



Du Pañcatantra aux « fables de Pilpay ». Composition textuelle et la transmission culturelle de la topique orientale-occidentale de l'amitié

Jean-Pierre Dubost

Volume 1, 2015

Topiques de l'amitié dans les littératures françaises d'Ancien Régime

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1090072ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1090072ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

SATOR, Société d'Analyse de la Topique Romanesque d'Ancien Régime

ISSN

2369-4831 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Dubost, J.-P. (2015). Du Pañcatantra aux « fables de Pilpay ». Composition textuelle et la transmission culturelle de la topique orientale-occidentale de l'amitié. *Topiques, études satoriennes / Topoi Studies, Journal of the SATOR*, 1, 1–19. <https://doi.org/10.7202/1090072ar>

Article abstract

Le but de cet article est de définir les grandes lignes d'un traitement théorique de la topique de l'amitié dans une perspective de « littérature vraiment générale », pour reprendre le fameux titre d'Etiemble et de tracer les contours d'un questionnement théorique « orientale-occidentale ». En effet, de la nébuleuse indienne dont le Panca Tantra est ici le paradigme jusqu'aux innombrables variantes européennes en passant par la médiation arabo-islamique décisive (le Kalila wa Dimna d'Ibn Al-Muqqafah et ses nombreuses variations), il se trouve que l'un des plus grands intertextes, si ce n'est peut-être le plus vaste, de la littérature mondiale, est thématiquement structuré dès l'origine autour de la problématique de l'amitié. L'observation de ses mutations transculturelles et transgénériques nous permet de soulever un certain nombre de questions décisives quant au rôle de la récurrence topique dans cette immense métamorphose textuelle qui s'étend sur une période comparable à celle qui permet de délimiter le plus largement le champ de l'analyse satorienne (à savoir du roman grec du début de l'ère chrétienne à la fin de l'Age classique). Mais à la différence de ce champ proprement occidental (bien que l'origine en soit autant « romaine » que « syrienne »), l'intertexte de l'amitié indo-arabo-persan qui essaima ensuite en Europe est l'un des démentis les plus flagrants qui puissent être apportés à l'idée bien fautive d'une identité proprement occidentale de la littérature d'Occident. Au-delà de ces rappels historiques fondamentaux, l'article soulève les questions suivantes : dans quelle mesure est-il possible de dégager des constantes et de les déterminer comme telles dans un tel rhizome, puisque la traversée des cultures, des sociétés et des époques n'a cessé de re-contextualiser le sens à donner à l'idée d'amitié ? L'approche proposée tente d'apporter par cette enquête une réponse à l'une des questions les plus lancinantes de la méthode satorienne, à savoir la difficile mais nécessaire distinction entre analyse topique et analyse thématique, entre interprétation historique et analyse fonctionnelle d'inspiration narratologique.

© Jean-Pierre Dubost, 2015



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Du *Pañcatantra* aux ‘fables de Pilpay’.

Composition textuelle et la transmission culturelle de la topique orientale-occidentale de l’amitié.

S’il existe un intertexte par lequel les topoï de l’amitié ont connu une fortune littéraire de dimension transculturelle mondiale, c’est bien celui qui s’origine dans cette galaxie de textes indiens où fables animalières, discours sapientiaux et thématiques de l’amitié, de la confiance et de la trahison, de l’union et de la désunion se mêlent dans une suite innombrable de textes relevant du genre du ‘Miroir des princes’. Ces textes fondateurs de la topique de l’amitié ont aujourd’hui disparu de notre mémoire. Il s’agit en l’occurrence du *Pañcatantra* (les Cinq livres), appelé aussi *Panchopakhyana*, du *Tantrakhiyayika* (ou ‘Recueil de récits dogmatiques’) cachemirien, du *Brhatkathamajari* ou ‘Bouquet de fleurs fait avec le Grand récit’ du poète cachemirien Ksemendra, du *Katasaritsagara* ou ‘Océan des rivières formant le Grand Récit’, œuvre d’un certain Somadeva. Ces deux derniers émanent par ailleurs du *Bhratkatha* ou ‘Grand récit’, hypotexte perdu attribué à un poète nommé Gunadhya et datant probablement des premiers siècles de l’ère chrétienne, ainsi que du *Pañcatantra* dit ‘du Sud’ composé « à l’usage des jeunes garçons dont l’intellect n’est pas mûri » et postérieur au VII^e siècle, qui est un choix de stances d’origine népalaise proche de ce *Pañcatantra* du Sud. Il faut encore ajouter à la liste l’*Hitopadesa* de Śrī Narayana, plus tardif, ainsi que de nombreuses versions abrégées de chacun de ces textes.

Il y a là tout un rhizome textuel dont émerge ensuite peu avant 570 une version en pehlvi, perdue suite à la destruction des monuments de la littérature persane lors de la conquête arabe de l’empire sassanide en 652, mais dont est issue une version syriaque conservée. C’est à partir de cette version pehlvi perdue que fut rédigé par Ibn el Muqaffa’ (720-756) au VIII^e siècle de notre ère le fameux *Kalila wa Dimna* arabe. Ce fils de prince sassanide islamisé fut en effet le génial réinventeur de la tradition indienne et un remarquable passeur de culture. Avec le *Kalila wa Dimna*, la thématique de l’amitié va connaître une

nouvelle vie et une nouvelle phase d'expansion transculturelle, passant cette fois-ci du monde arabo-islamique de l'époque abbasside (versions arabes, turques, persanes, juives) à l'Europe.

La nature rhizomatique de cet immense intertexte (ses innombrables versions, traductions et adaptations au cours de plus de deux cents), les traductions qu'il a connues pendant des siècles et qui lui ont permis de traverser, en s'adaptant sans cesse aux aires religieuses védique, bouddhique, musulmane, hébraïque puis chrétienne, la complexité générique qui le caractérise et les processus incessants de transgénéricité que sa circulation a suscités d'Inde en Europe, en font un véritable laboratoire d'observation. Car c'est là l'un des champs topiques les plus étendus dont nous puissions disposer, et sa vastitude confirme bien la formidable importance de la topique de l'Amitié. On sait que La Fontaine puisera un certain nombre de ses fables dans *Le Livre des lumières sur la Conduite des Rois, composé par le sage Pilpay, indien, et traduit en français par 'David Sahid, d'Ispâhan*¹. Paru en France en 1644, l'ouvrage est issu lui-même d'une version latine antérieure du père de Poussines, le *Specimen sapientiae indorum veterum*. Selon René Khawam, éditeur de l'une des deux versions arabes majeures d'origine², cette version latine aurait été établie à partir du texte grec d'une version byzantine du *Kalila wa dimna* datant du début du XI^e siècle, tandis que pour Lancereau, traducteur et éditeur du *Panca Tantra*, elle proviendrait plutôt de l'*Ansar-i Souhaili* persan (« Les lumières de Canope »), version de 1494 qui serait, elle, le remaniement d'une version antérieure, celle d'un certain Abou al Maali Nasrallah, parue dans la première moitié du XII^e siècle et publiée sous forme de livre à Calcutta en 1805.

L'atmosphère borgesienne qui émane de ce bref survol n'est pas nécessairement ce à quoi l'on pense tout de suite lorsque l'on lit Marie de France, Bonaventure des Périers, les *Gesta Romanorum*, le *Reineke Fuchs*, les contes des frères Grimm, les *Fabliaux*, Boccaccio, Straparola, Marmontel et tant d'autres – tant l'intertexte indo-perso-arabe s'est

¹ Il s'agit en fait de l'orientaliste Gilbert Gaulmin (1585-1665).

² Si Khawam (cf. note ²³) explique en détail les raisons qui le poussent à considérer cette version comme antérieure à celle qu'André Miquel choisit, il ne précise malheureusement pas à partir de quels différents manuscrits il a établi ce texte.

ensuite dilué dans d'autres contextes et tant son appropriation par les diverses traditions européennes en a modifié l'esprit. Pour donner une idée de l'ampleur de cet immense réseau textuel, il faudrait retracer entièrement (ce qui n'a jamais été fait) l'histoire parallèle et infiniment emmêlée de la diffusion en Europe et en Orient de tous les hypertextes des variantes du *Kalila wa Dimna* –diffusion tout autant que dépeçage, démembrement, recomposition– entraînant inévitablement d'incessantes redéfinitions génériques.

Tandis qu'en Inde apparaissent de nouvelles versions persanes traduites ensuite en hindoustani, le *Kalila wa Dimna* arrive en Europe par une traduction grecque vers la fin du XI^e siècle sous le titre de *Stephanitès kai Iknelatès*. C'est elle que le Père Poussine traduira en latin au XVII^e. Une traduction italienne de ce texte grec paraît en 1583 à Ferrare. Un rabbin, nommé Joël, commande une autre traduction en latin, entre 1263 et 1278, par un Juif converti, Jean de Capoue, sous le titre de *Directorium humanae vitae*, qui sera un nouveau point de résurgence important du rhizome européen : traduction allemande, *Das Buch der Weisheit*, sans doute du début du XIV^e, traductions espagnoles (*Calila é Dymna* (vers 1251), *Exemplarios contra los enganos y peligros del mundo* (1493) d'où découleront d'autres versions ; à quoi il faut ajouter le *Novus Aesopus* de Baldo paru vers 1268, etc.

Arrêtons-nous ici, car il faudrait encore mentionner bien d'autres versions turques, suaheli, géorgiennes, slaves, malaises, balinaises, siamoises, mongoles. Il n'y a aucun doute que nous avons là l'une des plus importantes extensions thématiques de la littérature mondiale. S'il existe de nombreuses études érudites sur ces textes, on ne dispose encore d'aucune théorisation d'ensemble.

Tout cela représente un beau défi pour l'analyse topique. Il y a une disproportion réelle entre le peu de topoï narratifs consacrés à l'amitié dans Satorbase et l'expansion presque sans égale de topoï d'amitié comme points de passage et de contacts interculturels à travers les siècles.

La SATOR a par deux fois au moins croisé le sujet. Lors du colloque de Clermont-Ferrand en 2005, avec une communication d'Ana-Pavia Morais³ consacrée au *Sendebār* (Sendebār est le nom que prend Bilbah, Bidbah ou Bidpay (c'est-à-dire Pilpay) dans la version du rabbin Joël et chez Jean de Capoue), puis au colloque de Paris consacré aux topoï sur le mariage avec la communication que j'avais donnée dans laquelle j'évoquais l'histoire du tisserand et de sa femme que l'on trouve dans le premier livre du *Pañcatantra*, sans explorer d'ailleurs tout l'intertexte que ce récit inaugure et dont Lancereau indiquait déjà vingt-huit occurrences dans l'édition de 1965⁴.

Évoluer dans cet univers textuel soulève pour l'analyse topique une foule de questions. On se limitera ici à en esquisser quelques-unes dans une perspective transculturelle et transgénérique, en interrogeant la nature axiologique de l'amitié et les modalités de l'enchaînement topique (l'articulation entre séquences topiques et composition narrative) dans la tradition orientale. On montrera que l'abandon de ce mode d'enchaînement et l'oubli endémique de la dette que l'Occident doit à l'Orient sont une seule et même réalité⁵. On se demandera aussi quel rôle joue l'amitié dans la narrativisation de la transmission transculturelle dans le récit-cadre inaugural de deux versions du *Kalila wa Dimna*. Étant donné l'ampleur du sujet, il ne peut s'agir que de poser des jalons pour de futures recherches topiques comparatistes.

La thématique de l'amitié structure les deux premiers livres du *Pañcatantra*, qui fonctionnent en contre-point et selon un schéma immuable⁶. À *La Désunion des amis* (livre 1) s'oppose en contre-point le livre 2, *L'acquisition des Amis*⁷. Le livre 1

³ Ana-Pavia Morais, « La rencontre des mondes islamique et chrétien au Moyen Âge. La mémoire par la sagesse dans *Sendebār* et *Le Roman des Sept Sages* », *Topographies de la rencontre dans le roman européen*, 2008, p. 41-51.

⁴ *Pañcatantra* traduit du sanscrit et annoté par Edouard Lancereau, 1965.

⁵ On pourrait aborder le problème autrement, en rappelant que si Huet reconnaît que les romans nous viennent de l'Orient, cet Orient proche gréco-latin fait partie intégrante du patrimoine culturel occidental. Georges Molinié (cf. note ¹²) a rappelé à juste titre qu'il fallait aller bien plus loin.

⁶ Je me limiterai ici au seul texte de l'édition Lancereau, dans la mesure où sa nature de prototype est indéniable.

⁷ La consécration morale est inversée dans l'*Hitopadesa* : Le livre 1, *Mitrāhāba* – L'acquisition des amis – correspond au livre 2 du *Pañcatantra* ; le livre 2 *Souhribhēda* – La Désunion des amis – correspond au livre 1 du *Pañcatantra* ; le livre 3, *Vigraha* – La Guerre – imité du troisième livre du *Panca Tantra*, a pour apologue principal la fable des Cygnes et des Paons et montre le danger de se fier à des inconnus ou à des

commence ainsi : « Ici commence le premier livre, intitulé La désunion des amis ; en voici le premier sloka : « Une grande amitié⁸, qui ne faisait que s'accroître, existait entre un lion et un taureau dans une forêt ; elle fut détruite par un chacal méchant et très ambitieux ». Il faudrait bien sûr lire en sanscrit cette stance. Un 'sloka' est un mètre de 32 syllabes divisé en quatre parties composées de 8 syllabes appelées 'pâdas'. C'est un mètre considéré comme éloigné de la haute poésie, utilisé pour la littérature didactique, dont le contenu est ce que le sanscrit nomme nīti, c'est-à-dire la bonne conduite de vie. Fait suite à cette introduction : « On raconte ce qui suit : Le taureau, les deux chacals et le lion. Il est dans la contrée du Sui une ville appelée Mahilâropya... etc. ».

Le 2^e livre commence de la même manière : « Ici commence le deuxième livre, intitulé L'acquisition des amis : « Ceux mêmes qui sont sans moyens, s'ils sont sages, intelligents, instruits, font promptement leurs affaires, comme le corbeau, le rat, le daim et la tortue. On raconte ce qui suit : « Le corbeau, le rat, la tortue et le daim. Il est dans une contrée du Sud une ville appelée Mahilâropya ... etc. ». Suit alors un récit dont s'inspirera La Fontaine, via le *Specimen sapientiae indorum veterum*, et qui deviendra dans le douzième livre, *Le corbeau, la gazelle, la tortue et le rat* (fable XV), précédé du fameux discours à Mme de la Sablière⁹.

'La désunion des Amis' est déclinée en vingt fables, dont seize animalières, à quoi s'ajoutent les histoires de Dévasarman qui incluent une fable animalière et l'histoire du Tisserand, du Barbier et de leurs femmes – récit de tromperie conjugale dans le style des histoires milésiennes. On n'en finirait pas de développer les hypertextes des vingt apologues qui suivent, auxquels l'édition Lancereau donne les titres suivants : *Le Chacal et le tambour*, *Le Lion et le lièvre*, *La Grue et l'écrevisse*, *La Tortue et les deux cygnes*,

ennemis. Le livre 4, *Sanhi* – La Paix - ne se rapporte à aucune partie du *Panca Tantra*, mais réutilise certains récits.

⁸ L'axiologie de la notion d'amitié présente dans les versions indiennes traduites en langues occidentales semblerait correspondre à la notion de maitri (matta en palī) dont le sens est 'amour bienveillant', 'bienveillance', avec une connotation de protection, ce qui correspond bien au contenu des récits. Cette notion est très présente dans l'éthique de l'Inde ancienne et tout particulièrement dans le bouddhisme, pour lequel elle constitue la première des quatre qualités morales ou brahma-vihara : les autres étant mudita (gaieté) ; karuna (compassion) et upekscha (équidistance).

⁹ On pourrait en déduire le topos suivant : DÉFENDRE_AMI_CONTE_AGRESSION (si on le constitue à partir du topos attesté sur SATORBASE : DÉFENDRE_BIEN_CONTRÉ_AGRESSION).

Le Dépositaire infidèle (titre emprunté par l'éditeur à La Fontaine), etc. Ils répondent tous à la question « Comment s'y prendre pour désunir les amis ? », de même que les apologues de la deuxième partie sont autant d'exemples de solidarité mise en œuvre face à une menace collective.

Le parallélisme formel qui apparaît ici structure l'ensemble d'un texte marqué par une oscillation incessante entre prose et vers, entre sentences et récits. La grande différence que l'on constate entre les textes orientaux des grands blocs culturels indien, persan et arabo-islamique (qui inclut les versions hébraïques) et d'autres traditions (en Europe, mais aussi dans d'autres aires non occidentales comme j'ai pu le vérifier sur le cas mongol avec les histoires de Siddhi-Kür¹⁰, et comme c'est probablement le cas dans bien d'autres aires culturelles), est précisément que dans le premier cas l'encadrement axiologique et le plaisir du récit se traduisent en un enchaînement quasiment musical ou visuel entre les différences séquences narratives : c'est justement dans ces séquences que l'on reconnaîtra les topoï de manière intuitive et immédiate. Cette manière orientale d'enchaîner les contraires (la valeur et le plaisir, le sérieux et le léger, la morale et la ruse) en les liant et les imbriquant mutuellement donne alors lieu à un *continuum textuel* dont je ne vois pas de meilleure analogie, pour le cas indien, que la structure de la composition de la raga et, dans le cas du *Kalila wa dimna*, que la structure de l'arabesque. Cette unité d'ensemble entre continuum textuel et séquences topiques se traduit donc par une structure proprement *modale*, celle d'un passage incessant entre vers et prose, entre maximes et récits, entre discours et texte, entre fiction et non-fiction.

¹⁰ Cf. par exemple « Le Renard, le lion et le bœuf », (« *Der Fuchs, der Löwe und das Rind* ») *Volkskundliche Quellen*, 2007, p. 171-176. La thématique de ce conte est celle de la désunion des amis. Une lionne affamée résiste au désir de manger son lionceau. En sortant de sa tanière, elle découvre une vache qu'elle a attaquée, dont elle suce le sang, ce qui la rend ivre. Une fois endormie, le jeune veau et son lionceau la têtent en même temps. Elle les élève ensemble et ils deviennent amis. Un renard décide de les désunir en disant à chacun que l'autre veut se débarrasser de lui et en exposant, dans les deux cas, à la fois la motivation de l'ennemi et les signes qui le lendemain matin annonceront son acte. Quand le lendemain chacun d'eux entend le sol résonner des sabots de l'un et du piétinement de l'autre, il pense que le moment du combat est venu. Plus tard dans la journée ils se retrouvent au bord de l'eau au même endroit, ils se précipitent l'un sur l'autre et meurent ensemble. Une voix céleste annonce alors : « On ne doit pas se fier aux mauvais amis. Voyez comment le renard a désuni le lion et le bœuf ». L'ensemble des contes mongols du recueil est encadré par le récit de deux amis conteurs, Siddhi-Kür et Chan.

Dans l'intertexte oriental, les éléments semblables ou contraires sont donc entraînés dans un vertige formel qui rend impossible toute séparation entre continuum textuel et configuration narrative, entre arrière-fond axiologique et avant-plan narratif. Le maintien de ces principes de composition est propice à l'allongement indéfini du texte, et de fait les textes orientaux représentent des agencements étendus et complexes, comparables de par leur étendue comme de par la complexité de leurs enchevêtrements à des compositions de type romanesque¹¹.

Dans les textes indiens, les préceptes sont alignés, agglutinés même, en apparence dans le désordre et en tout cas en surabondance. Les renvois à des maximes et préceptes de sagesse s'y développent en catalogues et volutes, à la frange du récit et de la maxime, qui peuvent couvrir des pages entières et ouvrent sans cesse de nouvelles fenêtres vers de nouveaux apologues. Ces préceptes fournissent une première matière au registre axiologique du texte, tandis que les apologues qui les illustrent et s'autonomisent comme récits en sont à la fois l'application et l'exemple (et, en tant que tels, ils sont dans un rapport de dépendance par rapport au premier registre). Ils s'en détachent et s'en éloignent dans la liberté de la fiction – et dans ce cas, bien que rattachés sans solution de continuité au registre axiologique, ils s'en détachent comme autant de motifs narratifs.

Cela n'aurait aucun sens d'aborder la relation entre *thématique* et *topique* de l'amitié dans le corpus en question indépendamment de la composition textuelle, car l'une et l'autre sont indissociables. En ce qui concerne la dimension thématique de l'amitié, elle y est déterminée d'emblée par la situation que le récit-cadre (l'indianiste Felix Lacôte préfère parler de « prologue-cadre ») établit dans le *Pañcatantra* et qui détermine l'ensemble de l'intertexte tant qu'il relève du premier type, le type indo-irano-arabe. L'histoire raconte que dans une contrée du Sud, dans une ville appelée Mahilâropya, il y avait un roi nommé Amarasakti, lequel avait trois fils très sots, imperméables à toute science. Le roi désespéré rassemble alors ses conseillers et leur faisant part de son souci quant à l'avenir du royaume, il leur demande de lui proposer un moyen d'éveiller leur

¹¹ Comme avec *Les Mille et une nuits*, dont la fortune littéraire est sans comparaison avec la césure que l'on constate, pour l'intertexte dont il est ici question, entre traduction et transmission.

esprit. Ceux-ci lui proposent de demander au brahmane Vichnousarman d'instruire ses fils, lequel promet de leur ouvrir l'esprit en six mois et se retire pour composer les cinq livres que sont « La désunion des amis », « L'acquisition des amis », etc. Ce qui signifie donc que la question de l'amitié n'est pas autonome, qu'elle est inscrite dans une thématique de pouvoir et même de permanence et de survie de pouvoir, qu'elle dépend d'un impératif de transmission et de filiation, et que l'on cherchera en vain dans tout le *Pañcatantra* un concept originaire d'amitié qui aurait la valeur d'une idée première d'ordre platonicien. Ce qui ne veut pas dire que la transcendance des valeurs soit effacée. Elle est à la fois maintenue (et même sans cesse réaffirmée par l'incessante répétition de maximes et principes), mais elle ne se trouve jamais à l'état pur.

Ce mélange de contingence et de transcendance, nous le retrouverons inchangé dans le *Kalila et Dimna*, une fois l'adaptation transculturelle effectuée et le gommage de toute référence exogène éliminant tout ce qui serait devenu incompréhensible.

Le passage de codes gnomiques indiens (ces longues listes de préceptes et proverbes alternant avec les récits) à leur acclimatation dans le contexte de l'Islam de l'époque abbasside se fait à un moment où il n'existe pas encore dans la tradition arabo-islamique de traité sur l'amitié (il faudra encore attendre deux siècles pour cela, avec le traité de Tawhîdî, la *Risala fi-l sadâqa wal-l sadîq*). Ibn al Muqqafa' transpose la version pehlevi un siècle environ avant l'ouverture à Bagdad de la *Baït-el-hikma* (Maison de la sagesse), lieu de traduction et transmission culturelle fondé par El M'amun, fils de Haroun-al-Rachid, et donc avant la diffusion massive de l'héritage antique occidental dans le monde arabo-islamique. Et cette transposition se fait en l'absence de substrat axiologique dans la tradition coranique¹². Il y a donc là un texte pionnier qui fonctionne de par son propre jeu interne. Tout en référenciant les hypotextes indiens dans un nouveau monde de valeurs (toutes les références à la sagesse traditionnelle hindoue et aux principes bouddhiques sont effacées), le texte transpose dans le contexte arabo-islamique une tension axiologique interne qui lui est propre entre valeurs immanentes et valeurs transcendantes,

¹² La seule occurrence coranique du concept d'amitié est négative (sourate 37, versets 50-53) : l'ami intime (*qarîn* ici, de *qarana* : nouer, relier, et non *sadîq*) et incrédule. Il y est présenté comme exemple de danger de perdition pour le croyant.

entre ruse et vertu. Il n'en ira pas autrement lorsque l'intertexte, en s'adaptant au contexte européen et chrétien, maintiendra cette même tension, avec une tendance très visible dans de nombreux textes européens à réinjecter de la transcendance dans l'immanence. Ceci vaut dans tous les cas – pour les exemples italiens (la *Filosofia morale* de Doni, le *Discorso degli animali*), allemand (*Buch der Weisheit*), espagnol (*Exemplario contra los enganos*), pour le *Specimen sapientiae Indorum* et le *Livre des lumières*.

Le maintien de cette ambivalence de valeurs est le garant de la récurrence topique. Car une fois établi que l'amitié est toujours menacée, toujours en situation, toujours inscrite dans un rapport de force et de pouvoir, il faudra ensuite décliner à l'infini (raga et arabesque) autant de configurations singulières et toujours changeantes de cette relation à la fois instable et référenciée. On s'aperçoit alors que l'amitié est dépendante de la confiance et que celle-ci dépend de la prudence bien qu'elle ne puisse s'y résumer, sauf à s'annihiler comme confiance, qu'elle n'est donc jamais purement elle-même (souvent c'est l'intérêt commun qui conduit au pacte d'amitié) mais que si aucune pureté n'existait dans ses fins, même si celle-ci relèvent d'une alliance intéressée, elle s'annihilerait tout autant.

Il en résulte pour l'analyse topique (il ne s'agit ici que d'en poser le principe, l'enquête reste encore entièrement à faire), l'existence de *topoi bifronts*, lisibles d'un côté comme *topoi* de l'amitié (du type : DÉFENDRE_AMI_CONTRE_AGRESSION) et de l'autre comme *topoi* de ruses (RUSE_DEJOUÉE_PAR_AMITIÉ) : c'est le cas par exemple de la fable de La Fontaine *Le Corbeau, la gazelle, la tortue et le rat* dont on peut repérer seize occurrences du *Katasatristagara* à La Fontaine. Mais en vertu du principe de composition par continuum discontinu, le plan fictif va se dédoubler de nouveau en registres à la fois liés et autonomes. D'une part un récit continu, celui de l'intrigue des chacals Tarataka et Damanaka, va fédérer une foule d'apologues dans la première partie du *Pañcatantra*. Tarataka et Damanaka sont fils de ministres ayant perdu leurs charges. Emplis de ressentiment, ils n'auront de cesse de désunir les amis. Mais il n'existe pas de plan narratif autonome qui relate simplement l'histoire des méandres de leurs intrigues. C'est par l'enchâssement des récits, glissant du plan axiologique à celui du récit (c'est

parfois la direction inverse : une maxime surgit du récit, qui reprend son cours ensuite), les deux chacals vont combiner entre eux les diverses natures composites du texte et assurer le jeu des contraintes. Et s'il est une leçon à tirer, elle ne peut pas se donner sous forme finale (sous la forme d'une épi-mythie qui arrêterait une structure), mais seulement comme un basculement d'un moment à l'autre du texte, basculement qui se produit toujours par une configuration immuable : Damanaka (ou Karataka) dit (...). Damanaka (ou Karataka) répondit : (...). Comment cela ? dit Karataka (ou Damanaka). Damanaka (ou Karataka) dit (...). Puis c'est un nouvel apologue qui commence. Le même schéma sera maintenu dans les quatre autres livres avec d'autres conteurs, humains ou animaux. Si les topoï peuvent se situer autant sur le plan de l'agencement narratif qu'au niveau de l'histoire, on constate cependant que l'intertexte indo-irano-arabe se distingue par la présence de topoï d'énonciation qui relèvent des modalités d'enchaînement dont il est ici question – et dont l'analyse topique, dans une perspective transculturelle, est encore largement devant nous¹³. En revanche, dès que l'on se situe sur le plan de l'histoire, c'est une autre forme de topicalité qui se répand d'Orient en Occident. Il n'y a pas une seule des histoires du *Pañcatantra* qui n'ait pas généré de topoï en cascade à travers les siècles, ce dont l'analyse reste encore largement à faire.

Venons-en au *Kalila wa Dimna*. Le texte marque une césure dans l'histoire de la littérature arabo-islamique et l'on s'accorde à le considérer comme le premier chef-d'œuvre de la prose arabe. Il faudrait dire bien des choses aussi sur Abdallah Ibn al Muqaffa', dont l'activité d'auteur de traités de conduite politique est liée aux aléas de l'empire abbasside, en ce VIII^e siècle où se fait la séparation entre le califat de Cordoue et celui de Bagdad¹⁴. Selon la version cairote qui sert de base à la traduction d'André

¹³ Ce principe de composition nous rappelle celui que nous connaissons déjà : le roman grec. Dans son étude sur la continuité entre roman grec et roman baroque, Georges Molinié renvoie dans le premier chapitre consacré à la « disposition des masses narratives » aux remarques faites, et injustement oubliées par l'indianiste Francis Lacôte sur « l'origine indienne du roman grec » dans un article datant de 1911 dans lequel il montrait justement que la *kathā* sanskrite (*kathā* signifie tout simplement 'récit') a pour caractéristique le principe d'enchaînement (Georges Molinié, *Du Roman grec au roman baroque*, 1982, p. 39 *sqq.*).

¹⁴ Il est l'auteur de l'*Adab el kabir* (le livre de la conduite des gens) publié plus tard sous le titre de *Al dourrat el yatima* (la perle unique), particulièrement apprécié dans les milieux soufis, qui le désignent sous le titre de « 'izat el adab wa zakhirat el iktisab (titre que Khawam traduit par *Instruction morale des cœurs et trésor de l'acquisition des mérites*), dont paraît aussi une version abrégée, « el yatima », (la perle rare).

Miquel, avant même de transmettre les histoires d'origine indienne, le *Kalila wa Dima* commence par le récit de leur transmission, dans lequel l'amitié joue *un rôle premier*, un rôle de déclencheur textuel, avant de se retrouver ensuite à l'état diffus dans les récits. Ce qui ne veut pas dire que l'ambivalence de l'amitié soit oubliée, car c'est au contraire à une belle sophistication de l'amitié que l'on assiste ici. Le roi sassanide Chosroes I Anouchirwan ¹⁵ apprend l'existence en Inde d'un livre de sagesse politique. Il envoie à la recherche du livre un médecin du nom de Borzouyeh (personnage fictif renvoyant à un personnage réel largement motivé car la médecine est un savoir premier en cette ère de transmission culturelle). Borzouyeh fréquente assidûment la cour d'un roi indien qui est clairement le double d'Anouchirwan (pas de nom cette fois-ci, car nous sommes entrés pleinement dans le récit). Commence alors une sorte d'espionnage culturel: Borzouyeh « se choisit, pour toute la durée du séjour de nombreux amis parmi les habitants de l'Inde : nobles, petit peuple ou gens de tous métiers¹⁶ », s'attache à un homme d'origine noble du nom d'Azouyeh, par admiration pour son savoir et sa culture : « C'étaient une amitié parfaite, une affection sincère, des paroles éloquentes¹⁷ ». Il participe aux banquets et beuveries, cherche à gagner la confiance de ceux qu'il rencontre, « mais ne pouvant donner la sienne à personne d'autre qu'à l'ami en question ». Alors qu'il garde le secret sur les raisons de sa présence, il consulte son nouvel ami sur tout comme un voyageur curieux, jusqu'au jour où il lui avoue la raison de sa présence à la cour. C'est donc la scène de l'aveu¹⁸, aveu qui n'en est pas vraiment un, puisque chacun savait ce que l'autre dissimulait. Leur amitié était donc enrobée de ruse, mais cette ruse était elle-même enrobée de confiance (on retrouve donc dans le récit de la transmission la structure relevée plus haut de l'amitié comme ingrédient d'une relation multiple). Et pourtant, même si elle semblait n'être en premier lieu que fausse amitié, que ruse de Borzouyeh pour arriver à ses fins, elle s'avère être dans la réponse de l'Hindou plus profonde et vraie. Lorsque Borzouyeh lui dit : « Mais comme je désirais ton amitié, ce m'était une

¹⁵ Khosrô I^{er} (531-579) ; son orthographe comme celle d'Anouchirwan varient selon les sources citées ici), considéré à l'époque comme le plus grand souverain sassanide, déclara la guerre à Justinien en 540, tenta de subjuguier les Lazes du Caucase et porta à l'est, avec l'aide des Turcs jusqu'à l'Oxus les frontières de l'Empire. En 570, il s'empara aussi du Yémen. Son image est celle d'un roi juste, sage et tolérant.

¹⁶ Ibn Al-Muqaffa', *Le Livre de Kalila et Dimna*, 1980, p. 23.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Scène topique s'il en est, dont SATORBASE n'a encore qu'un exemple.

pensée horrible de te dire que ton secret m'était découvert¹⁹ », il lui dévoile clairement son intention en lui avouant que son amitié envers lui est née de son admiration devant tant de persévérance dans la dissimulation et que celle-ci, loin d'être un mensonge ou le détour du faux pour aller au vrai, est par elle-même recherche de vérité²⁰, déclinant ensuite les huit manières de révéler son intelligence²¹ : la douceur et l'amabilité ; se connaître et se garder soi-même ; obéir aux rois et chercher ce qui les satisfait ; savoir où l'on peut déposer un secret et les conditions de sa divulgation à un ami ; « se montrer à la porte des rois habiles, rusés et flatteurs » ; garder ses secrets ; retenir sa langue et dans une assemblée attendre qu'on vous interroge pour parler et ne laisser échapper que des paroles mûrement réfléchies. Toutes décrivent le cheminement dissimulé de Borzouyeh, et c'est parce que celui-ci possède toutes ces qualités qu'il est digne d'amitié.

Soulignons qu'en arabe la notion d'amitié, صدقة (sadâqa), est liée à celle de *fiabilité* : صدق (şadaqa) s'avérer juste ; صدق (şidq) la vérité, la sincérité, l'honnêteté la droiture ; صديق (sadiq) l'ami. La صدقة (sadaqa) est aussi l'aumône légale, l'une des cinq obligations de l'islam. L'amitié est ici d'une part la condition de la translation culturelle – et en ce sens elle est *originale* – mais elle est aussi *enchâssée* dans un complexe de vertus individuelles, sociales et politiques non encore codifiées ni narrativisées, dont elle devient la conséquence, l'effet et en même temps en quelque sorte l'aura : c'est parce que ces vertus *rayonnent* en Bourzouyeh (ou plutôt parce que Bourzouyeh *rayonne de vertus*) que le sentiment d'amitié naît chez l'Hindou. Elle est donc l'émanation d'une intériorité, tout comme dans le rapport batîn/zahir de la mystique soufi²².

A côté de cette métaphysique du secret, la dimension politique et culturelle existe, car pour l'Hindou donner à une autre culture son propre texte est en quelque sorte un acte de haute trahison identitaire. Il s'en tient donc à la réserve, mais donne pourtant à Borzouyeh les ouvrages dont il a besoin, et surtout « le livre de Kalila et Dimna²³ ». Le prologue-

¹⁹ *Le livre de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 24.

²⁰ *Ibid.*, p. 25.

²¹ C'est bien là l'écho, mais au-delà de la simple répétition formelle, de la structure du *Panca Tantra* : d'abord une liste de règles et préceptes, ensuite le jeu de la fiction.

²² D'où l'importance de la figure de l'ami chez Djellel-ed-din Rumi, Hallaj, Hafiz.

²³ *Op. cit.*, p. 27. Le texte dit bien cela, et non « et lui remit les cinq livres » ou « le Panca Tantra ».

cadre de la tradition indienne a donc été remplacé ici par le récit fictif d'une transmission par le relais de l'amitié qui d'une part escamote la métamorphose du *Pañcatantra* en *Kalila et Dimna* (les noms de Kalila et de Dimna remplacent respectivement ceux de Karataka et Damanaka)²⁴ et d'autre part en exhibe le passage. Il est intéressant de remarquer que la nature fictive de ce prologue est parfois oubliée, comme s'il s'agissait d'un récit historique et non d'un récit qui met en miroir la thématique du texte et fonctionne par récurrence, puisque la fin de ce prologue reprend celle du prologue-cadre du *Pañcatantra* selon ce que je soupçonne être un topos authentique et que l'on pourrait appeler :

« SAGE_REFUSE_RÉCOMPENSE_ROYALE_POUR_RÉDACTION_DE_SON_LIVRE »²⁵.

Dans la version Khawam, le récit de la transmission semble oblitérer la question de l'amitié²⁶. C'est avec le récit de la conquête de l'Inde par Alexandre²⁷ que le texte commence ici. Le chapitre I raconte la rencontre guerrière d'Alexandre et Pourou (Poros), roi de l'Inde : récit de bataille et de ruse guerrières – éléphants d'un côté, faux chevaux portant des mannequins de forme humaine de l'autre. Les éléphants en chargeant ces chevaux de fer s'effrayent, battent en retraite et piétinent l'armée indienne. Les troupes d'Alexandre en profitent et la mettent en déroute. Après un duel d'où Alexandre sort vainqueur, l'Inde est soumise. Quand Alexandre se retire, Dabschalim nommé gouverneur ne reconnaît plus son autorité et devient un tyran. C'est au milieu de ce récit de pouvoir et de conquête que Bidpay (*bidpa* dans le texte), notre fameux Pilpay, fait son apparition, présenté comme « un philosophe parmi les Brahmanes » sage et vertueux, ce qui montre combien celui que l'on a toujours considéré en Occident comme un fabuliste n'est qu'un moment du jeu de la fiction. La scène originale que cette version antépose est un savoureux récit sur le pouvoir des fables, où tout est dit par allusion. Par opposition

²⁴ La version pehlvi est perdue, mais la version syriaque porte déjà le titre 'Kalilag wa Dimnag'.

²⁵ La fiction poursuit ainsi : Borzouyeh « beaucoup de temps, de peine et de dépenses » à sa traduction (Abdallah Ibn Al-Mouqaffa', *Le livre de Kalila et Dimna*, 1980, p. 27), puis informe Chosroès du travail accompli. Quand le Roi lui ordonne de revenir, il reconnaît à peine Borzouyeh tant celui-ci a vieilli sur ce travail. Après l'avoir envoyé se reposer plusieurs jours, il lui demande de lire le livre qui suscite sa profonde admiration. Il lui offre une montagne d'or, mais Borzouyeh refuse, demandant que sa vie et son travail de traducteur soient mentionnés pour l'immortaliser auprès des générations futures. Suit alors l'histoire de la vie de Bouzouyeh par son biographe Bozorjmehr.

²⁶ *Le pouvoir et les intellectuels ou les aventures de Kalila et Dimna*, op. cit., p. 63.

²⁷ C'est l'«Alexandre aux deux cornes», iskandar dhu el qarnaîn, de la sourate 18 du Coran.

à la version cairote, ce pouvoir n'accorde – mais en apparence seulement – aucune place à l'amitié. Car si le récit thématise essentiellement la cohabitation des forces contraires (sagesse vs. pouvoir), nous avons vu dès les textes indiens que la notion d'amitié se situe dans ce champ de forces. Mais le texte expose ici surtout le pouvoir du récit par un véritable acte performatif. Car ce pouvoir va d'abord s'exprimer sous la forme du silence de Bidpay face au roi. La sagesse – حكمة (hikma), qui est dans cette introduction le concept cardinal de l'introduction aux fictions de l'amitié, se réalise narrativement comme dépassement par le silence de la force brute, que seule l'amitié (dont ce prologue retarde la mise en récit) peut arracher à son aveuglement. «Vous savez bien que la cohabitation du lion, du chien, du serpent et du taureau est une illusion », dit en effet le brahmane à ses disciples avant d'aller se présenter devant le roi et de se prosterner devant lui sans prononcer un seul mot. Le roi se perd d'abord en conjectures sur les raisons de ce silence, lève ensuite la tête et, en regardant Bidpay, le met en garde devant les limites à ne pas franchir, tout en se disant prêt à l'écouter. Bidpay glisse alors habilement dans son discours de sages considérations sur l'homme en général, en évitant soigneusement de mentionner le pouvoir des rois. Mais quand il en arrive aux qualités du bon prince, il déclenche la colère du Roi, qui ordonne de le tuer, puis revient sur sa décision juste avant l'exécution et l'emprisonne. Une insomnie conduit le monarque, qui comprend qu'il touche pour la première fois la limite de son pouvoir, à changer d'attitude :

Son insomnie ne cessa pas et il se mit à observer la voûte du ciel en réfléchissant sur sa forme sphérique et sur le mouvement des étoiles. Il dépassa toute mesure dans ces réflexions et se heurta à un problème touchant les conditions d'existence du firmament, qu'il ne put résoudre lui-même, ni éclaircir par des questions qu'il poserait à quelqu'un d'autre²⁸.

Se rappelant à cette occasion du discours de Bidpay, il le fait sortir de sa prison, lui demande de répéter son discours et l'écoute attentivement. Converti alors à la sagesse, il le nomme ministre. Bidpay refuse, mais le roi insiste et le contraint à accepter. Après l'avoir couronné, il le juche sur une monture et le promène entouré de dignitaires dans les rues de la ville, puis l'invite à siéger au « conseil de justice et d'équité ».

Le despote ayant désormais acquis la sagesse demande au philosophe-conseiller de composer un livre lisible à deux niveaux : « le sens extérieur du texte indiquerait

²⁸ *Le Pouvoir et les intellectuels ou les aventures de Kalila et Dimna, op. cit.*, p. 75-76.

comment les gens du commun peuvent se conduire dans la vie et la formation culturelle qu'ils peuvent acquérir ; le sens interne présenterait les mœurs des rois, les moyens qu'ils emploient pour amener leurs sujets à leur obéir et à se mettre à leur service²⁹».

Dans le récit de la vie de Borzouyeh qui fait suite à ce premier prologue-cadre de l'approche de l'Hindou, le glissement progressif de la dissimulation à l'aveu mutuel de l'amitié y est beaucoup moins précis. Mais on note encore une autre différence majeure : dans la version qui a servi de base à la traduction d'André Miquel, c'est Allah qui inspire à Anouchirwan le désir d'envoyer Borzouyeh en Inde à la recherche du livre, alors que dans la version Khawam, l'inspiration divine n'est pas la seule, elle semble même être seconde :

Plus tard, lorsque le roi Chosroès Anouchirwâne monta sur le trône, il cherchait partout les livres, la science, la culture intellectuelle, la présentation des faits qui remontaient aux anciens, il apprit l'existence de ce livre de Bidpay³⁰.

Ce n'est qu'après que l'on peut lire que « Dieu avait accordé gratuitement au roi fortuné Anouchirwâne, en fait d'intelligence la meilleure part, en fait de science le plus grand lot³¹ ». Que le *désir de savoir* – et de savoir ce que d'autres cultures savent déjà – précède la mention de l'inspiration divine et que Bidpay, qui ne sait tout d'abord qu'inventer, ne puisse compter que « sur les ressources de toute son intelligence et la mise en service de toutes ses facultés³² », reflète parfaitement la situation de l'*adab*, véritable « renaissance des lettres » à l'époque la plus rayonnante et la plus universelle de la culture arabo-islamique.

Les limites de cette contribution nous obligent à nous limiter à cette exposition, dont on peut déjà tirer provisoirement les conclusions suivantes :

1° Une fois les textes orientaux acclimatés à l'Occident, ils perdent leur nature d'arabesque. Alors que dans les textes orientaux les séquences narratives (où se situe

²⁹ *Ibid.*, p. 79.

³⁰ *Ibid.*, p. 86.

³¹ *Ibid.*, p. 88.

³² *Ibid.*, p. 82

l'essentiel de la récurrence topique) ne sont qu'un moment de passage dans un continuum textuel, elles s'autonomisent en Europe en genres brefs (fable, apologue, exemplum), comme on peut le voir dans les recueils italiens tels que la *Filosofia morale* de Doni, où les fables annoncées par des vignettes sont reliées entre elles par des passages en italique qui reprennent la structure indienne d'origine, mais les détachent clairement du reste. Elles sont à ce point acclimatées et remodelées que l'on ne peut plus vraiment parler de transmission. La recomposition complète du chronotope et la recontextualisation culturelle opère une acclimatation et une occidentalisation des récits par effacement de toute trace de leurs origines orientales. Malgré une morale très simple, assénée au marteau, il se dégage de l'ensemble une certaine beauté désordonnée. Doni dit explicitement que ses textes sont *rivestiti, adornati, riformati*. Il évoque Firenzuola dont les fables animalières ont opéré aussi la même occidentalisation et rappelle que Cicéron a acclimaté le grec au latin : « Il simile possiamo dire d'haver fatto noi³³ ». À plusieurs reprises revient le mot de *novella*, ou de *novelletta*. Mais surtout la thématique de l'amitié est ici largement gommée et la forte tension à laquelle les textes orientaux la soumettent disparaît. Le riche patrimoine oriental n'est plus qu'une sorte de magasin général dans lequel on retrouve autant Esope que les fables indiennes ou tel passage du *Kalila wa Dimna*.

2° L'origine orientale des hypertextes européens est donc sans cesse à la fois oblitérée et rappelée. Elle est sans cesse réactivée par la fiction auctoriale représentée par les noms de Pilpay et Lokman. Mais Pilpay n'est qu'une figure de raconteur dont le rôle est de positionner le jeu du texte et de tous les topoï de ruse et d'amitié qu'il assemble par rapport à une intention générale d'ordre politique et comme telle *au-delà du bien et du mal*. Il est parfois présenté comme un habile conteur qui sait masquer à son monarque le contenu politique de ses fables, ce qui est un renversement de la réalité orientale d'une confondante naïveté, mais ainsi va l'Occident. Quant à Lokman, qui donne son nom à la sourate XXXI du Coran, il est dans la tradition arabo-islamique la figure (légendaire) du sage par excellence. Ce que ces noms propres recouvrent a permis d'occulter en Occident

³³Anton Francesco Doni, *La Filosofia morale del Doni, tratta da molti antichi scrittori, per ammaestramento universale de' governi, e regimento particolare de gli huomini... Di nuovo rictampata (sic) e di molte figure ornata*, 1606, p. 29.

la complexité de la composition orientale, son souffle et son ampleur, et la tension axiologique qui en découle. Fiction de non-fiction qui entoure d'une aura d'exotisme un nom propre qui fait écran devant ces trésors d'imagination oubliés dans le passage en Occident des contenus qu'ils y ont apportés et dispense d'avoir à revenir sur les textes sources, leur mode d'enchaînement, leur art de l'emmêlement et leurs métamorphoses textuelles internes, et permet d'effacer par une opération de déplacement la dette de l'Occident à l'Orient. Certes on peut déceler quelques affinités entre la tradition ésopique et les récits indiens. Mais « l'élan de gratitude » envers Pilpay exprimé par La Fontaine dans l'avertissement du second recueil de ses fables ne doit pas faire oublier que dans l'imaginaire du patrimoine culturel européen, le souvenir des fables ésopiques n'est que l'envers de l'oubli de cette fabuleuse tradition orientale, entièrement absorbée par le nom de Pilpay, considéré depuis Gaulmin comme « l'auteur » des fables orientales.

3° Corrélativement, quand le prologue-cadre est maintenu, il est toujours profondément transformé. Plus on avance dans le temps, plus sa reprise trahit l'esprit des sources orientales. Dans *Les Fables de Pilpay philosophe indien, ou la conduite des rois* (de 1698), le prologue met en scène un roi indien et un vizir qui explique au roi le travail des abeilles. Ce dernier est confondu d'admiration devant un système de gouvernement aussi rôdé et devant tant de soumission de tous les sujets à la volonté du monarque, ce à quoi l'habile vizir répond que les histoires du roi Dabschélim et de Bilpay regorgent de bons conseils de gouvernance, preuve s'il en est, qu'un monarque doit savoir écouter ses ministres éclairés. Alors que dans les textes orientaux le pouvoir succombe à la séduction du texte, le monarque européen succombe ici à la séduction de l'image de la perfection systémique de son propre pouvoir, dont les récits d'origine orientale sont censés être la meilleure illustration. À l'aune de quoi on peut mesurer à quel point La Fontaine, le plus « oriental » des fabulistes par sa disposition d'esprit, a su rendre son dû à « Pilpay ».

4° Traduction n'est pas transmission. Les traductions en Europe ont été innombrables, et leurs descriptions complètes seraient vertigineuses. Mais la dialectique de l'oubli et de la transmission est autre chose. Les traductions ont autant véhiculé ces textes qu'elles en ont occulté l'origine et l'originalité. Les conditions de la migration topique en ont étroitement

dépendu. Toute recherche satorienne future qui oserait relever le défi de leur analyse devrait en tenir compte.

Finissons ici par ce non-finito, car il ne pouvait s'agir dans le cadre de cet article que de débayer le terrain et d'arpenter sa vastitude. Cette exposition, toute provisoire soit-elle, permet cependant de tirer au moins une conclusion définitive, à savoir que si les modalités de l'enchaînement topique, et donc le rapport entre séquence topique et montage textuel, permettent de différencier les traditions orientale et occidentale, l'emmêlement orientalo-occidental de ces textes (et donc de leur matériau topique) est une donnée constitutive, mais largement encore sous-analysée de la circulation mondiale des textes et de la porosité de l'opposition Orient/Occident. Mais peut-on encore, à l'âge de la mondialisation continuer à laisser impensé, pour paraphraser Jack Goody, « le problème oriental de l'Occident³⁴ » ?

Jean-Pierre Dubost

Bibliographie

DONI, Anton Francesco, *La Filosofia morale del Doni, tratta da molti antichi scrittori, per ammaestramento universale de' governi, e regimento particolare de gli huomini... Di nuovo rictampata (sic) e di molte figure ornata*, Venise, Bertoni, 1606.

GOODY, Jack, *L'Orient en Occident (The East in the West)*, Paris, Le Seuil, 1999.

IBN AL-MOUQAFFA', Abdallah, *Le Pouvoir et les intellectuels ou les aventures de Kalila et Dimna*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1985. [Khawam (trad.)].

³⁴ Jack Goody, *L'Orient en Occident (The East in the West)*, 1999, p. 5-18.

— *Le Livre de Kalila et Dimna*, Paris, Klincksieck, 1980. [A. Miquel (trad.)].

MOLINIÉ, Georges, *Du Roman grec au roman baroque. Un art majeur du genre narratif en France sous Louis XIII*, Toulouse, Presses de l'Université du Mirail, 1982.

Pañcatantra traduit du sanscrit et annoté par Edouard Lancereau, Paris, Gallimard/Unesco (Collection Connaissance de l'Orient de l'Unesco, section 'Série indienne'), 1965.

Topographies de la rencontre dans le roman européen, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2008.

Volkskundliche Quellen, (édition bilingue allemand/mongol), 1868, Georg Olms, Hildesheim, 2007. [B. Jülg (éd.)].