

Ésope ou le portrait d'un anti-héros ?

Corinne Jouanno

▶ **To cite this version:**

Corinne Jouanno. Ésope ou le portrait d'un anti-héros ?. Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique, 2003, 19, pp.51-69. 10.4000/kentron.1848 . hal-02534288

HAL Id: hal-02534288

https://normandie-univ.hal.science/hal-02534288

Submitted on 9 Jun 2021

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

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

KENTRON
REVUE PLURIDISCIPLINAIRE DU MONDE ANTIQUE

Kentron
Revue pluridisciplinaire du monde antique

19 | 2003
Le statut et l'image du corps dans la mythologie et la littérature grecques (suite et fin)

Ésope, ou le portrait d'un anti-héros ?

Corinne Jouanno

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : http://journals.openedition.org/kentron/1848
DOI : 10.4000/kentron.1848
ISSN : 2264-1459

Éditeur
Presses universitaires de Caen

Édition imprimée
Date de publication : 31 décembre 2003
Pagination : 51-69
ISBN : 2-84133-222-5
ISSN : 0765-0590

Référence électronique
Corinne Jouanno, « Ésope, ou le portrait d'un anti-héros ? », *Kentron* [En ligne], 19 | 2003, mis en ligne le 12 avril 2018, consulté le 18 novembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/kentron/1848 ;
DOI : https://doi.org/10.4000/kentron.1848

Kentron is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 International License.

ÉSOPE, OU LE PORTRAIT D'UN ANTI-HÉROS ?

Comme bien des textes populaires, la *Vie d'Ésope* est une œuvre à la tradition fluide, dont existent trois recensions assez différentes l'une de l'autre par leur contenu et leur facture[1]. La plus ancienne de ces recensions (G) est généralement datée du I^er^ ou du II^e^ siècle de notre ère et doit donc avoir vu le jour à l'époque où s'épanouit le roman grec ; il s'agit toutefois d'une œuvre composite où ont été remployés des éléments beaucoup plus anciens, dont certains remontent à l'époque classique : on trouve en effet déjà des bribes de la légende d'Ésope chez Hérodote, Aristophane ou Aristote[2]. Du fabuliste, l'auteur de cette *Vie* anonyme nous offre une biographie qui est l'histoire d'une irrésistible ascension : on y voit Ésope, esclave au début du récit, passer d'abord du statut misérable de travailleur agricole, à celui, plus enviable, de serviteur du philosophe samien Xanthos ; il devient ensuite, une fois affranchi, le conseiller politique des Samiens, puis celui du roi de Babylone, avant d'entamer une carrière de conférencier ambulant qui le mène dans les principales cités du monde grec et ressemble fort à celle des grands ténors de la Seconde Sophistique, véritables vedettes internationales. Mais, parvenu au faîte de sa gloire, Ésope commet la faute d'insulter les habitants de Delphes qui, pour se venger, l'accusent faussement d'avoir volé une coupe en or dans le sanctuaire d'Apollon ; incapable de se défendre de ce crime qu'il n'a pas commis, Ésope finit ses jours, misérablement, condamné à la précipitation (κατακρημνισμός), supplice infamant que les Anciens réservaient aux crimes les plus graves, parce qu'à l'instar de la lapidation, ce mode de supplice sans effusion de sang passait pour un moyen d'éliminer la souillure[3].

Quoiqu'il soit contemporain des héros de roman grec, le protagoniste de cette biographie très peu historique ne ressemble guère aux séduisants jeunes premiers de Chariton et de ses successeurs. Notre auteur le décrit même, dès les premières lignes de son récit, comme un véritable monstre de laideur : Ésope était, dit-il,

---

1. Voir notamment Jedrkiewicz 1989, Holzberg (éd.) 1992, Papathomopoulos 1990 et 1999.
2. Hérodote, *Hist.*, 2, 124 ; Aristophane, *Vesp.*, 1446 *sq.* ; Aristote, *Rhet.*, 2, 20, 6.
3. Cf. Gernet 1926, 269-293. Dans la recension G, Ésope, conduit par les Delphiens au bord du ravin d'où il doit être précipité, anticipe la mise à exécution et se jette lui-même dans le vide (§ 142) ; dans la recension W, ce sont les Delphiens qui poussent le fabuliste du haut du rocher.

> excessivement affreux à voir, répugnant / contrefait, bedonnant, la tête en pain de sucre, camus, voûté, noir, courtaud, cagneux, les bras courts, louche / bancal, moustachu – une erreur du jour ; et de surcroît, handicap pire que sa laideur, il était privé de parole : il était incapable d'articuler et ne pouvait pas dire un mot (§ 1)[4].

Cette description peu engageante a la particularité d'être présentée sous forme d'*eikonismos* – liste de traits distinctifs constituant une sorte de fiche signalétique ; ce type de portrait paraît avoir possédé à l'origine une vocation fonctionnelle : on en trouve de nombreux exemples dans des documents officiels d'époque hellénistique, avis de recherche d'esclaves en fuite ou actes notariaux, où le recours à l'*eikonismos* servait à garantir l'identité des personnes[5]. Mais à date tardive, ce genre de portrait-robot assez rudimentaire apparaît surtout comme la forme de description préférée, pour ne pas dire exclusive, pratiquée par les auteurs d'œuvres populaires, histoires romancées, chroniques, Actes apocryphes ou récits hagiographiques. On trouve ainsi chez Darès le Phrygien, prétendu témoin de la Guerre de Troie, et plus tard chez le chroniqueur byzantin Malalas et ses successeurs, une galerie de portraits des héros homériques conçus exactement sur le même modèle que le portrait d'Ésope dans la *Vie* qui nous intéresse[6].

À lire la liste de caractéristiques énumérées par notre auteur, on pense à deux figures antiques célèbres par leur laideur : l'une est Thersite, en qui Homère semble s'être complu à réunir les pires disgrâces, l'autre Socrate, dont témoignages littéraires et iconographiques s'accordent à souligner le physique ingrat. Plusieurs éléments dans notre portrait imposent de rapprocher Ésope de « l'homme le plus laid qui soit venu sous Troie » : sa tête en pain de sucre[7], son dos voûté, la difformité de ses jambes – Thersite a « le crâne pointu », « les épaules voûtées, ramassées en dedans », il est « boiteux d'un pied »[8] ; notons enfin que l'adjectif στρεβλός, qui paraît ici signifier « louche », mais peut aussi vouloir dire « bancal », présente la même ambi-

---

4. Le texte grec est donné en annexe, avec les variantes fournies par la recension W et la version dite planudéenne.
5. Cf. Fürst 1902. Il n'est pas sûr, toutefois, que l'*eikonismos* ait vu le jour en Égypte à l'époque hellénistique, comme le prétend Fürst : on trouve au moins un exemple de ce type de description chez Platon, *Phædr.*, 253c-d (portraits du bon et du mauvais cheval de l'attelage ailé : voir n. 15).
6. Darès le Phrygien, *Histoire de la destruction de Troie* (Fry 1998), 256-258 ; Jean Malalas (Thurn 2000), 76-79 ; Isaac Porphyrogénète (Hinck 1873), 80-87 ; Jean Tzetzès, *Posthomerica* (Lehrs & Dübner 1840), *passim*.
7. Le terme utilisé dans la *Vie*, προκέφαλος, est d'après la *Souda*, synonyme de ὀξυκέφαλος (éd. Adler, IV, 209, n° 2464).
8. Homère (Mazon 1937), *Il.*, 2, 217-220 : Αἴσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε · | φολκὸς ἔην, χωλὸς δ' ἕτερον πόδα · τὼ δέ οἱ ὤμω | κυρτώ, ἐπὶ στῆθος συνοχωκότε · αὐτὰρ ὕπερθε | ὀξὸς ἔην κεφαλήν, ψεδνὴ δ' ἐπενήνοθε λάχνη (« C'est l'homme le plus laid qui soit venu sous Ilion. Bancroche et boiteux d'un pied, il a de plus les épaules voûtées, ramassées en dedans. Sur son crâne pointu s'étale un poil rare »). Sur la figure de Thersite, voir Yche-Fontanel 2001, 66-68.

valence que l'adjectif φολκός dans le texte homérique, terme que P. Mazon traduit par « bancroche », mais qu'Eustathe de Thessalonique, dans son commentaire de l'*Iliade*, estimait désigner un défaut visuel et considérait précisément comme un équivalent de στρεβλός[9] ! Cette parenté physique unissant Ésope et Thersite est d'ailleurs très explicitement signalée dans la plus tardive des réécritures byzantines de la *Vie d'Ésope*, dite version de Planude, où le fabuliste, présenté comme « le plus laid de tous les hommes de son temps », est censé « surpass[er] peut-être même le Thersite d'Homère par la laideur de son apparence »[10]. Quant au rapprochement avec Socrate, il est suggéré par le ventre proéminent et le nez camus, deux caractéristiques que Platon et Xénophon attribuent au philosophe[11], et qui ont évidemment contribué à la comparaison fameuse de celui-ci avec un Silène ou avec le satyre Marsyas, représenté, comme les Silènes, avec un nez épaté et un ventre épanoui[12] (*fig. 1*). Ces deux associations possibles d'Ésope à Thersite ou Socrate ont toutefois valeur inverse : du premier rapprochement naît le sentiment que le fabuliste est, comme Thersite dans l'*Iliade*, une sorte de sous-homme, produit abject de la lie de la société ; la ressemblance avec Socrate invite au contraire à ne pas se laisser piéger par la laideur des apparences et à ouvrir la boîte où sont enfermées les merveilleuses images divines[13] – nous y reviendrons.

En prêtant à son héros, esclave de naissance, un physique aussi disgracieux, l'auteur de la *Vie d'Ésope* semble *a priori* cautionner le préjugé aristocratique dont les auteurs de romans grecs ont fait leur credo : il n'est pas de beauté sans noblesse ou, pour le dire avec les mots de Chariton, « il est impossible qu'une personne soit belle sans être née libre »[14]. La description sur laquelle s'ouvre le texte de la *Vie* apparaît donc très socialement déterminée, et ce n'est évidemment pas un hasard si l'on retrouve nombre de caractéristiques de ce portrait initial dans l'image que Platon, dépeignant l'attelage ailé de l'âme, trace du mauvais cheval, incarnation de tout ce qu'il y a en nous de vil et de bas : ce mauvais cheval

> est de travers, épais, bâti au hasard ; il a l'encolure massive, sa nuque est courte et sa face camarde ; sa couleur est le noir ; ses yeux sont gris et injectés de sang ; il a le goût

9. Eustathe de Thessalonique, *Comm. ad Il.*, 2, 217-219 (Van der Valk 1971, I, 314-315).
10. Texte en annexe. Voir aussi le tableau comparatif.
11. Platon, *Conv.*, 215a-b (comparaison de Socrate avec les images de Silène, puis avec le satyre Marsyas) ; *Theæt.*, 143e (nez camus) ; Xénophon, *Conv.*, 2, 19 (ventre proéminent) et 5, 6 (nez camus) ; en 5, 7, il est également question des lèvres épaisses de Socrate – caractéristique dont le portrait d'Ésope offre l'équivalent sous le terme πρόχειλος dans la *Vie* planudéenne. Sur les représentions figurées de Socrate, voir Richter 1965, 109-119 et fig. 456-573 ; Zanker 1995, 32-39.
12. Pour l'image des Silènes, voir *LIMC*, VIII, 1, 1114-1115 et VIII, 2, 752 (fig. 35-38).
13. Cf. Platon, *Conv.*, 216e. Sur le lien unissant les deux figures de Socrate et d'Ésope, voir Jedrkiewicz 1989, 111-115 et Schauer & Merkle 1992.
14. *Chairéas et Callirhoé*, 2, 1, 5.

de la violence et de la gloriole ; ses oreilles sont velues, il est sourd, et il obéit à peine au fouet et à l'aiguillon[15].

Teint sombre, face écrasée, ossature déjetée, disharmonie (on notera que le cou trop court figure au nombre des traits d'Ésope dans la recension W et dans la réécriture attribuée à Planude) – autant d'éléments qui stigmatisent l'être vulgaire, de corps et d'âme. On ne s'étonnera donc pas de retrouver, dans les traités de physiognomonie, ces différentes particularités physiques régulièrement associées à des types très négatifs : ainsi le nez camus est-il constamment donné pour un signe de débauche (parce qu'il évoquerait le cerf, animal réputé lascif)[16] ; les jambes cagneuses figurent dans le portrait-robot de l'homme lâche ou efféminé, parce que, selon Hésychius, les genoux des lâches s'entrechoquent sous l'effet de la peur[17] ; les bras courts sont censés être une caractéristique des joueurs et des danseurs[18], le cou enfoncé dans les épaules révèle un être malintentionné (ἐπιβουλευτικός)[19], et petitesse de taille, absence de symétrie, teint trop sombre sont tout aussi négativement connotés, puisqu'ils sont à l'exact opposé du canon esthétique, qui valorise taille élancée, proportions harmonieuses, teint de lis et de roses.

Associée parfois aux jambes torses dans le portrait du lâche, la noirceur de la peau évoque les Éthiopiens[20], et suggère évidemment toutes sortes de défauts barbares. Mais elle peut aussi, de façon plus ambivalente, être signe de « fertilité en expédients » (πολυμηχανία)[21], qualité dont le héros de la *Vie d'Ésope* est effectivement bien pourvu. Des yeux louches, on notera pareillement la possible ambivalence : Eustathe de Thessalonique, dans son commentaire de l'*Iliade*, signale en effet que, d'après les Anciens, l'homme atteint de strabisme pouvait être βλεπεδαίμων, *i. e.* « avoir le regard inspiré, comme s'il avait été frappé par une divinité »[22]. Quant à la petitesse, Alexandre d'Aphrodise, commentateur d'Aristote, note dans ses *Problemata*

15. Platon, *Phædr.*, 253e (Moreschini & Vicaire 1985) · Ὁ δ᾽ αὖ σκολιός, πολύς, εἰκῇ συμπεφορημένος, κρατεραύχην, βραχυτράχηλος, σιμοπρόσωπος, μελάγχρως, γλαυκόμματος, ὕφαιμος, ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας ἑταῖρος, περὶ ὦτα λάσιος, κωφός, μάστιγι μετὰ κέντρων μόγις ὑπείκων.
16. Ps. Aristote, 61 ; Adamante, II, 25 ; Ps. Polémon., 78 ; Anonyme latin, 51 : in *SP* (Förster 1893), I, 66, 376, 429 ; II, 71. Sur le caractère lascif du cerf, voir Aristote, *HA*, 6, 29.
17. Galien, *De temp.*, II, 6 ; Adamante, II, 9 ; Hésychius, article γονύκροτοι · ἤτοι βλαισοί… : in *SP* (Förster 1893), I, 359 ; II, 239 et 288.
18. Ps. Aristote, 27 : in *SP* (Förster 1893), I, 36.
19. Pollux, II, 135 : in *SP* (Förster 1893), II, 279 ; Eustathe de Thessalonique, dans son commentaire à *Il.*, 2, 218, se demande si Thersite doit, oui ou non, être considéré comme βυσαύχην (Van der Valk 1971, I, 315).
20. Ps. Aristote, 67 ; Adamante, II, 33 ; Ps. Polémon, 56 : in *SP* (Förster 1893), I, 72, 386, 410.
21. Adamante, II, 33 : in *SP* (Förster 1893), I, 386. On notera que dans la version de Planude, Ésope est précisément comparé à un Éthiopien, et qu'usant d'une étymologie fantaisiste, l'auteur va jusqu'à donner le nom de son héros pour synonyme de l'ethnique « Éthiopien » (texte cité en annexe).
22. Eustathe de Thessalonique, *Comm. ad Il.*, 2, 217-219 (Van der Valk 1971, I, 314).

qu'elle va souvent de pair avec l'intelligence : à titre d'exemple, il cite l'Ulysse d'Homère, à la fois court de taille (βραχύς) et avisé (φρόνιμος)[23]. Or si nous nous tournons vers les portraits de héros homériques figurant chez Malalas et ses successeurs, portraits certes bien postérieurs à la version première de la *Vie d'Ésope*, mais qui pourraient dériver d'un modèle sensiblement contemporain de notre texte, nous retrouvons le même Ulysse doté d'un autre défaut physique dont Ésope est affligé : le fils de Laerte, héros de l'intelligence fertile et de la parole abondante, est censé être bedonnant (προγάστωρ)[24], offrant ainsi pour notre fabuliste un point de comparaison flatteur, qui vient s'ajouter au parallèle socratique et suggère à nouveau les vertus cachées d'Ésope.

Mise en exergue au début du récit, la laideur d'Ésope est maintes fois réaffirmée dans la suite de la narration, du moins dans toute la section samienne, car les allusions, ensuite, se raréfient, jusqu'à devenir totalement absentes dans la section finale, ou section delphique. Sans cesse, l'auteur de la *Vie* nous fait assister aux réactions de dégoût ou d'horreur suscitées par Ésope en ceux qui le voient. Ses compagnons d'esclavage profitent de sa laideur pour lui jouer les plus mauvais tours, considérant qu'« il ne mérite rien de mieux que de se faire écorcher » (§ 2), ils se moquent de lui en le traitant de προβασκάνιον (amulette servant à détourner le mauvais œil, § 16) ; l'intendant du domaine où il travaille l'estime proprement invendable (§ 11) ; le trafiquant d'esclaves Ôphelion ne se décide à l'acheter qu'en guise d'épouvantail, pour terroriser les jeunes esclaves mal élevés (§ 14-15) ; les badaux se scandalisent, en voyant mettre en vente un individu aussi repoussant (§ 21) ; le philosophe Xanthos lui-même, quoique un peu moins sensible aux apparences, hésite à acquérir pareil esclave (§ 26) ; de fait, lorsqu'il rentre chez lui, accompagné d'Ésope, les servantes de la maison sont horrifiées à la vue de leur nouveau compagnon d'esclavage, et la femme de Xanthos, furieuse du choix de son époux, menace de repartir chez ses parents (§ 30-31). Les Samiens, Crésus, le pharaon Nectanébo expriment tous la même répugnance lorsqu'ils sont confrontés à Ésope pour la première fois[25], et deux adjectifs, qui figuraient déjà dans le portrait initial du fabuliste, reviennent de façon récurrente au fil de la narration : Ésope est κακοπινής et σαπρός[26] – deux termes intéressants, car ils suggèrent non seulement l'idée de laideur, mais aussi celle d'impureté : κακοπινής signifie d'abord « sale, malpropre », et σαπρός « pourri, gâté » (l'adjectif repose sur la même racine que σήπομαι, « se putréfier »). Contrefait, Ésope suscite autour de lui

23. *Probl.* I, 26 : in *SP* (Förster 1893), II, 283 : cf. *Il.*, 3, 205 *sq*.
24. Jean Malalas (Thurn 2000), 76 ; même caractéristique chez Isaac Porphyrogénète (Hinck 1873), 81 et dans les *Posthomerica* de Jean Tzetzès (Lehrs & Dübner 1840) au v. 672.
25. § 87, 98 et 121. On ne trouve plus, dans la suite de la *Vie*, d'allusion à la laideur d'Ésope.
26. κακοπινής : § 1, 15, 31 ; σαπρός : § 1, 2, 26, 121.

la répulsion, en vertu d'une conviction, largement répandue dans l'Antiquité, qui fait de l'être difforme un monstre, un signe de malédiction envoyé par les dieux[27]. Notre héros est d'ailleurs à plusieurs reprises qualifié de τέρας, par les étudiants de Xanthos, par les Samiens, et par Crésus[28], et il s'entend assez régulièrement traiter d'ordure (ἀπόμαγμα) ou de souillure (κάθαρμα, περικάθαρμα)[29] – termes sans doute relativement courants dans le langage de l'invective (témoins les sorties de Démosthène contre Eschine[30]), mais qui prennent ici toute leur épaisseur, rapprochés de formules comme ἁμαρτημάτων χύσις (« amas d'infirmités / de fautes »), κήλη ὀδόντας ἔχουσα (« tumeur avec des dents ») ou στάμνος κήλην ἔχων (« cruche ayant une tumeur »), successivement employées pour stigmatiser la laideur d'Ésope[31]. Ésope est un fléau (κακόν, § 21), un être maudit (κατάρατος, § 121), et c'est sans doute pourquoi les autres, sans cesse, s'emploient à nier son humanité, en l'assimilant tantôt à un animal, tantôt même à un objet. Cynocéphale, singe, chien, porc, grenouille, clairon, marmite, cruche, bouteille, et j'en passe : la liste est longue des comparaisons baroques auxquelles les autres recourent pour tenter de conjurer l'effroi qu'Ésope leur inspire. Deux passages sont particulièrement révélateurs de cet acharnement des uns et des autres à dénier au fabuliste toute appartenance à la communauté des hommes : il s'agit d'abord de l'exclamation horrifiée poussée par le marchand d'esclaves Ôphélion à la vue d'Ésope, « ce rebut sept fois difforme » :

> Est-ce là le clairon du combat des grues[32] ? Est-ce un bulbe de roseau[33] ou un être humain ? S'il n'était pas doué de voix, on dirait que c'est une marmite à pieds, ou un récipient à nourriture, ou un œuf d'oie ! (§ 14).

Une réaction analogue, mais encore plus virulente, est attribuée, beaucoup plus loin dans le récit, au peuple samien découvrant l'aspect d'Ésope :

> Quelle figure monstrueuse ! C'est une grenouille, un porc qui court, une cruche qui aurait une tumeur, un commandant en chef de la centurie des singes, une bouteille en image, un ustensile de cuisine, un chien dans une corbeille ! (§ 87).

---

27. Cf. Delcourt 1938, 46 *sq.* : « Les anormaux, "signes" des dieux ».
28. § 24 (W), 88, 98.
29. ἀπόμαγμα : § 14 ; κάθαρμα : § 30 ; περικάθαρμα : § 14.
30. Démosthène, *Leg.*, 198 ; *Cor.*, 128.
31. § 21, 24 (W), 87.
32. Allusion au combat des grues contre les Pygmées (cf. Homère, *Il.*, 3, 3-7) ; dès le v^e^ siècle av. J.-C., dans les représentations figurées de cet épisode, les Pygmées apparaissent souvent sous l'aspect de nains aux membres courts et épais – type qui, aux époques hellénistique et romaine, devient presque exclusif : cf. Grmek & Gourevitch 1998, 204.
33. Le sens de l'*hapax* ῥιζοκάλαμος est peu sûr ; d'après Perry (1939, 35), le terme doit faire référence, comme ensuite les termes « marmite » ou « œuf », à la corpulence d'Ésope, décrit comme « *pot-bellied* ».

Curieusement, de cette laideur d'Ésope, si abondamment soulignée dans notre texte, il n'est jamais question dans la tradition littéraire antique, même chez les comiques Aristophane ou Alexis, qui pourtant font plusieurs fois référence au fabuliste, et auraient pu trouver là riche prétexte à moqueries[34] ; aussi s'est-on demandé si le motif n'avait pas été forgé de toutes pièces par l'auteur de la *Vie* anonyme. Un témoignage iconographique prouve toutefois que l'image d'un Ésope difforme avait déjà cours à l'époque classique : sur un vase datant du milieu du v^e^ siècle av. J.-C., le fabuliste apparaît en effet pourvu d'une tête démesurément grosse, d'un corps fluet et bosselé, d'un nez et d'un menton pointus fort peu en accord avec les canons de la beauté grecque, même s'il n'est pas à proprement parler monstrueux (*fig. 2*)[35]. Il revient toutefois à notre auteur d'avoir donné à un motif déjà depuis longtemps en circulation une importance, un retentissement inédits. De fait, la laideur d'Ésope joue, dans le récit de sa vie, un rôle crucial, car elle offre non seulement matière à description, mais aussi prétexte à enseignement, et c'est en quoi le lien créé entre Ésope et Socrate par la similitude des traits s'avère bel et bien pertinent. Divers épisodes de la *Vie* soulignent le contraste existant entre l'apparence physique d'Ésope et ses talents peu ordinaires : dès le début du récit, alors même qu'il est encore muet, son esprit inventif lui permet d'échapper à une accusation mensongère portée contre lui par ses compagnons d'esclavage et, une fois entré en possession du don de parole, il ne cesse de se faire remarquer par son astuce et ses qualités persuasives, il devient, comme l'Ulysse de Malalas, « beau parleur », εὐόμιλος[36]. Or, parmi les sujets dont il traite avec prédilection, figure précisément la question de l'opposition entre apparence et réalité – l'un des thèmes principaux de la biographie se trouvant ainsi mis en abyme au sein même du discours du protagoniste. Car, à plusieurs reprises, Ésope fait la morale à ceux qui s'offusquent de sa laideur et leur reproche leur aveuglement ; au philosophe Xanthos, qui hésite à l'acheter parce que, sans doute, il parle en homme, mais est d'apparence répugnante (σαπρός), il recommande avec fermeté une attitude plus digne d'un homme sensé :

> Ne regarde pas mon apparence, examine plutôt mon âme […]. Bien souvent, lorsque nous allons chez le marchand de vin pour acheter du vin, nous y voyons des bouteilles qui sont laides, mais bonnes à goûter (§ 26).

Quant aux Samiens, dont nous avons vu avec quelle virulence ils l'invectivaient, Ésope les semonce longuement :

---

34. Cf. Papathomopoulos 1990, 15. La plus ancienne référence littéraire incontestable au physique grotesque d'Ésope figure chez Himérios, selon qui le fabuliste faisait rire non seulement par ses fables, mais aussi par son apparence, son visage et sa voix étant un objet de moquerie (éd. Colonna, *Or.* 46, 4). Mais ce témoignage, très tardif, pourrait avoir subi l'influence de la *Vie d'Ésope*.
35. Cf. Richter 1965, I, 72-73 et fig. 265 ; Grmek & Gourevitch 1998, 31-33.
36. Jean Malalas (Thurn 2000), 76.

> Il ne faut pas examiner l'apparence, mais considérer l'intelligence. Il est absurde de blâmer l'esprit d'un homme à cause de la conformation de sa figure. Car bien des gens qui ont une physionomie très vilaine ont l'esprit sage. Que personne donc, parce qu'il voit la taille d'un homme laisser à désirer, ne blâme ce qu'il n'a pas vu, son esprit ! Un médecin ne désespère pas d'un malade à simple vue, mais reconnaît quelles sont ses forces en le soumettant à la palpation. Si l'on observe une jarre sans goûter à son contenu, quand donc saura-t-on [ce qu'elle vaut] ? On juge la Muse au théâtre et Cypris au lit : de même, on juge l'Intelligence aux discours… (§ 88)[37].

La leçon porte ses fruits, puisque les Samiens, « trouvant les propos [d'Ésope] sans commune mesure avec son apparence », concluent : « Il est ingénieux, par les Muses, et éloquent » (*ibid.*)[38]. Il semble qu'en prêtant à son personnage des réflexions de ce type, l'auteur de la *Vie d'Ésope* se soit employé à développer la leçon qui se dégageait de plusieurs fables du corpus ésopique : ainsi, dans la fable intitulée *Le Renard et la Panthère*, le renard réplique-t-il à la panthère, qui se vante de la finesse (ποικιλία) de son pelage, en lui opposant la finesse de son esprit – d'où la morale : « Les ornements de la pensée valent mieux que la beauté du corps »[39]. Dans la fable intitulée *Le Renard face au masque*, le renard à nouveau (dont Philostrate note qu'il est souvent employé par Ésope comme porte-parole[40]) se moque d'un masque de tragédie parce qu'il n'a pas de cervelle – d'où l'auteur conclut : « Cette fable vise les hommes dont le corps est plein de prestance, mais dont l'âme est dépourvue de jugement »[41]. Et l'on notera que dans les recueils de sentences médiévaux, dont les compilateurs ont puisé peut-être à la *Vie d'Ésope*, mais peut-être aussi à une tradition plus ancienne, figurent dans la bouche du fabuliste diverses autres maximes traitant de l'opposition entre apparence et réalité[42].

---

37. Au § 88a figure un doublet du même discours (texte traduit en annexe) : l'existence, en double exemplaire, de cette diatribe d'Ésope sur apparence et réalité confirme l'importance cruciale du thème dans l'économie de l'œuvre.
38. La réaction prêtée aux Samiens à l'issue du second discours d'Ésope est plus remarquable encore : « La foule, alors, lui témoigna son approbation, persuadée par sa facilité de parole, et tous s'écrièrent : "Courage ! Tu es très fort [καλός]" ». L'épithète employée par notre auteur, épithète inattendue, puisqu'elle pourrait aussi vouloir dire « beau », prouve clairement qu'Ésope, grâce à son intelligence, a réussi à faire oublier son aspect disgracieux, et pour ainsi dire à inverser le sens de sa physionomie.
39. Ésope (Loayza 1995), *Fable* n° 12.
40. *Im.*, I, 3 : « Les Fables ».
41. Ésope (Loayza 1995), *Fable* n° 27.
42. Cf. Ps. Maxime, *Loci communes*, chap. 44 (« De la beauté »), *PG*, 91, col. 928 B-C : 1) « Ésope, comme on lui reprochait d'avoir triste figure, déclara : "Ne fais pas attention à mon apparence, mais à mon esprit" » ; 2) « Le même, voyant un jeune homme aimé pour sa beauté, lui dit : "Presse les amoureux de ton corps de transférer leur affection sur ton âme" ». On retrouve les mêmes maximes dans le recueil d'Antoine Melissa (I, 60, *PG*, 136, col. 961 B) – la première dans la bouche d'Ésope, la seconde dans celle de Diogène, autre double de notre héros (cf. n. 47).

Ésope pourrait donc apparaître comme le porte-parole attitré des disgraciés, des petits et des laids, en révolte contre l'idéal aristocratique de la καλοκἀγαθία. À l'interprétation morale qui fait de la *Vie* du fabuliste une sorte d'apologue d'inspiration socratique, se superpose alors une lecture de caractère plus politique : la *Vie d'Ésope*, œuvre populaire, comme l'atteste son niveau de langue, serait l'expression d'une protestation de classe. Un élément dans le récit peut étayer cette analyse : c'est l'évidente hostilité qui préside, dans notre texte, aux relations d'Ésope et du dieu Apollon, dieu de la beauté, de l'excellence morale et de la haute culture. Protégé des Muses, avec lesquelles il entretient un lien privilégié, Ésope témoigne en revanche d'une visible antipathie pour celui qu'il ne nomme jamais que, par périphrase, le « protecteur des Muses », patron des maîtres et des intellectuels, sans doute trop aristocratique à son goût : évoquant dans un de ses *logoi* l'origine des rêves mensongers, il présente le dieu comme un fanfaron (ἀλαζονικώτερος, § 33) et lorsque, au tout début de sa carrière politique, après avoir employé ses talents de négociateur à réconcilier Crésus et les Samiens, il érige un sanctuaire en l'honneur des Muses, ce n'est pas, comme on pouvait s'y attendre, une statue d'Apollon qu'il place à côté de celles des déesses, mais une image de lui-même – acte de démesure qui lui attire la colère durable du dieu (§ 100)[43] : lorsque, à la fin du récit, les Delphiens lancent contre lui leur accusation de vol sacrilège, Apollon seconde leur complot, irrité toujours contre Ésope « à cause du mépris qu'il lui avait témoigné à Samos » (§ 127). En rupture avec le dieu des καλοὶ κἀγαθοί, Ésope apparaît aussi, dans toute la très longue section samienne, comme le représentant de la sagesse populaire face à cet intellectuel installé qu'est son maître, le philosophe Xanthos, que son nom même, le Blond, oppose à Ésope le noireaud. À ce maître qui se vante d'avoir fait ses études à Athènes, qui est connu de toute la Grèce et pontifie devant ses étudiants, Ésope ne cesse de faire la leçon, accusant Xanthos de « tout dire à l'envers », de s'exprimer de manière confuse, d'être en désaccord avec ses principes : constamment ridiculisé, le prétendu philosophe est même à plusieurs reprises contraint de s'abaisser à implorer l'aide de son esclave, seul à pouvoir le sauver, par son astuce, des mauvais pas où sa sottise le met. Héros d'une œuvre au ton assez violemment anti-académique, irrespectueux des hiérarchies et des valeurs établies, Ésope apparaît donc comme un héritier de la figure traditionnelle et grotesque de l'*outsider*, dont la fonction sociale est de blâmer l'autorité[44]. Or la laideur est un attribut habituel de ce genre de personnages protestataires, ainsi que l'attestent les nombreuses statuettes, d'époque hellénistique et romaine (*fig. 3*), représentant des héros de mimes, figures grotesques, comme Ésope, s'élevant sur le mode sério-comique contre la tyrannie de la sagesse conventionnelle,

43. Le texte précise : Δι᾽ ὃ᾽ Απόλλων ὠργίσθη αὐτῷ ὡς τῷ Μαρσύα. Sur la parenté d'Ésope et du satyre Marsyas (auquel, on s'en souvient, Socrate était lui aussi comparé), voir Jedrkiewicz 1989, 91-94.
44. Cf. Winkler 1985, 276-291.

et tout aussi disgraciés physiquement, puisqu'ils apparaissent bossus, bedonnants, les jambes torses et souvent chauves, pourvus par ailleurs d'un phallus démesuré[45], comme c'est aussi le cas d'Ésope, du moins dans la recension byzantine W, car dans la version la plus ancienne de la *Vie*, l'épisode scabreux où ce détail apparaissait a été pudiquement censuré[46]. La laideur d'Ésope, celle des héros du mime, genre également très populaire, constituent donc un défi aux conventions, et pour reprendre une formule de J. Winkler, « une provocation à penser », une incitation à la remise en question ; cette laideur va de pair avec la fonction d'opposant culturel (« *cultural blame-figure* ») que possèdent Ésope et ses pairs[47].

Mais, si la *Vie d'Ésope* se prête aisément à une lecture sociopolitique, elle offre aussi matière à interprétation religieuse ou mythique. Car Ésope le monstre est un héros protégé des dieux. Favori des Muses, c'est à la déesse Isis qu'il doit la faculté de parole, dont il était dépourvu au début du récit : Isis le récompense ainsi de l'obligeance et de la piété dont il a fait preuve envers l'une de ses prêtresses ; la déesse apparaît d'ailleurs en personne pour rendre la voix à l'esclave disgracié, déléguant aux Muses, ses compagnes, le soin de le rendre apte à prononcer « les plus belles paroles », « inventer des histoires, imaginer et composer des mythes grecs » (§ 7). Au chapitre 78, lorsque Ésope parvient à déchiffrer un rebus indiquant l'emplacement d'un trésor caché, l'auteur prend soin de rappeler que son héros doit aux Muses la perspicacité dont il vient de faire preuve, et dans les reproches que le fabuliste adresse un peu plus loin aux Samiens méprisants, il laisse lui-même entendre qu'il vit sous le regard constant des dieux : il se déclare en effet accompagné de Phronêsis qui, dit-il, « n'est pas venue comme souvent, pour s'entretenir avec [lui], mais pour écouter le discours qui va [les] persuader » (§ 88).

Plusieurs éléments ambigus, dans le portrait initial d'Ésope, pouvaient laisser présager la supériorité spirituelle dont il bénéficie : ses yeux louches, tout d'abord, puisque, nous l'avons vu, pareille particularité physique passait auprès des Anciens pour la marque éventuelle d'un βλεπεδαίμων (homme « frappé par la divinité ») ; ses jambes torses, peut-être aussi, si elles constituent un obstacle à sa libre progression et sont assimilables à une forme de boiterie, incapacité dont J.-P. Vernant a bien montré qu'elle pouvait être « le signe d'un statut hors du commun », « la promesse d'une destinée singulière »[48] ; enfin, de façon plus générale, l'excès même de sa laideur, imputable à la loi de la « compensation mystique », selon laquelle tout être élu doit

45. Cf. Fowler 1989, 67-78 (« The Grotesque »).
46. W, § 75.
47. Winkler 1985, 287-288. On retrouve le même type d'analyse chez Zanker à propos d'images de philosophes (Socrate, Diogène et autres cyniques) dont l'auteur interprète la laideur agressive comme un défi à l'idéal de la *kalokagathia* et une remise en question radicale des valeurs traditionnelles (Zanker 1995, 32-39, 129-133, 176-179).
48. Vernant 1986, 48.

payer sa relation privilégiée avec l'autre monde d'un certain nombre d'anormalités[49]. Ainsi le héros du *Roman d'Alexandre*, autre biographie fabuleuse sans doute assez peu postérieure à la *Vie d'Ésope*, possède-t-il lui aussi une physionomie hors du commun ; non qu'il soit laid comme Ésope, mais il est doté de traits assez inquiétants, qui lui confèrent le caractère ambigu d'un être à mi-chemin entre l'homme et la bête : il a en effet une crinière de lion, des dents pointues comme des clous, et surtout, des yeux de couleur différente, l'un blanc et l'autre noir[50], caractéristique asymétrique qui est un clair indice de son statut de *theios anêr* (« homme divin »), et que l'on retrouve, par exemple, dans le domaine occidental, chez Urian, fils de Mélusine.

Les particularités mêmes de la laideur d'Ésope annoncent la forme spécifique de sagesse dont il est doué : avec son ventre rond, son dos voûté, ses jambes torses, il possède, pour reprendre une formule employée par J.-P. Vernant et M. Détienne à propos d'Héphaïstos, le dieu contrefait, les vertus de l'oblique et du courbe[51] ; les déformations de son corps sont, pour ainsi dire, le signe avertisseur de son intelligence souple et rusée, de sa *mêtis* – vertu tout particulièrement mise en lumière dans le récit du combat larvé qui oppose Ésope à son maître Xanthos, puisque c'est par son astuce, son inventivité, son aptitude à jouer de bons tours au philosophe que le fabuliste obtient, constamment, l'avantage, si bien que l'on a pu comparer la guerre permanente que l'esclave au teint noir livre à son maître le Blond à l'*agôn* mythique censé être à l'origine de la fête athénienne des Apaturies : un *agôn* qui aurait mis aux prises Xanthos, le champion des Béotiens, et Mélanthos (le Noir), champion des Athéniens, qui remporta la victoire par la ruse[52]. Du thème légendaire de l'affrontement entre Blond et Noir, la *Vie d'Ésope* offre en quelque sorte un avatar burlesque.

Quelques mots, pour terminer, sur la mort tragique d'Ésope, qui vient mettre une fin brutale à sa fulgurante ascension. Il est possible d'en proposer plusieurs explications, selon qu'on adopte une interprétation morale, sociopolitique ou religieuse de la *Vie* du fabuliste. On peut, tout d'abord, voir en cette mort une forme de châtiment infligé à celui qui, grisé par le succès, a perdu le sens de la mesure et oublié la modestie de ses origines au point d'insulter les Delphiens en les traitant de fils d'esclaves (§ 126) : il s'est rendu coupable de reniement, et il en est puni – morale assez en accord avec celle des fables ésopiques, où il est formellement déconseillé de trahir son camp, sous peine d'encourir le triste sort du geai prétendant se faire passer pour un corbeau ou une colombe[53]. On a voulu voir aussi dans l'élimination finale

49. Sur cette notion de « compensation mystique », voir Baudry 1999.
50. I, 13, 3.
51. Détienne & Vernant 1974.
52. Cf. Papathomopoulos 1990, 16. Sur l'épisode mythique du combat de Xanthos et de Mélanthos, voir Vidal-Naquet 1983, 156 *sq*.
53. Ésope, *Fables* 123 et 129.

d'Ésope une vengeance sociale, dirigée contre celui qui, ferment de désordre, représentant la rébellion de l'esprit, menaçait l'ordre établi[54]. Le type particulier de mort auquel notre héros est condamné, mort par κατακρημνισμός ou précipitation, suggère par ailleurs une interprétation religieuse : Ésope est en effet éliminé comme s'il représentait une souillure pour la cité, comme si, en dépit de sa réussite sociale, il n'avait jamais cessé d'être cet ἡμερινὸν ἁμάρτημα, cette « erreur / faute du jour », cet « amas de tares » (ἁμαρτημάτων χύσις) qu'il était au début de la *Vie*. Du bouc émissaire, il possède la laideur, les infirmités qui font peur[55], et le supplice qui lui est réservé est bien celui des boucs émissaires, que l'on faisait précisément périr en les précipitant du haut d'un rocher, ou en les lapidant – peine qui, dans la recension W, se surajoute à celle du κατακρημνισμός évoquée dans G, et qui était assez probablement mentionnée dans la version originale de la *Vie d'Ésope* ; de fait, il est aussi question de lapidation du fabuliste dans le bref fragment biographique retrouvé sur un papyrus d'Oxyrhynchos[56]. Mais, comme la laideur d'Ésope, sa fin infamante est un leurre, ou plus exactement elle obéit elle aussi au principe de la compensation mystique : le supplice infligé au fabuliste attire en effet aux Delphiens la colère divine – ils sont d'abord atteints d'une pestilence, puis victimes d'une expédition conjointe des Grecs, Samiens et Babyloniens, soucieux de venger le fabuliste injustement condamné[57] ; pris de repentir, les Delphiens édifient alors à titre expiatoire un sanctuaire et une stèle en l'honneur d'Ésope : le « rebut sept fois difforme », protagoniste hors norme, se métamorphose ainsi *in extremis* en héros cultuel[58].

Corinne Jouanno

Université de Caen Basse-Normandie

54. Cf. Hopkins 1993.
55. Cf. Wiechers 1961, 31-49 (« Aesop als *pharmakos* ») : l'auteur cite les définitions du bouc émissaire figurant chez Tzetzès (*Chiliades*, V, 23, v. 731 : τῶν πάντων ἀμορφότερον), dans les scholies d'Eschyle (*Sept.*, 680 : τὸν ἀηδέστατον καὶ παρὰ τῆς φύσεως ἐπιβεβουλευμένον, πηρόν, χωλόν, τοὺς τοιούτους) et dans les scholies d'Aristophane (*Ran.*, 742 : τοὺς γὰρ φαύλους καὶ παρὰ τῆς φύσεως ἐπιβουλευομένους). Sur la difformité comme « signe victimaire », voir aussi Girard 1986, 29-30 ; sur Ésope-*pharmakos*, voir Adrados 1979, 106 *sq.* ; Jedrkiewicz 1989, 99-104.
56. *P. Oxy.* 1800 (fin du IIe siècle apr. J.-C.) = Perry 1952, 221, *Test.* 25 ; ce fragment d'une dizaine de lignes provient d'une biographie distincte de la *Vie* anonyme : associée à d'autres biographies d'hommes célèbres, elle faisait peut-être partie d'une série « historique ». Il est également question du double châtiment d'Ésope (précipitation et lapidation) dans une scholie aux *Iambes* de Callimaque (*PSI*, 1094 = Perry 1952, 222, *Test.* 26).
57. Cette expédition contre Delphes est de toute évidence un écho déformé de la première Guerre Sacrée, dont l'auteur de la *Vie d'Ésope* nous offre ici le mythe étiologique. Sur cet épisode historique remontant au VIe siècle av. J.-C., voir notamment Eschine, *Contre Ctésiphon*, 107 *sq.*
58. Ces honneurs héroïques, qu'évoque la recension W, sont passés sous silence dans la recension G, qui paraît avoir abrégé son modèle ; sans doute en était-il question dans la version originale de la *Vie d'Ésope*, puisqu'ils sont mentionnés dans le *P. Oxy.* 1800.

Références bibliographiques

Éditions et traductions utilisées

Papathomopoulos M. (1990), *Ὁ βίος τοῦ Αἰσώπου. Ἡ παραλλαγὴ G. Κριτικὴ ἔκδοση μὲ εἰσαγωγὴ καὶ μετάφραση*, Ioannina, Panepistimio Iôanninôn.

Papathomopoulos M. (1999), *Ὁ βίος τοῦ Αἰσώπου. Ἡ παραλλαγὴ W. Editio princeps*, Athènes, Papadêma.

Autres textes

Darès le Phrygien, *Histoire de la destruction de Troie*, G. Fry (trad.) (1998), in *Récits inédits sur la Guerre de Troie*, Paris, Les Belles Lettres (La Roue à livres), p. 231-287.

Ésope, *Fables*, D. Loayza (trad.) (1995), Paris, Flammarion (GF).

Eustathe de Thessalonique, *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, M. Van der Valk (éd.) (1971-1987), Leyde, Brill, 4 vol.

Homère, *Iliade*, P. Mazon (éd. et trad.) (1937-1938), Paris, Les Belles Lettres (CUF).

Isaac Porphyrogénète, *Περὶ ἰδιότητος καὶ χαρακτήρων τῶν ἐν Τροίᾳ Ἑλλήνων τε καὶ Τρώων*, H. Hinck (éd.) (1873), in *Polemonis declamationes*, Leipzig, Teubner, p. 57-88.

Jean Malalas, *Chronographie*, I. Thurn (éd.) (2000), Berlin, De Gruyter (CFHB 35).

Jean Tzetzès, *Antehomerica, Homerica, Posthomerica*, F.S. Lehrs, F. Dübner (éd.) (1840), in *Hesiodi carmina*, Paris, F. Didot.

Philostrate, *La Galerie de tableaux*, A. Bougot, F. Lissarague (trad.) (1991), Paris, Les Belles Lettres (La Roue à livres).

Platon, *Phèdre*, C. Moreschini, P. Vicaire (éd. et trad.) (1985), Paris, Les Belles Lettres (CUF).

Roman d'Alexandre, W. Kroll (éd.) (1926), *Historia Alexandri Magni. Volumen I, Recensio vetusta*, Berlin, Weidmann.

Scriptores physiognomonici graeci et latini [abrégé en *SP*], R. Förster (éd.) (1893), Leipzig, Teubner, 2 vol.

Souda, A. Adler (éd.) (1928-1938), *Suidae lexicon*, Leipzig, Teubner, 5 vol.

Études

Adrados F.R. (1979), « The "Life of Aesop" and the Origins of Novel in Antiquity », *QUCC*, n.s. 1, p. 93-112.

Baudry R. (1999), « Quelques héros "hybrides" : signes de leur lien avec un Autre Monde », *PRIS-MA*, 15 / 2, p. 187-198.

Delcourt M. (1938), *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Liège – Paris, Droz (Bibliothèque de la Faculté de philosophie et de lettres de l'université de Lièges ; fasc. 83).

Détienne M., Vernant J.-P. (1974), « Les pieds d'Héphaïstos », in *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion (Nouvelle Bibliothèque scientifique), p. 242-258.

Fowler B.H. (1989), *The Hellenistic Aesthetic*, Madison (Wisconsin), University of Wisconsin Press.

Fürst J. (1902), « Untersuchungen zur *Ephemeris* des Diktys von Kreta », *Philologus*, 61, p. 374-440 et 593-622.

Gernet L. (1926), « Sur l'exécution capitale », *REG*, 37, p. 269-293.

Girard R. (1986), *Le Bouc émissaire* [Paris, Grasset, 1982], réimpr. Paris, Librairie générale française (Le Livre de poche – Biblio essais).

Grmek M., Gourevitch D. (1998), *Les Maladies dans l'art antique*, Paris, Fayard.

Holzberg N. (éd.) (1992), *Der Äsop-Roman. Motivgeschichte und Erzählstruktur*, Tübingen, Gunter Narr (Classica Monacensia).

Hopkins K. (1993), « Novel Evidence for Roman Slavery », *P&P*, 138, p. 3-27.

Jedrkiewicz S. (1989), *Sapere e paradosso nell' Antichità : Esopo e la favola*, Rome, Edizioni dell' Ateneo.

Perry B.E. (1939), « Some Addenda to Liddell and Scott », *AJPh*, 60, p. 29-40.

Perry B.E. (1952), *Aesopica. A series of texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected with the literary tradition that bears his name*, Urbana (Illinois).

Richter G.M.A. (1965), *The Portraits of the Greeks*, vol. 1, Londres, Phaidon Press.

Schauer M., Merkle S. (1992), « Äsop und Sokrates », *in* Holzberg 1992, p. 85-96.

Vernant J.-P. (1986), « Le tyran boiteux : d'Œdipe à Périandre », *in* J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, 2 vol., Paris, La Découverte, t. II, p. 45-77.

Vidal-Naquet P. (1983), « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne », *in* P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspéro, p. 151-176.

Wiechers A. (1961), *Aesop in Delphi*, Meisenheim / Glan, A. Hain (Beiträge zur klassischen Philologie ; 2).

Winkler J.J. (1985), « Isis and Aesop », in *Auctor and Actor. A Narratological Reading of Apuleius's Golden Ass*, Berkeley – Los Angeles, University of California Press, p. 276-291.

Yche-Fontanel F. (2001), « Les boiteux, la boiterie et le pied dans la littérature grecque ancienne », *Kentron*, 17 / 2, p. 65-90.

Zanker P. (1995), *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity* [Munich, 1995], trad. angl. A. Shapiro, Berkeley – Los Angeles, University of California Press.

ANNEXES

Extraits de la *Vie d'Ésope* (G, W, Plan.)

G, § 1 (portrait initial d'Ésope) · κακοπινὴς τὸ ἰδέσθαι εἰς ὑπερβολήν, σαπρός, προ–γάστωρ, προκέφαλος, σιμός, λορδός, μέλας, κολοβός, βλαισός, γαλιάγκων, στρεβλός, μυστάκων, ἡμερινὸν ἁμάρτημα, καὶ πρὸς τούτοις ἐλάττωμα μεῖζον εἶχε τῆς ἀμορφίας τὴν ἀφωνίαν · ἦν δὲ καὶ νωδὸς καὶ οὐδὲν ἠδύνατο λαλεῖν.

Il était « excessivement affreux à voir, répugnant / contrefait, bedonnant, la tête en pain de sucre, camus, voûté, noir, courtaud, cagneux, les bras courts, louche / bancal, moustachu – une erreur du jour ; et de surcroît, handicap pire que sa laideur, il était privé de parole : il était incapable d'articuler et ne pouvait pas dire un mot ».

W, § 1 · κακοειδὴς μὲν εἰς ὑπερβολήν, προκέφαλος, κοντοδείρης, σιμός, μέλας, μυστάκων, προγάστωρ, γαλιάγκων, στρεβλός, ὑπόκυρτος, ἡμερινὸν ἁμάρτημα. πρὸς τούτοις δὲ ἦν καὶ βραδύγλωσσος καὶ βομβόφωνος φαῦλός τε καὶ δεινὸς πανουργίᾳ.

Il était « excessivement laid, la tête en pain de sucre, le cou court, camus, noir, moustachu, bedonnant, les bras courts, louche / bancal, un peu voûté – une erreur du jour ; et de surcroît, il était lent à s'exprimer et n'émettait que des borborygmes ; il était méchant et d'une terrible fourberie ».

Plan., § 1 (éd. Perry 1952, 214-215) : … ἐτύγχανε δ᾽ ὢν οὐ μόνον δοῦλος, ἀλλὰ καὶ δυ–σειδέστατα τῶν ἐπ᾽ αὐτοῦ πάντων ἀνθρώπων εἶχε · καὶ γὰρ φοξὸς ἦν, σιμὸς τὴν ῥῖνα, σιμὸς τὸν τράχηλον, πρόχειλος, μέλας – ὅθεν καὶ τοῦ ὀνόματος ἔτυχε · ταὐτὸν γὰρ Αἴσωπος τῷ Αἰθίοπι – προγάστωρ, βλαισὸς καὶ κυφός, τάχα καὶ τὸν Ὁμηρικὸν Θερ–σίτην τῇ αἰσχρότητι τοῦ εἴδους ὑπερβαλλόμενος. τὸ δὲ δὴ πάντων ἐν αὐτῷ χείριστον ἦν τὸ βραδύγλωσσον καὶ τὸ τῆς φώνης ἄσημόν τε καὶ ἀδιάρθρωτον.

« Non seulement il était esclave, mais il était le plus laid de tous les hommes de son temps ; il avait la tête en pointe, le nez camard, le cou très court, les lèvres saillantes, le teint noir, d'où son nom, car Ésope signifie Éthiopien ; ventru, cagneux, voûté, il surpassait peut-être même le Thersite d'Homère par la laideur de son apparence ; mais ce qui, chez lui, était le pire de tout, c'est qu'il était lent à s'exprimer et que sa parole était confuse et inarticulée ».

G, § 14 : Ἐπιστραφεὶς δὲ ὁ σωματέμπορος θεωρεῖ τὸν Αἴσωπον τὸ ἑπταπόμορφον ἀπόμαγμα καὶ λέγει· οὗτος τῆς γερανομαχίας σαλπιστής ἐστιν ; οὗτος ῥιζοκάλαμός ἐστιν ἢ ἄνθρωπος ; οὗτος εἰ μὴ φωνὴν εἶχεν, εἴρηκεν ἂν ὅτι ἢ χυτρόπους ἐστὶν ἢ ἀγ–γεῖον τροφῆς ἢ χηνὸς ᾠόν.

« Se retournant, le marchand d'esclaves vit Ésope, le rebut sept fois difforme, et s'écria : "Est-ce là le clairon du combat des grues ? Est-ce un bulbe de roseau ou un être humain ? S'il n'était pas doué de voix, on dirait que c'est une marmite à pieds, ou un récipient à nourriture, ou un œuf d'oie ! ».

G, § 88 (réaction des Samiens à la vue d'Ésope) : Τὸ τέρας τῆς ὄψεως αὐτοῦ ! βάτραχός ἐστιν, ὗς τροχάζων, ἢ στάμνος κήλην ἔχων, ἢ πιθήκων πριμιπιλάριος, ἢ λαγυνίσκος εἰκαζόμενος, ἢ μαγείρου σκευοθήκη, ἢ κύων ἐν γυργάθω ;

« Quel aspect monstrueux ! c'est une grenouille, un porc qui court, une cruche qui aurait une tumeur, un commandant en chef de la centurie des singes, une bouteille en image, un ustensile de cuisine, un chien dans une corbeille ! ».

G, § 88a (deuxième discours d'Ésope aux Samiens) : « Samiens, vous estimez méprisables ceux dont la physionomie est disgracieuse. Or beaucoup de gens dont les traits sont laids à voir ont noble caractère, et de l'apparence on ne peut déduire les qualités invisibles. Ainsi est-il absurde de blâmer l'intelligence [de quelqu'un] à cause de son physique ; car bien souvent, la nature avisée donne de l'esprit aux personnes disgracieuses, et l'homme vilain parvient à subjuguer les pensées de ceux qui le malmenaient. Les discours sont assimilables aux qualités invisibles (de fait, c'est le propre de ce qui se voit de se passer de discours, tandis que l'esprit est du ressort de l'éducation) […]. Ainsi, aucune physionomie agréable ne manque d'être assujettie à l'intelligence, si elle possède un caractère spirituel, car il est évident que son agrément ne tient pas seulement à la beauté, mais à la grâce ; en elle-même, elle n'a absolument pas plus d'utilité qu'un vase de parfum ; séparé de son contenu, il ne sert à rien. Un tel était petitement constitué, laid, mais grand par l'écriture ; car sur lui était la grâce ; il était Phrygien, de naissance obscure, mais noble par le langage ; et il a achevé sa vie, ayant réussi en tout. Que personne donc, sachant médiocre la taille [d'un tel], n'aille blâmer son esprit ; de fait, les belles roses poussent parmi les épines, tout comme il se développe de belles fleurs sur une plante dont il n'y a pas à se méfier. Un médecin non plus ne désespère pas d'un malade en se fiant à son [seul] teint, mais examine son pouls pour connaître sa force ».

Portrait d'Ésope (G, W, Plan.) et portrait de Thersite (*Il.*, 2, 217-220) : tableau comparatif

G	W	Plan.	*Iliade*
κακοπινὴς τὸ ἰδέσθαι εἰς ὑπερβολήν	κακοειδὴς μὲν εἰς ὑπερβολήν	δυσειδέστατα τῶν ἐπ᾽ αὐτοῦ πάντων ἀνθρώπων εἶχε	αἴσχιστος ἀνήρ
σαπρός			
προγάστωρ	προγάστωρ	προγάστωρ	
προκέφαλος	προκέφαλος	φοξός	φοξὸς ἔην κεφαλήν
σιμός	σιμός	σιμὸς τὴν ῥῖνα	
λορδός	ὑπόκυρτος	κυφός	τὼ ὤμω κυρτώ, ἐπὶ στῆθος συνοχωκότε
μέλας	μέλας	μέλας	
κολοβός			
βλαισός		βλαισός	φολκός (?) ~ χωλὸς ἕτερον πόδα
γαλιάγκων	γαλιάγκων		
στρεβλός	στρεβλός		φολκός (?)
μυστάκων	μυστάκων		
	κοντοδείρης	σιμὸς τὸν τράχηλον	
		πρόχειλος	
ἡμερινὸν ἁμάρτημα	ἡμερινὸν ἁμάρτημα		
νωδός	βραδύγλωσσος	τὸ βραδύγλωσσον	
οὐδὲν ἐδύνατο λαλεῖν	βομβόφωνος	τὸ τῆς φώνης ἄσημόν τε καὶ ἀδιάρθρωτον	
	φαῦλος		
	δεινὸς πανουργίᾳ		

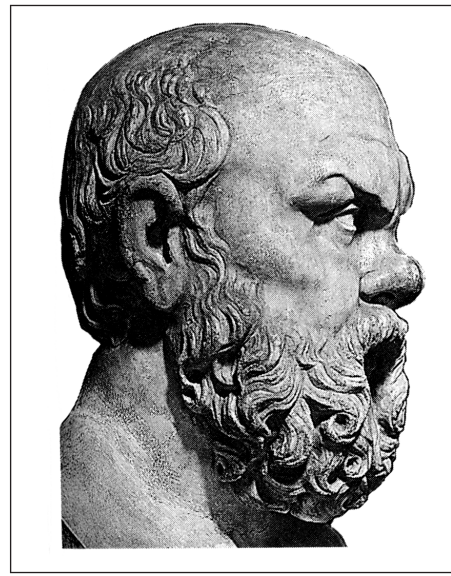


Fig. 1 – Buste de Socrate (Rome, Villa Albani, Inv. 1040) (reproduction Grmek & Gourevitch 1998, 35, fig. 9)



Fig. 2 – Portrait d'Ésope (*kylix* attique, *ca* 440 av. J.-C., Musées du Vatican, Museo Gregoriano Etrusco, Inv. 16552) (reproduction Grmek & Gourevitch 1998, 33, fig. 8)

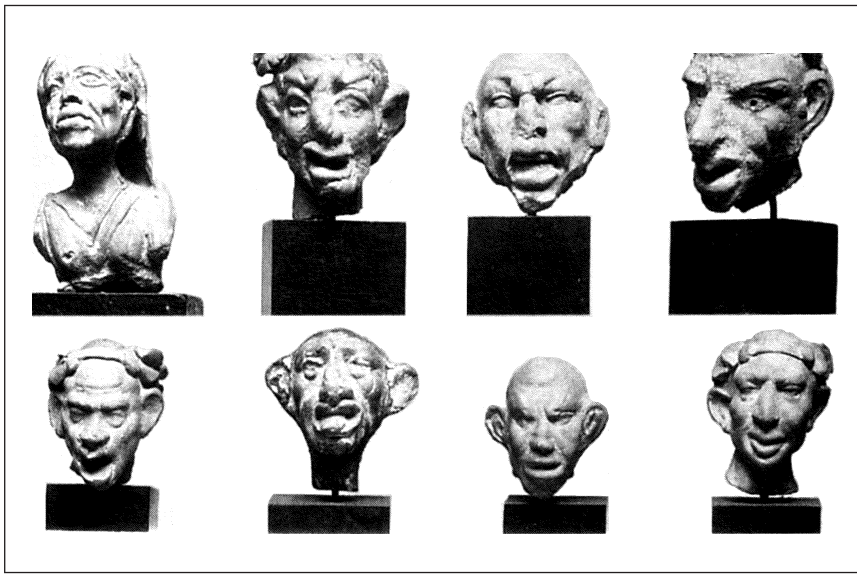


Fig. 3 – Têtes grotesques (Musée de l'État, Berlin)
(reproduction Grmek & Gourevitch 1998, 227, fig. 170)