



**HAL**  
open science

# Ôgugios muthos. L'héritage de la dipsade dans les textes anciens

Sébastien Barbara

► **To cite this version:**

Sébastien Barbara. Ôgugios muthos. L'héritage de la dipsade dans les textes anciens. Sébastien Barbara (Dir.). Couples mythiques : origines, transgressions et falsifications. Imaginaires mythologiques des sociétés anciennes, 45, Université Charles-de-Gaulle de Lille, pp.25-42, 2013, Ateliers, 978-2-84467-131-8. hal-01663584

**HAL Id: hal-01663584**

**<https://hal.univ-lille.fr/hal-01663584v1>**

Submitted on 8 Apr 2023

**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.

## ÔGUGIOS MUTHOS. L'HÉRITAGE DE LA DIPSADÉ DANS LES TEXTES ANCIENS\*

Sébastien BARBARA

Université Charles-de-Gaulle – Lille 3

HALMA-IPEL – UMR 8164 du CNRS

Et, pour remède qu'on luy feist, ne trouva allégement quelconques, sinon de boire sans rémission...

Rabelais, *Pant.*, 28.

Le serpent a soif. C'est, pour les Anciens, une certitude<sup>1</sup>. Il suffit de penser aux *dracones* qui, assoiffés du sang froid des éléphants<sup>2</sup>, vont mourir écrasés sous le poids de l'animal après l'avoir vidé de sa substance<sup>3</sup>, ou bien à la *boua* buvant le lait des vaches<sup>4</sup> ou encore au serpent

altéré qu'est la dipsadé : *in mediis sitiabant dipsades undis*<sup>5</sup> dit malicieusement Lucain. Le serpent, parce qu'il vit au contact de la terre poussiéreuse<sup>6</sup>, parce qu'il semble particulièrement vif et irritable lorsqu'il fait très chaud, apparaît comme un animal continuellement assoiffé<sup>7</sup>. Le serpent appelé « dipsadé »<sup>8</sup> a donc, on le voit d'emblée, hérité d'une caractéristique générique dans laquelle il s'est spécialisé selon un cheminement tout à fait révélateur de l'approche des Ophidiens qui est passée, pour simplifier, d'une vision primitive et religieuse à une vision qui se veut scientifique.

Or cette dipsadé intervient aussi dans une légende selon laquelle le reptile aurait reçu de l'âne la soif en même temps que la jeunesse. On a depuis longtemps souligné les parallèles offerts

\* Une première version de ce texte a été présentée le 30 mai 2008, lors du séminaire « Imaginaires mythologiques des Sociétés Anciennes », à Villeneuve d'Ascq.

1 Même s'il est extrêmement rare de voir un serpent en train de boire, cela semble ne pas être exclu : ces animaux se désaltèrent en effet par la voie cutanée et n'ont pas besoin d'avaler de l'eau comme l'avait déjà remarqué Arstt., *HA*, VIII, 4 (594 a). Il est significatif qu'Arstt., *HA*, VIII, 4 (594 a) rapporte aussi une anecdote fantaisiste selon laquelle on attraperait facilement des vipères en les enivrant.

2 Voir aussi le cas du *cenchrines* de Nic., *Ther.*, 476-477 qui boit du sang. Sur les serpents « hématopotes », voir désormais J. Trinquier, « Serpents buveurs d'eau, serpents œnophiles et serpents sanguinaires : les serpents et leurs boissons dans les sources antiques », dans S. Barbara – J. Trinquier (éds.), *Ophiaca. Diffusion et réception des savoirs antiques sur les Ophidiens*, Paris, 2012 (= *Anthropozoologica*, 47/1, pp. 177-221).

3 Plin., *NH*, VIII, 34. Voir J. Trinquier, « La fabrique du serpent *draco* : quelques serpents mythiques chez les poètes latins », dans J.-P. Aygon – R. Courtray (éds.), *Mythes et savoirs dans les textes grecs et latins*, Toulouse, 2008 (= *Pallas*, 78), p. 238.

4 Plin., *NH*, VIII, 37 ; Sol., *Coll.*, 2, 33 Mommsen.

5 Luc., *Ph.*, IX, 610 : « des dipsades avaient soif au milieu des eaux », trad. A. Bourguery – M. Ponchont, CUF, Paris, 1974. Voir aussi le cas du « serpent de Calabre » (= chersydre) chez Virgile, *G.*, III, 434 où celui-ci est qualifié d'*asper siti*.

6 Sur l'association soif/poussière, voir la *διψία κόνις* d'Esch., *Ag.*, 495 ; Soph., *Ant.*, 246-247 ; 429. Cf. Hsch., *s.v.* *διψία κόνις ξηρά*.

7 C'est aussi un animal réputé pour sa voracité, voir Arstt., *HA*, VIII, 4 (594 a) ; El., *NA*, VI, 18.

8 Sur la dipsadé, il faudra dorénavant se référer à l'article fondamental de L. Bodson, « Introduction au système de nomination des serpents en grec ancien : l'ophionyme *dipsas* et ses synonymes », dans S. Barbara – J. Trinquier (éds.), *Ophiaca. Diffusion et réception des savoirs antiques sur les Ophidiens*, Paris, 2012 (= *Anthropozoologica*, 47/1, pp. 73-155).

par nombre de récits « folkloriques »<sup>9</sup> dont un épisode précieux de l'épopée de Gilgamesh où il est question d'un serpent qui récupère à son profit une plante de jouvence promise au héros<sup>10</sup> :

Après deux cents kilomètres,  
Ils mangèrent un morceau ;  
(Puis) après trois cents (autres),  
Ils bivouaquèrent.  
Or, Gilgameš, ayant aperçu  
Un trou d'eau fraîche,  
S'y jeta  
Pour se baigner.  
Mais un serpent,  
À l'odeur de la plante,  
Sortit [furti]vement (de son terrier)  
Et l'emporta :  
Et, en s'en retournant,  
Il rejeta une peau.

Dans le mythe de Gilgamesh la légende revêt déjà une dimension étiologique puisque l'on trouve mention de la mue de l'animal<sup>11</sup>.

9 Voir J. G. Frazer, *The Belief of Immortality and Worship of the Dead*, vol. I, Saint-Andrews, 1911-1913, pp. 59 sqq. ; id., *Folk-lore in the Old Testament. Studies in Comparative Religion, Legend, and Law*, vol. I, Londres, 1918, pp. 66 sqq. ; W. Deonna, « *Laus asini. L'âne, le serpent, l'eau et l'immortalité* », *RBPh*, 34, 1956, pp. 5-46, 337-364, 623-658. Voir aussi récemment M. Davies, « *The Ancient Greeks on why Mankind does not Live Forever* », *MH*, 44/2, pp. 65-69 ; M. L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford, 1997, p. 118. La place de l'histoire de la perte de la jeunesse au bénéfice du serpent est largement minorée par la plupart des ouvrages qui abordent la question de l'influence du Moyen-Orient sur la littérature grecque. Le motif a également été repris dans certaines versions de la Gigantomachie où Zeus devance les Géants en dérobant le *pharmakon* d'immortalité qu'ils convoitaient : voir F. Vian, *La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, 1952, pp. 195-196.

10 *Épopée de Gilgamesh*, tablette XI Bottéro. Voir aussi H. Mathieu, « *Résurrection et immortalisation* », dans F. Jouan (éd.), *Mort et fécondité dans les mythologies*, Actes du colloque de Poitiers 13-14 mai 1983, Paris, 1986, pp. 46-47.

11 J. Bottéro (éd.), *L'épopée de Gilgameš. Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris, 1992, p. 203. Ov.,

Les différentes versions de ce schéma archétypal ont notamment été réunies en 1956 par W. Deonna<sup>12</sup> : on le retrouve en Afrique et au Moyen-Orient et il n'y a pas lieu d'étudier ici ces différentes versions. C'est peut-être par l'Asie Mineure qu'il est passé de l'Orient en Grèce bien que son cheminement demeure totalement hypothétique. Dans la littérature grecque le motif n'a été conservé que par des auteurs de « second rang » qui parlent des animaux : Nicandre de Colophon, auteur de poèmes didactiques de l'époque hellénistique et Élien de Préneste, un compilateur d'anecdotes zoologiques, contemporain de Galien. Selon ces auteurs, Zeus récompensa les hommes qui avaient critiqué (ou dénoncé ?) Prométhée en leur offrant un *pharmakon* de jouvence : ceux-ci le firent porter à un âne qui, tourmenté par la soif, alla le donner à un serpent en échange de l'accès à l'eau d'une source : le serpent obtint alors la jeunesse et récupéra par la même occasion la soif de l'âne. L'histoire est donc doublement étiologique pour le serpent : elle explique d'abord pourquoi il mue et ensuite pourquoi il est altéré. Chez Nicandre le serpent appartient à une espèce précise, c'est une dipsade, un serpent qui transmet une soif inextinguible.

#### LA DIPSADE, UN SERPENT-SYNECDOQUE

Avant d'examiner les schémas à l'œuvre dans les versions grecques de cette légende il peut être utile de présenter brièvement l'animal que la tradition zoologique connaît sous le nom de « dipsade ». Si l'on synthétise rapidement les données transmises à son sujet<sup>13</sup> par

*Met.*, VII, 235-236 montre les *dracones* du char de Médée en train de muer lorsqu'ils sentent l'odeur des plantes de jouvence qui vont permettre de rajeunir Aeson : sur cet épisode, voir G. M. Masselli, *Il vecchio e il serpente. Ovidio, Medea e il ringiovanimento di Esone*, Bari, 2009.

12 W. Deonna, art. cit., pp. 5-46.

13 Voir J.-M. Jacques (éd.), Nicandre, *Œuvres*, t. I. Les *Thériaques*. Fragments antérieurs à Nicandre, Paris, CUF,

les sources scientifiques, il apparaît que c'est un serpent de petite taille, ressemblant à la vipère<sup>14</sup>, dont la morsure redoutable provoque une soif intense<sup>15</sup> ; il se signale par une particularité de la livrée : elle est en effet blanche ou pâle, mais sa queue est de couleur noire ou porte des bandes noires<sup>16</sup>. Voici la définition qu'en donne la *Souda* (s.v. διψάς Adler)<sup>17</sup> :

διψάς· εἶδος ὄφεως. ἔστι δὲ ἔχεως ὀλιγωτέρα, ἀποκτεῖναι δὲ ὀξυτέρα. οἱ δὲ δηχθέντες ἐξ αὐτῆς ἐξάπτονται ὥστε ῥήγνυσθαι. λευκὴ δὲ ἐστὶ καὶ ἔχει ἐν τῇ οὐρᾷ γραμμὰς β'. πρηστήρα δὲ αὐτὴν τινες καλοῦσιν, καύσωνα δὲ ἄλλοι. γίνονται δὲ ἐν Λιβύῃ καὶ Ἀραβίᾳ μᾶλλον. καλοῦσι δὲ αὐτὴν καὶ μελάνουρον καὶ ἀμμοάτιν καὶ κεντρίδα.

Dipsade : espèce de serpent. Elle est plus petite que la vipère, mais elle tue plus rapidement. Ceux qui ont été mordus par elle s'enflamment au point d'éclater. Elle est blanche et a sur la queue deux lettres. Certains l'appellent *prester* (« qui fait gonfler »), d'autres *kauson* (« qui enflamme »). Elles vivent en Libye et surtout en Arabie. On l'appelle aussi *mélanouros* (« à la queue noire »), *ammoatis* (« qui vit dans le sable ») et *kentris* (« qui pique »).

C'est manifestement une description du Céraste d'Avicenne<sup>18</sup> auquel les qualifica-

2002, pp. 118-120.

14 Voir par exemple Hsch., s.v. διψάς· ἔχις. Chez Isid., *Orig.*, XII, 4, 13 (à la suite de Sol., *Coll.*, 27, 31 Mommsen) la dipsade est présentée comme une variété de cobra, mais cette identification n'a pas de valeur classificatoire.

15 Nic., *Th.*, 338-342 ; Gal., *Pis.*, 8 (XIV, 234 K.) ; Philum., *De uen. anim.*, 19, 1-2 ; Ps.-Diosc., *Th.*, 13 ; Aet., XIII, 24 ; Paul Aeg., V, 15.

16 Nic., *Th.*, 334-337 ; El., *NA*, VI, 51 ; Philum., *De uen. anim.*, 19, 1-2 ; Aet., XIII, 24.

17 Cf. *Souda*, s.v. ἀμμοάτιν· εἶδος ὄφεως.

18 Voir *RE*, Bd. II A, s.v. *Schlange* (Arten) [H. Gossen – A. Steier], Stuttgart, 1921, col. 531 ; L. Bodson, « Observations sur le vocabulaire de la zoologie antique : les noms de serpents en grec et en latin », *Documents pour l'histoire du vocabulaire scientifique*, 8, 1986, pp. 92-93, n° 52 ; H. H. Schleich – W. Kästle – K. Kabisch, *Amphibians and Reptiles of North Africa. Biology, Systematics, Field Guide*, Koenigstein, 1996, pp. 537-538.

tifs ἀμμοβάτης (« qui se meut dans le sable ») et μελάνουρος (« à la queue noire ») conviennent parfaitement. Et, dans ces conditions, il faut signaler que la soif est sans doute le plus anecdotique des symptômes provoqués par la morsure dangereuse de cet animal, mais comme celui-ci vit dans le désert<sup>19</sup> ce symptôme finit par prendre dans l'esprit de la victime une importance démesurée<sup>20</sup>. Quoiqu'il en soit, dans l'Antiquité, l'opinion commune considérait la dipsade comme un animal brûlant<sup>21</sup> et brûlé par le soleil<sup>22</sup>, souffrant lui-même de la soif<sup>23</sup> et l'infligeant à ceux qu'il mordait<sup>24</sup>. On assiste donc à un étrange transfert de qualité, typique des modes de pensée anciens, puisque l'animal produisant la soif était lui-même présenté comme assoiffé. Il fallait en quelque sorte que la bête souffrît elle aussi du mal qu'elle abritait et inoculait.

Il est significatif que, chez Nicandre notamment, d'autres Ophidiens ressemblent sur ce point à la dipsade : le seps que le poète qualifie de διψιος (*Th.*, 147)<sup>25</sup>, la vipère mâle qui provoque des symptômes voisins d'inflammation généralisée (*Th.*, 244-245), le chersydre qui parcourt des « voies altérées » (διψήρεας ὄγκους) et qui souffre sans doute lui aussi de la soif (*Th.*, 371) comme le suggère l'hypallage, ou encore le scytale qui reste dans son trou « sans rien faire pour chasser sa soif, malgré son envie » (*Th.*, 395)<sup>26</sup>. Ce relevé laisse entendre que la soif

19 Voir Cels., V, 27, 4.

20 Cf. Curt., VII, 5, 2.

21 Luc., *Ph.*, IX, 718 : *torrida dipsas*. Cf. Androm., *Th.*, 12 (ξηρῆς διψάδος).

22 Mart., *Ep.*, III, 44, 7 : *dipsas medio perusta sole*.

23 Luc., *Ph.*, IX, 610 : *in mediis sitiabant dipsades undis*.

24 Sol., *Coll.*, 27, 31 Mommsen : *dipsas siti interficit*. Voir le cas spectaculaire d'Aulus chez Luc., *Ph.*, IX, 737-760.

25 Cf. Ps.-Arstt., *De mir. ausc.*, 164. Voir, sur ce passage, les réflexions de L. Bodson, *L'interprétation des noms grecs et latins d'animaux illustrée par le cas du zoonyme sêps-seps*, Académie royale de Belgique, Bruxelles, 2009, pp. 65-66.

26 Voir aussi *Th.*, 403 (morsure du basilic) ; 400-402 (serpents assoiffés à l'heure de midi) ; 436-437 (venin du

est d'abord une caractéristique générique. En outre plusieurs expressions indiquent que l'adjectif *dipsas* (« assoiffée ») fut l'épithète d'*echis* (« vipère ») avant de devenir un zoonyme à part entière<sup>27</sup> à l'instar d'*ammodytes* (« qui se glisse dans le sable »)<sup>28</sup> par rapport à *kerastes* (« vipère à cornes »)<sup>29</sup>. Enfin la toxicologie irait également dans le sens d'une caractéristique générique dans la mesure où la soif est un symptôme récurrent dans les empoisonnements<sup>30</sup> ; elle n'est donc pas l'apanage d'une seule espèce<sup>31</sup>.

Il semble acquis, dans ce dossier, qu'en privilégiant le symptôme de la soif ressentie après une morsure les Anciens ont créé un modèle de serpent assoiffé avant de le reconnaître sans doute à partir de l'époque hellénistique dans une espèce réelle et précise dont les pouvoirs deviennent ensuite proverbiaux<sup>32</sup>. Ce serpent présente la particularité de porter un nom en rapport avec les symptômes qu'il produit ce qui est fréquent dans la zoonymie. D'ailleurs l'animal n'est pas sans parallèle dans le monde moyen-oriental. En effet il est question, dans la

Bible<sup>33</sup>, de « serpents brûlants »<sup>34</sup> à la morsure mortelle envoyés par Dieu et dans le monde hittite, comme dans le mythe indien d'Indra et Vritra, le « dragon » Illuyanka, ennemi du dieu de l'Orage, renvoie à la sécheresse qui menace les récoltes<sup>35</sup>.

### L'EXCURSUS DE NICANDRE (*TH.*, 343-358) ET SES PARALLÈLES ANCIENS

On trouve, dans les *Thériaques* de Nicandre, une admirable version poétique de la fable de la dipsade et de l'âne qui, à bien y regarder, est la seule version littéraire qui nous soit parvenue de ce récit<sup>36</sup> qui fut pourtant traité par plusieurs auteurs dans l'Antiquité<sup>37</sup>. Signe de son importance dans l'esprit du poète, c'est l'endroit qu'il a paradoxalement choisi pour laisser sa signature en acrostiche<sup>38</sup> : en racontant comment les

chélydre).

27 Déjà chez Lyc., *Alex.*, 1114 il est question d'une Clytemnestre δράκαινα διψάς. Dans ce cas διψάς est adjectif, mais on ne peut exclure un jeu de la part de Lycophron : cf. schol. ad Lyc., 1114 : δράκαινα διψάς, ἀντί τοῦ ἔχιδνα. De même on trouve chez Antipater de Sidon (*AP*, VII, 172) et dans une inscription argienne (*JG*, 4, 620) l'expression διψάς ἔχιδνα. Pour une analyse un peu différente, voir L. Bodson, art. cit., pp. 92-93, n° 52.

28 Str. XVII, 1, 21 (803 C).

29 Str., XVII, 1, 21 (803 C). Cf. L. Bodson, art. cit., p. 95, n° 59.

30 Notamment des vipéridés, voir S. Sauneron (éd.), *Un traité égyptien d'ophiologie. Papyrus du Brooklyn Museum n° 47.218.48 et 85*, Le Caire, 1989, p. 177.

31 Voir Cels., V, 27, 4.

32 Voir le parallèle entre Luc., *Ph.*, IX, 751-752 (*Ille uel in Tanain missus Rhodanumque Padumque | Arderet Nilumque bibens per rura uagantem*) et Lucien, *Dips.*, 5 (οὐδ' ἄν σθέσεάς ποτε τὸ δίψος, οὐδ' ἦν τὸν Νεῖλον αὐτὸν ἢ τὸν Ἰστρον ὄλον ἐπιεῖν παράσχης...).

33 Nb., 21, 6-9 ; Deut., 8, 15 où il est question du « pays des serpents brûlants, des scorpions et de la soif » (trad. *La Bible de Jérusalem*, Paris, 1998). Il semble que le terme *šârâph* associé au générique *nâhâsh* signifie les « serpents brûlants » ce que ne rend pas la Septante qui, pour le deuxième exemple, traduit ὄφις δάκνων. Voir H. Gossen – A. Steier, art. cit., col. 530 b ; H. H. Rowley – F. C. Grant (dir.), *Dictionary of the Bible*, Edimbourg, 1963<sup>2</sup>, s.v. *Serpent* (p. 897 b). Sur la présence de serpents venimeux psammophiles aux confins orientaux de l'Égypte, voir Str., XVII, 1, 21 (803 C) qui parle d'une zone ἀνυδρος.

34 Voir aussi deux exemples égyptiens cités par S. Sauneron, *op. cit.*, p. 159.

35 É. Masson, *Le combat pour l'immortalité. Héritage indo-européen dans la mythologie anatolienne*, Paris, 1991, pp. 99-100. Voir aussi M. Mazoyer, « Histoire de serpents dans le monde hittite », dans S. Barbara – J. Trinquier (éds.), *Ophiaca. Diffusion et réception des savoirs antiques sur les Ophidiens*, Paris, 2012 (= *Anthropozoologica*, 47/1, pp. 315-321).

36 À propos du succès de cette version au XVI<sup>e</sup> siècle, voir L. Pinvert, *Jacques Grévin (1538-1570). Étude biographique et littéraire*, Paris, 1899, pp. 107-108.

37 Voir *infra*, pp. 12 *sqq.*

38 Nic., *Th.*, 343-358. Il est intéressant de remarquer que l'acrostiche qui figure dans les *Alexipharmques* (266-274) est également associé à la figure de Prométhée (part. v. 272-273).

hommes ont perdu la jeunesse, le poète cherche-t-il à atteindre une gloire immortelle<sup>39</sup> ?

Or donc, d'après une légende immémoriale (*Ôgugios muthos*) qui court de par le monde, quand l'aîné du sang de Cronos fut devenu le maître du ciel, il répartit entre ses frères leurs empires, dont la gloire brille au loin, avec sagesse, et il accorda en privilège la jeunesse aux mortels éphémères, voulant les glorifier, car ils gourmandaient le ravisseur de feu. Les insensés ! ils ne profitèrent pas de celle-ci dans leur folie. De fait, c'est à un lent grison que, recrues de fatigue, ils confièrent le soin de porter leur cadeau. Mais, la gorge brûlée de soif, il s'élançait alors vivement en faisant mille bonds ; et, ayant aperçu dans son trou la funeste bête aux traînants replis, il implorait son aide contre le cruel fléau, en la flattant. Et c'est justement la charge qu'il avait reçue sur le dos qu'elle réclamait en présent au stupide animal ; et lui, il ne refusa pas cette exigence. Depuis lors les traînants reptiles rejettent tous les ans leur vieille peau, tandis que la vieillesse presse cruellement les mortels. Et le mal aride de l'animal brayant, le funeste serpent l'a reçu en partage, et il le décoche avec des coups moins distincts<sup>40</sup>.

Si le récit est qualifié d'*Ôgugios muthos*, « récit ogygien » c'est-à-dire immémorial, c'est certes parce qu'il se déroule dans des temps reculés<sup>41</sup>,

39 J. J. Clauss, « *Theriaca* : Nicander's Poem of the Earth », *SFIC*, 4/2, 2006, pp. 171-172. À cela s'ajoute que l'âne peut être perçu comme le symbole d'une rusticité insensible aux beautés de la poésie, cf. E. Livrea, « Callimaco e gli asini », dans E. Livrea, *Da Callimaco a Nonno. Dieci studi di poesia ellenistica*, Messine - Florence, 1995, pp. 39-43. Ainsi chez Nicandre l'opposition dipsadé/âne pourrait être relue à la lumière du prologue des *Aitia* (« Réponse aux Telchines ») de Callimaque (fr 1, 29-35 Pfeiffer) et de l'antithèse cigale/âne (cf. Es., *Fab.*, 278 Chambry). Sur les points communs entre serpent et cigale, voir *infra*, n° 58.

40 Trad. J.-M. Jacques, éd. cit., pp. 28-29.

41 Sur le sens de l'expression μῦθος Προμήθειος utilisée par le schol. in Nic. *Th.*, 343-354, voir A. Brelich, « Un mito 'prometeico' », *SMSR*, 29/1, 1958, pp. 26-28. C'est manifestement, dans l'esprit du scholiaste, une reformulation de la tournure *Ôgugios muthos*. Pour Nicandre, lié à la

mais aussi parce qu'il s'agit d'une élaboration ancienne dont nombre de détails trahissent l'archaïsme comme le montre d'ailleurs le parallèle signalé de l'épopée de Gilgamesh. C'est sans doute également, pour Nicandre, un procédé de distanciation avec un récit dont les contradictions ne peuvent manquer de lui apparaître. En effet les connaissances sur la mue exposées par Aristote<sup>42</sup> infirment cette vision mythique et Nicandre expose ailleurs<sup>43</sup> des idées qui montrent qu'il ne peut accorder foi, sinon sur le plan métaphorique ou allégorique, au récit de l'origine de la mue de la dipsadé.

Mais il est une autre discordance plus intéressante. Nicandre nous présente, dans cette version, *une espèce précise* qui intervient dans un récit censé expliquer d'où *les serpents* tiennent leur capacité à muer (« Depuis lors les traînants reptiles... »). Il est donc mal venu de donner un zoonyme précis à l'animal dans un tel récit<sup>44</sup> d'autant qu'il ne pouvait porter ce nom avant d'avoir reçu la soif de l'âne. Cette contradiction est la preuve que l'histoire remonte effectivement à un récit « archétypal » où l'animal était simplement un serpent et qu'il y a eu contamination avec des traditions où un serpent est appelé métaphoriquement « l'altéré ». En réalité Nicandre ne prend pas ce récit au pied de la lettre : il rapporte l'anecdote lorsqu'il est question du serpent que l'ologie (« science des venins ») hellénistique appelle dipsadé tout en ayant bien conscience du caractère générique de l'étiologie rapportée<sup>45</sup>.

Grèce centrale et éventuellement auteur de monographies régionales, « Ogygios » renvoie aux premiers habitants de la Béotie (cf. Lyc., *Alex.*, 1206 : Ὀγύγιου λεῶς = *Thebani* ; *Souda*, s.v. Ὀγύγιον) qui sont, comme l'on sait, rarement loués dans l'Antiquité pour leur perspicacité.

42 Arstt., *HA*, VIII, 17 (600 b).

43 Nic., *Th.*, 31-32 ; 137-138.

44 M. D. Reeve, art. cit., p. 246.

45 D'ailleurs dans les scholies (*Th.*, 343-354 Crugnola) le récit est bien décodé comme valant pour tous les Ophidiens (ἀφ' οὗ χρόνου οἱ μὲν ὄφεις...). Cf. Herm.

Dans l'organisation générale du récit, un premier point retient l'attention : l'articulation des deux trames narratives. On assiste ici, manifestement, à la fusion d'une histoire « prométhéenne » – qui est une péripétie de la légende du Titan – et d'une sorte de fable mettant face à face deux animaux : le serpent et l'âne<sup>46</sup>. Pour jouer avec les catégories de Wundt<sup>47</sup>, c'est l'alliance d'un conte-fable (*mythologische Fäbelmarchen*) sur l'origine (*Abstammungsmärchen*) et de ce qu'il appelle une « fable pure sur les animaux » (*reine Tierfabeln*). Au cœur de cet assemblage se trouve le problème de l'appartenance générique qui nous entraînerait dans des développements inutiles et que nous ne traiterons pas ici. Le deuxième point qui mérite d'être étudié est le fonctionnement de l'échange entre les deux animaux qui est la clé du système étio- logique.

On ne peut donc d'abord qu'être frappé par le fait que ce qui est présenté comme une simple étio- logie de la mue des serpents recouvre en réalité un récit fondamental aux résonances métaphysiques qui concerne toute l'humanité<sup>48</sup>. Il est d'ailleurs curieux que, dans ce récit, le destin de l'humanité se décide sans participation active des hommes. Ces derniers sont d'emblée disqualifiés par des expressions péjoratives qui soulignent leur bêtise (*ἄφρονες*) et ils disparaissent ensuite du récit. W. Deonna l'avait noté, en passant, alors qu'il s'agit manifestement d'un élément important dans le fonctionnement nar- ratif. Il n'est pas du tout question de ce qui se produit ensuite, lorsque les hommes constatent la disparition du *pharmakon*. Est-ce dû à un effet

d'ellipse propre à l'esthétique alexandrine de Nicandre ou bien est-ce un nouvel indice du fait que l'histoire originelle est bien avant tout celle de l'âne et du serpent ? On serait tenté de penser que tout ce qui concerne la jeunesse conférée aux hommes reste marginal. Car ce qui compte en réalité, c'est finalement bien la fable étio- logique de la dipsade et de l'âne qui explique deux caractéristiques du serpent et non ce qui concerne l'homme. Qui plus est, comme on ne saurait imaginer qu'un mytheme fonda- teur, avec de telles répercussions métaphysiques, soit ainsi traité sur le mode mineur, c'est donc que tout ce qui concerne Prométhée<sup>49</sup> et la pré- tendue jeunesse conférée aux hommes n'a été rattaché que dans un second temps à l'histoire du serpent assoiffé.

Si, dans la plupart des récits similaires, la perte de la jeunesse concerne l'homme en gé- néral, il est d'ailleurs significatif que dans le récit babylonien la perte de la plante ne concerne qu'un individu, Gilgamesh ; et cette perte est pour le héros une défaite personnelle ; elle ne semble pas avoir de conséquence sur le sort de l'humanité alors que, curieusement, dans la ver- sion nicandréenne, le vol du reptile semble avoir des répercussions sur l'espèce entière.

Pour résumer, on trouve donc trois étio- logies dans ce récit : la première explique la perte de la jeunesse ; la deuxième explique l'origine de la mue et enfin la troisième étio- logie explique l'ori- gine de la soif du serpent. Les deux premières étio- logies sont intimement associées puisque le gain du serpent est toujours une perte pour quelqu'un d'autre. L'étio- logie fondamentale reste l'explication de la mue et il apparaît dans ces conditions que la troisième étio- logie, assez

Tr., *Cyran.*, II, 30.

46 À propos de l'âne, voir également É. Wolff, « *Miserandae sortis asellus* (Ovide, *Amores* II, 7, 15) – La sym- bolique de l'âne dans l'Antiquité », *Anthropozoologica*, 34, 2001, pp. 23-28.

47 Citées par V. Propp, *Morphologie du conte*, Paris, 1970 (éd. originale, Leningrad, 1969<sup>2</sup>), p. 14.

48 Ce décalage entre narration anecdotique et mythe majeur avait déjà frappé A. Brelich, art. cit., pp. 29-30.

49 Sur les « cousins » orientaux de Prométhée, voir J. Duchemin, *Prométhée. Histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes*, Paris, 1974, pp. 33-46 ; C. Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia. Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, Londres – New York, 1994, pp. 197-229 (« *Pandora, Prometheus and the myth of Enki* »).

alambiquée, n'est probablement qu'une création érudite secondaire<sup>50</sup> qui explique aussi, accessoirement, d'où l'âne tient sa répugnance pour l'eau<sup>51</sup>.

Venons-en maintenant au fonctionnement et à la logique de l'échange entre les deux animaux. Le *pharmakon* de jouvence a été échangé contre un accès à l'eau. Le marché est, de toute évidence, un marché de dupes d'où sans doute une correction ultérieure de la tradition qui prolonge la relation d'échange puisque le serpent reçoit finalement un élément qu'il n'avait pas demandé : la soif de l'âne. Par quel mystère un tel transfert de qualité est-il possible ? La fable semble peu soucieuse de l'expliquer, mais il faut surtout voir là une volonté de rééquilibrer l'échange et d'aboutir à l'étiologie, – un peu rapportée, il est vrai –, du serpent assoiffé. Comme le bon sens populaire veut que l'on ne reçoive rien d'un serpent<sup>52</sup> et que l'âne ne peut rien réclamer de plus, nous assistons à une sorte, non pas de don, mais de « retrait compensatoire » : ce transfert de la soif n'a pour but que de rééquilibrer un échange franchement défavorable

50 Ajoutons que l'on pourrait éventuellement déceler une étiologie implicite, qui n'a pas été mise à profit, et suppléer une explication des rapports de l'homme et de l'âne : si l'âne est soumis à l'homme et peine constamment pour lui (cf. Es., *Fab.*, 262 Chambry), c'est qu'il expie ainsi une faute grave. Il faut ici faire intervenir à titre de comparaison la fable d'Ésope intitulée « Le cheval, le bœuf, le chien et l'homme » (Es., *Fab.*, 139 Chambry = 107 Hausrath ; cf. Babr., 74) qui commence par affirmer que Zeus a donné aux hommes une durée de vie limitée, mais que ceux-ci ont pu, grâce à leur intelligence, améliorer leur ordinaire, ce qui a conduit plusieurs animaux à faire allégeance à l'homme *en échange* d'une partie de leurs années. Il est patent qu'il faut récuser les deux morales aberrantes du texte ésopique et comprendre qu'en confiant à ces animaux des tâches pénibles l'homme s'est épargné des peines et a amélioré les conditions de sa brève vie, tandis que les animaux en cédant une partie de leur temps de vie peuvent profiter de la protection de l'homme.

51 Voir Plin., *NH*, VIII, 169.

52 Voir la fable d'Ésope intitulée « Zeus et le serpent » (*Fab.*, 221 Chambry).

à l'âne<sup>53</sup>. L'inégalité de l'échange conduit à inscrire un des donateurs du côté de la folie ou de la bêtise ce qui se retrouve dans certains modèles archaïques comme l'échange dit « inégal » entre Diomède et Glaucos<sup>54</sup>.

Il faut également souligner ici le rôle fondamental du thème du *don* car finalement cela revient à dire que les hommes ont obtenu le don, non pas de la jeunesse, mais de la vieillesse<sup>55</sup>. Autrement dit, il y a probablement, – ce que, du moins à ma connaissance, personne n'a jamais signalé –, un jeu de mots autour du cadeau de la vieillesse (γέρας/γήρας)<sup>56</sup>. Ce jeu de mots figure

53 Une partie des scholies de Nicandre (*Th.*, 343-354 Crugnola) se singularisent par la présence d'un élément qui ne figure pas dans les textes précédemment cités : elles ajoutent en effet une dimension étiologique que les récits ne permettaient pas de deviner. Selon celles-ci le récit illustrerait aussi la lenteur du déplacement de l'animal, hérité de l'âne : ὁ οὖν ὄφις δεξάμενος ἀπὸ τοῦ δῶρον τῶν θεῶν ἀργότερος ὑπάρχει περὶ τὴν πορείαν. La reptation est souvent perçue comme une démarche pesante et laborieuse : voir la reptation du céraste (Nic., *Th.*, 267) ou l'adjectif σπειραχθῆς utilisé par Nic. au v. 399. Il est aussi parfois question de l'indolence particulière de certains serpents notamment des espèces très dangereuses comme le cobra ou le basilic, voir Nic., *Th.*, 158 (cobra) ; Ps.-Dem. 300, 7 a D-K (basilic) ; Nic., *Th.*, 222 (vipère femelle asiatique) ; 373 (amphisbène). Voir S. Barbara, « Le basilic de Nicandre, *Thériaques*, 396-410 : caractéristiques et essai d'identification », dans C. Cusset (éd.), *Musa docta. Recherches sur la poésie scientifique dans l'Antiquité*, Saint-Etienne, 2006, pp. 128-129.

54 Cf. Hom., *Il.*, VI, 234 ; à propos de cet épisode, voir par exemple, dans l'abondante bibliographie, W. Donlan, « The Unequal Change between Glaucus and Diomedes in light of the Homeric Gift-Economy », *Phoenix*, 43, 1989, pp. 1-15 ; T. R. Assunção, « L'échange des armures entre Diomède et Glaucos (*Iliade* VI, 232-236) », *Ágora*, 4, 2002, pp. 7-23.

55 Sur la vieillesse, voir la bibliographie de W. Suder, Geras. *Old Age in Greco-Roman Antiquity. A Classified Bibliography*, Wrocław, 1991.

56 P. Chantraine, *DELG*, 1-2, Paris, 1990, s.v. γέρας : « Γέρας est certainement apparenté à γήρας [...] et désigne originellement la part d'honneur réservée au γέρον... ». On retrouve le même jeu sur les mots dans un passage de DC, LXI, 2, 4 qui signale la réponse oraculaire donnée à Néron à propos de la mue de serpent retrouvée dans son

notamment dans le passage de Nicandre et il permet d'établir un parallèle entre les vers 346-347 et 355-356 :

νεότητα γέρας πόρεν ἡμερίοισι  
Κυδαίωνων.

Il donna en cadeau la jeunesse aux mortels,  
pour les honorer.

Ἐξότε γηραλέον μὲν αἰεὶ φλόον ἔρπετὰ βάλλει  
Ὀλκήρη, θνητοὺς δὲ κακὸν περὶ γῆρας ὀπάζει.

Depuis les reptiles rampants abandonnent  
toujours leur vieille peau, tandis que la mauvaise  
vieillesse presse les mortels.

En 346-347 la présence d'un jeu de mots est en effet rendue probable par la proximité de νεότητα et de γέρας. Le cadeau (γέρας) sera la vieillesse (γῆρας) et non la jeunesse (νεότης) ! L'homme hérite de la vieillesse dont se débarasse le serpent<sup>57</sup> en même temps que sa peau (γῆρας)<sup>58</sup> :

lit : ὅτι ἰσχὺν παρά του [sic] γέροντος μεγάλην λήγεται, ἐπειδὴ τὸ γῆρας διὰ ταῦθ' οἱ ὄφεις ἐκδύεσθαι νομίζονται. Sur cette fameuse mue, voir Suet., *Ner.*, 6.

57 Chez Hés., *Th.*, 305, Ἐχιδνα ἐστὶ γῆρας.

58 En grec γῆρας désigne à la fois la vieillesse et la vieille peau du serpent, voir P. Chantraine, *DELG*, 1-2, Paris, 1990, s.v. γῆρας. Cf. Plin., *NH*, XX, 251 (*senectam exuendo*) ; Plut., *Mor.*, 381A (ἀγήρω) ; Macr., *Sat.*, I, 20 ; Herm. Tr., *Cyran.*, II, 30 ; Sanchoniathon cité par Philon de Byblos (FGrHist 790 F 4, 47) ; Horapoll., I, 2 ; Isid., *Orig.*, XII, 4, 46 ; *Souda*, s.v. λεβηρίς : τὸ γῆρας, ὃ ἀποδύεται ὁ ὄφις. Il n'est pas anodin que la cigale, qui apparaît dans la légende de Tithôn, soit un insecte qui abandonne également sa peau aussi appelée *lebêris* (*Souda*, s.v. γυμνότερος Ἰαλέμου : ἔστι δὲ τὸ σῦφαρ καὶ ἔκδυμα τοῦ ὄφεως καὶ τοῦ τέττιγος, παρὰ τὴν λεπίδα), voir C. Brillante, « Il vecchio e la cigala : un modello rappresentativo del mito greco », *Rappresentazioni della morte*, dans R. Raffaelli (éd.), Urbino, 1987, pp. 59-61 ; H. King, « Tithonos and the Tettix », dans T. M. Falkner – J. de Luce (éds.), *Old Age in Greek and Latin Literature*, New York, 1989, p. 77 ; A. Moreau, « Tithonos », dans B. Bakhouché (éd.), *L'ancien chez les Anciens*, t. II, Montpellier, 2003, pp. 347-348 ; G. M. Masselli, *Il vecchio e il serpente...*, op. cit., p. 172. Pour d'autres références sur les animaux qui muent, voir E. S. McCartney, « Longevity and Rejuvenation in Greek and Roman Folklore », *PMASAL*, 5, 1926, pp. 61-62. Les cigales, comme les serpents, passent

τῆμος ὅτ' ἀζαλέον φολίδων ἀπεδύσατο γῆρας<sup>59</sup>  
au moment où il se dépouille de ses vieilles  
écailles sèches (mot-à-mot « la vieillesse sèche de  
ses écailles »).

Il est possible de déceler dans ce jeu verbal une forme d'humour grinçant également perceptible dans un autre épisode lié à ces temps immémoriaux, celui de Pandore : en effet Pandore, le « présent de tous les dieux » (Παν-δώρα)<sup>60</sup>, qui est la réponse de Zeus au vol du feu<sup>61</sup>, n'apporte ensuite que des maux aux hommes<sup>62</sup>. Qui plus est, dans le texte hésiodique, on peut mettre à jour, outre un recours aux thématiques du don, de l'échange<sup>63</sup> et de la ruse, un enchaînement vol du feu aux dieux/don de Pandore aux hommes qui inverse en quelque sorte le schéma à l'œuvre dans notre récit : don de la jeunesse aux hommes par les dieux/« vol » de la jeunesse par un tiers. L'histoire de la perte de la jeunesse complète

par ailleurs pour des γηγενεῖς, sur ce point voir S. Byl, « Qui étaient les γηγενεῖς ? », dans J.-M. Galy – A. Thivel (dir.), *Les origines de l'homme d'après les Anciens*, Nice, 1998, p. 120.

59 Nic., *Th.*, 31. Cf. El., *NA*, IX, 16.

60 Hés., *O.*, 81-82.

61 Il est intéressant de remarquer que, dans l'apologue de Protagoras (Plat., *Prot.*, 320c-323d), le vol du feu est une compensation qui s'explique par une répartition inégale des qualités aux êtres vivants effectuée par Épiméthée. Pour une autre forme de répartition, voir Hor., *Carm.*, I, 16, 13-16.

62 Hés., *O.*, 42-105. Les fléaux mentionnés par Hés., *O.*, 90-92 sont seulement les peines, la fatigue, les maladies mortelles. Mais d'autres sources présentent Pandore comme celle qui fait vieillir prématurément les hommes, voir J.-P. Vernant, « Le mythe prométhéen chez Hésiode », dans J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 2004<sup>4</sup>, p. 189. Dans la *Théogonie* (v. 225) Πῆρας est fille de Nuit.

63 Voir J.-P. Vernant, art. cit., pp. 177-194 ; D. Saintillan, « Du festin à l'échange : les grâces de Pandore », dans F. Blaise – P. Judet de la Combe – Ph. Rousseau (dir.), *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, 1996, pp. 315-348 ; J. Boulogne, « La grâce du don. La pensée de l'origine du mal dans la *Théogonie* d'Hésiode », *LEC*, 68, 2000, p. 295.

donc idéalement le tableau de l'époque prométhéenne dressé par Hésiode<sup>64</sup> et semble puiser à la même logique archaïque et étimologique : ce dossier est donc à rapprocher de la connaissance par Nicandre de textes pseudo-hésiodiques<sup>65</sup> également décelable dans l'ophiogénèse attribuée à Hésiode aux vers 8-12.

Si l'excurus mythologique de Nicandre est une version très littéraire de l'histoire, elle est en revanche rapportée de façon très prosaïque par Élien<sup>66</sup> et par les scholies des *Thériaques*. Voici comment Élien rapporte la même histoire :

Il faut que je rapporte sur cet animal le mythe (*muthon*) que je connais pour l'avoir entendu raconter, afin qu'on ne s'imagine pas que je l'ignore. La tradition veut que Prométhée ait volé le feu, et le mythe raconte que Zeus en fut irrité et qu'il donna à ceux qui l'avaient informé du vol un remède contre la vieillesse. Or, d'après ce qu'on m'a dit, ceux qui le reçurent le placèrent sur un âne. L'âne se mit en route avec son fardeau, mais comme on était en été, l'âne assoiffé se dirigea vers une source pour satisfaire son besoin de boire. Le serpent (*ophin*) qui montait la garde le repoussa et le chassa, et l'âne, tourmenté par la soif, lui offrit en contrepartie du verre de l'hospitalité le remède qu'il portait sur lui. Il y eut donc un échange de présents : l'un eut à boire et l'autre se débarrassa de sa vieille peau, héritant en outre, dit l'histoire, de la soif de l'âne. Pensez-vous que je sois l'auteur du mythe (*muthou poiêtês*) ? C'est faux, car avant moi Sophocle, l'auteur de tragédies, Dinolochos, le rival d'Épicharme, Ibycos de Rhegium et les auteurs de comédie Aristias et Apolophane y font allusion<sup>67</sup>.

On distingue aussitôt quelques petites différences entre Nicandre et Élien. Chez

Nicandre, le serpent exige le fardeau, tandis que chez Élien, c'est l'âne qui le propose. Chez Nicandre il est question du trou de l'animal, tandis qu'Élien parle d'une source gardée par le serpent. En outre Élien ne fait pas allusion au caractère étimologique de l'histoire : l'âne semble ponctuellement assouvir sa soif et le serpent change de peau. Ces différences certes curieuses pourraient faire penser à l'utilisation par Élien d'une autre source, mais celles-ci résultent du rapprochement de deux textes privilégiant des approches très différentes : d'un côté on trouve le traitement un peu approximatif d'Élien, de l'autre la poétique et l'esthétique d'un poète raffiné. Il n'est pas du tout dit que l'absence du détail de la source chez Nicandre résulte d'une différence de version et il faut même tenir pour certain que, dans la version originelle, il était bien question d'un serpent gardant une source comme on peut le voir également dans les scholies (ἐλθεῖν εἰς κρήνην ἣν ἐφύλασσαν ὄφις)<sup>68</sup>. Élien, qui connaît Nicandre<sup>69</sup> et qui le cite parfois<sup>70</sup>, prend ici une sorte de malin plaisir à ne pas le mentionner et à citer des sources que nous ne possédons plus et qui nous semblent plus rares, tout en multipliant lui aussi les prises de distance avec l'histoire.

Le détail du gardien de la source transmis par les scholies et par Élien a son importance puisqu'il s'agit d'un motif traditionnel et que l'on peut dès lors suspecter la fusion de deux figures serpentes : le gardien de la source et le serpent assoiffé. Or la fusion contre-nature de ces deux figures antithétiques n'est sans doute pas originelle et doit être le résultat de l'étimologie érudite. Ainsi, dans une fable ésopique, l'*hydros*, gardien de la source, interdit à la vipère

64 L'épisode de Mékonè (Hés., *Th.*, 535 sqq.) est aussi une histoire d'échange inégal.

65 Hés., fr. 367 M.-W. (*spur.*). Voir J.-M. Jacques, *op. cit.*, p. 77.

66 El., *NA*, VI, 51.

67 Trad. A. Zucker (éd.), Élien, *La personnalité des animaux*, Livres I à IX, Paris, 2001, p. 166.

68 Schol. in Nic. *Th.*, 343-354 Crugnola.

69 Néanmoins A. F. Scholfield (éd.), Aelian, *On the Characteristics of Animals*, vol. I, Cambridge (Ma.) – Londres, 1958, pp. XVII-XVIII, ne croit pas à une utilisation directe.

70 *Ibid.*

altérée l'accès à ce biotope qui théoriquement n'est pas le sien<sup>71</sup> :

Une vipère venait régulièrement boire à une source. Une hydre qui l'habitait voulait l'en empêcher, s'indignant que la vipère, non contenté de son propre pâtis, envahit encore son domaine à elle. Comme la querelle ne faisait que s'envenimer, elles convinrent de se livrer bataille : celle qui serait victorieuse aurait possession de la terre et de l'eau<sup>72</sup>...

Cette fable est importante car, en les faisant s'affronter, elle atteste l'existence de deux figures archétypales indépendantes : l'*hydros*, serpent d'eau<sup>73</sup>, gardien de la source, et la vipère, serpent terrestre assoiffé<sup>74</sup>. Néanmoins la fusion de ces deux figures n'est pas un phénomène isolé : on trouve chez Théophraste<sup>75</sup> une autre tradition, à caractère scientifique cette fois-ci, selon laquelle l'*hydros* changerait de nature et deviendrait vipère avec l'assèchement des zones humides (ὡσπερ ὁ ὕδρος εἰς ἔχιν χηραινομένων τῶν λιβάδων)<sup>76</sup>. Un des intérêts de l'étiologie de Nicandre est de montrer comment on a renforcé les liens entre la figure anguiforme épichorique du gardien de la source et celle du serpent assoiffé.

Les répercussions de cette histoire du serpent et de l'âne sur l'image culturelle du serpent sont importantes. On commencera par remarquer que, dans la fable grecque, le *pharmakon* n'est pas l'*immortalité*, mais bien la *jeunesse*<sup>77</sup> et

que par conséquent un serpent peut mourir ! En réalité, dans l'esprit des Anciens, ce privilège, acquis par la ruse, l'exclut seulement du champ de la mort naturelle<sup>78</sup>, à la différence de l'homme qui lui est soumis à cette nécessité. Ce récit, dans sa forme grecque du moins, n'est donc pas la transcription d'une sorte de révolte contre la mort, mais plutôt d'un refus de la décrépitude naturelle conduisant à la mort. La légende de Tithôn et Éôs<sup>79</sup> apporte le même enseignement : immortalité n'est pas jeunesse<sup>80</sup>. La fatalité c'est ici la vieillesse et non la mort. Autrement dit l'homme peut en vouloir au serpent de l'avoir frustré de ce privilège, mais l'immortalité ne concerne que les dieux et les héros élus.

Il est certain qu'il existe, dans d'autres régions du monde<sup>81</sup>, des versions de ce motif où il est question d'éternité et non de jeunesse, mais, dans les versions grecque et babylonienne, la plante est bien une plante de jouvence<sup>82</sup>. D'ailleurs les passages anciens parlant de la mue la présentent toujours comme une régénérescence et ils ne sous-entendent pas que le serpent est immortel<sup>83</sup>. Ces conceptions trouvent aussi leur origine dans des observations et des croyances. On pensait en effet le serpent capable de se régénérer : on croyait notamment

φάρμακον ἀγηρασίας.

<sup>78</sup> Voir E. S. McCartney, art. cit., p. 63. Sur la longévité du serpent, voir aussi le témoignage de Sanchoniathon cité dans le fr. 9 de Philon de Byblos (C. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum*, III, Paris, 1849, p. 572).

<sup>79</sup> *HH*, V, 218 *sqq.* ; Mimn., fr. 1 Gentili-Prato ; Saph., fr. 58 Campbell.

<sup>80</sup> L'octroi de l'immortalité est souvent accompagné d'effets indésirables, voir M. D. Reeve, art. cit., p. 245 qui cite également le cas d'Endymion.

<sup>81</sup> Voir W. Deonna, art. cit.

<sup>82</sup> J. Bottéro, *op. cit.*, p. 202, n° 3 ; *contra* J.-D. Forest, *L'épopée de Gilgamesh et sa postérité. Introduction au langage symbolique*, Paris, 2002, p. 182.

<sup>83</sup> Sur l'existence de serpents considérés comme immortels, voir éventuellement le cas des cobras Thermutis chez El., *NA*, X, 31.

<sup>71</sup> Es., *Fab.*, 117 Chambry.

<sup>72</sup> Trad. E. Chambry (éd.), Ésope, *Fables*, Paris, CUF, 1985<sup>4</sup>.

<sup>73</sup> Sur l'*hydros*, voir notre contribution « Figures du serpent nauséabond », dans B. Nicolas (éd.), *La ruse d'Idothée. Bonnes et mauvaises odeurs dans les mondes grec et romain. Imaginaire, pratiques, savoirs*, Colloque de Nantes, 16-17 juin 2008 (à paraître).

<sup>74</sup> Cf. *supra*, n° 12 et 21.

<sup>75</sup> Th., *HP*, II, 4, 4.

<sup>76</sup> Pour une théorie similaire à propos du lézard, voir par exemple le schol. ad Thcr., VII, 22.

<sup>77</sup> Le schol. in Nic. *Th.* 343-354 Crugnola parle d'un

que ses yeux, et sa queue, comme dans le cas du lézard<sup>84</sup>, pouvaient repousser<sup>85</sup> et que ses anneaux, quand ils étaient sectionnés, pouvaient se ressouder<sup>86</sup>. C'était donc, aux yeux des Anciens, un animal résistant, doté d'une force vitale importante et d'une capacité à se transformer, un animal d'une longévité exceptionnelle<sup>87</sup>, bénéficiant par la même occasion d'une connaissance supérieure du monde.

Mais – le fait est bien connu – le serpent est aussi lié au monde infernal. Cette caractéristique nous permet de signaler ici une autre bizarrerie dont il faut souligner qu'elle est spécifique au récit grec : l'échange à première vue défavorable est compensé, dans la légende, par le don d'une caractéristique gênante : la soif. Or la soif, si elle peut affecter tous les hommes, est aussi spécifiquement liée au monde des morts<sup>88</sup> : les morts ont soif<sup>89</sup> et on peut les apaiser avec des libations de sang, de lait... Il n'est d'ailleurs pas anodin que les morts puissent justement apparaître sous forme serpentine<sup>90</sup>. Autrement dit

plusieurs motifs de ce récit sont en relation avec d'anciennes conceptions religieuses.

Bref, si le serpent gagne la jeunesse qui peut prolonger sa vie, il subit aussi une peine qui apparente sa vie à une sorte d'enfer et le rattache à la mort. De son côté l'homme est certes affligé par la vieillesse, mais il a la capacité d'étancher sa soif jusqu'à la fin de ses jours. Ce jeu dialectique, tout à fait propre aux versions grecques, montre que l'histoire n'est pas sans lien avec les récits que pouvait véhiculer le banquet. On a en effet l'impression que l'âne, animal de Dionysos<sup>91</sup>, a frustré les hommes de la jeunesse, mais qu'il leur a donné la possibilité de ne pas souffrir de la soif.

Il serait d'ailleurs possible de citer des sources montrant que l'échange n'est peut-être pas si inégal qu'il n'y paraît : la soif est en effet parfois présentée comme le plus irrésistible des besoins naturels : on trouve chez Athénée plusieurs exemples allant dans ce sens<sup>92</sup> et notamment un fragment de Sophocle<sup>93</sup> qui nous permettra de faire le lien avec la suite puisqu'il n'est pas exclu qu'il ait quelque chose à voir avec la dipsade :

Διψῶντι γάρ τοι πάντα προσφέρων σοφὰ  
οὐκ ἂν πλέον τέρψειας ἢ ἴμπειν διδοῦς.

On ne saurait, en accordant toute la sagesse à un assoiffé, le satisfaire autant qu'en lui donnant à boire.

Il y a donc, manifestement, derrière tous ces textes, des réflexions sur les biens et les maux ce qui contribue à élever la dipsade au-delà de son statut paradoxographique et anecdotique.

84 El., NA, II, 23 ; V, 47.

85 Arstt., HA, II, 17 (508 b) ; cf. Physiologus, 11.

86 Voir l'exemple du serpent coupé qui continue à s'agiter chez Lucr., III, 657-663 ; Luc., VI, 490 ; Adnot. Luc., VI, 90 (cf. Isid., Orig., XII, 4, 10).

87 Voir aussi le « fragment » de Sanchoniathon de Beyrouth relatif aux serpents chez A. I. Baumgarten, *The Phoenician History of Philo of Byblos. A Commentary*, Leyde, 1981, pp. 245-246, 256.

88 W. Deonna, art. cit., pp. 348-351.

89 Voir M. Daraki, *Dionysos et la déesse Terre*, Paris, 1994<sup>2</sup>, p. 53 (à la suite de Küster) et l'explication du mycénien *di-pi-si-jo* (« assoiffés » = « les morts ») donnée par L. R. Palmer, *The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*, Oxford, 1963, pp. 252-253 et les réserves de J. Chadwick – L. Baumbach, « The Mycenaean Greek Vocabulary », *Glotta*, 41, 3/4, 1963, p. 186 (signalé par P. Chantraine, *DELG*, s.v. δίψα).

90 Voir par exemple E. Rohde, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. R. Auguste, Paris, 1952 (reprint Paris, 1999), p. 118, n° 2 ; M. Daraki, *op. cit.*, p. 52. Parmi les nombreux exemples signalons le cas d'Anchise chez Virg., *Aen.*, V, 84-103.

91 W. Deonna, art. cit., pp. 33 ; 630.

92 Ath., *Deipn.*, X, 433 e : τῆς δὲ δίψης οὐδὲν ἐστὶ πολυποθητότερον : « Il n'est pas de besoin plus impérieux que d'étancher sa soif » ; et plus loin : τὸ δίψος γὰρ πᾶσιν ἰσχυρὰν ἐπιθυμίαν ἐμποιεῖ τῆς περιττῆς ἀπολαύσεως : « Car la soif produit chez tout le monde un puissant désir qui appelle une satisfaction complète ».

93 Soph., fr. 763 Pearson (= Ath., *Deipn.*, X, 433 e).

QUELQUES PARALLÈLES PERDUS  
OU MASQUÉS

L'histoire rapportée par Nicandre et Élien était jadis plus répandue<sup>94</sup> que ne le laisse penser l'état actuel des sources. Élien<sup>95</sup> indique en effet qu'elle apparaissait aussi chez Ibycos de Rhégion, Sophocle<sup>96</sup> et les dramaturges Dinolochos, Aristias<sup>97</sup> et Apollophanes. Elle se trouvait donc déjà chez un poète de l'époque archaïque et chez des dramaturges de l'époque classique. On a, pendant longtemps, renoncé à tirer quelque chose de ces références. Or il est clair que l'on a trop rapidement mis de côté cette liste de parallèles. Renoncer à l'exploiter c'est abandonner cette légende à une obscurité involontaire et Malcom Davies n'a pas complètement tort de tenter de relever, dans les fragments d'Ibycos, un vers susceptible de rappeler l'histoire de la dipsade<sup>98</sup>. Le fr. 313 Campbell retient en particulier son attention : οὐκ ἔστιν ἀποφθιμένοις ζωᾶς ἔτι φάρμακον εὐρεῖν : « il n'est plus possible aux morts de trouver un remède pour ressusciter ». Le rapprochement est certes judicieux, mais la prudence s'impose puisque le sens du fragment peut être discuté et qu'il atteste une vague connaissance du motif du *pharmakon* de vie et non de l'échange de l'âne et de la dipsade. Mais, en même temps, il est certain aussi que l'on a fait preuve d'un scepticisme excessif à propos de cette liste d'auteurs<sup>99</sup>. Il est

94 Déjà A. Brelich, art. cit., p. 24.

95 El., NA, VI, 51.

96 Également signalé par le schol. in Nic. Th. 343-354 Crugnola.

97 Il n'est pas certain qu'Aristias ait écrit lui aussi un drame satyrique intitulé *Kôphoi*, voir D. F. Sutton, *The Greek Satyr Play*, Meisenheim/Glan, 1980, p. 12.

98 M. Davies, art. cit., p. 73. Dans ces conditions pourquoi ne pas ajouter aussi le fr. 282 C 12 Campbell (= S257 (a) fr. 26 (a) Davies) qui évoque la mort, un *pharmakon* et une bête sauvage.

99 F. Lasserre, « La fable en Grèce dans la poésie archaïque », dans *La fable*, Entretiens sur l'Antiquité Classique. Fondation Hardt, XXX, Vandœuvres – Genève,

en effet très vraisemblable qu'un représentant de la lyrique archaïque ait abordé cette question : il suffit, pour s'en persuader, de voir l'importance prise dans ce genre par les thèmes de la mort, de la jeunesse et de l'immortalité.

Il est par ailleurs significatif qu'il faille relier une autre légende sur la mue attestée par Philon d'Alexandrie<sup>100</sup> à un fragment des *Iambes* de Callimaque<sup>101</sup> où le poète se réclame d'Ésope<sup>102</sup>, et où l'on peut, éventuellement, suspecter un lien avec un modèle lyrique archaïque. Selon le récit de Philon, les animaux, qui parlaient jadis la même langue, envoyèrent une ambassade à Zeus pour lui réclamer l'immortalité : ils furent châtiés pour leur audace et se mirent à parler des langages animaux différents ; néanmoins on apprend par la même occasion que le serpent avait réussi à récupérer la jeunesse<sup>103</sup>.

καὶ περὶ ἀθανασίας ἐπρεσβεύετο γήρωσ ἔκλυσιν  
καὶ τὴν εἰς αἰεὶ νεότητος ἀκμὴν αἰτούμενα, φάσκοντα  
καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς ἐν ἤδη ζῶων τὸ ἐρπετόν, ὄφιν,  
τετυχηκέναι ταύτης τῆς δωρεᾶς.

Ils envoyèrent une ambassade à propos de l'immortalité, en demandant d'être exemptés de la vieillesse et de jouir de l'éternelle jeunesse, en disant que parmi eux il en était un, un reptile, le serpent, qui avait déjà obtenu ce cadeau.

Malgré l'effort de reformulation de Philon, on sent bien qu'il ne s'agit pas ici véritablement d'*athanasia* et que le cadeau (δωρεᾶς = γέρας) d'une jouvence permettant d'échapper à la

1984, p. 88.

100 Phil., *De conf. ling.*, 6-8.

101 Call., fr. 192 Pfeiffer (Iambus II). Sur ce fragment, voir A. Kerkhecker, *Callimachus' Book of Iambi*, Oxford, 1999, pp. 49-63 ; E. Lelli, *Critica e polemica letteraria nei Giambi di Callimaco*, Alessandria, 2004, pp. 35-47 ; B. Acosta-Hughes – R. Scodel, « Aesop poeta : Aesop and the fable in Callimachus' *Iambi* », dans M. A. Harder – R. F. Regtuit – G. C. Wakker (éds.), *Callimachus II*, Louvain – Paris – Dudley (Ma), 2004, pp. 1-22.

102 Call., fr. 192, 15-16.

103 Phil., *De conf. ling.*, 8.

vieillesse (γήρωσ) reprend les motifs à l'œuvre dans les textes vus précédemment.

Dans la *diegesis* du fragment de Callimaque, l'ambassade, qui est conduite par un cygne, réclame l'abolition de la vieillesse<sup>104</sup> :

Les autres animaux parlaient comme des êtres humains, jusqu'à ce que le cygne aille en ambassade auprès des dieux pour être délivré de la vieillesse et que le renard ose dire que Zeus ne régnait pas justement<sup>105</sup>...

On considère en général, malgré les lacunes du passage des *Iambes*, que Philon et Callimaque font allusion à la même fable et que le poète de Cyrène savait que le serpent avait acquis le cadeau de jouvence. Quoi qu'il en soit, le croisement de ces sources diverses montre que ce récit qui est fondamental pour la fable comme genre<sup>106</sup> puisqu'il explique qu'à un moment donné les animaux parlaient avec une langue unique, était présent dans le corpus ésopique ou dans des *parerga* – Callimaque se réclame en effet ici d'« Ésope de Sardes » – et que, par la même occasion, a pu graviter dans l'orbite qui a formé le corpus ésopique une histoire à propos de la mue des serpents.

Il vaudrait aussi la peine de s'attarder un peu sur le cas du drame satyrique de Sophocle qui a été plutôt délaissé. Et l'on comprend d'ailleurs pourquoi lorsque l'on regarde les quelques bribes presque inutilisables<sup>107</sup> des fragments

du drame intitulé ΚΩΦΟΙ (« Les Idiots » ou « Les Benêts »). Pourtant le fait que les drames de Sophocle soient volontiers étiologiques, la présence des légendes prométhéennes dans ses pièces<sup>108</sup>, la présence de la mort, sont autant d'éléments qui montrent que le dramaturge pouvait très bien avoir traité ou évoqué le thème de la dipsadé dans ce drame satyrique. Qui plus est le caractère « dionysiaque » du drame satyrique convient tout à fait à des réflexions sur la soif ! On pourrait même aller plus loin en montrant que ce thème de la jouvence était intimement associé aux formes théâtrales<sup>109</sup> puisqu'il apparaissait déjà chez Aristophane – dans *Les Cavaliers* et notamment dans une pièce perdue intitulée Γῆρας<sup>110</sup> –, et qu'il avait sans doute quelque à voir avec le dionysisme<sup>111</sup>.

Élien et les scholies de Nicandre attestent que le drame de Sophocle abordait ce sujet<sup>112</sup>, mais rien n'indique qu'il s'agissait du sujet principal. Si l'on examine avec attention les fragments réunis, il faut alors faire face au problème principal : quel est le lien entre les Dactyles de l'Ida<sup>113</sup> et la fable de l'âne et de la dipsadé ? Il y

*Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 4, Göttingen, 1999, pp. 326-328.

108 Voir d'Eschyle le *Prometheus Pyrkaeus* et le *Prometheus Pyrphoros* (incert.) et de Sophocle, outre les *Kophoi*, le drame intitulé *Pandora* ou *Sphyrokopoi* ; voir aussi le cas des *Momos* de Sophocle et d'Achaïos (incert.) qui pourraient être liés à Prométhée si l'on pense à Es., *Fab.*, 124 Chambry.

109 E. S. McCartney, art. cit., pp. 58-59.

110 F. M. Cornford, *The Origin of Attic Comedy*, Cambridge, 1934<sup>2</sup>, pp. 87-93. Voir aussi le cas de la glose λεβηρίς (= γῆρας) déjà signalé par E. S. McCartney, art. cit., p. 61, n° 185.

111 F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 89. Signalons aussi le cas des résurrections avec l'exemple de Glaucos, voir M. Corsano, *Glaucos. Miti greci di personaggi omonimi*, Rome, 1992, p. 111, n° 1.

112 Schol. in Nic. *Ther.*, 343-354 Crugnola.

113 Sur le dossier hésiodique, voir J. Schwartz, *Pseudo-Hésiodeia. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d'œuvres attribuées à Hésiode*, Paris, 1960, pp. 246-248.

104 Call., *Iamb.*, II, *Dieg.*, VI, 23-24 Pfeiffer.

105 Trad. Y. Durbec (éd.), Callimaque, *Fragments poétiques*, Paris, 2006, p. 148.

106 Au point que Babrius y fait allusion dans son prologue (v. 6).

107 D. F. Sutton, *op. cit.*, p. 54 : « We have no idea how this subject was dramatized » ; S. Radt, « Sophokles in seinen Fragmenten », dans *Sophocle. Entretiens sur l'Antiquité classique*, XXIX, Vandœuvres – Genève, 1983, p. 195, classe ce drame dans la catégorie « Unklar ». Pour les fragments voir A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, 1889<sup>2</sup> (reprint Hildesheim – Zürich – New York, 1983), pp. 209-210 ; R. Krumeich – N. Pechstein – B. Seidensticker, *Das griechischen Satyrspiel*, Darmstadt, 1999, pp. 349-355 ; S. Radt,

a un contraste étonnant, sans doute recherché, entre les être ingénieux que sont les Dactyles<sup>114</sup> et la bêtise des satyres. Il devait être question des premiers hommes par le biais des Dactyles. Les satyres stupides de ce drame (ΚΩΦΟΙ ΣΑΤΥΡΟΙ) rappellent les critiques adressées par Nicandre aux hommes des temps reculés (ἄφρονες) qui, bêtement, ont confié à un âne leur bien le plus précieux. La bêtise se trouve également du côté de l'âne prêt à échanger contre l'accès à une source un bien d'une valeur inestimable<sup>115</sup>. Les satyres du drame obtenaient peut-être en dépôt un *pharmakon* de vie qu'ils perdaient pareillement au bénéfice d'un serpent (?).

Malcom Davies rapporte un récit mélanésien intéressant où il est question de deux frères considérés comme les ancêtres de l'Humanité : l'un est intelligent, l'autre stupide ; le premier reçoit un message d'immortalité pour les hommes et le frère idiot le confie aux serpents<sup>116</sup>. Davies utilise ce récit pour établir un parallèle avec Prométhée et Épiméthée, mais il est patent que ce schéma narratif peut également renvoyer à l'histoire de la dipsade et de l'âne : les récits prométhéens sont traversés par la présence d'un idiot qui gâche les quelques avantages des hommes... Le parallèle montre surtout que ce motif de la bêtise est souvent utilisé lorsque l'on cherche à expliquer une situation dont le sens nous échappe et que l'homme se rassure volontiers en pensant qu'*ab origine* il avait un statut privilégié et qu'il ne l'a perdu que par l'intervention d'un tiers sans jugement.

Pour ce qui est des parallèles mythologiques peu exploités, le transfert de l'*athanasia* de Tydée à Diomède ne saurait constituer un élément de comparaison intéressant. Ce n'est pas parce qu'il y a transfert d'une immorta-

lité présentée comme un *pharmakon* ni parce qu'Ibycos avait pu en avoir connaissance que nous pouvons penser qu'il y a un lien entre cette tradition épique et l'histoire de la dipsade et de l'âne. En revanche l'intérêt du parallèle avec la légende de Midas semble avoir été plutôt sous-évalué. Rappelons que Midas, célèbre roi de Phrygie, est connu dans la mythologie par des récits décousus, mais très populaires, notamment ses fameuses oreilles d'âne, punition infligée par Apollon sur le mont Tmolos pour le châtier de son attitude lors de la joute musicale avec Marsyas ou encore le don fabuleux de tout changer en or qui lui fut accordé par Dionysos pour le remercier d'avoir libéré Silène<sup>117</sup>. Ces légendes, qui renvoient à une figure historique des VIII-VII<sup>e</sup> siècles av. J.-C.<sup>118</sup>, présentent l'intérêt de laisser entrevoir plusieurs processus de création légendaire : elles sont localisées en Anatolie, dans une zone de confluence entre la Mésopotamie et le monde grec<sup>119</sup> ; elles présentent quelques motifs proches de ceux du récit que nous étudions ici comme les oreilles d'âne<sup>120</sup>, l'impossibilité d'étancher sa soif, la source<sup>121</sup>, la bêtise<sup>122</sup>, le transfert de caractéristiques... Midas, qui ne peut satisfaire ni sa faim ni sa soif (*sitis arida guttur | Vrit*)<sup>123</sup>, subit un supplice similaire à celui de Tantale dont le parallèle avec la dipsade a d'ailleurs été développé dès l'Antiquité par Lucien<sup>124</sup> dans son

117 P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1988<sup>9</sup>, s.v. *Midas*.

118 L. E. Roller, « The Legend of Midas », *ClAnt*, 2/2, 1983, pp. 299-303 ; A. Thiel, *Midas. Mythos und Verwandlung*, Heidelberg, 2000, pp. 23-34.

119 Sur les contacts de Midas et de Sargon II, voir A. Mastrocinque, « Il tocco di Mida : nel regno di Cibebe », *Archeologia Viva*, 103, 2004, p. 20.

120 Notamment *Souda*, s.v. Μίδαξ. Voir W. Deonna, art. cit., pp. 36-37.

121 Ps.-Plut., *De fluu.*, 10, 1.

122 Ov., *Met.*, XI, 148-149. Cf. Hés., fr. 352 M.-W. (*dub.*).

123 Ov., *Met.*, XI, 129-130.

124 Lucien, *Dips.*, 6.

114 Voir Str., X, 3, 22 (= Soph., fr. 366 Pearson) : εἰργάσαντο πρόωτοι καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν πρὸς τὸν βίον χρησίμων.

115 Cf. à propos d'Ἔδω, *HHI*, V, 223 : νηπίη [...] Ἥως. Voir H. King, art. cit., p. 72.

116 M. Davies, art. cit., p. 75.

Περὶ τῶν διψάδων, un opuscule où il tourne en dérision la prétention érudite à parler des reptiles venimeux<sup>125</sup>. En se baignant dans la source du Pactole, Midas assouvie sa soif en transmettant son encombrant pouvoir<sup>126</sup> et cet échange rappelle beaucoup l'échange dont nous avons parlé auparavant (soif/jeunesse). Midas échange l'or tant convoité contre la satisfaction finalement encore plus désirable de la soif<sup>127</sup>. Il serait inutile d'approfondir davantage les parallèles ; il est tentant de considérer l'Asie Mineure comme une zone de maturation où l'histoire de l'âne et de la dipsade aurait pu se former<sup>128</sup>. Il est significatif que parmi les genres où l'influence « asiatique » se fait particulièrement sentir on trouve la fable, la poésie lyrique et cosmogonique<sup>129</sup>. Or nous avons croisé, sur le chemin de cette enquête, Ibycos qui fut lié à Samos, Ésope lié à Sardes ou à Samos. On peut aussi rappeler que Nicandre était lié à Claros et à Colophon<sup>130</sup>.

Il reste à parler d'un autre texte célèbre où des motifs similaires apparaissent : il s'agit évidemment, comme on l'a vu depuis longtemps, du récit de la *Genèse*<sup>131</sup>. Après la création du

monde, Yahvé a planté, à l'orient, un jardin où se trouvent deux arbres : celui de la connaissance du bien et du mal et celui de la vie. Il a établi l'homme dans ce jardin avec interdiction formelle de manger le fruit de l'arbre de la connaissance. Après la création de la femme, tirée d'une côte d'Adam, le serpent invite celle-ci à manger du fruit de l'arbre de la connaissance avec le résultat que l'on sait. Le serpent subit alors la malédiction de Dieu. On pourra considérer que le comportement de l'animal n'est pas clair surtout si l'on a en tête les quelques textes que nous avons précédemment abordés. Voici les deux extraits les plus significatifs dans le cadre de cette étude<sup>132</sup> :

Le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs que Yahvé Dieu avait fait. Il dit à la femme : « Alors Dieu a dit : 'Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin ?'. La femme répondit au serpent : 'Nous pouvons manger du fruit des arbres du jardin. Mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin', Dieu a dit : 'Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas sous peine de mort'. Le serpent répliqua à la femme : 'Pas du tout ! Vous ne mourrez pas ! Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal' » [...].

Alors Yahvé dit au serpent : « Parce que tu as fait cela, maudit sois-tu entre tous les bestiaux et toutes les bêtes sauvages. Tu marcheras sur ton ventre et tu mangeras de la terre tous les jours de ta vie. Je mettrai une hostilité entre toi et la femme, entre ton lignage et le sien. Il t'écrasera la tête et tu l'atteindras au talon »<sup>133</sup>.

125 Voir K. Kilburn (éd.), Lucian, vol. VI, Cambridge (Ma.) – Londres, 1959 (LCL, 430), pp. 76-85.

126 Ov., *Met.*, XI, 136-145 ; Serv. Dan., *Aen.*, X, 142.

127 On trouve une morale identique dans une anecdote rapportée par Plin., *NH*, VIII, 222 à propos de la vente d'un rat lors du siège de Casilinum.

128 En Phrygie la légende de Manès présente des motifs similaires : voir Xanthos, fr. 3 Jacoby (765 F 3) = Plin., *NH*, XXV, 14.

129 Sur l'influence mésopotamienne sur la littérature archaïque grecque, voir M. L. West, *op. cit.* ; S. Dalley – A. T. Reyes, « Mesopotamian Contact and Influence in the Greek World. I. To the Persian Conquest », dans S. Dalley (éd.), *The Legacy of Mesopotamia*, Oxford, 1998, pp. 101-103. Voir notamment M. L. West, *op. cit.*, p. 533 qui souligne qu'Ibycos était « *the first known Greek source for the myth of how mankind lost the chance of perpetual youth* ».

130 Voir par exemple A. S. F. Gow – A. F. Scholfield (éds.), *Nicander. The Poems and Poetical Fragments*, Cambridge, 1953, pp. 3-8.

131 Sur l'exploitation du parallèle entre Nicandre et le texte de la *Genèse*, voir M. D. Reeve, art. cit., pp. 251-258.

Sur l'image des serpents dans la tradition judéo-chrétienne, voir L. Bodson, « L'évolution du statut culturel du serpent dans le monde occidental de l'Antiquité à nos jours », dans A. Couret, F. Ogé et al. (éds.), *Homme, animal, société*. III. *Histoire et animal*, t. II. Toulouse, 1989, pp. 528-530.

132 *Gen.*, 3, 1-5 et 14-15.

133 Trad. École biblique de Jérusalem (dir.), *La Bible de Jérusalem*, Paris, 1998 (*nihil obstat* 1955).

La Septante présente le serpent comme φρονιμώτατος<sup>134</sup>, terme qui n'implique pas, à l'origine, l'idée de ruse perverse. L'animal est simplement plus renseigné qu'Adam et Ève dont l'état de bonheur hébété va cesser avec la connaissance du bien et du mal. Mais cette connaissance, que le serpent avait présentée comme un apanage divin, va se révéler être la cause de leur mortalité. Un peu plus loin Dieu confirme d'ailleurs la véracité d'une partie des propos du serpent :

Puis Yahvé dit : « Voilà que l'homme est devenu comme l'un de nous, pour connaître le bien et le mal ! Qu'il n'étende pas maintenant la main, ne cueille aussi de l'arbre de vie, n'en mange et ne vive pour toujours ! »<sup>135</sup>.

L'arbre de vie dont il n'avait plus été question depuis *Gn.*, 2, 9 réapparaît donc à la fin de l'épisode sans qu'il ait joué un rôle quelconque dans la narration, mais nous comprenons finalement qu'Adam et Ève ne pouvaient bénéficier de l'arbre de vie qu'en s'abstenant de l'arbre de la connaissance. On voit ici que les ancêtres de l'humanité ont été placés par Dieu dans une situation qui les empêche d'être totalement égaux à la divinité<sup>136</sup> : ils ne peuvent bénéficier que d'une éternité dans l'ignorance ou bien d'une connaissance assortie de la mortalité. Ils n'ont du reste pas eu à choisir entre ces deux destins puisque c'est l'action du serpent qui a conduit à ce résultat sans que l'on sache vraiment quelles étaient les motivations de l'animal<sup>137</sup>.

En confrontant le fonctionnement de ces deux récits on obtient donc le tableau de comparaison suivant

| Source                      | Animal  | Perdant  | Intermédiaire | Perte    | Gain<br>« compensatoire »      |
|-----------------------------|---------|----------|---------------|----------|--------------------------------|
| <i>Genèse</i>               | serpent | humanité | femme         | éternité | connaissance                   |
| <i>Aition de la dipsade</i> | dipsade | humanité | âne           | jeunesse | possibilité d'étancher sa soif |

134 Cf. *Isid.*, *Orig.*, XII, 4, 42-43. En revanche Platon (*Tim.*, 44, 92a), loin de l'opinion dominante, associe reptation et bêtise et classe les reptiles parmi les animaux les plus stupides.

135 *Gn.*, 3, 22.

136 J. G. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament...*, *op. cit.*, p. 49.

137 *Ibid.*

Le but n'est pas ici d'interroger toutes les incohérences du texte de la *Genèse*<sup>138</sup>, mais il apparaît principalement que le récit est bancal dans sa construction parce qu'il passe sous silence des éléments qui devaient assurer la cohérence globale<sup>139</sup> du récit archétypal, en particulier ce qui concerne l'avantage obtenu par le serpent. On voit bien, dès lors, que ce texte résulte de la réélaboration de récits antérieurs où l'on n'a pris que ce qui pouvait être utile au propos dans une perspective théologique. Dans les récits grecs, il y a aussi, il est vrai, un élément qui n'a pas été développé, c'est le fait qu'en contrepartie de la perte du cadeau divin l'homme bénéficie d'autres avantages comme la sagesse. Et le récit de la *Genèse* ne dit manifestement pas autre chose lorsqu'il parle du fruit de l'arbre de la connaissance troqué contre la mort à cause du serpent<sup>140</sup>. Mais, ce que le récit biblique ne développe pas, c'est l'autre pendant du transfert assorti du châtement pour l'Ophidien. Il est en effet un élément implicite dans le récit de la *Genèse* : le fait que c'est le serpent qui récupère à son profit le bénéfice de l'arbre de

vie<sup>141</sup> – comme l'avait déjà dit Frazer<sup>142</sup> –, avant que Dieu n'en interdise l'accès<sup>143</sup>, et que sa punition est certes désormais de ramper<sup>144</sup> dans la poussière<sup>145</sup> où, ce que ne dit pas non plus le texte biblique, il souffrira de la soif, mais qu'il a acquis dans l'opération le bénéfice de l'arbre de vie : on ne voit pas, sinon, ce qui aurait pu pousser le serpent à agir ainsi. Il a donc dû exister une étape du récit où le serpent récupérerait ce que perdait l'homme en touchant à l'arbre de la connaissance. Autrement dit, il semble que le *drakôn* arboricole<sup>146</sup> déchu devienne serpent terrestre venimeux<sup>147</sup> et assoiffé, mais en ayant

138 Le plus surprenant reste l'allusion à une forme de polythéisme : *Gn.*, 3, 5 et 22 : ἔσθε ὡς θεοί [...] Ἀδὰμ γέγονεν ὡς εἰς ἡμῶν. Voir Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, s.v. *Genèse*. Voltaire, qui connaissait l'histoire de la perte de l'immortalité (rappelé par É. Wolff, art. cit., p. 28), ne semble pas s'en être servi dans le cadre d'une relecture critique du récit de la *Genèse*.

139 On trouvera chez J.-D. Forest, *op. cit.*, pp. 315-321 une lecture différente à laquelle nous ne souscrivons pas.

140 Certaines sectes gnostiques, comme les Ophites, voient le serpent comme celui qui a permis à l'homme d'accéder à la connaissance, voir Orig., *Cels.*, VI, 28 ; J.-D. Kaestli, « L'interprétation du serpent de Genèse 3 dans quelques textes gnostiques et la question de la gnose 'ophite' », dans J. Ries (dir.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 116-130 ; E. Pagels, *Adam, Ève et le serpent*, Paris, 1989, pp. 120-121.

141 Cf. M. D. Reeve, art. cit., pp. 251-252 citant Frazer. Sur les points communs et les différences entre la *Genèse* et les mythes cosmogoniques mésopotamiens, voir S. Dalley, « The Influence of Mesopotamia upon Israel and the Bible », dans S. Dalley (éd.), *The Legacy...*, *op. cit.*, p. 66.

142 J. G. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament...*, *op. cit.*, pp. 49-50... Néanmoins la reconstruction de Frazer suppose un arbre de vie et un arbre de mort ; comme le fait remarquer E. S. McCartney, art. cit., p. 64, Frazer qui a bien compris le mécanisme, semble pourtant avoir oublié l'histoire de la dipsadé. Voir aussi de J. G. Frazer, « The Serpent and the Tree of Life », dans E. C. Quiggin (éd.), *Essays and Studies Presented to William Ridgeway on his Sixtieth Birthday (6 August 1913)*, Cambridge, 1914, pp. 413-426 (part. p. 419).

143 *Gn.*, 3, 24.

144 Cf. Phil., *De opif. mund.*, 157.

145 Cf. Boet., *Cons.*, V, metr. 5, 2.

146 Il est curieux de voir que, dans l'épisode des pommes d'or des Hespérides, le *drakôn* Ladon, qui, dans la version de Pisandre (fr. 15 *dub*. Bernabé = schol. in Ap. Rh., *Arg.* IV, 1396), était très naturellement un *gègènos*, est un animal arboricole, gardien de fruits que l'on a souvent mis en rapport avec l'immortalité (cf. dans la mythologie scandinave, les pommes d'or dont bénéficient les dieux Ases : voir P. Guelpa, *Dieux et mythes nordiques*, Villeneuve d'Ascq, 2009<sup>2</sup>, p. 107). Le motif du serpent gardien d'un arbre de vie, malgré la localisation occidentale de l'épisode dans la légende d'Héraclès, pourrait bien être d'origine orientale, voir J.-D. Forest, *op. cit.*, pp. 508-511.

147 Cf. *Ac Ph.*, VIII, 4 (95) : « ...et la mue du serpent, c'est-à-dire son venin, il l'a revêtu par Ève ; et au moyen de cette dépouille, l'ennemi originel a trouvé à se loger en Caïn, le fils d'Ève, pour qu'il tue Abel, son frère », trad. F. Bovon, B. Bouvier et F. Amsler, *Actes de l'apôtre*

obtenu de pouvoir rester jeune comme on le voit dans les autres récits du même type<sup>148</sup>.

On voit par là que le récit de la Bible a occulté, probablement pour des raisons dogmatiques, l'« immortalité » – ou plutôt la jeunesse – du serpent. Mais, contrairement aux légendes qui ont pu être faites ensuite<sup>149</sup>, le serpent n'est pas ici l'image du Diable<sup>150</sup> – le texte dit d'ailleurs clairement qu'il fait partie des θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς créés par Dieu<sup>151</sup> – et il n'agit pas uniquement pour perdre l'homme en raison d'une nature foncièrement maligne : il veut simplement récupérer quelque chose que le récit biblique, à ce stade d'élaboration, n'explicite pas ou plus, peut-être parce que cela posait un problème théologique qu'un vil animal puisse bénéficier d'une telle faveur. Ce récit se révèle donc finalement très proche de l'*aition* de la dipsade dans son fonctionnement narratif de sorte que le récit de la *Genèse* pourra apparaître comme un avatar d'un archétype oriental<sup>152</sup> où le serpent dérobe aux hommes un bien hautement désirable : l'immortalité ou la jouvence.

Enfin le récit biblique, qui combine la question de l'immortalité et la création de la femme,

Philippe, Turnhout, 1996, pp. 178-179.

148 J. G. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament...*, op. cit., p. 49 : « we may suspect that in the original story he justified his reputation by appropriating to himself the blessing of which he deprived our species ; in fact, that while he persuaded our first parents to eat of the tree of death, he himself ate of the tree of life and so lived for ever ».

149 Notamment par les Chrétiens, voir J.-D. Kaestli, art. cit., p. 126.

150 Voir L. Bodson, « L'évolution du statut culturel... », art. cit., p. 530.

151 *Gn.*, 1, 1.

152 J. G. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament...*, op. cit., p. 50 pense que les Hébreux ont pu avoir connaissance du motif par le biais des Phéniciens ou de la Mésopotamie. Or Phérécyde (selon Orig., *Cels.*, VI, 42) racontait une guerre entre Cronos et Ophioneus qui pourrait refléter une opposition archaïque entre Dieu et un Serpent primordial. Philon de Byblos (FGrHist 790 F 4, 50) soutient que Phérécyde a emprunté cette histoire aux Phéniciens : voir A. I. Baumgarten, op. cit., pp. 21, 246 et 258.

n'est pas si éloigné que cela des récits « prométhéens » qui abordent eux aussi ces deux thèmes – quoique sans les combiner – et puissent aux mêmes motifs : la bêtise, la curiosité et la responsabilité de la femme... C'est en effet Pandore – le cadeau fait aux hommes qui, sans être vraiment une femme, est cependant à l'origine des φύλα γυναικῶν<sup>153</sup> – qui fait perdre à l'Humanité une vie facile pour contrebalancer le don du feu qui été fait par Prométhée contre la volonté de Zeus. Par la même occasion et malgré l'inélégance du rapprochement, on voit combien la femme a ici la même fonction que l'âne de la fable<sup>154</sup>.

Pour conclure, même si nous l'avons abordé par la petite porte, c'est bien dans un mythe majeur de l'Antiquité, occulté par des légendes qui ont connu un succès plus grand, que la dipsade intervient. Le serpent, âgé mais toujours jeune et assoiffé, est aussi un motif important pour comprendre des mythes fondateurs où les hommes sont confrontés aux animaux dans un monde où il y avait encore quelque chose à gagner et pour expliquer également l'irréversible sort de l'homme. Le serpent nommé « dipsade » est en outre un exemple idéal pour étudier les interactions entre la pensée mythique et la pensée scientifique. Devant les points communs qui peuvent exister entre ces deux sphères, il faut en effet conclure à des emprunts respectifs. Le mythe semble subir l'influence d'une science naissante et plus tard la science a parfois adopté la catégorie mythique pour en faire une catégorie scientifique. C'est pour cette raison que l'on croit retrouver des précisions scientifiques dans les légendes et tant de détails légendaires dans nombre de notices scientifiques.

153 Hés., *Th.*, 591.

154 Cf. E. Wolff, art. cit., p. 27 à propos de la femme-âne chez Sémonide d'Amorgos.