à celle qui fut installée en Inde. Par cette administration, écrit Filliozat, "les Achéménides avaient jeté un pont de culture mésopotamienne entre l'Égypte et l'Inde. La grande unité formée par l'Empire perse a été assez cohérente pour permettre des échanges nombreux entre ses parties les plus extrêmes." (o.c., p. 202). Filliozat rappelle aussi les rapports entre les Perses et la Grèce ionienne, l'existence attestée des interprètes; celle des voies de communication (sous Darius Ier, la route de Suse à Sardes n'a pas moins de 2.400 km !). Nous savons par le géographe Strabon (58 av. - 25 ap.) et Pline (6,19,2) que les marchandises indiennes arrivent de l'Inde dans la Bactriane, d'où elles sont acheminées par l'Oxus dans la Caspienne, d'où on les transporte ensuite par le Cyrus puis par voie de terre jusqu'au Phasé, et par là elles parviennent au Pont-Euxin (cf. o.c., p. 213). La route de l'Inde au Pont-

Euxin existait déjà avant Alexandre. On sait aussi que le Grec Skylax, chargé par Darius (en 519) d'une mission de reconnaissance dans le cours inférieur de l'Indus, gagna l'Indus, puis la mer et parvint en Egypte. La littérature égyptienne nous apprend que de tels voyages, notamment ceux de médecins, n'étaient pas exceptionnels. Un fait encore, non mentionné par Filliozat, sauf erreur, mérite ici notre intérêt : le lapis-lazuli, une pierre bleue aux reflets d'outremer, utilisée par les artistes égyptiens, ne provenait pas d'Egypte, mais de Bactriane, une contrée d'Asie centrale qui couvrait la partie nord de l'Afghanistan actuel. "Tout le lapis-lazuli connu des anciens était fourni par... la Bactriane, qui pouvait communiquer avec la Syrie et l'Egypte par terre et plus commodément peut-être en descendant l'Indus et en suivant la côte (...), jusqu'à l'embouchure de l'Euphrate" (dans le golfe persique)¹⁰⁴. Le lapis-lazuli est déjà cité dans les inscriptions du Moyen Empire (entre 2100 et 1500 av. J.-C.); on en a trouvé dans des tombeaux de pharaons¹⁰⁵.

Ces données, d'une manière générale, nous autorisent à penser que les premiers Stoïciens ont pu recevoir des livres, des documents, ou des informations orales, par toute sorte de moyens, en provenance de l'Orient.

On se rappellera, d'autre part, que Zénon est né à Chypre, qu'il était probablement de sang phénicien. Ce n'est pas sans raison que Jean Brun (Les Stoïciens, p. 9) se pose la question: "y a-t-il des influences orientales dans la genèse de sa pensée ?" Cléanthe est né à Assos, en Troade; Chrysippe, quant à lui, prépondérant pour nous dans le premier stoïcisme, est né à Soles, en Cilicie, ou à Tarse peut-être: ces lieux d'origine, s'ils n'expliquent rien, certes, ou plutôt ne prouvent

rien, laissent au moins présumer que ces trois hommes pouvaient, de par leur origine même, avoir plus facilement qu'un Grec de la Grèce "continentale" l'occasion de communications, d'échanges avec le monde oriental. Leur entourage (de marchands, de marins principalement) peut avoir favorisé ces contacts, ces échanges. On ne saurait rien affirmer de plus.

Conclusion

Qu'on nous permette de revenir à notre apologue, en passant par la doctrine stoïcienne. C'est sur la base de la psychologie pneumatique qu'est bâti le système stoïcien. Car la conception du monde est calquée sur la psychologie humaine: pour les Stoïciens le monde est un être vivant autant que l'homme, un grand corps constituant un tout unitaire et cohérent, un ensemble où tout est en harmonie et en sympathie. Comme les sages indiens, les Stoïciens n'ont cessé d'insister sur l'unité du monde. Dieu est assimilé au monde, au cosmos, le cosmos est un seul être en dehors duquel il n'y a rien. Tout en lui se tient, est interdépendant; idée qu'expriment quantité de termes : sympatheia, sympnoia, syntonia, naturae contagio, continuatio conjunctioque naturae, consensus naturae, etc. On voit bien pourquoi Nestle et Skard ont estimé — à juste titre — que notre apologue devait avoir été propagé et amené à Rome par les Stoïciens.

La théorie stoïcienne de la sympathie universelle, fondée sur sa physique pneumatique posant en dogme la cohésion des parties de chaque être rassemblées dans le souffle vital, fonde et explique elle-même l'idée si importante dans la philosophie stoïcienne du cosmopolitisme. "En insistant sur

l'unité organique du monde et sur la solidarité psychique qui relie tous les hommes par le fait qu'ils sont tous animés du même souffle vital, les Stoïciens "ont frayé le chemin au développement d'une nouvelle culture, qui allait s'étendre jusqu'aux confins du monde civilisé et gagner les couches inférieures de la société",¹⁰⁶ écrit à juste titre Verbeke. En parvenant au terme de cette recherche, il paraît juste de rappeler l'importance que les idées stoïciennes, partiellement et très épisodiquement évoquées dans l'apologue de Ménénus, ont connue dans l'Antiquité; et particulièrement l'idée que l'homme appartient à un corps dont il fait partie intégrante, auquel le lient des liens étroits. Cicéron l'évoque dans le Pro Cluentio en 66 : "...tu dois m'accorder qu'il serait bien plus révoltant encore de s'écarter des lois, dans un Etat dont l'essence est d'en avoir. Elles fixent en effet notre situation dans la république, elles fondent la liberté, elles sont la source de la justice. En elles résident l'esprit, l'âme, la sagesse, la pensée de la cité. C'est comme notre corps sans l'esprit : la cité sans la loi ne peut rien faire de ses éléments qui sont comme ses muscles, son sang, ses membres. Les magistrats sont les serviteurs des lois; les juges leurs interprètes; enfin ce qui nous fait libres, c'est d'être leurs esclaves." (146). Et Sénèque, dans le De tranquillitate animi, 4,4 : "De là la règle, dont nous sommes fiers, de ne pas nous confier aux murailles d'une ville unique, mais d'entrer en commerce avec le monde entier et de professer que notre patrie est l'univers, afin d'offrir à la vertu un plus vaste champ d'action." Dans le De ira (2,31,7), le cosmopolitisme stoïcien de Sénèque exprime la fraternité qui doit unir les hommes : "C'est une impiété de nuire à sa patrie, donc à un concitoyen aussi (les

parties sont sacrées, si le tout est vénérable); donc aussi à un homme : car il est ton concitoyen dans une ville plus grande. Les mains veulent-elles nuire aux pieds, les yeux aux mains ? Si tous les membres s'entendent entre eux, parce que la conservation de chacun intéresse l'ensemble, de même les hommes épargneront les individus parce qu'ils sont faits pour s'assembler; or une société ne peut subsister que par la protection et l'affection mutuelle de ses éléments."

Epictète et Marc Aurèle ont proposé une sagesse comparable. Toutefois, pour rester dans les limites précises assignées à notre recherche, nous terminerons en citant encore des textes dont l'argumentation se fonde sur le thème de la comparaison des membres du corps; textes fameux et connus, mais qui nous intéressent ici parce qu'ils prennent, tout en développant un thème rebattu, une signification plus haute. Il s'agit naturellement des passages de saint Paul :

Epître aux Romains 12,4-5 : "sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent, ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra": "En effet, comme nous avons plusieurs membres en un seul corps et que ces membres n'ont pas tous la même fonction, ainsi, à plusieurs, nous sommes un seul corps en Christ, étant tous membres les uns des autres, chacun pour sa part" (Trad.oec. de la Bible, 1977).

Et dans la Première Epître aux Corinthiens, chez qui s'était installée la dissension, Paul développe le thème de la comparaison des membres du corps : il s'agit ici d'une vérité mystique. Par la Grâce, et non par la nature, nous sommes les membres d'un même corps, le corps du Christ. L'Esprit communiqué par le Baptême rattache l'individu à ce corps. On voit

bien ici comment le thème des charismes, des dons spirituels diversement accordés à chacun, correspond, dans la conception matérialiste indienne, aux fonctions particulières assumées par chaque organe, chaque sens (ou souffle), dans les textes des Upaniṣad que nous avons parcourus. Nous renvoyons à la Ire Epître aux Corinthiens 12, 4-27 (particulièrement, pour ce qui concerne la diversité des membres et l'unité du corps, 12-27), le texte exigeant pour être cité intégralement, comme il conviendrait, une place excessive.

L'apologue de Ménénus Agrippa est sans doute une vieille histoire. Mais l'idée qu'elle illustre, développée et reprise ici et là, dans des contextes philosophiques ou religieux divers, conserve sa valeur. Dans un monde déchiré par la haine et divisé par l'injustice, l'orgueil et le mépris des puissants, l'idée de la solidarité entre les hommes, de la fraternité qui partout doit se savoir vivante, demeure — par-delà les recherches philologiques qui méritent notre temps et nos forces — un idéal que les Stoïciens, puis à leur suite les chrétiens ont enseigné et défendu avec une foi et une énergie dignes d'admiration.¹⁰⁷

Crêt-Taconnet 38
CH 2000 Neuchâtel

Henri Quellet
Chargé de cours

N. B. Les notes nombreuses et abondantes qui suivent apportent les compléments et les précisions philologiques ou bibliographiques qui eussent rendu la lecture de ce texte excessivement pénible. Elles procurent souvent des informations indispensables.

Notes

1. L'essentiel de la présente recherche constituait la matière d'une leçon donnée par l'auteur à l'Université de Fribourg le 1er mai 1975 (d'où le caractère "oral" et le style de certains passages).

Ni le contenu, ni la bibliographie de ce travail n'ont pu faire l'objet d'une mise à jour pour la présente publication. Il s'ensuit que l'auteur n'a en aucun cas pu mettre à profit les publications postérieures à avril 1975 (pratiquement, postérieures à 1974).

La publication de ce travail dans les TRANEL en constitue l'édition originale.

L'auteur ignore si les hypothèses qu'il formule et les conclusions auxquelles il est parvenu dans cette recherche ont été développées ou poursuivies, par quiconque, à la suite de la leçon donnée sur cette recherche à Fribourg. Il ignore également si des travaux parallèles, menés ici et là, entament ou corroborent ses hypothèses. Diverses circonstances l'ont malheureusement empêché de poursuivre cette recherche après mai 1975; fait d'autant plus regrettable qu'elle s'avérait extrêmement féconde et prometteuse. Il ne sait pas s'il lui sera possible de la reprendre un jour. Cela explique qu'il se soit décidé — peut-être tardivement — à publier ces premiers résultats (peut-être dépassés aujourd'hui ?), alors qu'il eût désiré poursuivre dans cette voie et ne publier qu'une fois la démonstration complètement établie et parachevée. Il a des raisons de penser qu'il en avait les moyens (les documents) en main.

2. Sur Ménénus Agrippa, son apologue, et la sécession de la plèbe, voir notamment:

Th. Mommsen, Römische Forschungen, t. 2, Berlin, Weidmann, 1879, p. 128-129 note 34. E. Meyer, Kleine Schriften, Halle a. S., M. Niemeyer,

1910, p. 373-379 : Die Secessionen von 494 und 449 (repris de Hermes 30, 1895, p. 18-24). E. Pais, Histoire romaine. T. I : Des origines à l'achèvement de la conquête (133 av. J.-C.). Adapté par Jean Bayet. Paris, PUF, 1926 (Histoire générale publiée sous la direction de G. Glotz. Histoire ancienne, 3e partie), p. 83-84 et 102-108. W. Nestle, Die Fabel des Menenius Agrippa. Klio. Beiträge zur alten Geschichte, 21, 1927, p. 350-360. E. Skard, Zwei religiös-politische Begriffe : Euergetes — Concordia. In : Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-fil.-Kl. 1931. No. 2; daraus : S. 67-102. Universitets Forlaget. Oslo. Repris dans : Römische Wertbegriffe. Herausgegeben von Hans Oppermann. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 173-208 : Concordia. (Voir surtout les pages 193 à 197). F. Münzer, RE (Pauly-Wissowa) 15 (1931), col. 840-843. G. Cardinali, in Enciclopedia Italiana, vol. 22 (1934), p. 852-853. H. Gombel, Die Fabel "Vom Magen und den Gliedern" in der Weltliteratur. Mit besonderer Berücksichtigung der römischen Fabelliteratur. Halle (Saale), M. Niemeyer, 1934, 8-207 p. (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie. 80.) (Utile surtout pour les textes et les références bibliographiques qu'il fournit. A n'utiliser qu'avec précautions : erreurs parfois grossières; commentaires souvent très discutables). A. Momigliano, Camillus und Concord. Classical Quarterly 36, 1942, p. 111-120 (surtout p. 117-118). A. Piganiol, Histoire de Rome. Paris, PUF, ²1946, p. 45-47 et 56-57. W. Jaeger, Scripta minora, t. 2; Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1960, p. 112 et suiv. R. Bloch, in: Tite-Live. Histoire Romaine, t. 2, éd. Bayet-Baillet, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 133. R. M. Ogilvie, A Commentary on Livy, Books 1-5. Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 312-313. A. Piganiol, La conquête romaine. Paris, PUF, ⁵1967, p. 124-125. H. Bengtson, Grundriss der römischen Geschichte, mit Quellenkunde. I : Republik und Kaiserzeit bis 284 nach Chr.

München, C. H. Beck, 1967, p. 53-54. J. Heurgon, Rome et la Méditerranée occidentale jusqu'aux guerres puniques. Paris, PUF, 1969, p. 273-279.

3. La plèbe ne comptait sans doute pas que des petits propriétaires paysans. Cf. A. Piganiol, La conquête romaine, p. 125-126 : "Une des premières magistratures plébéiennes fut l'édilité. Son origine remonte apparemment à la fondation même du temple de Cérès (493). Un texte précieux révèle que les fonctions de l'édile correspondaient à celles du prostate de l'Hellénion de Naucratis. Il est donc le représentant d'une colonie de marchands. Aussi bien Plaetorius, fondateur du temple de Cérès, agit-il au nom du collegium mercatorum. Le rôle de l'édile apparaît comme de premier plan aux jeux romains du 15 septembre, ce qui prouve qu'il fut intégré parmi les magistrats officiels de Rome. Il apparaît donc que la charte du peuple fut revendiquée non par les paysans seulement, mais par les artisans et les commerçants."
4. Voir A. Piganiol, La conquête romaine, p. 124.
5. Cf. J. Heurgon, o. c. ci-dessus, p. 273 : "...si l'expulsion des rois eut pour conséquence moins la libération du peuple que la victoire du patriciat, la résistance de la plèbe ne put tarder à se manifester."
6. Cf. J. Heurgon, ibid., p. 276 : "A côté de l'Etat patricien, se dressa un Etat plébéen, avec ses magistrats, les tribuns et les édiles de la plèbe, ses dieux, Cérès, Liber et Libera, son centre administratif et politique, l'Aventin, son assemblée, le concilium plebis." Voir aussi Piganiol, o. c., p. 124-125.

7. Cf. Tite-Live 2, 30-31.

8. Tite-Live 2, 32, 2-3 : iniussu consulum in Sacrum montem secessisse. Trans Anienem amnem est, tria ab urbe milia passuum. Ea frequentior fama est quam cuius Piso auctor est, in Auentinum secessionem factam esse.

Il s'agit ici de la première sécession de la plèbe. Une deuxième sécession eut lieu en 449, sur l'Aventin, causée par le gouvernement tyrannique du second collège des décemvirs, en 450 (cf. Heurgon, *o. c.*, p. 279). Une troisième sécession se produisit en 287, sur le Janicule, causée par une aggravation de l'endettement. Cf. aussi Florus, 1,17 (éd. Jal, 1967 = 1,23 p. 38-39).

La sécession eut-elle lieu sur le mont Sacré ou sur l'Aventin ? Les historiens modernes penchent pour l'Aventin; mais les deux traditions sont-elles vraiment inconciliables ? Selon Cicéron (rep. 2, 58), la plèbe se serait d'abord retirée sur le mont Sacré, puis sur l'Aventin : Nam cum esset ex aere alieno commota ciuitas, plebs montem sacrum prius, deinde Auentinum occupauit. Même indication chez Salluste (hist. I fr. 11 Maurenbrecher p. 6), mais sans la précision concernant la chronologie (le mont Sacré, puis l'Aventin) que fournit Cicéron : Quibus saeuitiis et maxime fenore oppressa plebes, cum assiduis bellis tributum et militiam simul toleraret, armata montem sacrum atque Auentinum insedit tumque tribunos plebis et alia iura sibi parauit. (Cf. Tite-Live, éd. Bayet-Baillet, t. 3, 1942, p. 127 note 4). Si rien ne prouve que l'on doit ajouter foi à ces témoignages, rien non plus n'autorise, semble-t-il, à les récuser. Est-ce d'ailleurs nécessaire ? Ces informations, et surtout la précision de Cicéron, peuvent remonter à une tradition véridique. Au moment de la rébellion, les soldats plébéiens sont mobilisés. Ils reçoivent l'ordre de marcher contre les Eques qui reprennent les hostilités (Liu.

2, 32, 1). Refusant d'obéir plus longtemps aux consuls, ils se dirigent (ou simplement s'arrêtent) sur le mont Sacré : le choix d'une hauteur est logique, il s'agit d'occuper une position facile à défendre, le cas échéant (Tite-Live relate expressément que les plébéiens construisent un camp retranché : 2, 32, 4 uallo fossaque communitis castris; et c'est dans ce camp que Ménénus vint les trouver : 2, 32, 8 Is intromissus in castra...). La plèbe, celle des civils, restés dans Rome, les familles des soldats — aura alors décidé — réaction vraisemblable — de se retirer sur l'Aventin, à la fois pour faire cause commune avec la troupe et pour se mettre à l'abri d'éventuelles représailles de la part des patriciens (cf. 2, 32, 5 : ...timere relicta a suis plebes uiolentiam patrum). De là deux sécessions, sur des collines d'ailleurs peu éloignées l'une de l'autre. Après quelque temps, les plébéiens en armes auront peut-être rejoint leurs concitoyens sur l'Aventin. (Cf. encore 2, 34, 10 : patet uia in Sacrum montem aliosque colles).

Enfin, sur la sacralité qui s'accroche au mont, à la montagne, on lira de suggestives observations chez M. Eliade, Traité d'histoire des religions. Paris, Payot, 1949, p. 94 paragr. 31; p. 321 paragr. 143.

9. Cf. Denys d'Halicarnasse 6,96; Tite-Live 2, 33, 10-11.

10. Voir Münzer, RE (Pauly-Wissowa) 15, art. Menenius (12), col. 840, lignes 31 et suiv.

11. Tite-Live 2, 33, 1 (trad. Baillet).

12. Cf. Heurgon, *o. c.*, p. 277.

13. L'historicité de la première (et même de la deuxième) sécession

a été souvent contestée. Cf. par ex. Fluss, in RE (Pauly-Wissowa) s. u. Secessio, col. 974-976 (article datant de 1921). Selon R. Bloch, la première sécession a été rejetée par Tite-Live dans le passé; il estime "invraisemblable que dès 494 (la plèbe) ait éprouvé la nécessité d'une sécession et amorcé la division de la ville en deux cités. Sans doute n'est-il pas impossible que l'état où elle se trouva finalement réduite ait été préparé par tel ou tel incident de portée locale ou d'importance moyenne; mais une révolte totale et aussi absolue dans sa forme comme dans ses résultats paraît à cette date tout invraisemblable. Il faudra songer à une anticipation romancée et étudier cette partie littéraire du récit de Tite-Live en fonction des faits qui sont rapportés à la fin du décemvirat législatif une quarantaine d'années plus tard". (Tite-Live, Histoire romaine. T. 2, éd. Bayet-Baillet, 1962, p. 133). Voir aussi C. Nicolet, REL 38, 1960, p. 257 : "...tous les premiers livres (de Tite-Live), on le sait, (...) projettent sur le récit des luttes de la plèbe et du patriciat une couleur anachronique où il est facile de reconnaître l'influence des annalistes postgracchiens." Et p. 260-261 : "...une autre circonstance où se manifeste la concorde : en 494, le problème des dettes (parfaitement anachronique) est aigu"; et encore p. 263 : "Il est naturel que, racontant (sans espoir de restituer la vérité inaccessible) la symbolique histoire des premiers temps de Rome, où doivent se présenter comme les archétypes des situations postérieures, Tite-Live, pour décrire l'action de certains hommes soucieux d'arbitrage, ennemis de la guerre civile, ni populares ni optimates, ait retrouvé, avec une facilité d'autant plus grande que ses propres convictions l'y encourageaient, les mots et les idées que la prose admirable de Cicéron avait mis dans toutes les mémoires." On se souvient que Ménénus Agrippa était un consul plébéien, uir omni in uita pariter patribus ac plebi carus (Tite-Live, 2, 33, 10).

14. Cf. Pais, o. c., p. 104; Heurgon, o. c., p. 276. Le récit de Tite-Live est ambigu. D'une part, il donne à croire que la réconciliation fut aisée, que par l'arbitrage (ou la médiation) de Ménénus les esprits furent rapidement apaisés, la dissension heureusement réglée. D'autre part, la dureté et la durée du conflit apparaissent très nettement à travers maints faits qu'il relate. Cf. notamment 2,34,2 (durée du conflit); 2,34,8-11 (ressentiments des patriciens, exprimés par Coriolan); 2,35 (reprise du conflit, plus virulent que jamais); et, plus tard : 2,41 et suiv.; 2,52; 2,54 et suiv.
15. Nous reproduisons le texte établi par J. Bayet (Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 48-49).
16. Nous nous sommes efforcé d'établir de ce texte une traduction rigoureusement littérale, plus proche du texte latin, en quelques passages, que la traduction, d'ailleurs excellente, de G. Baillet.
17. Nous avons établi cette traduction, qui ne prétend qu'à la littéralité, d'après l'édition de C. Jacoby, Dionysi Halicarnasensis Antiquitatum Romanarum quae supersunt. Edidit C' J'. Tome 2, Leipzig, B. G. Teubner, 1888, p. 390-392.
18. Tite-Live décerne expressément ce titre à Ménénus dans le passage où il relate sa mort (2, 33, 11). A noter la formulation, qui ressemble étonnamment à celle d'une épitaphe : Huic interpreti arbitroque concordiae ciuium, legato patrum ad plebem, reductorì plebis Romanae in urbem sumptus funerì defuit : extulit eum plebs sextantibus conlatis in capita. C'est le rappel des titres et des actes glorieux du bienfaiteur de la cité, avec la mention de ceux qui ont assumé les frais des funérailles.

19. Nous traduisons le texte de l'édition de E. Cary, Dio's Roman History. Tome 1, London, New York, W. Heinemann, Macmillan, 1914, p. 120-124.
20. Il y a dans le Talmud (dans l'Agadah) une fable où la Tête et la Queue d'un serpent se disputent la préséance, la Queue réclamant le droit de marcher la première. La Tête accepte, il s'ensuit naturellement une catastrophe. D'autres fables présentent un trait similaire. (Cf. Gombel, o. c., p. 30). Cf. ci-dessous, n. 78 in fine.
21. Cf. C. Kempf, Valerii Maximi Factorum et dictorum memorabilium libri nouem... Iterum recensuit C' K'. Editio stereotypa editionis secundae (1888). Stuttgart, B. G. Teubner, 1966, p. 395. La relation de l'épisode de Ménénus (avec Valerius au lieu de Menenius, cf. app. crit. ad loc.) se lit en 8,9,1, sous le titre : Quanta uis sit eloquentiae. Notons à ce propos que Quintilien place les fables parmi les exempla utiles à la persuasion; cf. inst. 5,11,19 illae quoque fabellae (...) ducere animos solent praecipue rusticorum et imperitorum, qui et simplicius quae ficta sunt audiunt, et capti uoluptate facile iis quibus delectantur consentiunt : si quidem et Menenius Agrippa plebem cum patribus in gratiam traditur reduxisse nota illa de membris humanis aduersus uentrem discordantibus fabula.
22. Cf. P. Jal, Florus, Oeuvres. Tome 1. Texte établi et traduit par P' J'. Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 38-39 : Flor. 1,17 = 1,23.
23. Cf. R. Flacelière et E. Chambry, Plutarque, Vies, t. 3, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 181 : Vie de Coriolan 6, 2-5.
24. Cf. E. Cary, Dio's Roman History. Tome 1, London, New York, W. Heinemann, Macmillan, 1914, p. 120-124 : Histoire romaine 4,17,10-12.

25. Cf. Sexti Aurelii Victoris Liber de Caesaribus. Praecedunt Origo gentis Romanae et Liber de uiris illustribus Urbis Romae. Subsequitur Epitome de Caesaribus. Recensuit F. Pichlmayr. Teubner 1911, p.36-37.
26. Cf. Esope, Fables. Texte établi et traduit par E. Chambry. Paris, Les Belles Lettres, 1960, p 70 (fable No 159). Cette fable comporte plusieurs variantes non négligeables. Voir C. Halm, Fabulae Aesopicae collectae. Ex recognitione Caroli Halmii. Ed. stereotypa. Leipzig, B. G. Teubner, 1901, p. 98 (fable No 197). Aussi A. Hausrath, Corpus fabularum Aesopicarum, Vol. prius. Fabulae Aesopicae soluta oratione conscriptae. Edidit Augustus Hausrath. Fasc. prior. Leipzig, B. G. Teubner, 1940, p. 157-158 (fable No 132).
27. Cf. Ed. Wölfflin, Polyaeni Strategicon libri octo. Recensuit, auctiores edidit, indicibus instruxit E' W'. Leipzig, B. G. Teubner, 1860, p. 97 (Livre 3, chap. 9, paragr. 22 : Iphicrates).
28. Il semble que la cause de la brouille était une question d'héritage. Disciple de Socrate, Chairéphon alla demander à la Pythie si quelque homme était plus sage que Socrate (cf. Platon, Apologie 21 a). Son frère Chairécratès assista Socrate durant son procès.
29. Cf. Xénophon, Mémorables 2,3,18-19. Voir Oeuvres complètes, t. 3, Traduction... par P. Chambry. Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p.329.
30. Cf. J. Bayet, in Bayet-Baillet, Tite-Live. Histoire romaine. Tome 1. Livre 1. Paris, Les Belles Lettres, ⁶1958, Introduction, p. XVIII-XIX.
31. Cf. R. Ullmann, La technique des discours dans Salluste, Tite-Live et Tacite. Oslo, 1927 (Norske Videnskaps-Akademi, 2, Hist.-Fil.Kl., 1927, No 2), p. 19-20 : "Comme il est certain que les deux historiens

travaillaient indépendamment l'un de l'autre (cp. Schanz, VIII, II, 1, p. 432), il faut en conclure, pour les discours comme pour la narration, en cas d'accord, que ces discours existaient déjà dans les annalistes qu'ils suivaient tous les deux. Ils ont alors élaboré ces discours ou ces indications de discours chacun à sa manière : dans Tite-Live ils sont courts " (etc.). Idem, in : Etude sur le style des discours de Tite-Live, Oslo, 1929 (ibid.), p. 9 : "Les Antiquités romaines de Denys (...) offrent une matière précieuse pour des comparaisons avec les premiers livres de Tite-Live (...). On peut être certain que les deux auteurs ne se sont pas servis l'un de l'autre (...). Mais en traitant la même matière et en puisant aux mêmes sources, ils se révèlent ici tous deux pleinement dans leurs meilleures et leurs pires qualités, et la prolixité interminable et fade de Denys ne forme pas un beau contraste avec la rhétorique élaborée et bien mesurée de Tite-Live."

32. Aucune fable de Phèdre (vers 30 avant J.-C. - 44 après J.-C.) ne traite ce thème.
33. Cf. Henry Bardon, La littérature latine inconnue. Paris, C. Klincksieck, 1952-1956, 2 vol.
34. Cf. E. Cary, Dio's Roman History. T. 1, 1914, p. XXI sq.
35. Th. Mommsen, Hermes 4, 1870, p. 11 note 34 (= Römische Forschungen, t. 2, Berlin, Weidmann, 1879, p. 128-129 note 34) : "...die Rede des Menenius Agrippa finde sich in allen alten Historien", so folgt für mich aus dieser Aeußerung (...), dass er ausgeführte Reden überhaupt in seinen Quellen nicht fand, allerdings mit dieser einen Ausnahme der berühmten Fabel vom Magen und den Gliedern, die freilich so alt

ist wie die römische Chronik überhaupt und die er darum auch als "überliefert" auszuzeichnen sich verpflichtet hielt."

36. Cf. E. Meyer, Hermes 30, 1895, p. 23-24 (= Kleine Schriften, Halle a. S., M. Niemeyer, 1910, p. 378-379) : "Die Geschichte von Menenius Agrippa ist eine zeitlose Anekdote. Als das Volk über das Regiment der vornehmen Herren murt, für die es arbeiten muss, beschwichtigt es Menenius Agrippa durch den nicht gerade sehr schmeichelhaften aber drastischen Vergleich der Regierung mit dem Magen und des Volks mit den Gliedern des Körpers. Diese Geschichte setzt nicht einmal einen wirklichen Bruch beider Parteien, eine Secession, voraus, so nahe es auch lag, für sie einen derartigen Anlass anzunehmen; sie ist eine Betrachtung, die zu jeder beliebigen Zeit entstanden und in feste Form gebracht sein kann. Die Annalisten aber mussten sie in der Geschichte unterbringen und daher auf ein bestimmtes Jahr stellen. Dass man sie in alte Zeit setzte und nicht etwa in die Secession auf das Janiculum vom Jahre 287, ist begreiflich genug; warum man gerade das Jahr 494 wählte, wissen wir nicht. Wohl aber bestätigt die Analyse der Erzählung unser früher gewonnenes Ergebnis, dass die Einsetzung der Tribunen mit der Secession von 494 auch in der literarischen Überlieferung ursprünglich nichts zu tun hat; sie ist erst hinzugekommen, als man daran ging, die Anekdote weiter auszuspinnen, und sie hat dann wieder den mons sacer nach sich gezogen".
37. Cf. A. A. Brodrigg, Verse in Livy. Classical Review 24, 1910, p. 13-15. Exercice astucieux, habile sinon convaincant : la transcription de Brodrigg suit, il est vrai, de très près le texte de Tite-Live, ne nécessitant que des changements minimes. Qu'on en juge (le texte que nous citons figure à la p. 15 de l'article de Brodrigg) :

Quo tempore in homine non, ut nunc, unum omnia
Consentiebant, cuique sed sermo suus
Suum consilium singulis membris fuit,
Indignatae reliquae partes cura sua,
Labore suo ac ministerio uentri omnia
Quaeri, in medio quietum uoluptatibus
Ventrem nil aliud agere quam datis frui,
Conspirauere ne manus ad os cibum
Ferrent, neque os acciperet, nec dentes datum
Conficerent. Ira dum uolunt uentrem fame
Domare, ipsa una membra ad extremam ueniunt
Tabem totumque corpus. Inde apparuit
Haud esse segne ministerium uentris quoque;

* * * * *

reddentem in omnes partes corporis
Diuisum pariter in uenas hunc sanguinem
Quo uiuimus et uigemus, confecto cibo.

38. Cf. R. Ullmann, La technique des discours dans Salluste, Tite-Live et Tacite. La matière et la composition. Oslo, 1927, p. 19 : "Nous avons aussi pour le cas de Tite-Live une preuve négative que les historiens romains ne se sentent pas liés quant à l'insertion des discours par leurs sources ou par leurs devanciers. Pour les temps les plus anciens il ne fait pas parler ses personnages, de sorte que nous ne trouvons aucun discours proprement dit dans les deux premiers livres. Il en donne la raison, en passant, à propos de Ménénien Agrippa II, 32, 8 : is intromissus in castra prisco illo dicendi et horrido modo nihil aliud quam hoc narrasse fertur, — vient ensuite la fable célèbre en discours indirect. Les discours de ces temps-là, selon l'avis de Tite-Live, étaient trop grossiers pour mériter d'être

traités suivant les règles de la rhétorique. Voilà un beau contraste avec la prolixité intarissable de Denys d'Halicarnasse, qui pour ces temps-là met des discours sans fin dans la bouche de ses personnages."

Cf. aussi A. Lambert, Die indirekte Rede als künstlerisches Stilmittel des Livius. (Thèse de Zurich) 1946, p. 15-16 : "Genau so ist es mit seiner Scheu vor dem horridus oder priscus sermo, der aus seinem Stil herausfallen würde. (...) Ebenso ist 2,32,8 das berühmte Gleichnis vom Magen und den widerspenstigen Körperteilen, das Mene-nius Agrippa erzählt, (...) nur ganz kurz und bezeichnenderweise indirekt berichtet : (...) Wie schön wäre es doch gewesen, hier altertümelnd-volkstümlich sprechen zu lassen ! Livius verzichtet aber der Einheit seines Werkes zuliebe darauf (...). Auch der Stil des Gleichnisses in indirekter Ausdrucksweise ist rhetorisch höchst kunstvoll gebildet und gar nicht allzu horridus, so dass der priscus und horridus modus eigentlich nur noch in dem nicht sehr feinen Vergleich des Senats mit dem Magen und des Volkes mit den rebel-lischen Körperteilen besteht."

39. Cf. W. Nestle, Die Fabel des Menenius Agrippa. Klio 21, 1927, p. 350-360.
40. W. Soltau, Livius' Geschichtswerk. Seine Komposition und seine Quellen. Leipzig, 1897.
41. Pour la commodité du lecteur, nous rappelons ici, d'après Bayet-Baillet, Tite-Live, Histoire romaine, t. 1, p. XXVI-XXVII note 4, la liste des annalistes et historiens latins avant Tite-Live :
- a) vers 200 : Q. Fabius Pictor. L. Cincius Alimentus (préteur en 210). C. Acilius (ils écrivent en grec).
- b) 1re moitié du 2e s. : P. Cornelius Scipio. A. Postumius Albinus.

M. Porcius Cato. L. Cassius Hemina.

- c) 2e moitié du 2e s. : L. Calpurnius Piso (consul en 133). Cn. Gellius. C. Sempronius Tuditanus (consul en 129). C. Fannius (consul en 122).
- d) jusqu'à la période sullanienne (comprise) : L. Coelius Antipater. Sempronius Asellio. Q. Claudius Quadrigarius. L. Valerius Antias. L. Cornelius Sisenna. C. Licinius Macer (tribun en 73, préteur en 68). Q. Aelius Tubero.
42. Cf. Momigliano, Classical Quarterly 36, 1942, p. 118 note 2.
43. Cf. Eiliv Skard, Euergetes-Concordia. Oslo, 1931 (repris dans : H. Oppermann, Römische Wertbegriffe. Darmstadt, 1967, p. 173-208. (Références détaillées ci-dessus, note 2). P. 194 (éd. Oppermann), visant Meyer (cf. ci-dessus, note 36), Skard écrit : "Aber die Fabel von dem Magen und den Gliedern ist gewiss weder alt noch volkstümlich, auch nicht eine "zeitlose Anekdote" (Meyer); sie ist ein Reflex späterer, politischer Spekulation." Et ibid., p. 195 : " Der 'Fabel' zugrunde liegen physiologische Anschauungen über die Funktion des Magens, die einem Altrömer etwa 500 Jahre v. Chr. gewiss nicht geläufig waren; bei Livius heisst es von dem Magen (32.11) : reddentem in omnes corporis partes hunc, quo uiuimus uigemusque, diuisum pariter in uenas, maturum confecto cibo, sanguinem; (...) darüber wusste aber der alte Menenius gar nichts."
44. Cf. Bayet-Baillet, Tite-Live, Histoire romaine, t. 2, Livre 2. Paris, 1962, p. 49 note 1. Ce sont là, à notre sens, considérations typiquement subjectives et oiseuses (qu'on nous pardonne un jugement qui paraîtra à certains trop durement formulé). Ces considérations sont le type même des remarques ayant pour elles l'évidence d'un

bon sens, d'une 'expérience' dont il faut se garder. Il nous paraît possible qu'un Latin de 500 avant J.-C. n'ait rien su de la digestion; mais rien n'autorise, a priori, à le supposer au point de le prétendre, et d'en tirer argument dans un raisonnement à portée historique. Bayet et Baillet auraient dû y veiller davantage. Chacun sait tout ce que les Romains doivent aux Etrusques. Or, il a été démontré que les connaissances médicales, et notamment chirurgicales, étaient chez les Etrusques particulièrement avancées, à en juger d'après les instruments dont ils se servaient : "Les instruments chirurgicaux dans leur forme la plus simple (sondes et aiguilles) remontent à des temps beaucoup plus anciens. Au cours des premières décennies du IVe siècle avant J.-C., des modèles perfectionnés et spécialisés existaient dans le monde grec, ainsi que nous pouvons le constater d'après les oeuvres d'Hippocrate — des sondes de différentes sortes, des scalpels courts et aiguisés, certains de forme convexe, des râpes, des trépan, des davières de dentiste, des lunettes, etc. Bien avant en Italie, les médecins étrusques connaissaient des instruments similaires, comme en témoignent les spécimens présentés au musée de Pérouse." (Histoire du développement culturel et scientifique de l'humanité. T. 2, Antiquité, par Luigi Paretti, assisté de Paolo Brezzi et de Luciano Petech. Paris, R. Laffont, 1967. Unesco, p. 656). Faut-il aussi rappeler que les haruspices, qui venaient d'Etrurie, examinaient les entrailles des victimes ? Les Etrusques, et les Romains leurs voisins, avec des connaissances en chirurgie, ne pouvaient vraisemblablement pas ignorer tout à fait la physiologie de la digestion. L'ignorance d'un processus physiologique aussi ordinaire et quotidien n'est guère admissible.

Mais, quoi qu'il en soit, les connaissances "médicales" de Ménenius ne sont absolument pas en cause, et, comme nous le verrons dans la suite de cette recherche, elles ne sont pas du tout néces-

saires à notre démonstration, puisqu'il apparaît que l'essentiel de ce passage de Tite-Live, avec les éléments physiologiques qu'il comporte, remonte (nous le montrons plus loin) à des originaux indiens (sanskrits), par plusieurs intermédiaires, sans doute.

45. Cf. A. Momigliano, Camillus and Concord. Classical Quarterly 36, 1942, p. 111-120 (sur Ménénus : p. 117-118).
46. Cf. R. M. Ogilvie, A commentary on Livy, Books 1-5. Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 312-313.
47. Cic. off. 3,5,22-23 : Ut si unumquodque membrum sensum hunc haberet, ut posse putaret se ualere, si proximi membri ualetudinem ad se traduxisset, debilitari et interire totum corpus necesse esset, sic, si unusquisque nostrum ad se rapiat commoda aliorum detrahatque quod cuique possit emolumentum sui gratia, societas hominum et communitas euertatur necesse est. (...) Neque uero hoc solum natura, id est iure gentium, sed etiam legibus populorum, quibus in singulis ciuitatibus respublica continetur eodem modo constitutum est, ut non liceat sui commodi causa nocere alteri. (Trad. E. Bréhier, in Les Stoïciens. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1962, p. 593).
48. On compte en tout plus de deux cents Upaniṣad, si l'on recense celles qui ont été composées jusqu'à la fin du Moyen Âge; une liste traditionnelle (voir ci-après) fournit le nom de 108 Upaniṣad. Sur les Upaniṣad (textes et spéculations), voir notamment : L. Renou et J. Filliozat, L'Inde classique. Manuel des études indiennes. Tome 1. Paris, Payot, 1947; p. 295-301 et 339-345. J. Gonda, Die Religionen Indiens. I : Veda und älterer Hinduismus. Stuttgart, W. Kohlhammer,

1960. (Die Religionen der Menschheit. 11.) H. de Glasenapp, Les littératures de l'Inde, des origines à l'époque contemporaine. Paris, Payot, 1963; p. 68-77. On trouvera la liste traditionnelle des 108 Upaniṣad dans Renou et Filliozat, o. c., T. 2, (Paris, Imprimerie nationale, Hanoi, Ecole française d'Extrême-Orient, 1953), p. 757; également dans L. Renou, Littérature sanskrite. Paris, Adrien-Maisonneuve, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1945; p. 132-133.

D'un auteur à l'autre, le nombre des Upaniṣad védiques varie. Cf. Renou et Filliozat, o. c., T. 1, p. 298 paragr. 586. Sur le brahman et l'ātman, voir Renou et Filliozat, o. c., T. 1, p. 340 paragr. 685. Sur la formule tat tvam asi: ibid. paragr. 686. Sur les divers sens attribués par les indianistes au mot Upaniṣad, voir Renou et Filliozat, o. c., T. 1, p. 299 paragr. 590; H. de Glasenapp, o. c., p. 68. Dans l'introduction de son édition de la Kauṣītaki-Upaniṣad (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1948), p. 3, Renou écrit : "les équivalences spéculatives (car tel est bien en définitive le sens propre du mot upanīṣad)"...

49. Sur la forme et l'expression de la pensée spéculative dans les Upaniṣad, souvent très déconcertantes pour l'esprit scientifique occidental, habitué aux méthodes de la logique déductive et inductive, voir par exemple les remarques suggestives de J. Bousquet dans l'introduction de son édition de la Praṇa-Upaniṣad (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1948, p. 4-5).
50. Cf. Chāndogya-Upaniṣad, traduite et annotée par Emile Senart. Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 61-62. Pour 6-12, nous reproduisons la traduction de Louis Renou, Anthologie sanskrite (Paris, Payot, 1947) p. 66. Pour 13-15, notre traduction, quelque peu dif-

férente de celle de Senart.

Sur le sens de 13-14, cf. Louis Renou, Etudes védiques et pāṇinées (Paris, de Boccard, T. 1, 1955, p. 97 note : (...) "Ces axiomes signifient seulement "dans la mesure même où je suis le support (etc.), dans cette mesure tu l'es aussi", ce qui revient à dire "tu embrasses toutes les propriétés dont chacun de nous possède un élément isolé"."

51. Jean Filliozat, La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs. Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient (Dépositaire : Adrien-Maisonneuve), ²1975, p. 60.
52. Ibidem, p. 54.
53. Ibidem, p. 55.
54. Ibidem, p. 60.
55. Ibidem, p. 141.
56. Lilian Silburn, Aitareya Upaniṣad (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1950), p. 14.
57. Ibidem, p. 16. Un autre hymne du Ṛg-Veda "nous représente le retour, après la mort, de l'oeil de l'homme individuel dans le soleil, de son souffle dans le vent, thème que reprend longuement la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad : "Yājñavalkya, quand de l'homme, à la mort, la voix entre dans le feu, le souffle dans l'air, l'oeil dans le soleil, l'esprit dans la lune, l'oreille dans les régions de l'espace, le corps dans la terre, le Soi dans l'espace infini (ākāṣa), les poils dans les plantes, les cheveux dans les arbres, que le sang et le sperme se déposent dans les eaux, où est alors l'homme, le puruṣa ?" (BAU 3, 2,13 trad. E. Senart). " L. Silburn, ibidem, p. 14-15.
58. Cf. notamment : BAU 3,1,10. 5,14,3. ChU 1,3,3 (3 souffles). BAU 3,4,1 (4 souffles). BAU 3,9,26. ChU 3,13,1-5. 5,19-23 (5 souffles).

files). BAU 6,1,1-6 et 8-13 (6 souffles). BAU 2,2,3 (7 souffles). BAU 3,9,4 (10 souffles).

Les Upaniṣad de date postérieure à la BAU et à la ChU indiquent le rôle physiologique des cinq souffles principaux (avec diverses variantes ou divergences de l'une à l'autre). En général, on trouve les termes et la répartition que voici :

1. prāṇa : terme générique. Souffle vital, respiration.
2. vyāna : souffle en travers, ou dispersé, diffusé, circulation.
3. apāna : souffle vers le bas, évacuation.
4. samāna : souffle concentré, ou rassemblé, digestion.
5. udāna : souffle vers le haut, nausée ou déglutition, ingestion.

Pour ces termes dans le Mahābhārata, cf. ci-après, notes 69-73.

Cf. encore ces observations de J. Filliozat, o. c., p. 150-151 :

"(...) On doit encore remarquer la nature des entités rangées à côté des souffles dans les précédentes litanies; ce sont les organes ou les facultés psychiques ou relevant de l'activité psychique. Or les souffles sont, d'après la physiologie āyurvédique, les agents ou les moteurs de ces facultés et de ces organes dans le corps. Ce n'est pas par hasard qu'ils s'en trouvent rapprochés dans les litanies du Yajurveda. La spéculation des auteurs des Brāhmaṇa et des Upaniṣad a d'ailleurs donné lieu à de nombreux textes qui font entrevoir les rapports anciennement conçus entre les souffles organiques et les phénomènes psychiques, sensoriels en particulier. La nature "prāṇique", "pneumatique" de l'ātman, de l'"âme", est un principe majeur de la philosophie védique, il n'est donc pas surprenant que les souffles organiques aient été rangés, dès l'époque du Yajurveda, auprès des éléments de l'activité psychique (...). On ne doit pas s'étonner de devoir supposer à date ancienne une conception pneumatique de la vie comportant la notion que des souffles se trouvent dans tout le corps et en commandent les actions.

Ce n'est pas prêter aux temps védiques des spéculations trop avancées. (...) Et, dès lors que le souffle en général avait été de bonne heure assimilé au vent, conçu lui-même comme principe d'activité dès la préhistoire indo-iraniennne, toute une cosmo-physiologie pneumatique était aisée à concevoir ou à pressentir. (...) Les samhitā védiques (...) nous ont fait apparaître (...) que leurs auteurs avaient déjà de la structure anatomique à l'intérieur du corps la même représentation qui devait accompagner ultérieurement la théorie pneumatique dans son plein développement."

59. Cf. Praçna-Upaniṣad 3,4 : " Comme un souverain enjoint à ses ministres : "Gouvernez telles ou telles villes", ainsi le Souffle dispose, chacun à sa place, les autres souffles." Aussi Kauṣītaki-Upaniṣad 4,20 "Et comme le chef se sert de ses (hommes) ou comme ses (hommes) servent le chef, ainsi le Soi conscient se sert de ces Sois ou bien ces Sois servent le Soi."
60. Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 6,1,12, trad. E. Senart, Paris, Les Belles-Lettres, 2e tirage, 1967, p. 104.
61. Cf. A. B. Keith, The Aitareya Āraṇyaka. Oxford, Clarendon Press, 1909. Pour la datation de la querelle des organes dans l'Aitareya-Āraṇyaka, voir page 46 (Keith estime ce prāṇasamvāda plus ancien que les versions qu'on lit et dans la BĀU, et dans la ChU, et dans la Kauṣ.U.). Pour la datation entre 700 et 600, cf. ibid. p. 49. Voir aussi Eugène Burnouf, Le Bhāgavata Purāna, T. 1, Paris, Imprimerie royale, 1840, p. CXXIV et suivantes. Cf. ibid., Livre III, chapitre 26, str. 62 et suiv. (la version du prāṇasamvāda qu'offre, naturellement à basse époque, le Bhāgavata Purāna), p. 534-537.
62. Cf. Keith, o. c., p. 103-104 (texte sanskrit); p. 204-205 (trad.).

63. Kauṣītaki-Upaniṣad 2,14, éd. Louis Renou, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1948, p. 44-45.
64. Praçna-Upaniṣad 2,1-4, éd. J. Bousquet, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1948, p. 14-15.
65. Kauṣītaki-Upaniṣad 4,20, éd. Louis Renou, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1948, p. 71.
66. Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 1,5,21, éd. E. Senart, Paris, Les Belles Lettres,²1967, p. 21. Cf. ibidem, 1,4,7. (p. 11-12).
67. Sur le Mahābhārata en général, voir : Renou et Filliozat, L'Inde classique. Manuel des études indiennes. T. 1. Paris, Payot, 1947, pages 383 et suivantes (paragr. 774 et suiv.). Pour le texte sanskrit que nous citerons en traduction, voir ci-dessous note 78. Il existe une traduction (médiocre) du Mahābhārata, en anglais, procurée par Pratap Chandra Roy. Calcutta, 'Oriental Publishing, s.d., 12 volumes.
68. Vāyu, l'air, le vent, le dieu du Vent, désigne ici, comme souvent, l'âme universelle, identifiée au prāna- (cf. Renou-Filliozat, o. c., t.1, p. 494 paragr. 1017.
69. Prāna- : souffle, souffle vital; nom générique des souffles vitaux, ordinairement au nombre de cinq ou six (voir plus haut). Il faut sans doute entendre les mots prāṇena sambhṛto vāyur etc. ainsi : l'âme universelle, souffle cosmique (vāyu = brahman), est concentrée, contenue dans le prāna auquel elle s'identifie. Ce prāna se répand dans toutes les parties du corps qu'il anime en prenant la forme des dif-

férents souffles (prāṇāḥ), lesquels à partir du prāṇa sortent successivement les uns des autres, pour constituer, à l'intérieur du corps, les différents sens. L'idée essentielle est que le prāṇa contient les autres souffles en lui (les "comprend"), qu'ils ne sont pas, par leur nature, différents de lui.

70. Apāna : celui des cinq souffles qui, dans le corps, se déplace de haut en bas, ayant pour fonction l'évacuation des excréments. Pour la fonction des souffles dans le Mahābhārata, cf. Mahābhārata (éd. Bombay), Āntiparva, sections 184 et 185; cf. la trad. de Roy (o. c. ci-dessus, note 67), Vol. 9, p. 29 et suiv.; texte sanskrit aussi in ed. crit. Poona, Vol. 15, Mahābhārata 12, Āntiparvan, 177, 24-25; 12, 178 : pages 1010 et suiv.
71. Vyāna : celui des cinq souffles qui circule, répandu à travers le corps, dans toutes les directions, animant les articulations.
72. Udāna : celui des cinq souffles qui, dans le corps, se déplace vers le haut, permettant respiration et parole (ailleurs, aussi l'éruption et la déglutition; selon les textes, et l'âge de ces derniers, les fonctions assignées aux divers souffles ne sont pas toujours exactement les mêmes). Mahāb. éd. crit. 12, 177, 25 p. 1010 : doit-on entendre (pratibheda) que le souffle se divise, passant par le nez (respiration) et par la bouche (parole) ? Texte peu sûr (cf. app. crit.).
73. Samāna : celui des cinq souffles qui, résidant au cœur (donc au centre, au milieu du corps), est chargé de la digestion de la nourriture (cf. aussi Mahāb. éd. crit. Poona 12, 178, 15; p. 1016 : répartition de la nourriture dans toutes les parties du corps par les conduits ou canaux qui émanent du cœur).

74. Prajāpati : le Seigneur des créatures, souvent identifié à Brahman. Cf. Renou et Filliozat, o. c., T. 1, p. 337, paragr. 679.
75. Il s'agit de la femme du Brāhmane, à qui son mari raconte cette histoire — entre autres discours instructifs.
76. Texte peu sûr, d'interprétation douteuse. Faut-il entendre anyonya-dharmīṇāḥ "vous avez tous les qualités les uns des autres" (chacun ayant non pas les mêmes qualités, mais des qualités égales à celles des autres : les différents souffles émanent tous du même souffle unique dont ils sont le prolongement); ou : "vous avez tous des devoirs (des fonctions, etc., autre sens de dharma) les uns envers les autres" ? Il semble, en tout cas, qu'on a avantage à rapprocher les 1er et 3e pada, d'une part, les 2e et 4e, d'autre part; comme sarve ṣreṣṭhā na vā ṣreṣṭhāḥ exprime la même idée que sarve svaviṣaye ṣreṣṭhāḥ, les 2e et 4e pada expriment probablement aussi une idée semblable ou voisine; symétrie fréquente dans les stances de type gnominique.
77. Texte peu sûr, sens douteux. On peut cependant discerner le thème de l'âme universelle, une, immobile, qui se manifeste, mobile, sous la forme des cinq souffles : relever les oppositions sthira/asthira, eka/pañca, eka/bahudhā.
78. Je me suis efforcé d'établir de ce texte une traduction rigoureusement littérale, d'où son aspect quelque peu rocailleux...
Références : Voir Mahābhārata : The Mahābhārata, for the first time critically edited... Vol. 18 : The Āṣvamedhikaparvan (XIV)...edited by R. D. Karmarkar. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1960, p. 93 et suivantes (14, 23, 4-24). — Autre édition : T. R.

Krishnacharya & T. R. Vyasacharya, Sriman-Mahabharatam... Ashvamedhi-kaparva XIV. Bombay, 1910. P. 31 et suivantes (14, 24). Cf. la traduction anglaise de P. C. Roy (o. c. ci-dessus, note 67), Vol. 12, section 23, p. 46-48.

Pour d'autres versions (tardives) de l'apologue ou de la querelle de présence dans la littérature sanskrite, voir par exemple : Pañcatantra. Traduit du sanskrit et annoté par Edouard Lancereau. Introduction de Louis Renou. Paris, Gallimard, 1965 (Connaissance de l'Orient. 20.), p. 343-344 (Conte de L'oiseau à deux becs); et cf. les notes, p. 369. Et encore :

Kathāsaritsāgara. The Ocean of Story. Being C. H. Tawney's translation of Somadeva's Kathāsaritsāgara. Now edited with introduction, fresh explanatory notes and terminal essay by N. M. Penzer. Delhi, Motilal Banarsidass, 1968 (réimpr. de l'éd. rarissime de 1926), Vol. 5, p. 134-135 (No 136 : Story of the Snake with Two Heads). Cf. ci-dessus, note 20 (réf. à une fable du Talmud, presque identique).

79. Cf. Aitareya Upaniṣad, éditée par L. Silburn, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1950, p. 29-30. Voir aussi A. B. Keith, Aitareya-Āraṇyaka 2,4,3 (Oxford, Clarendon Press, 1909), p. 229-230. Ibidem, p. 230, Keith signale (note 7) le sens possible des derniers mots du passage cité : "Comment ceci serait-il sans moi ?" (trad. Keith : "How can this be without me?" : Śāṅkara illustrates by the metaphor, 'Unless the lord the city keep, the watchers watch in vain.' There must be the soul in the body. Sāyaṇa compare Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, III,4,1. Contrast with Aristotle, De Animā, III, 5, is interesting."

80. Cf. Maitry-Upaniṣad, éditée par Anne-Marie Esnoul, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952, p. 61 : "Ici est expliquée l'identité de Prajāpati au souffle et plus particulièrement aux 5 souffles, de façon

analogique à la théorie des 5 souffles développée dans la Praçna-Upaniṣad III. 3 à 10, cf. Filliozat, La doctrine classique de la médecine indienne, p. 157."

81. Cf. ibidem, p. 61-62 : "L'Upāṅcu et l'Antaryāma sont deux récipients destinés à contenir le soma et placés de chaque côté de la pierre qui sert à broyer la plante à soma. Ils servent tous trois de représentations symboliques au prāṇa, à l'apāna et au vyāna. Mais dans ce passage, la pierre à broyer ou l'Upāṅcusavana représente l'Esprit assimilé au feu vital (ou vaiçvānara) "soutien des créatures"."
82. Cf. ibidem, p. 62 : "Cette image du feu vital servant à la digestion se retrouve textuellement dans B. Ā. Up. V.9." Citons le passage de la BĀU auquel nous renvoie à raison Mlle Esnoul : "C'est Agni Vaiçvānara qui est à l'intérieur de l'homme, par qui est digérée toute nourriture que prend l'homme. C'est de lui que provient ce bruissement que l'on entend quand on se bouche les oreilles; quand il est sur le point de s'échapper (par la mort), on n'entend plus ce bruit" (Trad. E. Senart, p. 96 de son édition de la BĀU).
83. Cf. ibidem, p. 62 : "C'est-à-dire les 5 organes de la connaissance."
84. Cf. Kaṭha-Upaniṣad 3,3 sq. Référence bibliographique de la Maitry-Upaniṣad : ci-dessus, note 80. Le texte cité (2,6) est aux p. 16-17.
85. Cf. Maitry-Upaniṣad, éd. Esnoul (note 80), p. 33.
86. Cf. Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 1,3,17-19, éd. E. Senart, p. 7.
87. L'udgītha (proprement "chant des Sāman") est identique à la syllabe

sacrée om, identique aussi au souffle buccal (= souffle vital).

Cf. Chāndogya-Upaniṣad (éd. E. Senart), p. XII, et p. 2-4 (ChU 1,2,1-14). Cf. aussi ce qui a été dit plus haut de l'uktha.

88. Cf. Chāndogya-Upaniṣad 1,2,9-10, éd. E. Senart, p. 4.

89. Cf. Jean Filliozat, La doctrine classique de la médecine indienne. Paris, ²1975, p. 154 : "La physiologie védique repose essentiellement sur la croyance que des souffles multiples circulent dans l'organisme. La conception de cette circulation est associée à la notion de l'existence d'un système de canaux intérieurs. Cette conception et cette notion deviendront toutes deux fondamentales dans la médecine classique." Voir aussi ibidem, p. 157 et suivantes.

Sur ces "canaux", ou "vaisseaux" ou encore "veines" (les termes sanskrits sont tantôt nāḍī-, hitā- ou srotas-) qui sont censés émaner du coeur en nombre très considérable, voir par exemple BĀU 2,1,19; 4,2,3; 4,3,20. ChU 6,5,1-4; 8,6,6. KauUp. 4,19. Et encore : Praṇa-Up. 3,6 : "C'est dans le coeur qu'est l'Atman. Là se trouvent cent et un canaux. De chacun d'eux, sortent cent autres. Sur chacun de ces derniers, il y a soixante douze mille canaux latéraux. En eux, se meut le souffle Vyāna." (Trad. J. Bousquet, in ed., Paris 1948, p. 18).

On retrouve naturellement ces conceptions physiologiques à basse époque, notamment dans le Mahābhārata. (Cf. note 70 ci-dessus, et la trad. de Roy (note 67), Vol. 9, p. 31) (Āntiparva 185).

90. Cf. Aitareya Āraṇyaka, ed. Keith (o. c.), 3,2,1 p. 247-248 (texte sanskrit : ibidem, p. 132-133).

Il est intéressant de noter que l'image apparaît ailleurs dans les Upaniṣad, sous une forme un peu différente, mais véhiculant la même

idée fondamentale : les rais (rayons) d'une roue fixés dans le moyeu et la jante. Cf. par ex. Praṇa-Up. 2,6 : "Comme le rayon dans le moyeu de la roue, ainsi sont fixées toutes choses dans le Souffle : le Ṛg, le Sāma, le Yajus, le Sacrifice, la caste des guerriers, la caste des brahmanes." (Trad. Bousquet, in ed., p. 15); cf. ibidem 6,6; aussi BĀU 2,5,15 (ed. Senart, p. 37) : "En vérité, cet ātman est le souverain de tous les êtres, le roi de tous les êtres. Comme tous les rais d'une roue sont emboîtés à la fois dans le moyeu et dans la jante, de même sont emboîtés dans l'ātman tous les êtres, tous les dieux, tous les mondes, tous les souffles, tous les individus." Et encore, dans la Chāndogya-Up., 7,15,1 : Yathā vā arā nābhau samarpitāh, evam asmin prāṇe sarvaṃ samarpitam : "Comme les rayons d'une roue sont fixés dans le moyeu, ainsi tout est fixé dans ce souffle (= ce souffle vital)". Cf. encore KauUp. 3,9; MuUp. 2,2,6; BĀU 1,5,15; etc.

91. Cf. Max Pieper, Das ägyptische Märchen. ZDMG 83, 1929, 143-170. P. 153 : "In demotischer Sprache ist uns fast alles erhalten, was wir von altägyptischen Fabeln haben. Aus älterer Zeit ist bisher nur eine Fabel bekannt, auch sie ist nur verstümmelt überliefert. Es ist die bekannte Fabel des Menenius Agrippa, hier in der Form vom Streit des Leibes und des Kopfes." Du même auteur : Das ägyptische Märchen. Ursprung und Nachwirkung ältester Märchendichtung bis zur Gegenwart. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1935 (Morgenland. Heft 27.). P. 46 : "Aus altägyptischer Zeit ist uns gegenwärtig nur eine einzige Fabel erhalten, die Erzählung vom Streit der Glieder und des Magens. Der Bauch und der Kopf streiten miteinander. (...) Das ist die einzige Fabel, die uns schriftlich erhalten ist, um so mehr Ähnliches haben wir auf Bildern." Cf. aussi François Daumas, La civilisation de l'Égypte pharaonique. Paris, B. Artaud, 1965. P. 418 : Les Membres et l'Estomac,

que l'apologue de Menenius Agrippa devait rendre célèbre, datent du Nouvel Empire et, même si aucun autre texte de fable ne remonte à cette époque, nous savons par les ostraca figurés qu'il en existait." Voir également ci-après le passage de Joachim Spiegel que nous citons (note 99).

92. Cf. Gaston Maspero, Etudes égyptiennes. Tome premier. Paris, Imprimerie nationale, 1886. P. 260-264 : Fragment d'une version égyptienne de la fable des Membres et de l'Estomac. (Article daté de Boulaq, 11 novembre 1882).
93. "Drovetti (Bernardin), diplomate, archéologue et voyageur italien, né à Livourne en 1775, mort aux environs de Turin en 1852. Ayant fait la campagne d'Égypte comme lieutenant-colonel, il fut nommé par Napoléon Ier consul général dans ce pays. Il accompagna Caillaud à l'oasis de Syouah, fit des fouilles à Thèbes et à Memphis, et composa deux collections d'antiquités. Il céda la première au roi de Piémont, la seconde à Charles X, et celle-ci servit de noyau au musée égyptien du Louvre. On a de Drovetti, en collaboration avec Caillaud : Voyage à l'oasis de Syouah, publié par Jomard (1823)." (Larousse du XXe s., t. 2, p. 974).
94. Etudes égyptiennes. T. 1, p. 260.
95. Selon E. Drioton et J. Vandier, Les peuples de l'Orient méditerranéen, II, L'Égypte, Paris, PUF, 1946, p. 417 et 601, la 20e dynastie couvre la période de 1200 à 1085. Selon E. Hornung, Einführung in die Ägyptologie, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 169 : de 1186 à 1070. Selon F. Daumas, o. c., p. 558 : de 1200 à 1060.
96. Voir Adolf Erman, Die Literatur der Aegypter. Leipzig, J. C. Hinrichs,

- 1923, p.224-225 : Der Streit des Leibes und des Kopfes. La traduction d'A. Erman paraît plus rigoureuse, plus littérale, et aussi plus prudente, en certains points, que celle de Maspero. Il doit toutefois l'avoir établie d'après le texte et la traduction publiés par son prédécesseur, car il précise : "Eine genügende Veröffentlichung fehlt und die Übersetzung ist auch schon daher sehr schwierig." (p. 224, note 1). Il ne semble pas qu'après Maspero un seul égyptologue ait tenté de procurer de ce texte une nouvelle et meilleure édition. En 1952 encore, quand il discute le problème de la datation, Joachim Spiegel ne se réfère qu'à la traduction établie par Erman. (Cf. aussi la traduction allemande de Roeder, 1927).
97. Les 22e et 23e dynasties (dynasties parallèles) s'étendent de 950 à 730, selon Drioton-Vandier, o. c., p. 499 et 601; de 945 à 715, selon Hornung, o. c., p. 169.
98. Sur le genre didactique dans la littérature égyptienne ancienne, et particulièrement sur le goût que manifestaient les Égyptiens de l'époque pharaonique pour les questions pédagogiques, l'enseignement moral, l'exhortation, les préceptes et les maximes, voir par ex. Paul Humbert, Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël. Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1929, 195 p. (Mémoires de l'Université de Neuchâtel. 7.) Voir notamment le premier chapitre, p. 5-16.
99. Cf. Joachim Spiegel, in : Handbuch der Orientalistik, I, Ägyptologie, 2, Literatur. Leiden, E. J. Brill, 1952, p. 136 : " Angesichts des starken Einflusses, den das didaktische Element schon seit dem Alten Reich auf die ägyptische Literatur ausübt, ist es wohl als Zufall zu betrachten, dass uns das erste Beispiel einer Fabel erst aus dem

Neuen Reich bekannt ist. Sie schildert den Streit zwischen Leib und Kopf um den Vorrang. Leider ist nur der Anfang erhalten. In ihrem Dialog-Stil schliesst sich diese Fabel an den "Streit eines Lebensmüden mit seiner Seele" und das "Gespräch zwischen Atum und Osiris" aus der Zeit zwischen dem Alten und dem Mittlerem Reich an. Ihre Tendenz, die offensichtlich darauf gerichtet ist, die Notwendigkeit der Standesunterschiede im "Staatskörper" zu rechtfertigen, würde in die soziologischen Auseinandersetzungen dieser Zeit gut hineinpassen. So scheint es nicht unmöglich, dass die uns vorliegende Bearbeitung auf ein altes Werk zurückgeht. In griechisch/römischer Zeit werden in die demotische Erzählung von der Rückkehr des fernen Sonnenauges eine ganze Serie von Fabeln eingeflochten, die allgemeine Lebensweisen veranschaulichen. Auch sie dürften wenigstens teilweise auf ältere Zeiten zurückgehen."

100. Maspero, o. c., p. 260-263. Nous croyons utile de citer aussi la traduction de A. Erman (o. c., p. 224-225), qui est postérieure et marque sans doute un certain progrès : "Der Bauch rechtete mit dem Kopfe, um...zu lösen, (mit ?) lautem Gerede (?) vor den Dreissigen. Die sollten den Frevel enthüllen, über den das Auge des Kopfes weinte und die Wahrheit sollte festgestellt werden vor (?) dem Gotte, der Unrechtes Tun verabscheut. Als der Leib seine Anklage gesagt hatte, da schrie der Kopf sehr mit seinem Munde : "Ich, ich bin dieser Balken (?) des ganzen Hauses, der die Balken (?) führt (?) und die Balken (?) anjocht, und jedes Glied, das sich auf mich (stützt ?), ist froh. Mein Herz ist froh, meine Glieder gedeihen (?), mein Nacken sitzt fest unter dem Kopf, mein Auge schaut in die Ferne, meine Nase atmet und zieht Luft ein, mein Ohr steht offen und hört, mein Mund ist aufgetan und weiss zu antworten, seine Arme gedeihen (?) und arbeiten."

Es scheint dann von einem Manne die Rede zu sein, der stolz ist und Vornehme als Geringe ansieht; wer damit gemeint ist, bleibt unklar. Dann heisst es : Ich bin ihre Herrin, ich bin der Kopf, den seine Brüder beschuldigen (?) wollen. Das ist es, was der Mund zu ihm sagte : "Ist das nicht unrichtig ? Möge der Kopf mit mir sprechen. Ich bin es der...am Leben erhöht - - - -". "Ainsi traduite, la fin du document laisse entrevoir une suite plus claire, ou différente (?) de celle que la traduction de Maspero semblait annoncer."

101. Cf. M. Pieper, Das ägyptische Märchen. Leipzig, 1935, p. 46 : "Beide streiten vor einem Gerichtshof, vor dem Kollegium der 30, das sich auch sonst nicht nur in der ägyptischen Wirklichkeit, sondern auch in der Mythologie findet."
102. On est tenté d'établir un rapprochement entre ce texte et un autre texte égyptien (que nous avons découvert tout récemment). Il s'agit d'une inscription faite par Chabaka, roi de la 25e dynastie, vers 710 av. J.-C., d'après un papyrus du 3e millénaire rongé des vers, sur une pierre conservée au British Museum. "C'est ainsi que le coeur et la langue ont pouvoir sur tous les membres : pour cette raison qu'il est dans tout corps et qu'elle est dans toute bouche de tout dieu, tout homme, tout animal, tout reptile vivants; et que le coeur pense tout ce qu'il veut et que la langue commande tout ce qu'elle veut... Le voir des yeux, l'entendre des oreilles, le respirer du nez, font rapport au coeur. Et c'est lui qui ne cesse de produire toute connaissance; quant à la langue, c'est elle qui répète ce que le coeur pense... C'est ainsi qu'est accompli tout travail et tout métier, le faire des mains, le marcher des pieds, le mouvoir de tous les autres membres, sur cet ordre qui a été pensé par le coeur et qui a été exprimé par la langue, qui ne cesse de

créer l'être de toute chose." Cité par François Daumas, in : La civilisation de l'Égypte pharaonique. Paris, Arthaud, 1965, p.247-248. Cette surprenante psychologie de la connaissance rappelle le contenu de tels textes indiens; elle paraît aussi se rapprocher de certaines conceptions des Stoïciens (voir plus loin).

103. A maintes reprises, les spécialistes du stoïcisme ont rappelé que les origines de la doctrine demeurent entourées d'un certain mystère. Voir par ex. E. Bréhier, Histoire de la philosophie I, 2, p. 285 : "Quant à la philosophie, elle prend une forme tout à fait nouvelle et elle ne continue à proprement parler dans aucune des directions que nous avons décrites jusqu'ici : les grands dogmatismes que nous voyons naître alors, stoïcisme et épicurisme, ne ressemblent à rien de ce qui les a précédés; si nombreux que puissent être les points de contact, l'esprit est entièrement nouveau". Et plus loin, parlant de Zénon, Bréhier ajoute : "Mais il y a fort loin de ces influences générales à la doctrine stoïcienne, qui ne se réduit pas à une pédagogie morale, mais est une ample vision de l'univers qui va dominer la pensée philosophique et religieuse pendant toute l'antiquité et une partie des temps modernes; il y a là comme un nouveau départ et non la continuation d'écoles socratiques qui se meurent." (p. 293). Et encore ceci : "(...) Mais ces influences admises, le principal reste encore inexpliqué. Dans la place que les Stoïciens donnent à Dieu, dans la manière dont ils conçoivent le rapport de Dieu avec l'homme et avec l'univers, il y a des traits nouveaux que nous n'avons jamais rencontrés chez les Grecs."(p.296-297).
- Voir aussi à ce sujet : Max Pohlenz, Die Stoa. Göttingen ⁴1970-1972, 2 vol., passim. Aussi les ouvrages de Jean Brun et Michel Spanneut, passim.

104. Cf. Pierre Montet, La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramsès. Paris, Hachette, 1946, p. 186.
105. Cf. ibidem, p. 338 note 41.
106. Cf. Verbeke, L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à s. Augustin. (p. 89).
107. L'auteur de cette recherche s'est vu dans l'obligation de la mettre au point et de la dactylographier (lui-même) sans aucune aide quelle qu'elle soit, en disposant pour cette lourde tâche d'un temps malheureusement trop limité (en raison de ses multiples charges). Il prie instamment les lecteurs de ne pas lui tenir rigueur des fautes de frappe (ou autres inadvertances) ou des maladresses de style qui déparent ce travail. Il n'avait pas le choix : ou faire vite, et procurer un dactylogramme imparfait et médiocre (ce qui le désole), ou prendre son temps, et laisser cette recherche encore impubliée durant des années. Il espère que ce travail, malgré toutes ses imperfections, rendra service à quelques-uns.
- L'auteur rappelle encore que cette recherche a été faite durant le printemps 1975, et qu'elle est demeurée pratiquement en l'état depuis lors. Toute publication sur la matière postérieure à (environ) 1973 ou 1974 lui aura nécessairement échappé. Aux spécialistes de dire s'il a eu raison de publier un travail déjà relativement ancien ?