ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

Publiés par Olivier Reverdin et Bernard Grange

TOME XXX

LA FABLE

HUIT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

ROBERT S. FALKOWITZ, G. U. THITE,
FRANÇOIS LASSERRE, M. L. WEST,
FRANCISCO R. ADRADOS, JOHN VAIO,
MORTEN NØJGAARD, FRITZ PETER KNAPP

Entretiens préparés par Francisco R. Adrados et
présidés par Olivier Reverdin

FONDATION HARDT

POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

VANDŒUVRES - GENÈVE

1984

Il y a quelques années, le professeur Francisco R. Adrados proposait à la Fondation Hardt de consacrer des Entretiens à la fable antique. Le Comité scientifique a donné suite à cette proposition, ce qui a obligé la Fondation Hardt à élargir ses horizons. Les informations dont on dispose aujourd'hui rendent en effet de plus en plus plausible l'hypothèse selon laquelle la fable a pris naissance en Mésopotamie, d'où elle s'est répandue d'un côté vers l'Inde, de l'autre, vers l'Asie Mineure et la Grèce. La fable grecque a donné naissance à la fable latine; le genre a continué à évoluer après la fin de l'Antiquité, tant en Orient qu'en Occident.

Sur la fable sumérienne, on dispose de nouveaux documents. Le professeur Robert S. Falkowitz (Chicago) les a présentés (ils sont en partie inédits), situés et commentés. En Inde — il appartenait au professeur G. U. Thite (Poona) de le montrer —, la fable apparaît dès l'époque védique et fleurit plus tard, donnant naissance à un recueil célèbre, le *Pañcatantra*.

En Grèce, la fable est indissolublement liée au personnage d'Esope, esclave thrace ou phrygien, figure peut-être mythique, mais plus probablement historique (il aurait vécu au VI^{e} siècle). Pourtant, elle apparaît déjà antérieurement, en particulier chez Archiloque, et elle resurgit, notamment dans la comédie ancienne. Cette première phase du développement de la fable grecque a été évoquée par les professeurs François Lasserre (Lausanne) et Martin L. West (Londres).

C'est à Démétrius de Phalère que la tradition fait remonter le premier recueil de fables. A l'époque hellénistique et romaine, les recueils se sont succédé, les uns en vers, les autres en prose. Leur histoire est malaisée à reconstituer. Le professeur Francisco R. Adrados (Madrid) l'a retracée, dans la mesure où on le peut, tandis que le professeur Morten Nøjgaard (Odense) a montré l'évolution des idées morales que la fable a véhiculées d'Esope à « Romulus ».

L'histoire de la fable gréco-romaine ne prend pas fin avec l'Antiquité: elle se prolonge à Constantinople, en Syrie, chez les Arabes et en Occident. Le professeur John Vaio (Chicago) a suivi son évolution de Babrius à la fable byzantine; le professeur Fritz Peter Knapp (Passau) a montré les liens de continuité et les signes de renouveau qui permettent de rattacher la fable animale du moyen-âge occidental à la fable antique.

Fr. suisses 60.—

FONDATION HARDT

POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS

Tome XXX

LA FABLE

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
Publiés par Olivier Reverdin et Bernard Grange
TOME XXX

LA FABLE

HUIT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

ROBERT S. FALKOWITZ, G. U. THITE,
FRANÇOIS LASSERRE, M. L. WEST,
FRANCISCO R. ADRADOS, JOHN VAIO,
MORTEN NØJGAARD, FRITZ PETER KNAPP

Entretiens préparés par Francisco R. Adrados
et présidés par Olivier Reverdin

VANDŒUVRES-GENÈVE
22-27 AOÛT 1983

TOUS DROITS RÉSERVÉS

© 1984 by Fondation Hardt, Genève

PRÉFACE

Il y a quelques années, le professeur Francisco R. Adrados, auteur d'une Historia de la fábula greco-latina, *proposait à la Fondation Hardt de consacrer des Entretiens à la fable antique. Le Comité scientifique a donné suite à cette proposition. Les Entretiens ont eu lieu en août 1983. On trouvera dans le présent volume les huit exposés présentés et les discussions qui les ont suivis.*

Le thème choisi a obligé la Fondation Hardt à élargir ses horizons. Les informations dont on dispose aujourd'hui rendent en effet de plus en plus plausible l'hypothèse selon laquelle la fable, court récit, en prose ou en vers, qui met en scène des animaux agissant et parlant à la manière des hommes, et qui comporte une leçon morale explicite ou implicite, a pris naissance en Mésopotamie, d'où elle s'est répandue d'un côté vers l'Inde, de l'autre, vers l'Asie Mineure et la Grèce. La fable grecque a donné naissance à la fable latine ; le genre a continué à évoluer après la fin de l'Antiquité, tant en Orient qu'en Occident.

Sur la fable sumérienne, on dispose de nouveaux documents. Le professeur Robert S. Falkowitz (Chicago) les a présentés (ils sont en partie inédits), situés et commentés. En Inde — il appartenait au professeur G. U. Thite (Poona) de le montrer —, la fable apparaît dès l'époque védique et fleurit plus tard, donnant naissance à un recueil célèbre, le Pañcatantra. *Entre la fable indienne et la fable grecque, il y a des interférences.*

En Grèce, la fable est indissolublement liée au personnage d'Esope, esclave thrace ou phrygien, figure peut-être mythique, mais plus probablement historique (il aurait vécu au VI^e siècle).

Pourtant, elle apparaît déjà antérieurement, en particulier chez Archiloque, et elle resurgit, notamment dans la comédie ancienne. Cette première phase du développement de la fable grecque a été évoquée par les professeurs François Lasserre (Lausanne) et Martin L. West (Londres).

C'est à Démétrius de Phalère que la tradition fait remonter le premier recueil de fables. A l'époque hellénistique et romaine, les recueils se sont succédé, les uns en vers, les autres en prose. Leur histoire est malaisée à reconstituer; mais il est essentiel de s'y appliquer pour comprendre les mutations successives d'un genre mineur, certes, mais bien typé et très populaire, tant en Grèce qu'à Rome. Le professeur Francisco R. Adrados (Madrid) a retracé, dans la mesure où on le peut, l'histoire de ces recueils, tandis que le professeur Morten Nøjgaard (Odense) a montré l'évolution des idées morales que la fable a véhiculées d'Esope à « Romulus ».

L'histoire de la fable gréco-romaine ne prend pas fin avec l'Antiquité: elle se prolonge à Constantinople, en Syrie, chez les Arabes et en Occident. Le professeur John Vaio (Chicago) a suivi son évolution de Babrius à la fable byzantine; le professeur Fritz Peter Knapp (Passau) a montré les liens de continuité et les signes de renouveau qui permettent de rattacher la fable animale du moyen-âge occidental à la fable antique.

Si le présent volume, trentième de la série, peut paraître dans la même forme typographique, très soignée, et avec la même reliure que les vingt-neuf volumes qui l'ont précédé, cela est dû, dans une large mesure, à la générosité de deux entreprises genevoises, Montres Rolex S.A. et Sodeco-Saia S.A., auxquelles nous exprimons notre reconnaissance pour leur fidèle soutien. Notre reconnaissance s'adresse aussi à l'Unesco, qui a pris en charge, à la demande du CIPSH, les frais de voyage du professeur Thite, manifestant ainsi une fois de plus son intérêt pour les activités de la Fondation Hardt.

TABLE DES MATIÈRES

Page

I. Robert S. Falkowitz

Discrimination and Condensation of Sacred Categories: The Fable in Early Mesopotamian Literature 1

Discussion 25

II. G. U. Thite

Indian Fable 33

Discussion 54

III. François Lasserre

La fable en Grèce dans la poésie archaïque 61

Discussion 97

IV. M. L. West

The Ascription of Fables to Aesop in Archaic and Classical Greece 105

Discussion 129

V. Francisco R. Adrados

Les collections de fables à l'époque hellénistique et romaine 137

Discussion 187

VI. John Vaio

Babrius and the Byzantine Fable 197

Discussion 221

VII. Morten Nøjgaard

La moralisation de la fable: d'Ésope à Romulus 225

Discussion 243

VIII. Fritz Peter Knapp

Von der antiken Fabel zum lateinischen Tierepos des Mittelalters 253

Discussion 301

Indices 307

I

ROBERT S. FALKOWITZ

DISCRIMINATION AND CONDENSATION OF SACRED CATEGORIES: THE FABLE IN EARLY MESOPOTAMIAN LITERATURE *

Introduction

Situated between two regions with well attested fable traditions and credited with high literate cultures long predating either one, the ancient Near East is often sought or decried as one possible source for Mediterranean and Indian fables. As a link in the transmission of Greco-Latin fables, Babrius, resident in Syria, provides a ready medium for such influences on the classical tradition. The Near East is a geographical center and crossroad from an Indo-European point of view. But the motif and tale-type indices indicate that we may profitably cast our net far more widely. How do we avoid the ensuing entanglement of diffusionistic aetiologies? The place of fables within their presumably native symbolic systems is an important backdrop for evaluating such questions.

* Technical abbreviations in this work may be found in standard Assyriological reference works such as *The Assyrian Dictionary*, University of Chicago (Chicago 1956-). *RC* = *Rhetoric Collection*—see n. 4, p. 3.

One of the best attested and oldest fable traditions is found among the school texts of Old Babylonian (i.e., sometime during the first half of the second millennium B.C.E.) Mesopotamia. These fables and related forms of discourse were part of the Old Babylonian school curricula for teaching the learned Sumerian language to students coming from a Semitic vernacular context. To these same schools we owe the majority of the extant Sumerian literature. While important questions remain—as to 1) what oral and written traditions fed the schools; 2) how and to what degree the schools modified the texts from these traditions; 3) what new texts were composed in the schools; and 4) what was the sociological profile of the Old Babylonian learned and literate elite—we assume that the unities of time, place and language allow us to speak of the symbolic systems in the written remains of Old Babylonian Sumerian speech communities. Major aspects of these systems were problably applicable to broader realms of ancient Mesopotamian society.

This tentative endeavor is hobbled by the obvious lack of native informants, the poorly attested and even more poorly understood native conceptions of genre, the lack of performance contexts, and abiding ambiguities of the Sumerian language and writing system. We must nonetheless do our best to account for the evidence, such as it is, recognizing that the examples are not as numerous or as convincing as we might desire. However, once having defined the corpus from which our evidence is drawn we may discuss the structures and processes which relate at least some of the fable material to other Sumerian texts.

Fables and Fragments

Knowledge of the Sumerian fable materials is due primarily to the pioneering work of E. I. Gordon. These

fables are found within collections of what he called "Sumerian proverbs". He published text editions of Collections One and Two, Four and Five.[1] In addition, he published two synthetic studies of these collections—the first a general work, the second devoted to animals as described in these collections.[2] More recently, B. Alster has published treatments of Collections Seven and Twenty-four.[3] All six of these collections, as well as the nineteen remaining collections are now being edited by myself under the title of *Sumerian Rhetoric Collections*.[4]

No known Sumerian term corresponds to 'fable'. Using the working definition "short narrative concerning personified plants, animals or inanimate objects", those Sumerian tales fitting this category are not made distinct in terms of contexts or narrative devices from short narratives concerning human beings exclusively. For example, the Sumerian term a-da-man-du_{11}-ga "disputation" applies equally well to verbal duels between school students or graduates, as to disputations between pairs of animals, plants or inanimates set in mythic narrative frames.[5] The lack of a specific term does not necessarily imply the lack of a native genre. But

[1] *Sumerian Proverbs* (University Museum: Philadelphia 1959); "Sumerian Proverbs: Collection Four", in *Journal of the American Oriental Society* 77 (1957), 67-79; "Sumerian Proverbs: Collection Five", in *Journal of Cuneiform Studies* 12 (1958), 1-21; 43-75.

[2] "A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad", in *Bibliotheca Orientalis* 17 (1960), 47-123; "Animals as Represented in the Sumerian Proverbs: A Preliminary Study", in *Drevnij Mir*, Festschrift V. V. Struve (Moscow 1962), 226-249.

[3] "Sumerian Proverb Collection Seven", in *Revue d'assyriologie* 72 (1978), 97-112; "Sumerian Proverb Collection XXIV", in *Assyriological Miscellanies* I (1980), 33-50.

[4] *The Sumerian Rhetoric Collections* (Winona Lake, Indiana, 1984-). Part I contains a monographic reinterpretation of the collections as educational texts of far broader contents than proverbs. Part II contains text editions of the collections, and will be issued in fascicles.

[5] See E. I. Gordon, in *Bibliotheca Orientalis* 17 (1960), 144-147.

further analysis requires an outline of the structures of the compositions in which the fables and related forms are found.

The *Sumerian Rhetoric Collections* contain about 300 different entries mentioning one or more animals. Lacking clearly personified plants or inanimates in these collections, the discussion will be limited to animals. Many of these entries are found in more than one collection, as well as in school tablets from Ur and elsewhere which cannot be assigned to specific collections.

About one-half of all the entries originally in the twenty-three extant collections from the ancient city Nippur (Collections Twenty-three and Twenty-four are of unknown provenience) are preserved and at least partially intelligible. However, the entries mentioning animals are not randomly distributed through the collections, so we are not entitled to extrapolate directly from these statistics. About one-half of the animal entries are found in rather well preserved collections devoted exclusively to animals—Collections Five and Eight. Collection Twenty is largely devoted to animals and adds twenty-eight more animal entries. The remaining animal entries tend to be clustered within larger collections, especially Collections One, Two, Three and Six. Approximately 150 school tablets from ancient Ur with exercises of a nature apparently similar to the predominantly Nippur Rhetoric Collections have also been published.[6] The Ur tablets are mostly with single entries. Many of these entries duplicate entries known from Nippur.[7] About 61 of these entries refer to animals.

[6] C. J. GADD and S. N. KRAMER, *Ur Excavations. Texts* VI: Literary and Religious Texts (Trustees of the British Museum and the University Museum, University of Pennsylvania: London 1966). More are to be published in A. SHAFFER, *Ur Excavations. Texts*, Part VI 3.

[7] See the list in *The Sumerian Rhetoric Collections,* Part I, Table 3.

Nippur tablets of the same type as those making up the collections, but not assignable to any collections are 1) in Istanbul, Museum of the Ancient Orient: Ni 4166 (*ISET* 2, 113) rev. I′ 4′-10′; rev. II′ 7′-8′; 2) in Philadelphia, University Museum (both unpublished): CBS 6565 obv. 5′-7′; CBS 3922 obv. II 1-6; 3) in Chicago, Oriental Institute (all unpublished): A30155=3N-T130; A33490=3N-T920c obv. 1-2 (perhaps *RC* 6); A33588=3N-T924e rev. 1; 4) in Baghdad, Iraq Museum (both unpublished): IM 58695=3N-T772 1-2; IM?=3N-T429 obv.? 1-2. Additionally, there are two unpublished tablets in the Yale Babylonian Collection and one unpublished tablet in the Oriental Institute, Chicago, all of unknown provenience.

Many of these entries, especially those from Ur, but also from Nippur and unknown proveniences, are on one-entry tablets. Such entries, of course, have no explicit contexts. The entries known from multiple entry tablets are contextualized in accordance with the didactic demands of the Mesopotamian educational procedures. The primary organizing factor is the key word, usually the initial word.[8] They are not organized according to genre, origin, meaning or function of entry. Nor are there any explicit indications through rubrics, labels, etc., which assist in interpreting the entries. A very few entries are found in contexts other than the *Rhetoric Collections*.[9] However, these contexts only occasionally help to clarify how the entries may have been used in the *Rhetoric Collection* contexts. Thus, we must rely on internal criteria, models of the educational context and comparative material from other cultures in order to interpret the entries.

[8] For a general discussion see part I of *The Sumerian Rhetoric Collections*.

[9] *Ibid.*

A given text may be considered a fable on the basis of subject matter and narratological devices.[10] It must concern personified animals (or, where they exist in other contexts, plants, and possibly objects that are normally inanimate). It must tell a story. We lack native criteria for what constitutes a story, or even specific recognition of any texts as stories. Therefore, I rely on my native competence for recognizing stories, with all the dangers attendent to such an approach. A characteristic example is one variant of *RC* 5.55:

> When the lion caught the weak goat (the goat said,) "Free me and I will give you my companion, the ewe, on returning (to the fold)." "If I release you, tell me your name," (said the lion). The goat answered the lion, "You do not know my name? My name is 'I will make you wise.' " When the lion came to the fold he said, "I have released you!" She answered from the far side of the fence, "You became wise in exchange for the various sheep which do not live here!"

An unknown narrator establishes the setting in conformity with expected events. Lions prey on goats. The goat (probably a she-goat) delays the inevitable by promising a fatter, juicier ewe. A clever lion would have been reluctant to accept the offer, because a goat that would betray her companion is also likely to reneg on a promise. Nonetheless, the lion accepts the offer, but demands a pledge in return for the delay and the goat's freedom—the name of the goat. The goat is a better semiotician than the lion and answers with a name that both fulfills the lion's desired category of information (personal name) and the narrator's foreshadowing of the plot's conclusion. She gives the name "I will make you wise."

[10] Examples are *RC* 2.76(69), 81(76), 87(82), 107(101), 113(107); 5.36, 51, 55, 57?, 58?, 69, 71, 72, 83, 90, 102, 103, 104, 116; 12.E.3; 20.A.10, 13, 22, 24, 25, B.2; *UET* 6/2, 226; 238; 308=UM 29-13-512 rev.; 315 obv. 1-4; perhaps 336:5-9; and YBC 7301. Numbers in parentheses indicate numeration according to editions published before *The Sumerian Rhetoric Collections.*

At this point, either the lion and goat agree to meet at the fold at a later time, or the lion expects the goat to go to the fold and bring back the ewe. In either case, the goat is released and it runs to the safety of the fold. The lion arrives there, either as agreed or out of impatience. He reminds the goat that he fulfilled his part of the bargain and expects the goat to reciprocate or pay the debt herself. The goat informs the lion that there are no sheep in the fold and that the lion will have to be satisfied with being made wise, both of this fact and of his foolishness, rather than with "I will make you wise" herself.

Three conversions occur in this story. The state of "lion as unmediated danger to goat" becomes "goat protected from lion by fold." The lion's conceptual category of "I will make you wise" as personal name becomes the goat's category of promise. It is also possible that the name was to be pronounced (in Sumerian) in an ambiguous manner, such that it could also mean "You will make me wise." In such a case, the lion may have been aware of the ambiguity between personal name and promise, but chose to understand the promise in a self-flattering way—that the lion would make the goat wise. Only when the lion finds he must dine on wisdom, not "you", does he realize the intended rendering "I will make you wise." Note that this ambiguity is only in the oral text. The written text grammar allows only a second person patient. Theoretically, both first and second person agents are possible according to the written text, yielding also "You will make yourself wise." [11]

Thus, the story indicates differing initial and final statuses for the main *personae*, as well as the processes and relationships which bring about the conversions. The

[11] Ambiguous statements are also key narrative devices in the Sumerian heroic tale "Lugalbanda and Enmerkar". See my "Notes on 'Lugalbanda and Enmerkar' ", in *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983), 103-109.

remaining approximately 270 among the 300 animal entries lack at least one of these key elements. Forty-one entries indicate situations for animals and contain animal speeches, but there is no change in status resulting from the speeches.[12]

UET 6/2, 216 Fox, having urinated into the Tigris River, (said,) "I am raising up a carp-flood."

It would be easy enough to weave a story around this boast.[13] Yet *this* entry does not indicate the result of the fox's boast and is not a story.

Forty-three entries are descriptions of animals in specific situations further developed by indication of an action or speech.[14] Five more such entries are in the first or second person.[15]

RC 3.154 The she-goat spoke in the manner of an old woman but acted in the manner of a (sexually) unclean woman.

There is no indication of how or if the contrast led to a change in status. A further seventeen entries do not even go so far as to qualify the initial (or final) status specified for the animal.[16]

[12] *RC* 2.65(61a), 68(64), 69(65), 71(66), 72(67), 100(95); 3.70; 5.38, 39, 42, 50, 61, 66, 73, 77, 78, 79, 85, 106, 119, 123; 8.2; 14.45; 20.A.3, 4, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 19, 20, 21; *UET* 6/2, 210, 216, 242, 285; YBC 7301.

[13] Haim SCHWARZBAUM, in *The Mishlē Shu'alim (Fox Fables) of Rabbi Berechiah-ha-Nakdan*, Institute for Jewish and Arab Folklore Research (Kiron 1979), 371 and 452 n. 9, has pointed out numerous possible parallels to this entry.

[14] *RC* 2.64(61), 73(68), 75(70), 78(73), 79(74), 118(112); 3.80, 112=8.16; 3.117, 145, 154; 4.49; 5.31, 35, 43, 46, 49, 56, 60, 62, 63; 5."c"; 84, 88, 107, 108, 114, 117, 118, 124; three entries in *RC* 6, one duplicating 7.30; 7.34(33); 8.11, 17; 20.A.15; Ni 4166 (*ISET* 2, 13) rev. II′ 7′-8′; 3N-T429 obv.? 1-2; *UET* 6/2, 227, 228, 235, 246, 247.

[15] *RC* 5.44; two entries in *RC* 6, including one duplicating 11.18′; 10.12=19.A.1′; 14.17.

[16] *RC* 2.7(?), 63(60); 5.5, 29, 65, 80, 109, 110, 112, 115, 122; one entry in *RC* 6 duplicating 7.33(32); 20.A.6; A 33490=3N-T920c obv. 1-2; IM 58695=3N-T772 1-2; A w/n (Oriental Institute, Chicago) rev. III′ 25′-29′(?); YBC 7348.

RC 5.5 The wild ox, he/you circle(s) among the rushes.

On the other hand, there are no entries which can be clearly identified as quotations from animal speeches without any identifying context.

Before discussing the significance of these entries, as well as most of the others among the animal entries, several other categories of entries should be mentioned. Those entries mentioning animals as food or commodities, having no personified qualities, are not on this list.[17] Forty-five entries mention animals within explicit metaphors and are unlikely to be fragments of fables. However, they may be allusions to fables.[18]

A large number of entries (about seventy) may be understood as references to specific situations and animals, such as allusions to specific fables, or as generalizations about types of animals and situations in which they find themselves. These ambiguities are apparent in one of the simpler examples:

RC 1.67(65)=2.124(118) City without dog—fox is overseer.

The relationship between cities (and temples, which are symbolic of urban centers) and dogs is established among the Mesopotamian hymns and laments. The departure from cities of the ubiquitous dogs indicates a total abandonment.[19] There is also a fable concerning foxes, dogs and a city, *RC* 2.74(69):

[17] Such as *RC* 3.1, 23, 113; 7.32(31).

[18] *RC* 1.18, 79(77); 2.86(81), 94(89), 114(108); 3.33=7.100, 3.45=7.46; 3.54, 82=7.13; 3.96=5.93; 3.115, 116, 135, 161, 183=7.92; 4.14, 56; 5.2, 4, 13, 34, 37, 74, 92, 98, 99, 100, 101, 111, 120; two entries in *RC* 6; 8.3, 4, 12, 18; 9.8=10.9; 13.5; 14.21; 15.C.9, E.15; 20.A.2, 5, 7, B.3. For a general survey of animal imagery see W. HEIMPEL, *Tierbilder in der sumerischen Literatur*, Pontifical Biblical Institute (Rome 1968).

[19] References are in J. KRECHER, *Sumerische Kultlyrik* (Wiesbaden 1966), 141-144.

Fox said to his wife, "Come", let us crush the city Uruk like a leek with our teeth and wear the city Kulaba on our feet like a sandal." When they were not even 360 meters from the city, dogs began howling within the city. "Geme-Tummal, Geme-Tummal, you ought to go home! Evils howl within the city!" [20]

Here the fox wishes to perform a dominant role, such as overseer. However, the city is not without dogs. The change in status is a persuasion to a new attitude.

There is no extant Mesopotamian fable in which the fox does become overseer. The relationship predicated in *RC* 1.67, whether actualized or not, is thus found elsewhere in the literature. But neither linguistic nor contextual clues indicate whether, in *this* entry, reference is made to *a* city/dog/fox/overseer, *a certain* city etc., cities etc. *in general* or *par excellence*, or some combination of these qualities of specificity. Indeed, perhaps the answer is "all of the above."

There is a small group of longer entries in the *Rhetoric Collections* which contain independent sections, usually of a one sentence length. For example:

RC 3.10 The shepherd—his penis; the gardener—the crown of his (tree); the irresponsible heir who has not supported a wife and has not supported a child, his nose has not borne a leash.

RC 1.153 He who has not supported a wife and has not supported a child, his nose has not borne a leash.

[20] Uruk and Kulaba are twin cities. Geme-Tummal is the name of the vixen, meaning "slave girl of the Tummal," a cult building of the goddess Ninlil in the city Nippur. The speaker of the final lines is ambiguous. I assume the cowardly fox wishes to send home his wife so she does not witness his failure to confront the dogs. Without any witness, he will be able to further boast about his feats. It is more likely that fox, rather than the dogs, would address his wife by name.

The first millennium omen text *Shumma Izbu* XXIII 29′-30′: "If dogs howl in the street—destruction; an enemy will attack the city. If dogs howl at the sky—destruction; an enemy will attack the city" should be interpreted within the symbolic system of this fable.

Another example is *RC* 3.15, composed of four sentences which develop the theme of care and moderation. The entire text is found in manuscripts C and G:[21]

1) Eating a little is not the end of a man.
2) Begging kills.
3) Eating a little is living well.
4) Keep moving along, but keep a firm footing.

However, manuscript A has only sentences 2, 3 and 4; D, M and Q have 1, 3 and 4; P has 1 and 3; and A w/n has only 3. Further internal evidence for the existence of independently standing fragments of entries are the dividing lines which mark off portions of an entry. In manuscript G of *RC* 3.15 the line on the tablet containing sentence 3, the same sentence that appears alone in A w/n, is marked off from the rest of the text by such lines.

The same phenomenon is found for at least one fable. Thus, one manuscript of *RC* 2.74(69), "The Fox and His Wife," contains only the second, concluding speech by the fox to his wife: "Geme-Tummal, Geme-Tummal, you ought to go home! Evils howl within the city!" Other possible examples of this phenomenon are in *RC* 2.87(82), 2.113(107) and 5.51. However, the manuscripts are all too poorly preserved to determine exactly what the shortened text was. It is never clear why one manuscript contains an excerpt and another manuscript has the longer text. The excerpts do not seem to be morals although, in the cases of *RC* 1.153 and 3.15, the sententious excerpts may have been popular maxims.

The major value of these examples is to establish precedents for considering some of the shorter entries as fragments of fables. Others may be direct allusions to

[21] The manuscript sigla refer to the edition in *The Sumerian Rhetoric Collections* II/3. The sentences are not numbered in the original text.

various narratives. Thus, the consideration of fables within broader symbolic systems should take into account those shorter, non-narrative entries which may have been parts of fables.[22]

Myths, Fables and Related Discourse

In a given society relationships among symbols are periodically recrystallized. Those symbolic narratives describing the origins of current social and natural relations which also perform this function are myths. These social processes in conjunction with natural events will lead to eventual recrystallizations of symbols and their relationships. Analysis of the texts generated under mythic paradigms requires assumptions about the scope of the social contexts in which they occur and about the distance between a given text with context and the previous and subsequent recrystallizations. None of this information is self-evident from ancient Mesopotamian texts. Initial attempts at placing different texts within the same symbolic systems should be subsequently revised based on these considerations.

Most mythic symbolic systems probably contain a very large number of types of symbolic relationships in common. Therefore, it would be very difficult to attribute the symbols of a given text to a given myth. When trying to relate early Mesopotamian fables to their contemporary myths, most of the fables contain little that is obviously generated by a mythic pattern beyond that which is very general and obvious even to the modern Occidental reader.

[22] Entries too fragmentary to schematize include *RC* 1.127′(128′), 166; 2.59(58), 70(65a); 4.41; 5.8-11, 16-20, 25, 33, 47, 48, 52, 53, 86, 89, 105, 113; seven entries in *RC* 6; 8.6; 15.E.12, G.6-7; 19.D.1′-5′; 22.1, 3, 4?; 24.2′; CBS 3922 obv. II′ 1-6; CBS 6565 obv. 5′-7′; Ni 4166 (*ISET* 2, 113) rev. I′ 4′-10′.

Rather than discussing whether or not the social contexts which produced or transmitted the fables, that is, the Old Babylonian schools, also produced or transmitted myths, I will assume that those Old Babylonian Sumerian texts commonly called myths are indeed the texts of myths. At the very least they are symbolic narratives describing the origins of *some* state of affairs.

Five Sumerian texts—three mythic and two fabulaic—show close relations in terms of characterizations and narrative. The two fabulaic texts are so-called because they concern a personified fox and may be fragments of fables not now extant. They may be provisionally translated as:

RC 2.72(67) Fox urinated into the sea. "The whole of the sea is my urine", (he said).

UET 6/2, 216 Fox, having urinated into the Tigris (said,) "I am raising up a carp-flood!"

The three mythic texts are "Enki and the World Order"; [23] "Enki and Ninhursag"; [24] and "Enlil and Ninlil".[25]

Four of these texts concern a character which has attributes of a trickster—the fox in the fox entries and perhaps

[23] Translation in S. N. KRAMER and I. BERNHARDT, "Enki und die Weltordnung," in *Wissentschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe IX 1/2 (1959/60), 231-256; and S. N. KRAMER, *The Sumerians* (Chicago and London 1963), 171-183.

[24] S. N. KRAMER, *Enki and Ninhursag. A Sumerian "Paradise" Myth*, Bulletin of the American Oriental Society, Supplementary Studies 1 (New Haven 1945); or same translation in J. B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts* [3] (Princeton 1969), 37-41. Two more recent studies emphasizing somewhat different aspects of the text and often differing from the interpretation offered here are Y. ROSENGARTEN, *Trois aspects de la pensée religieuse sumérienne* (Paris 1971), 7-38; and B. ALSTER, "Enki and Ninhursag", in *Ugarit-Forschungen* 10 (1978), 15-27. The former is inspired by M. ELIADE, the latter by E. LEACH.

[25] H. BEHRENS, *Enlil und Ninlil: Ein sumerischer Mythos aus Nippur* (Rome 1978); J. COOPER, rev. of H. BEHRENS, in *Journal of Cuneiform Studies* 32 (1980), 175-188.

"Enki and Ninhursag"; and Enlil in "Enlil and Ninlil". All of the texts are systematically woven into a net of related categories—divinity, humanity and animality; water, semen and urine; cosmic creativity, sexuality and pollution.

"Enki and the World Order" opens with a poorly preserved section, followed by praise of Enki's powers. He is given the power to create an orderly cosmos and assign functions to other deities within that cosmos. Enki's creative power is usually described as a verbal power—he "names" or "decrees". Sometimes he seems to exercise his power manually—he "puts" or "builds". But his creation of the Tigris River is a primarily sexual act (lines 250-252):

> He stood up proudly like a rampant bull,
> He lifts the penis, ejaculates,
> Filled the Tigris with sparkling water.

The river bed itself is subsequently described as a "wild cow". This passage is followed by mention of the agricultural bounty made possible by irrigation waters from the river. The remainder of the texts concerns other creative acts, assignments to deities and a dispute over the assignments.

Enki's divinity is manifested through his super-human feat of creating the known world, an aspect of the quintessential divine power of destroying, creating and preserving the natural and cultural order. But, as is typical of Mesopotamian texts from the late third millennium on, the deity is described in primarily anthropomorphic terms. His creation of the Tigris in the form of an animal is that much the more striking in the context of this myth. Unlike the description of his creation of the domestic bovine, ovine and caprid herds (lines 53-55)—by "coming out to" the ewe, mother cow and she-goat—there is no self-evident or appropriate rationale for the animalistic creation of the

Tigris. This process will become clearer in the context of the other four texts.

The metaphorical description of Enki creating the Tigris at one and the same time delineates and blurs the categories of water and semen; animal, human and deity. The writing system is similarly ambiguous. The cuneiform script uses the same sign to write both water and semen—A. This sign may be read as "a" or "e" for both terms. In this passage the water of the Tigris is equated with Enki's semen, in his capacity as bull.

There is no reference to urine in this passage. Nor are there any implications of pollution at the time of this creative, cosmogenetic act. This relatively simple myth also lacks characterization of Enki as a trickster. However, he does play the typical trickster's role of mediator at the end of the text. One deity, Inanna, complains of not having been allotted her fair share of powers by Enki. Enki calms her by pointing out that she, in fact, has all aspects of divine power.

"Enki and Ninhursag" describes a series of transitions in the natural and cultural order of the land Dilmun.[26] The opening lines of the text distance the story from central Mesopotamia by calling Dilmun a sacred place, a place, as we know from other texts, toward the edge of the known world. In the initial state much of the subsequent natural and cultural order does not obtain. Neither the lion nor the wolf is a beast of prey (lines 15-16); old age is not indica-

[26] From at least the end of the third millennium onward the geographical Dilmun is equivalent to modern Bahrein in the Persian Gulf, together with some of the mainland, perhaps. It was toward the southeastern edge of the world within the southern Mesopotamians' ken. However, in myths one must also consider the separation between the sacred and profane planes as a measurement of distance. This myth gives no clues as to the location of Dilmun within the symbolic geography of southern Mesopotamian society, other than indicating that Dilmun is a sacred or holy place. The *Gilgamesh* Epic is of primary importance in clarifying this symbolic relationship.

tive of social status (lines 24-25); purification rites are lacking (line 26); etc. Enki gives order to Dilmun in an abbreviated version of his actions in "Enki and the World Order." He creates a microcosm of the world he created in the first myth. As part of the process (lines 67-70):

His penis digs an irrigation ditch.
His penis sloshes water among the reeds.[27]
His penis even lifts from the knee the hem of the great cloak.[28]
He said, "No one may walk in the marsh."

Immediately after establishing the marsh as a discreet geographical unit and his own territory, he copulates with Ninhursag (lines 74-76).[29] Time is now greatly compressed and her pregnancy lasts only nine days (lines 77-78). Their daughter thus born, Ninmu, wanders into the marsh and Enki copulates with her, as with the ensuing granddaughter, Ninkurra. Both cases take place amidst a raincloud, after moving up or down stream, and with Enki wearing a large garment, perhaps a cloak (lines 79-127). Finally, Ninhursag establishes rules allowing for copulation and teaches them to Enki's and her great granddaughter, Uttu (lines 128-152?).

With lines 153-156 the story becomes a modified version of Enki's initial encounter with Ninhursag:

For a second time, while he (a gardener) was filling with water,
The ditch is filled with water,
The dike is filled with water,
The dry, uncultivated place is filled with water.

[27] The verb translated "to slosh" (gir_5-gir_5 or gigri) refers to both submersion (in water) and to slipping in and out of narrow spaces. Aquatic animals are said to slip (same verb) among reeds in a marsh ("Bird and Fish" 68; "Home of the Fish" 147). Thus, this line may possibly be understood as describing Enki's penis as slipping in and out among the reeds.

[28] Very uncertain translation. S. N. KRAMER has: "Indeed, he lifts his penis to. . ."; Y. ROSENGARTEN, *op. cit.*, 20 n. 6: "son beau vêtement de ses genoux il enlève."

[29] The verb is a šà-ga—ri, the same verb used for copulation with Ninmu, Ninkurra and Uttu.

The "first time" is Enki's initial creative action in lines 67-69. However, in this repetition a gardener, not Enki, utilizes Enki's creation. The gardener unambiguously irrigates with water [30] and his penis is not mentioned. Enki disguises himself as the gardener and, otherwise following the new rules, copulates with Uttu (lines 157-186). Ninhursag takes the semen and grows plants from it. Enki eats the plants and through his resulting knowledge of them is able to determine their fates (lines 187-217). This drives Ninhursag away (lines 218-220). The fox volunteers his services to another resident of Dilmun, Enlil, to bring Ninhursag back. He is apparently successful, but the passage describing her return is largely broken (lines 221-ca. 240). The remaining traces may indicate that the fox used a disguise. When Ninhursag returns she heals Enki, who has grown ill from the plants, by causing them to be born as beings like Enki and Ninhursag, rather than as plants (lines ca. 241-269). Each is assigned a spouse or a position in the cosmos (lines 270-276).

The same super-human creative power described in anthropomorphic terms is found in "Enki and Ninhursag" and in "Enki and the World Order." But the former lacks any metaphorical descriptions of Enki as an animal. It uses techniques of plot function and characterization to discriminate these categories. The cosmogenetic act—making the marsh into a useful agricultural region—becomes the setting for the sexual act—copulation with Ninhursag. Copulation is unambiguously associated with semen. However, the activities in the marsh retain the mixtures of categories. The water of the dikes and ditches is conceived of as a fluid from Enki's penis. But what is the fluid? I would very tentatively suggest that the passage alludes to urination, as by a dog, to establish territoriality. While this, in fact, is

[30] The verb is a—si "to fill with water."

exactly what Enki has done, I cannot otherwise demonstrate that the ancient Mesopotamians associated animal urination with territoriality. In any case, an explicit comparison of Enki to a urinating dog would be unexpected. If this assumption is true, Enki has used a polluting substance, urine, to establish the boundaries of the regions he is creating. The crossing of these boundaries by his offspring violates a taboo which results in incest. But it is important to note that these copulatory adventures are not evaluated until after Ninhursag has established a further set of rules governing copulation.

These new rules introduce the second half of the story. In this half the categories become further intensified. The human gardener, who uses only water, parallels Enki. Enki takes on the guise of the gardener, establishing his role as trickster. This action may parallel his wearing of a large garment in the first half, which may have been used as a disguise when he copulated with Ninmu and Ninkurra. However, in this more strongly human role Enki becomes susceptible to human illness. His deceit and continued appropriation of his offspring drives Ninhursag away. It is possible that an inverted deception is required to bring Ninhursag back. Thus, the fox is the agent of her return. The Enki of the first half has, in effect, been split into a strongly humanized Enki and a fox with some human qualities (speech) in the second half. With the establishment of rules for copulation *and* territoriality, as well as the clearer discrimination of categories, Ninhursag ordains a non-incestuous system of sexual relations, as well as specific realms of comptence for her descendents.

"Enlil and Ninlil" takes place in the area of the central Babylonian city of Nippur. The opening strongly contrasts with the opening to "Enki and Ninhursag" by calling Nippur "the very place in which we live." A creation and a cosmos is assumed and in place at the beginning of the

story. Ninlil is warned by her mother of the dangers of walking by and bathing in a certain canal—she will attract the attention of the lusty Enlil. When Ninlil nonetheless arrives there Enlil approaches her and is rebuffed. Enlil brings her downstream and copulates with her. When the community finds out Enlil is expelled. However, Ninlil follows him. At the city gate, at a river of the Netherworld and at a ferry, Enlil disguises himself and copulates with Ninlil again. The places in the cosmos assigned to their children are indicated by epithets following the children's names. The first, Suen, is the light of the moon. Nergal is "(the deity) coming out of the Meslam (temple)." Ninazu is the owner of the Egida (temple) or, in one version, perhaps the Surveyor. Enbilulu is the Canal Inspector. The myth ends with praise of Enlil.

There are no indications in the narrative that Enlil and Ninlil are anything other than human. Semantic classifiers in the writing system and stock epithets categorize them as divine. The concluding hymn to Enlil shows the development from human to divine, inverting Enki's change from divine creator to frail human (complemented by the role of the fox). But both texts conclude with offspring assigned places in the cosmos. They also share the engendering of these offspring through the breaking of taboos. Enlil's copulation with Ninlil is judged a rape by the assembly and his punishment is expulsion.[31]

[31] Further evidence on the nature of Enlil's crime may be found in *RC* 3.171: "A man on a boat going downstream. . .; touching upon a garment and (?) the vulva are aberrations against Suen." While unsure interpretation of the first predicate (perhaps "meting out food") precludes certainty of meaning, the elements of 1) going downstream (also in "Enki and Ninhursag" and "Enlil and Ninlil"), 2) the garment (also in "Enki and Ninhursag"), 3) the sexual activity (both "Enki and Ninhursag" and "Enlil and Ninlil") and 4) the mention of Suen (also in "Enlil and Ninlil"), make it highly probable certain activities such as seen in these myths were considered aberrations or taboo.

The epithets of Enlil and Ninlil's offspring are also significant in establishing the inverse structure relative to "Enki and Ninhursag." Nergal is associated with the netherworld. Together with Suen, the moonlight, they form a cosmic axis. Ninazu and Enbilulu, the surveyor and canal inspector, parallel Enki's acts of creating the canal system and establishing a discreet geographical unit. The alternate epithet for Ninazu calls him the owner of a temple, a primary Mesopotamian symbol of the *axis mundi*.

There are no animals, animal metaphors or allusions to animalistic behavior in "Enlil and Ninlil." His deeds are strictly sexual. He copulates (ĝiš—du_{11}), kisses (ne—su-ub) and inseminates (a šà—ri). As in "Enki and Ninhursag" the waterway is the setting for the copulation.

Just as the fox complemented Enki, so do the fox entries complement "Enlil and Ninlil." The elements lacking in "Enlil and Ninlil"—cosmogenetic power, animality and urination—are all found in the fox entries. The fox claims for itself two cosmogenetic deeds—the creation of the sea and the creation of the carp-flood. Neither action is explicitly sexual, but the latter is closely related to the bounty that may arise from sexuality and fertility. Bringing on the carp-flood, a Spring flood bearing a wealth of fish,[32] is also attributed to Enki in "Enki and the World Order" 90: "When I (Enki) draw near to the earth, the carp-flood at its height comes into being." Tigris water is also essential for irrigation and the fertility of the land.

The fox entry *RC* 2.72(67) is more dramatic than an English translation can, at first, indicate. In the first sen-

[32] For this meaning see T. JACOBSEN, *The Treasures of Darkness* (New Haven and London 1976), 246 n. 31.

tence the nature of the fluid from his penis is ambiguous.[33] Mention of the sea would indicate that water is the fluid. Either fresh or salt water is a possibility. The sea is fed both by the heavenly waters—rain—and by the underground waters—rivers, wells and fountains. The speech by the fox first makes the claim of creativity. This switches the fluid to the creative realm of semen. But the end of the speech ends the ambiguity by revealing that the fluid is urine. Being both a waste product and considered undrinkable, the urine corresponds to the salt water of the sea.[34]

The other fox entry is not suspenseful, but is paradoxical.[35] He pollutes the Tigris, but claims to bring the bounty of fish by this act. Yet this claim is not more paradoxical than Enlil's begetting of the god Suen by a criminal act that polluted the community. The fox's putatively creative act results from a reconfusion and mingling of two fluids, water and urine, that had been rendered into strongly distinct categories. The establishment of boundaries together with the breaking down of those boundaries was the origin of each of the other creative acts we have discussed. However, the sub-human realm of the talking fox is not appropriate for super-human cosmic creativity.

[33] A further ambiguity in this entry depends on the homonymns kàš "urine" and kaš "beer", as well as the first verb sur "to drip" etc., commonly used in reference to filtered beer.

[34] Evidence for urine as a polluting substance is primarily from first millennium texts. *Shurpu* III 63 refers to an oath, presumably that one would not urinate or vomit into a river, that was broken. Note that *UET* 6/2 406 is an Old Babylonian text partially duplicating this tablet, although not line 63. *Shumma Izbu* XXIII 23′-28′ is a list of the evil results from a dog urinating on a man or his furniture, e.g. 23′: "If a dog urinates on the table of a man—his god is angry with him." But note 25′: "If a red dog urinates on a man that man will be happy." Note Namburbi 12 (*OrNS* 36 [1967] 1-8), a ritual for the evil of a dog which splatters its urine on a man. Urine is also used among the *materia medica*, such as in *BAM* 272 7′-9′ (a šà.zi.ga therapeutic ritual for male potency).

[35] As recognized by B. ALSTER, "Paradoxical Proverbs", in *Journal of Cuneiform Studies* 27 (1975), 212.

In both fox examples we have outrageous boasts rather than aetiologies. The first entry is a creation gone wrong. Rather than using semen to create a fertilizing Tigris, the fox has used urine to create a sterile sea, from the points of view of agriculture and drinking water.[36]

Although the fox inverts the figure of Enlil or Enki, all are tricksters or mediators. In *RC* 2.74(69) (see above), the fox tried to trick his wife into going home so that she would not know the truth of how he fared at Uruk. Another attempted trick is in *RC* 5.71:

> There were nine wolves, but ten sheep. There was one too many to share among them. When the fox came upon them (he said), "Let *me* apportion the shares. (For) the *nine*, being *you*, there is one. *I*, being *one*, will take nine. This is how I divide the shares."

The fox uses sly double-talk to redress the imbalance between the numbers of sheep and wolves.

Enki plays a similar role in the myth "Inanna's Descent to the Netherworld." [37] Inanna, lady of heaven, descends to the realm of her older sister, Ereshkigal, lady of the Netherworld. Their rivalry causes a macrocosmic disruption as well as the illness of Ereshkigal and the death of Inanna. Following Inanna's instructions, her vizier waits three days and asks various heavenly gods for help. Enki devises a plan to restore order, cure Ereshkigal and bring Inanna back to life and up from the Netherworld. He creates two inchoate creatures, the *galatur* and the *kurgarra*, who bring the food and water of life to the Netherworld. Following Enki's instructions they heal Ereshkigal, trick her into letting them have Inanna's corpse, and revive Inanna. The cosmic imbalance is redressed when the

[36] Sumerian literature has a very strong sedentary, urban and agricultural bias. The opposite is not the sea-faring life, but the nomadic life.

[37] See translations by S. N. KRAMER in J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts*[3], 52-57; *Proceedings of the American Philosophical Society* 124 (1980), 306-308.

Netherworld ghosts, who go up with Inanna, grab a scapegoat to take her place. As a god, Enki performs his mediating role at a distance from the location of the impasse. While this distinguishes him in text from the animal-human fox, Enki (or Ea, his Akkadian name) came to be the primary locus of the trickster, mediator and advisor among the gods in Mesopotamian literature.

Rather than being mere nonsense, or simply outrageous boasts, the fox entries are part of a continuum of symbols woven into similar structures. The surface texts discriminate these symbols into their constituent parts to varying degrees, from the sublime to the ridiculous. Thus, a strong component to the understanding of the fox and his actions depends on understanding the relationships of the fox entries to the myths.

The process of discrimination and condensation of symbols often hides the relationships with myths. Often, only structural similarities remain. Usually, we require unmistakable *realia* in order to demonstrate the symbolic relationships. Our key here has been the analogy of the fox urinating to create the Tigris flood to Enki's ejaculating to create the Tigris. Other classes of entries in the *Sumerian Rhetoric Collections* are amenable to a similar analysis, although many of these entries do not even mention animals. Most numerous are those entries related to the story of the scapegoat chosen to replace Inanna in the Netherworld.[38]

[38] Some of the symbolic elements which make this relationship clear are goats, gazelles, sheep, flocks, the steppe, the desert or wasteland. Dumuzi, the scapegoat, was closely associated with shepherding and, in texts concerning his death, he is described as having been changed into part animal—either part gazelle or part lizard. Relevant animal entries include *RC* 1.30; 3.80 (cf. "Inanna and Bilulu"); 3.112 (cf. perhaps a Dumuzi lament); and 5.36 (cf. "Dumuzi's Dream"). In the human mode, quotes from and allusions to Dumuzi texts may be *RC* 1.111; 1.148-149; 2.12; 3.7 (=*VAS* X 123 III 12). *RC* 3.16 belongs in the context of "Dumuzi's Dream" 153, but the use of pronouns prevents classification as human or animal.

The processes of discrimination of monster into animal and human, of changing symbolic distances and mediation between human and deity, and of scapegoat into sacrificer and sacrificial animal are well documented by the art of early Mesopotamia. The question of how this process occurs, especially in which direction(s) and according to what stimuli, can only be addressed in the context of many forms of literature in addition to myths, fables and fragments.

DISCUSSION

M. Adrados: Les nouveaux matériaux, déjà publiés ou encore inédits, que vient de nous présenter M. Falkowitz, enrichissent sensiblement notre connaissance de la fable sumérienne. L'édition d'un corpus à jour et complet des fables mésopotamiennes rendrait de grands services à ceux qui étudient la fable gréco-latine. Celui que j'ai moi-même donné dans mon *Historia* est en effet dépassé.

Il y avait en Mésopotamie — comme en Grèce — des fables cosmologiques, liées aux mythes de la création. On en a de nouvelles confirmations. Cela est fort intéressant. De manière générale, il y a encore beaucoup à faire pour éclairer les rapports entre les fables de la Mésopotamie, de l'Inde et de la Grèce. Les idées que j'ai avancées dans mon *Historia*, sur la forme de ces fables, sur les proverbes, les comparaisons, les anecdotes, doivent être réexaminées à la lumière des matériaux nouveaux dont nous disposons désormais.

M. West: I should like to take up the question of the relationship between the fables (or proverbs) about the fox and the cosmological myths to which you related them. It seems to me that a saying such as 'The fox urinated into the sea. "The whole sea is my urine", he said' is self-contained and self-explanatory; it can be understood without reference to any cosmological myth. It could be taken out of a Mesopotamian context and applied, for instance, to certain scholars one can think of. Now, given that the cosmological myths existed, no doubt there were resonances which were felt by the people who wrote these sayings, but they do not affect the basic sense of the utterances. We do not need to derive them from the myths by transformation of positive terms into negative, substitution of urine for semen, etc.

M. Falkowitz: How do you understand this entry about the fox?

M. West: I understand the saying to be an example of an absurdly pretentious claim. The fox has made a petty contribution to the sea, and

then claims that he has created the whole of it, or made it his own in some way.

M. Falkowitz: You are surely right that the fox's claims seem absurdly pretentious to us. But we do not have the same cosmological myth as the Old Babylonians. In many case, the fox entries are not transformations within a binary, structural system. Rather, I see them as possible forms of disambiguation, as I have tried to show.

M. Vaio: I would agree with Mr. Falkowitz and against Mr. West that the fox-entries (no. I on Mr. Falkowitz' handout) are not self-contained and pretentious, comic utterances but rather have the cosmological overtones which Mr. Falkowitz gave them. My argument is based on Mr. Falkowitz' entry II "Enki and the World-order" together with the speaker's comments on it. Here we see Enki operating on a cosmic and human level. This is followed by the intervention of a fox, whose presence occurs in a wide context of creation. In the light of this we can more clearly see the possible cosmic resonances in the Fox Entries (no. I on the handout).

M. Nøjgaard: La connaissance de ces matériaux est capitale pour comprendre l'histoire de la fable antique. Pour progresser, il faudrait commencer par étudier les différences entre les textes sumériens et les premières fables grecques:

1) dans quels genres de textes trouve-t-on des animaux?

2) quelle a pu être la fonction de ces textes?

Il semble, à première vue, que tous les textes où apparaissent des animaux appartiennent à des 'bibliothèques scolaires'. On en peut déduire que ces textes avaient une fonction éducative.

De manière générale, on ne saurait comprendre ces textes si on ignore leur contexte humain et social. Leur signification change du tout au tout selon qu'on les insère dans un contexte de fable ou de mythe. Leur sens est-il religieux ou moral?

M. Falkowitz: Virtually nothing is known of the social background of the students, or of specific contexts for the entries in the *Rhetoric*

Collections. M. Nøjgaard's questions are fundamental, but our research must start with relationships among texts. However, the distinction between the religious and the moral does not seem appropriate for these texts.

M. Nøjgaard: Connaît-on le contexte narratif auquel fait allusion la réplique du renard? Faut-il regarder ces propos comme l'écho d'un mythe cosmologique étendu, ou bien la narration s'inscrit-elle déjà dans une tradition littéraire profane, auquel cas le dicton aurait une signification morale analogue à celle de la fable grecque?

M. Falkowitz: First of all, Sumerian fables, unlike many Greek and Indian fables, do not have explicit morals or *epimythia*. On the other hand, in the *continuum* of the sacred and profane, the *Rhetoric Collections* do not seem to be parts of a sacred literature. The entries concerning religious topics—deities, priests, taboos, temples, etc.—are certainly not *verba solemnia*, and sometimes even seem to show a disrespect for sacred institutions.

M. Nøjgaard: Pourquoi les pédagogues akkadiens ont-ils précisément choisi ces matériaux pour enseigner le sumérien aux jeunes gens? Ils ont dû avoir un but éducatif, et tout donne à penser qu'on les a choisis pour leur valeur culturelle.

M. Falkowitz: As I have stated, the primary goal was instruction in writing and Sumerian, resulting in a unique status for the students in the society. The selection process which yielded the *Rhetoric Collections* is hard to understand because

1) The schools are our source for Old Babylonian Sumerian literary texts. We can hardly say that texts known from other historical periods were rejected or ignored in forming the curricula. Those few texts known also from the preceding, Ur III period, were, in any case, rewritten in new recensions for the Old Babylonian period.

2) Much of the curricula was probably invented for immediate didactic purposes, just as lexicographers both invent and quote usages of words.

3) The sources of the entries in the collections remain uncertain, although some seem to be translated from Akkadian and a very few (but no fables) seem to be quotations also found in the myths, heroic tales or religious literature. Popular oral texts would have been in the Semitic vernacular and could not have been incorporated into the schools directly.

4) Narrative or performance contexts, or even morals for the entries would yield important evidence internal to the collections for answering this question, but these are lacking.

M. Lasserre: L'analogie de l'intervention du serpent dans l'*Ancien Testament, Gen.* 3, 1-7 montre bien comment un animal peut jouer un rôle dans un mythe 'religieux' de la création du monde, sans rapport apparent avec une tradition fabulistique. A la lumière de ce témoignage, les deux interventions du renard dans les mythes d'Enki mériteraient d'être interprétées dans un sens mythologique.

Mais dans le troisième épisode mythique considéré, le renard intervient une troisième fois comme intermédiaire rusé entre Enki et Ninhursag. Et d'autre part, plusieurs autres ruses du renard, ressemblant en tout point à celles des fables occidentales, sont citées dans des contextes rhétoriques ou scolaires. N'y a-t-il pas lieu, alors, d'émettre l'hypothèse suivante:

a) il aurait existé une littérature fabulistique autonome, comme plus tard en Grèce, et c'est à elle que l'auteur des épisodes mythiques aurait emprunté le renard. (De la même manière, les fables grecques apparaissent dans l'enseignement et la pratique de la rhétorique — Arist. *Rh.* II 20, 1393 a 23-1394 a 18 — et dans des documents scolaires — *Tabulae Assendelftianae*);

b) l'auteur des textes mythologiques relatifs à Enki, composant son récit de la même manière qu'un Hésiode quand il incorpore une fable à un épisode du mythe cosmogonique (*Op.* 202-211), aurait de son propre chef recouru à un personnage de fable.

On voit bien que cette hypothèse implique l'existence, en Mésopotamie, de littératures analogues à ce qu'on trouvera en Grèce: des

textes d'auteur, conservés par écrit, et une 'littérature' orale. Ces circonstances sont-elles envisagées par les historiens?

M. Falkowitz: The direction of influences cannot be determined from within the evidence. Among other reasons, few literary tablets are datable other than within a general period. However, the more continuous and more easily datable evidence from Mesopotamian art, which must be developed at length elsewhere, indicates to me that mythic thought is more likely to influence the structure and content of a fable than vice-versa.

The episode of the fox in "Enki and Ninhursag" is essential to the structure of the text and cannot be a borrowed insertion. Nonetheless, were the details better known, the episode could conceivably resemble an independent fable. But no such fable is known. In any case, a direct insertion would be exceptional. Of the approximately thousand preserved entries in the *Rhetoric Collections*, only about two dozen—none of them fables—are known from other contexts.

For my comments on rhetoric, fables and Old Babylonian schools, see Part I of my *Sumerian Rhetoric Collections*. Unfortunately, we lack explicit discussions of the rhetorical uses of fables such as found in Aristotle and the *progymnasmata* of the Greeks.

M. Lasserre: L'absence de témoignages sur l'existence d'une fable autonome, sous forme écrite ou orale, ne me paraît pas déterminante. J'en veux, théoriquement, pour preuve le fait que certaines fables mésopotamiennes se retrouvent dans la tradition grecque à haute époque, et qu'on voit difficilement comment elles ont pu y entrer, sinon par une transmission de proche en proche, indépendante de mythes qui, eux, n'y ont pas laissé de traces.

M. Nøjgaard: S'il est vrai que les narrations sumériennes empruntent leur matière à des originaux akkadiens, cela jette une lumière intéressante sur la possibilité d'une transmission double. D'une part, il a pu y avoir une tradition orale, dont il ne reste aucune trace; d'autre part, une tradition 'savante', scolaire. Pourquoi les Grecs n'auraient-ils pas repris

directement cette tradition 'savante' lorsqu'ils ont éprouvé le besoin de créer leurs propres institutions 'scolaires', et cela dès l'époque d'Archiloque? Les premiers pédagogues grecs à la recherche de matériaux éducatifs ont pu s'inspirer de collections animales babyloniennes, ce qui expliquerait pourquoi les poètes ioniens utilisent comme exemples des fables: ils les ont apprises à l'école!

Dans l'état actuel de nos connaissances, on ne s'explique pas pourquoi la fable, utilisée dans les écoles chez les Akkadiens et, deux mille ans plus tard, dans les écoles de l'époque hellénistique, ne l'aurait pas été aussi dans l'enseignement grec primitif. La lacune est-elle due à notre ignorance de la nature de celui-ci ou à l'absence réelle de la fable dans l'enseignement grec classique?

M. Adrados: La fable du renard qui a créé la mer me semble être une parodie du mythe de la création par Enlil. La Grèce offre aussi des exemples de mythes parodiés. Ainsi la fable intitulée Αἴσωπος ἐν ναυπηγίῳ (H. 8). Or, dans les fables sumériennes dont a parlé M. Falkowitz, le renard se tourne lui-même en dérision de manière fort comique, tout comme le fait, dans une fable babylonienne bien connue, le moustique qui demande à l'éléphant sur lequel il s'est posé si son poids est supportable ou s'il faut qu'il s'envole.

Autre question. En Mésopotamie, dès les temps les plus reculés, il a existé des collections de fables, contenant aussi des textes divers. En Grèce, on n'en connaît aucune qui soit antérieure à Démétrius de Phalère.

Quant à la transmission de la fable orientale en Grèce, je serais tenté de lui faire suivre les mêmes voies qu'aux mythes qu'Hésiode et les lyriques ont recueillis. Il se peut qu'elle ait été orale: ne récitait-on pas, dans les fêtes, mythes, œuvres lyriques et fables? D'autre part, dans un article à paraître (dans *Classica et Mediaevalia*), je montre comment certaines fables ont été transmises à la Grèce et à l'Occident, au moyen âge, par le truchement de leurs versions syriaques ou arméniennes.

M. Falkowitz: There will probably never be direct testimony to the process of borrowing or transmission. An understanding of this process

largely depends on analyzing the place of the putatively borrowed text in the symbolic cultural systems from which it came and to which it was brought. I have tried to show an aspect of the place of a few texts among other Sumerian texts. Similar analyses need to be done for the Greek fables said to come from some source or tradition in the Near East, especially as they fit among Greek texts.

M. West: I think one should not exaggerate the necessity of sociological structures as a condition for the reception of particular fables. The wide diffusion of fables that has actually taken place proves that the fable, more than almost any other genre, is universally acceptable. It can pass very easily from one culture to another—perhaps sometimes with differences of interpretation reflecting the outlook of the particular culture—and be recognized as intelligible, entertaining, significant, as it stands.

M. Adrados: En Mésopotamie, puis à Rome et au moyen âge, l'école a joué un grand rôle dans la transmission de la fable. Pas en Grèce. Ni à l'époque archaïque, ni à l'époque classique. La fable était alors chez elle dans les banquets, dans les fêtes populaires. Les iambographes, les poètes comiques, les philosophes socratiques ont contribué à en transmettre les thèmes. Pas l'école.

Une curieuse anecdote évoque le destin scolaire de la fable orientale: des maîtres d'école auraient, selon l'*Aḥikar* (VIII 36), utilisé celle du loup qui apprend à lire pour se moquer d'eux-mêmes et de leurs disciples, en faisant lire au loup, en lieu et place des mots qui figurent dans le texte, 'chevreau, brebis'.

M. Lasserre: L'hypothèse de M. Nφjgaard est séduisante. Je me demande, cependant, si le modèle de l'école sumérienne, réservée aux scribes, a pu influencer l'école grecque, dont les caractéristiques, pour autant qu'on les connaisse, semblent très différentes. Je ne suis pas convaincu, d'ailleurs, qu'on puisse parler d'école en Grèce, au sens classique du terme, comme véhicule de culture, à l'époque archaïque. Mais je reconnais volontiers que par l'Anatolie hittite sous influence

mésopotamienne, et par la Phrygie, patrie de la fable, par exemple (il y aurait d'autres voies), l'itinéraire d'une transmission par imitation de systèmes scolaires serait possible sans solution de continuité spatiale ou chronologique. Les étapes chronologiques à prendre en considération, notamment, sont bel et bien celles de l'apogée des civilisations de l'Anatolie, puis de la Phrygie.

M. Falkowitz: The Old Babylonian schools were the source of scribes, but the curricula did not teach practical, scribal technique, such as writing Akkadian letters, business, administrative and legal documents.

While Sumerian religious texts (but not didactic school texts) do appear among the Hittites, it is not at all clear that the Old Babylonian school tradition at all influenced the Hittites. Indeed, only fragments of the Old Babylonian curricula survived into the first millennium in Mesopotamia. The school system itself was radically changed in Babylonia during the second half of the second millennium. Questions of mutual scholastic influences between Hittites and Mesopotamian societies need to be studied. But I would also look to Syria and Palestine as possible links in such borrowings as may have happened.

M. Nøjgaard: On constate qu'un des traits caractéristiques de la fable grecque, c'est que les dieux, les hommes et les animaux sont sur le même pied. Les animaux peuvent s'adresser directement aux dieux sans intermédiaire. Qu'en est-il dans la littérature sumérienne?

M. Falkowitz: There are a few stories concerning an animal and a deity, but it is more common that composite monsters such as the Anzu (lion-eagle) would play roles equal to deities. By the time of the Old Babylonian Sumerian literature, the gulf between the human and divine planes was wide enough that while humans could deal with deities, it was as subordinates. Animals played even lesser roles.

II

G. U. Thite

INDIAN FABLE

Before we study the classical Indian Fable, it will be useful to take into consideration, as far as possible, its antecedents in the earlier literature i.e. Veda. The peculiarity of a fable viz. animals coming forward as characters in some stories, is noticed in a few vedic stories. Thus in *ṚV** X. 108, the story of Saramā—a bitch—is implied. In this story, the cows of Bṛhaspati, the divine priest, are said to have been stolen by Paṇis who were inimical to gods. Saramā was sent by gods to find out the place where the cows were hidden. She went there where Paṇis were living. Paṇis tried to bribe her but they were not successful in this activity. The conversation between Saramā and Paṇis is given in this hymn. A bitch is speaking here like a human being. This point is worthy to be noted. In another hymn (*ṚV* X. 86) there is a conversation among Indra, his wife Indrāṇī and Indra's ape-friend named Vṛṣākapi. It may be remarked here that in stories like these no 'moral' is mentioned.

* *Abbreviations*
AB = Aitareya-Brāhmaṇa. *JB* = Jaiminīya-Brāhmaṇa. *Pañ.* = Pañcatantra. *ṚV* = Ṛgveda. *ŚB* = Śatapatha-Brāhmaṇa. *TMB* = Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa.

The Brāhmaṇa-texts give many stories as a way of mystic explanation of ritual. Some of these stories may be having some characteristics of fable. There, in the context of giving an imaginary origin of the sacrificial session to be performed for one year, a story of cows is given. Thus the cows are said to have held a sacrificial session of one year. In the course of ten months, the cows got horns. Some of the cows, considering themselves to be successful, discontinued the session. Some others said "Let us continue the session." They completed the session. Their horns, in the course of twelve months, fell down. They, however, obtained all food (*TMB* IV. 1.1-2; cf. *AB* IV. 17; *JB* II. 374). In this story no moral is expressly mentioned. But it is only implied that one who performs an activity up to its end, ultimately prospers.

In another story, in which, however, animals do not play any role some moral is expressly mentioned. Thus in *ŚB* V. 1.1.1 it is said that out of the gods and Asuras, who were inimical to each other, the Asuras were very much proud, arrogant, and selfish. They thought, "to whom should we make offering?" and went on offering into their own mouth. They were finally destroyed. The moral of this story is given as follows: "Wherefore, let no one be arrogant. For verily, arrogance is the cause of ruin." Further it is said that the gods offered food in the mouth of one another and then they prospered. In the second part of the story no moral is expressly mentioned. But it is implied. The moral may be given as follows: "Society prospers through co-operation." Thus it may be said that in the vedic literature there are some stories which have some features of a fable. Moreover 'animalism' [1] was quite common in ancient India. Animalism may be generally de-

[1] For details see my paper "Animalism in ancient India", in *Journal of the Oriental Institute, Baroda*, XXI 3 (March 1972), 191 ff.

scribed as "imitation of animals" or "covering oneself with animal skins etc. and try to behave like animals". Animalism was often a part of some magical ritual or a way of practising penance. It is possible that Indian fables might have an origin in such animalistic attitude.

Many Indian texts contain fables. The most important texts containing fables are the *Mahābhārata*, *Jātaka*, and *Kathāsaritsāgara*. The fables have often undergone some changes while being transmitted from one text to another or from one place to another. As regards the influence of Indian fables on the fables of other countries and vice versa very few things can be said definitely except that close similarities are not wanting and mutual influences are possible. In the present paper I have studied a few characteristics of Indian fable on the basis of the most important fable-collection of India named *Pañcatantra*. Moreover this study is not based on the hypothetical *Urtext* of the *Pañcatantra* [2] (about which there can be differences of opinion) but on the very developed, most popular and chronologically one of the latest versions of the *Pañcatantra* edited by F. Kielhorn and G. Bühler, Bombay [5]1885, and at times M. R. Kale's edition, Delhi 1982 (reprint). The reason for this choice is that the developed fables will be more illustrative of the general characteristics of the Indian fables. But before studying the general characteristics of the fables in the *Pañcatantra*, let us mention in short the problems connected with the study of the *Pañcatantra* text and the views of Benfey, Hertel, and Edgerton on these problems.

According to Benfey [3] the Pehlevi-version of the *Pañcatantra* is nearer to the basic work. After comparing the

[2] For various recensions and versions of *Pañcatantra* see F. EDGERTON, in *The Ocean of Story*, edited by K. M. PENZER, V (Delhi 1968; reprint), 232 ff.

[3] Th. BENFEY, *Pantschatantra*, Band I (Leipzig 1859), Chapter 3, Sections 4, 15.

different versions of the *Pañcatantra* he concluded that the Pehlevi-composition must be the original-most and the Syrian translation was the original expansion of the basic text. Since one of the chapters in this work shows anti-brahmanical tendency and therefore appears to be of Buddhistic origin, Benfey concluded that the whole "Grundwerk" must have been of Buddhistic origin and the later compositions might have been Brahmanical. Benfey ascribes different sections of the *Pañcatantra* to the different authors and thus implies composite character of the work.

Hertel does not accept the views of Benfey. According to him *Tantrākhyāyika* must have been the original *Pañcatantra*. The *Kathāmukha* (introductory part) as well as all the five books formed a part of the original *Pañcatantra*.[4] He further points out that Sanskrit Versions mention Viṣṇuśarman as the name of the author of the *Pañcatantra*. In the Jaina-version as well as in the *Hitopadeśa* Viṣṇuśarman appears to be in the same role as in the introduction of the *Pañcatantra*. But the authorship of these two works is ascribed to Pūrṇabhadra and Nārayaṇa respectively. Benfey had suggested that Viṣṇuśarman might be identical with Viṣṇugupta or Cāṇakya.[5] But nothing can be said in this respect. We have to accept that the name of the author is not known. Most probably the author must have been a Brāhmaṇa. For, in the beginning verse of the *Tantrākhyāyika*, Brahman is praised and this indicates that the author of it must not be either a Buddhist or a Jain.

There is also difference of opinion as regards the language in which the *Ur-Pañcatantra* might have been written.[6] According to L. Fritze (in his translation, p. VIII) the

[4] J. HERTEL, *Tantrākhyāyika, die älteste Fassung des Pañcatantra* (Leipzig/Berlin 1909), 4 ff.

[5] Th. BENFEY, *Pantschatantra* I p. 31.

[6] Cf. J. HERTEL, *Tantrākhyāyika*, 6 ff.

Pañcatantra must be a work of Buddhist origin and must have been originally written in Pali language. Kirste suggests (*WZKM*, XXI p. 403) another possibility according to which the *Ur-Pañcatantra* must have been written in a folk-dialect. He further makes another suggestion that Guṇāḍhya might have translated this work from Paiśācī into Sanskrit. Hertel has discussed these views and concluded that the *Urtext* viz. *Tantrākhyāyika* must have been written in Sanskrit.[7]

In connection with the age of the work Hertel points out that Cāṇakya is mentioned in the introductory verse (I. 1: *manave vācaspataye śakrāya parāśarāya sasutāya | cāṇakyāya ca viduṣe namo'stu nayaśāstra kartṛbhyaḥ*). Cāṇakya was the minister of the King Candragupta in whose court Megasthenes lived as an ambassador of Seleukos Nikator. Thus the upper limit is 300 years before Christ. The lower limit is provided by the Pehlevi translation of this *Pañcatantra*. It was prepared at the time of the King Chosru Anascharwan who ruled between 531-579 A.D. In 570 A.D. Periodent translated the Pehlevi—translation into Syrian. Thus the upper and lower age-limits of the *Pañcatantra* are 300 B.C. and 570 A.D. respectively.

Hertel has also tried to determine the *Urheimat*[8] of the *Tantrākhyāyika*. The original-most recension of the *Pañcatantra* is preserved only in the manuscripts in Kashmir. From Kashmir the *Pañcatantra* spread over all parts of India. The animals occurring in the *Pañcatantra* also indicate the north-western part of India as its place of composition. Lion, elephant and cobra were well-known from ancient times but camel was not known by all Indians. In *Tantrākhyāyika* I. 9 camel is mentioned in such a way that one must assume that in the native land of the author camel

[7] HERTEL, *Tantrakhyāyika*, 19.

[8] HERTEL, *Tantrakhyāyika*, 23 f.

was not available but was known. So, the *Pañcatantra* must have been composed in a land near north-western part of India i.e. neither in Bengal nor in Deccan but in Kashmir.

No other Indian work has been so much spread out of India and has so much influenced the Asian, north-African and European literature as the *Pañcatantra.*[9]

In India also this work is transmitted in different versions. The *Tantrākhyāyika* has been edited by Hertel as *Ur-Pañcatantra.*[10] In north-west there was a Jaina version written in 850-1199. It is also edited by Hertel.[11] This work was composed by a Jaina monk named Pūrṇabhadra. Pūrṇabhadra has introduced some changes and additions. In Kṣemendra's *Bṛhatkathāmañjirī* and Somadeva's *Kathāsaritsāgara* there are metrical abridgements of *Pañcatantra* and these seem to be based on an old *Pañcatantra. Hitopadeśa* [12] is another version of *Pañcatantra.* This is also one of the most translated work in Europe. It is a work of the type of compilation of several works with some additions made by Nārāyaṇa. This work belongs to the north-eastern part of India (i.e. Bengal). Nārāyaṇa, whose patron was Dhavalacandra, must have lived between 800 and 1373 A.D. [13] Sternbach has shown that Nārāyaṇa has borrowed many verses from the works on Dharmaśāstra particularly *Manusmṛti* and Books XII and XIII of the *Mahābhārata.*[14]

[9] HERTEL, *Tantrākhyāyika*, 28. In this connection see F. R. ADRADOS, "The influence of Mesopotamia and Greece on the Pañcatantra", and "The earliest influence of Indian fable on Medieval Latin Literature" (unpublished papers) and, by the same author, *Historia de la fábula greco-latina.*

[10] Cambridge, Mass. 1915.

[11] Cambridge, Mass. 1908.

[12] For this see L. STERNBACH, *The Hitopadeśa and its sources* (New Haven 1960).

[13] Cf. F. EDGERTON, *The Pañcatantra Reconstructed*, II (New Haven 1924), pp. 20 ff.; 48.

[14] L. STERNBACH, *The Hitopadeśa and its sources*, 16.

He has also shown that twenty per cent of the motifs of the *Hitopadeśa* are original.[15]

Edgerton does not accept the *Tantrākhyāyika* to be the *Ur-Pañcatantra*. He therefore, collected all versions and tried to reconstruct the *Pañcatantra* which he claimed to be the original.[16]

We have seen some details about the textual problems in connection with the Indian fable-book named *Pañcatantra*. New let us see some internal general characteristics of the Indian fables.

A fable is defined [17] as a fictitious story in prose or verse designed to convey a moral or a useful lesson. The characters in it are most often animals. But inanimate objects, human beings or gods may also appear. There are some similarities between a parable and a fable but a parable is different from a fable because it deals with the human beings in a situation that might naturally occur and it is usually on a higher ethical plane. Fables, on the other hand, generally depict a fantastic situation. The moral is the soul of the fables and it is stated separately at the beginning or end. It may be implicite in the narrative. The conspicuously derived moral differentiates the fable from myths, legend, folk-tales etc. In the works like *Pañcatantra* the moral is mentioned in the beginning as well as at the end. In Indian fables many times the moral accompanies the story in nutshell. Thus for example the first fable in the *Pañcatantra* is introduced with the following verse: *avyāpāreṣu vyāpāraṁ yo naraḥ kartum icchati | sa eva nidhanaṁ yāti kîlotpāṭîva vānaraḥ* | (*Pañ.* I. 21), "A man who wishes to maddle in affairs with which he is not concerned (which are

[15] *Ibid.*, 20.

[16] F. EDGERTON, *The Pañcatantra Reconstructed*, I: Text and critical apparatus, II: Introduction and Translation (New Haven 1924).

[17] Cf. J. HASTINGS (ed), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX (London 1964; reprint), 22.

no business of his) meets with destruction like the ape that pulled out the wedge." Then the story of an ape which tried to pull out wedge and died in this act which was none of his business is told. Finally the same verse is repeated. Similarly the thirteenth story in the first *Tantra* is introduced with the following verse: *suhṛdām hitakāmānāṁ na karotîha yo vacaḥ | sa kūrma iva durbuddhiḥ kāṣṭhād bhraṣṭo vinaśyati* (I. 318), "He who does not act up to the advice of friends desiring his welfare, he, the evil-minded, is destroyed like the tortoise fallen from the stick." Then the following story is told: A tortoise was being carried through air by two swans with the help of a stick which the tortoise had held in its mouth. The swans has told the tortoise not to open the mouth while in the air. But when the tortoise heard the sound of people discussing about it, it could not keep its mouth closed. Thus it opened the mouth, fell and died. After telling this story again the verse is repeated.

At times, however, we find that the verse indicating the moral and the actual story are not in perfect agreement with each other. Thus the third story in the third *Tantra* is introduced with the following verse: *bahubuddhisamupetāḥ suvijñānā balotkaṭān | śaktā vañcayituṁ dhūrtā brāhmaṇaṁ chāgalādiva* (III. 114), "Men possessed of varied talent and having good worldly knowledge are able to deceive even those who are preeminently powerful as did the rogues a Brāhmaṇa with respect to a goat." After this verse a story is narrated in which a Brāhmaṇa who was carrying a he-goat for sacrificing is mentioned to have been deceived by three cunning rogues separately by informing him that what he was carrying was not a he-goat but a dog or a calf or a donkey. Then the Brāhmaṇa had some doubt about his own understanding and he released the he-goat which was later killed and eaten by those rogues. Here the Brāhmaṇa is not described to be "preeminently powerful", being

deceived by many talented persons. The Brāhmaṇa appears to be rather a very simple man. He could be deceived by those cunning fellows because they repeatedly created some doubt in his mind. So the real moral of this story would be: "If a lie is told repeatedly it is accepted as a truth." Thus in this example the moral and the story do not appear to be in perfect agreement.

The next story (fourth story in the third *Tantra*: Kale's edition) can also be given as an example of the absence of complete agreement between the moral and the story. This story is introduced with the following verse: *bahavo na viroddhavyā durjayo hi mahājanaḥ | sphurantam api nāgendraṁ bhakṣayanti pipīlikāḥ* (III. 120: Kale's edition), "One should not excite the enmity of many. Majority is invincible. The ants eat a huge serpent even though it was struggling." A story is then told which is as follows: A serpent was wounded when it was trying to pass through a small hole. The ants seeking to eat blood in its wound came there. The serpent tried to kill the ants. But because they were too many it was not successful in killing them. On the other hand they killed the serpent. Here it is necessary to note that the serpent has not excited the enmity of ants. It was an accident that the serpent was wounded and became a prey of ants. It tried to protect itself in vain. It was not successful in protecting itself because the number of ants was too big. So, the story and the moral are not in full agreement with each other. The moral could be simply as follows: When a majority of enemies attacks, one cannot protect oneself. This is a tragic moral. The morals in the fables of *Pañcatantra* are either for being successful or to be able to protect oneself i.e. for knowing how one can live happily and not how one dies. Therefore, the real moral might have been changed by the author of the *Pañcatantra* in such a way that it accords with the general tone of the fables.

Another important characteristic of Indian fable particularly in the works like *Pañcatantra* is that it quotes gnomic verses profusely. These verses are taken from various sources like *Mahābhārata*, *Manusmṛti* and many other miscellaneous works like Bhartṛhari's *Subhāṣita*-collections. These verses are quoted without any reference to the author. Sanskrit is rich in miscellaneous gnomic verses (*subhāṣitas*) and everyone who speaks in these fables finds some verses in support of his argument. In the third *Tantra* viz. Kākolūkīyam (story of a crow and an owl) different ministers plead for different policies in their own way and quote verses in support of their argument. Verses, the meaning of which is contradictory to each other are also met with. Thus for example in the 76th verse of the third *Tantra* a barber is said to be the cleverest of men (*narāṇāṁ nāpito dhūrtaḥ*) but before the 66th verse of the fifth *Tantra* doubt is raised as regards the intelligence of barbers (*kā matir nāpitānām*). Moreover a verse is quoted in which it is said that a wise man should not take counsel with wandering players, bards, mean persons, barbers, children and beggars (V. 66). Similarly in two other stories barbers are shown to be lacking intelligence. Thus in the fourth story in the first *Tantra* a barber is befooled by his wife and in the introductory story a barber is shown to be acting rashly without properly thinking before what he does. In connection with the character of Jackal also we find some inconsistency in the fables of *Pañcatantra*. In one gnomic verse (III. 76) Jackal is described to be the most clever among animals having jaws (i.e. carnivorous animals) (*daṁṣṭriṇāṁ ca śṛgālastu*). In many fables this animal indeed appears to be clever. See for example the 11th story in the third *Tantra* which describes how a jackal who saw the footprints of a lion indicating its entry in the Jackal's cave but no departure, refrains from entering into its own cave. But in some stories Jackal does not appear to be intelligent. Thus for

example in the fourth story of the first *Tantra* a jackal who tried to lick the blood fallen when two rams were fighting and dashing each other, was crushed at their collision and died. The jackal in this fable is described to be *manda-mati* (of retarded intelligence). Similarly in the fable of blue jackal who tried to be the king of animals could not conceal its real identity when it heard the noise of other jackals and was killed by the other animals, does not appear to be intelligent enough (see the tenth story in the first *Tantra*).

In some gnomic verses it is said that everything depends upon the fate and that man is simply a pupet in the hands of destiny. Thus in II. 109 it is said "A man obtains the thing he is destined to get. Even god is not able to prevent it (from being so obtained). Therefore, I do not mourn my lot nor am I amazed at it. What is ours cannot belong to others" (*prāptavyam arthaṁ labhate manuṣyo devo'pi taṁ laṅghayituṁ na śaktaḥ | tasmān na śocāmi na vismayo me yadasmadīyaṁ na hi tat pareṣām ||*). The whole story II. 4 is given as an illustration of this verse. Further, the story II. 5 narrates the conflict between the destiny and human efforts and ultimately it is seen that destiny is more effective than human efforts. In verse II. 124 it is said, "What is not destined to be with us vanishes although placed on the palm of the hand (so near in our possession)" (*na hi bhavati yanna bhāvyaṁ bhavati ca bhāvyaṁ vināpi yatnena | karatalagata-mapi naśyati yasya tu bhavitavyatā nāsti ||*) (Compare also verses 172 and 173).

On the other hand sometimes importance of efforts is praised. Thus in II. 130 it is said, "The goddess of Wealth approaches (comes to abide with) the lion-like (eminent) man who is industrious. It is the weak-minded (lazy persons) who say it is fate, it is fate (that gives); setting aside fate entirely put forth manly effort to the best of your strength, for if after an effort is made, there be no success,

where is the fault in the case?" (*udyoginaṁ puruṣasiṁham upaiti lakṣmīr daivaṁ hi daivam iti kāpuruṣā vadanti | daivaṁ nihatya kuru pauraṣam ātmaśaktyā yatne kṛte yadi na siddhyati ko'tra doṣaḥ ||*). See also verses 131, 132, 133, etc.

Indian fables have no fixed form. Sometimes they appear in metrical form and sometimes in prose. The fables in the *Mahābhārata* or in the *Kathāsaritsāgara* appear in metrical form. But the fables in the *Jātakas* are mainly in prose with a few verses in them. The same is the case as regards the works like *Pañcatantra* or *Hitopadeśa*. But the prose is more and more mixed with verses in the later and later versions. In the *Pañcatantra* there are noteworthy exception. Thus the seventh story in the third *Tantra* (M. R. Kale's edition, reprint Delhi 1982, 159 ff.) appears to be completely in metrical form.

It will be interesting to examine a remark made by Th. Benfey. Benfey [18] says that in Aesop's fables animals behave according to their own character, but in Indian fables they are dealt with as human beings disguised as animals. This view can be accepted only with some reserves. For, in Indian fables also some particular characteristics are attributed to particular animals. The animals represent particular nature. Thus an ass is generally supposed to be a foolish animal by the Indians. Therefore, it always is shown to be acting foolishly. Thus in the seventh story of the fifth *Tantra* a jackal and an ass are described to be secretly eating cucumbers in the night. But one night the ass in spite of being prohibited by the jackal sings loudly. As a consequence it is caught and beaten by the owner of the field. Similarly in the fifth story of the fourth *Tantra* it is narrated how an ass grazes secretly being concealed in tiger's skin, in the fields of others. But once it heard the noise of a female ass and began to make noise. It was then

[18] *Panschatantra* I p. xxii.

easily recognized and beaten. Similarly in the second story of the fourth *Tantra* an ass is depicted as foolish. A jackal wanted to offer this ass to a lion who had become old and unable to move. The jackal attracted the ass by saying that three female asses were waiting for that male ass. The ass then went with the jackal. The lion jumped upon the ass but the ass could escape. Then the jackal told the ass that it was a female ass who was eager to meet the male ass. The ass again went with the jackal and this time it was killed by the lion. In all these stories an ass is treated as a symbol of foolishness.

In connection with other animals also we notice that a particular animal stands for a particular type of nature. Thus the lion is supposed to be like a noble king. Jackal is mostly cheating and cunning. Serpent is always a dangerous animal and others always want to kill it. Cat is supposed to be hypocrite. Hare is intelligent and so on.

On the other hand we also notice some exceptions to the rule regarding particular nature of a particular animal. Thus the animals have their own individual personalities in different stories. We have already mentioned some stories in which jackal is described to be intelligent while in some others it is described to be foolish. The same thing can be noticed in connection with the ape. Thus sometimes this animal appears to be clever and ready-witted while sometimes it appears to be foolish. In the famous story of "ape and crocodile" where the crocodile is said to be carrying the ape through water in order to give its heart to the female crocodile for eating, the ape appears to be very ready-witted. It says that its heart is on the tree where it lives and when it is brought back by the crocodile to the bank of ocean, saves itself by jumping upon the tree and avoids the crocodile permanently. In this story (the main story of the fourth *Tantra*) the ape appears to be very intelligent. But in some other stories apes are depicted as

fools. Thus in the first story of the first *Tantra* the ape which tries to pull out the wedge dies in this activity which was none of his business. In the seventeenth story of the first *Tantra* some apes are said to be mistaking the red Guñjā fruits for fire-sparks and trying to inflame them in the winter-season for getting heat. A bird tried to point out to them their mistake but then one of the apes became angry and killed the bird. The eighteenth story in the same *Tantra* is similar one. There, at the time of rainy season an ape was advised by a female sparrow to prepare a house. Then the ape became angry on account of this unwanted advice and destroyed the nest of that sparrow. The moral of these two fables is that one should not try to teach a fool. Another fable tells us that it is better to have a wise foe than a fool friend. Thus a king had a very devoted servent in the form of an ape. Once when the king was sleeping a fly sat on the chest of the king. In spite of being warded off by the ape the fly sat on the same place. Then the angry ape took a sword in its hand and stroke on the chest of the king and the king died instantly (I. 22).

All these fables show that not always all the animals have the same nature. They have their individual character in some fables while in other fables they appear to be representing a particular quality. Thus in some fables they have their own character while in some others they appear as human beings disguised as animals. So the remark of Th. Benfey referred to above can be accepted only in parts.

In majority of the fables cheating or feigning is the motif. Let us see a few details of this subject. In some fables the policy of cheating or feigning is adopted successfully by the weak against the powerful. It is mainly defensive in nature. Thus the sixth story in the first *Tantra* narrates how a female crow could destroy a serpent with some device. In this story it is said that a serpent used to kill the progeny of

the crows. Then the female crow once brought a necklace of a queen and put it in the hollow of the tree where the serpent was living. The servants of the king came there and killed the serpent. The moral of this story is: "What one can do with some stratagem, cannot be done even with valour" (*upāyena hi yacchakyaṁ na tacchakyaṁ parākramaiḥ*) (I. 207). Similarly in the eighth story in the first *Tantra* it is narrated how a lion was killed by a hare by means of a stratagem. Thus every day one animal used to be sent to the lion according to the contract between the animals and the lion. One day it was the turn of a hare. The hare purposefully delayed. The lion became angry. The hare told that it was late on account of another lion. Then the lion wanted to see the second lion and fight with it. He showed the lion its own image reflected in the water of a well. Then the lion jumped down upon the image and died. Here we notice that a weak animal like the hare could destroy his strong enemy in the form of the lion and defend itself by adopting the policy of cheating. In the first story of the third *Tantra* a hare cheats an elephant and protects the whole clan of hares. Thus an elephant along with its followers came near a lake near which many hares were living. The elephants crushed many hare under their feet. In order to save the rest of the hares one intelligent hare posed itself to be the hare living on the moon (in India it is believed that the spot on the moon is on account a hare) and frightened the chief of the elephants by giving the message of the moon-god. The message was that the elephant along with its followers should leave the place as early as possible lest the moon-god should be angry. The elephant was thus frightened and went away along with its followers. Here also the policy of cheating and feigning is successfully used by the weak against the strong. This use is of defensive type. The moral of this story is: "Great success is achieved by the designation (mention of the

name) of the great" (*vyapadeśena mahatāṁ siddhiḥ sañjāyate parā*). In the main story of the fourth *Tantra* also policy of cheating is used for self-defence. The moral of this story is as follows: *samutpanneṣu kāryeṣu buddhir yasya na hīyate | sa eva durgaṁ tarati jalastho vānaro yathā ||*, "He whose intellect (presence of mind) does not fail him when occasions arise, surmounts a difficulty as did the ape in the midst of water." In this fable already detailed above, the ape cheats the crocodile that its heart is on the tree and saves itself. Thus here also cheating is a defensive policy used by the weak against the powerful.

In *Pañcatantra*, there are some fables in which cheating is prescribed as an aggressive, offensive policy also. In this case cheating is done with some selfish purpose. Here cheating is not used by the weak against the strong but by the strong against the weak in order to achieve his desired goal more easily and without any risk. The twelfth fable in the third *Tantra* (in Kale's edition) is an example of this type. The fable is introduced with the following verse: *skandhenāpi vahec chatruṁ kālam āsādya buddhimān | mahatā kṛṣṇasarpeṇa maṇḍūkā bahavo hatāḥ ||* (III. 213), "A talented man should even bear his enemies on his shoulder, looking to the time (i.e. when the time is such), many frogs were killed (and devoured) by a huge black-serpent (by doing so)". In this story a black serpent wants to get easy livelihood. It could successfully make the frogs believe that it was not against them, on the other hand it would carry the frogs on its back. The frogs were carried by the serpent on its back. Finally it killed them all slowly and slowly. Here the policy of cheating is used by the strong against weak in an aggressive manner. (Some more examples of this type are given in the next paragraph.)

In many Indian fables we notice absence of poetic justice. Of particular interest are those fables in which we find that "vice is rewarded". In the fourth story of the first

Tantra the monk Devaśarmā was deceived by his disciple named Āṣāḍhabhūti pretending to be possessing noble qualities. Thus Āṣāḍhabhūti first showed himself to be of good nature and a reliable student. But after winning the confidence of his teacher he robbed off him all the money the latter had with him. Here we find that vice is rewarded. The next story (I. 5) has the following moral: *suprayuktasya dambhasya brahmāpyantaṁ na gacchati kauliko viṣṇurūpeṇa rājakanyāṁ niṣevate*, "Even Brahmā cannot fathom a fraud cleverly devised. A clever weaver impersonating himself as Viṣṇu wins a princess." In this story a weaver impersonates himself to be the Lord Viṣṇu. He is successful in deceiving not only the princess but also her father and ultimately the whole army of the enemy of her father and finally he becomes a king. In the seventh story of the fourth *Tantra* a woman faithless to her husband is successful in deceiving her husband by convincing him that she embraced her paramour in accordance with the suggestion of the goddess Caṇḍikā in order to lengthen the life of her husband. The foolish husband, although he had seen his wife embracing the paramour, believed in his wife's lie and considered her to be devoted to him. The moral of this story is as follows: "A fool is quieted by means of an act of conciliation although sin is committed in his presence. A carpenter bore on his head his wife with her paramour" (*pratyakṣe'pi kṛte pāpe mūrkhaḥ sāmnā praśāmyati | rathakāraḥ svakāṁ bhāryāṁ sajārāvahat, in śirasā*, IV. 48). In the second story of the third *Tantra* also we notice how vice is rewarded and cheating is used aggressively. Thus at the time of a quarrel between a sparrow and a hare, a cat sucessfully pretended that it was an impartial expert in judicial matters and when both of them came near it, the cat killed both of them who could not understand the pretentious nature of the cat.

On the other hand there are some fables in the *Pañca-tantra* where we observe that "Virtue is punished". The

implied meaning of these fables is that in the worldly life it is wrong to be virtuous. A good man has to suffer. Thus for example, to offer hospitality to a guest is a good and meritorious activity. It is moreover a religious duty of a householder to welcome his guest (see I. 253). But the ninth fable in the first *Tantra* gives an example against this rule. In it a louse called slow-moving (*mandavisarpiṇī*) offered shelter on the royal bed to a bug as a part of hospitality. But the impatient bug bit the king before he was asleep. Then the bug could hide itself quickly but the slow-moving louse was traced and killed by the servants of the king. The moral of this story is: "One should not give shelter to him whose family and nature are not known. On account of the fault of the bug the slow-moving (louse) was killed." In the eleventh fable of the first *Tantra* a camel is said to have come into contact with a tiger, crow and a jackal, all of whom were friendly servants of a lion. When the lion became wounded and unable to kill the animals, his servant friends pretended to offer themselves to their master for eating. But the lion did not accept them. But when the camel innocently offered itself to the lion, it was immediately killed by the latter. Here the camel in shown to have suffered on account of its noble virtues. To speak the truth is a noble virtue. But one may suffer even on account of this. Thus in the third fable of the fourth *Tantra* Yudhiṣṭhira, a potter is shown to have suffered loss on account of speaking truth. Thus he once fell down and had some wound. On account of the mark of wound a king took him for a brave, heroic warrior and he employed him. At the time of a battle the king asked Yudhiṣṭhira about the mark of wound. At that time Yudhiṣṭhira told the truth. The king was disillusioned and drove him away. In all these examples we find that virtue is punished.

The concept behind the poetic justice and the famous Indian theory of *Karmasiddhānta* is almost the same. The

theory of *Karmasiddhānta* is one of the fundamental theories underlying all the thinking in India. The *Karmasiddhānta* also teaches that one who performs good activities, becomes successful on account of them. On the other hand one who performs bad activities, suffers. One gets the good or bad results of one's good or bad activities even in the next existence. The Indian fables deny indirectly the *Karmasiddhānta*.

There is no doubt that most of stories in *Pañcatantra* teach cheating as the best way to success. Viṣṇuśarman wanted to make the sons of a king well-versed in practical wisdom. This has been told in the introductory story of the *Pañcatantra*. The worldly wisdom is called nītiśāstra. In the introduction it is also said that one who will study this Nītiśāstra will not be defeated even by Indra (*adhīte ya idaṁ nityaṁ nītiśāstraṁ śṛṇoti ca | na parābhayam āpnoti śakrādapi kadācana*). Different scholars have given different interpretations of the general teachings of the *Pañcatantra*. Benfey [19] says that *nīti* means the "richtige Art, sich zu betragen", "Lebensklugheit" and that the *Pañcatantra* is a "Lehrbuch der Nîti", where the word Nîti has also another meaning viz. "Regierungskunst". Hertel takes the word Tantra (in *Tantrākhyāyika*) in the sense of Nîti.[20] According to him, the stories in the *Tantrākhyāyika* teach us that in the real life a clever one is successful and a fool is ruined.[21] The author contradicts the honesty to be the best policy. He does not want to teach morality but to teach that even an immoral may win if he is cunning. Edgerton [22] also considers the character of the fables in the *Pañcatantra* to be 'immoral'. Ruben [23] has discussed the teachings of the *Pañcatantra* at

[19] *Ibid.*, p. xv.

[20] J. Hertel, *Tantrākhyāyika*, 6.

[21] *Ibid.*, 127.

[22] *The Pañcatantra Reconstructed* II p. 5.

[23] W. Ruben, *Das Pañcatantra und seine Morallehre* (Berlin 1959), 241.

length. He points out that the basic problem of morality viz. how to bring the individual interests in agreement with those of the society has not been dealt with by the author of the *Pañcatantra*. According to him the author of the *Pañcatantra* represents the optimism of the class of the civil-rich (*nāgarika*) which was coming up in his time at the beginning of the feudalism. Moreover the *Pañcatantra* follows the Kauṭilya's book of polity but it sees the world and polity, the *artha* not from the point of view of a despot but from the point of view of a servant of a prince. According to Geib [24] the *Pañcatantra* shows how a Nītivid (one who knows Nīti) infers reality from outward signs and acts according to these conclusions and not according to the fixed rules prescribed in the *Arthaśāstra*. Moreover, a Nītivid knows how to deceive and mislead his enemies. Falk studies the sources of some fables in the *Pañcatantra* as well as the changes introduced by the author of the *Pañcatantra* in the original fables and concludes that through these fables Viṣṇuśarman (the author of the *Pañcatantra*) tries to show for the sake of the good the behaviour of the wicked with the intention of teaching them how to oppose their foes with the method Nīti.[25]

I, however, feel that the nature of the fables in the *Pañcatantra* is a composite one. Although all the opinions quoted above can be proved with some examples in support of each of them these opinions are only partial. Some of the fables in the *Pañcatantra* can be traced back to the books like *Mahābhārata* and *Jātaka*. But in the ultimate analysis these fables have to be traced back to the folk-literature. One of the peculiarities of the Indian literature of 'classes' is *Karmasiddhānta* which is very much similar to poetic justice. Thus the stories in the texts like *Purāṇas* and

[24] R. Geib, *Zur Frage nach der Ursprung des Pañcatantra* (Wiesbaden 1969), 187.
[25] H. Falk, *Quellen des Pañcatantra* (Wiesbaden 1978), 192.

other religious texts always try to prove that good actions lead to good results and bad actions to bad results. But in this literature of 'masses' the *Karmasiddhānta* has practically no scope. I have shown above how in the fables of the *Pañcatantra* "vice is rewarded" and "virtue is punished". Cheating is prescribed to be the best policy. It is the surest way to success. It is prescribed as a defensive as well as aggressive means for successfully protecting oneself or for prospering. It is not to be used simply by a good and weak against the bad and strong but by everyone and everywhere in order to be safe and happy. Thus the *Pañcatantra* does not teach poetical justice but practical justice. This practical justice is against the *Karmasiddhānta*. It is closer to the primitive, popular, materialistic, Cārvāka-like, Lokāyata way of thinking which is condemned in the literature of 'classes'. The Lokāyata-thinking sometimes used to say, "One should live happily as long as one lives, one may even borrow from others and drink ghee (*yāvajjīvaṁ sukhaṁjīvet ṛṇaṁ kṛtyā ghṛtaṁ pibet*; see the Cārvāka-darśana in the *Sarvadarśanasaṅgraha*). This sentence does not mention anything about the returning of debts. The teachings of the *Pañcatantra* are almost the same. It teaches "Live and let die", or rather "if you do not kill the others, you will be killed by others". It is necessary to remember the introductory story of the *Pañcatantra* where the sons of the kings to whom these fables are told are shown to be grown up. Moreover they are not the ordinary men but the sons of a King. So it is not simply the defensive policy which is being taught but the aggressive one, so that they could be successful kings. Thus the *Pañcatantra* teaches us that in the practical life a cheater alone survives and thrives. Moreover, a successful cheater has to remain ever alert. A negligent person is cheated by an alert.

DISCUSSION

M. Adrados: L'exposé de M. Thite contient des informations nouvelles et fort importantes au sujet des fables du *Ṛgveda* et d'autres fables de contenu étiologique, ainsi que du rôle de l'animalisme dans la culture indienne. Sur tout cela, on voudrait en savoir davantage.

M. Thite a excellemment mis en évidence les traits caractéristiques du *Pañcatantra*. Je me permettrai toutefois quelques observations critiques:

1) En ce qui concerne l'origine de ce recueil, plusieurs hypothèses (je pense notamment à celle de Benfey) sont, certes, dépassées. C'est à tort que l'on considère parfois les fables qu'il contient comme des versions médiévales. En revanche, il importe d'étudier très attentivement les rapports de ces fables mésopotamiennes d'une part, avec les fables grecques de l'autre. Pour ce qui me concerne, j'ai le sentiment qu'à partir du III^{e} siècle avant J.-C., l'influence de la fable grecque en Inde a été décisive.

2) Le manque de consistance entre le récit et la morale dans des fables telles que celle du singe et du barbier s'explique si l'on admet que ces fables dérivent de fables préexistantes et indépendantes.

3) L'importance, dans le *Pañcatantra*, du recours au mensonge pour obtenir des résultats, vient sans doute de ce que ce recueil est un manuel de science politique destiné aux princes. En fait, on constate que la plupart de ses motifs se retrouvent dans la fable grecque, à laquelle ils pourraient bien avoir été empruntés au moment où les fables traditionnelles de l'Inde ont été incorporées dans le *Pañcatantra*.

M. Thite: The stories from the Vedic texts are quoted just in order to indicate the antecedents of Indian fables. Possibility of Greek or Mesopotamian influence is not denied.

M. Nøjgaard: En ce qui concerne les caractères changeants des animaux, on constate que l'état de choses analysé par M. Thite corres-

pond exactement aux procédés grecs. Dans la fable classique, les animaux ont souvent une qualité dominante; mais il arrive que, dans une fable donnée, cette qualité manque, voire soit contredite: le fort, par exemple, ne peut pas tirer profit de sa force parce qu'il est impliqué dans une intrigue basée sur la ruse. Parfois, la qualité dominante est niée. Ainsi de l'âne. Il est normalement vain et stupide. N'empêche que dans la fable de l'âne et du lion, c'est l'âne qui, de manière fort astucieuse, se ménage l'occasion de décocher un coup de pied au lion! Ainsi on constate que jamais aucun fabuliste antique n'a eu l'idée d'harmoniser les caractères des animaux. Les collections ont été perçues comme des juxtapositions de pièces indépendantes, qu'il ne fallait pas comparer les unes aux autres. C'est seulement au moyen âge qu'on eut l'idée d'harmoniser les caractères en vue de produire une espèce de comédie animale où tout se tient (plus ou moins). C'est pourquoi il serait difficile de penser à une signification ironique cachée pour une fable comme le lion et l'âne: le lecteur de cette fable-là n'a pas à se préoccuper des qualités avec lesquelles l'âne apparaît dans d'autres fables.

M. Thite: In Indian fables also the character of animals differs in different fables. But still it is possible to determine the dominant nature of many animals. Exceptions are exceptions only.

M. Falkowitz: What with the lack of explicit morals among the earlier fables, the lack of a good correspondence between certain fables and morals in the recension of the *Pañcatantra* you have been discussing, and with the exceedingly strong emphasis on the morals in the *Pañcatantra*, which almost seem to fit too closely to the fables, I wonder if the morals in this collection are largely secondary to the fables. Perhaps a study of the organisation of the morals would indicate special or unusual usages in the *Pañcatantra* of the fables.

M. Thite: The morals are not secondary. On the other hand, the fables are given as illustrations of the morals.

M. West: It may perhaps be disputed whether the passages which you cite from the *Ṛgveda* are really fables rather than merely stories in

which animals play a part. And I notice that they are both from the tenth book of the *Ṛgveda*, which is generally agreed to be later than the rest. That may be a significant point.

Even the example from the *Śatapatha Brāhmaṇa* is perhaps not exactly a fable. It is a myth—a statement of something that actually happened in mythical times—which happens to illustrate a moral truth. It is not a story constructed in order to illustrate this truth.

M. Thite: The stories from the *Ṛgveda* and *Śatapatha Brāhmaṇa* are given to point out the earlier examples of the fables. It is true that they are not full fables. But they do contain some elements of fables. In some cases they contain animals speaking like human beings—and this is an important character of fables. In some others we get an explicit statement of 'moral'—and moral is the soul of a fable. So these examples are mentioned as earlier forms of fables. They may be called 'pre-fable fables'.

M. Lasserre: Le succès du *Pañcatantra*, dont vous avez montré qu'il est attesté à travers les siècles par sa transmission, et géographiquement par la diffusion de ses manuscrits, est-il dû, selon vous, à l'intérêt moral des fables, ou plutôt à la qualité du récit?

M. Thite: I do not separate the narrative from the moral. They were always closely connected which each other. The fables are quoted as illustrations of morals rather than morals are derived out of fables.

M. Reverdin: Existe-t-il une iconographie dérivée des fables du *Pañcatantra*?

M. Thite: No.

M. Knapp: Ich möchte nur eine kleine Ergänzung zu Herrn Thites Vortrag anbringen, die vielleicht für Altphilologen von Interesse ist.

Wie ich in meinem Exposé erwähnen werde, gelangten die indischen Fabeln bereits im Mittelalter durch die Vermittlung der Araber nach

Westeuropa. Überraschenderweise scheinen diese Fabeln aber in der klassischen arabischen Poetik nicht hoch im Kurs gestanden zu sein. In Spanien, wo das arabische Fabelbuch *Kalîla wa-Dimna* im 13. Jhdt. ins Spanische und ins Lateinische übersetzt wurde, entstand auch eine lateinische Übertragung eines arabischen Kommentars zur *Poetik* des Aristoteles. Der Autor dieses Kommentars ist der berühmte Philosoph Averroes, der Übersetzer ein gewisser Hermannus Alemannus, der sein Werk 1256 verfasste, nur wenige Jahre nach der Entstehung der spanischen Version von *Kalîla wa-Dimna*. Und in diesem Kommentar finden wir die definitive Feststellung, dass es nicht die Aufgabe des Dichters sei, Fabeln oder Allegorien zu erfinden, dies in völliger Verkehrung der Aussage des Aristoteles über die Differenz von Dichter und Historiograph, aber in Übereinstimmung mit seiner Behauptung, dass eine Handlung, die in der Realität nicht möglich ist, auch in der Poesie unmöglich sei.

M. Nøjgaard: Vous avez signalé que la fable indienne use de la prose et des vers. Il serait intéressant de connaître le rapport entre ces deux formes. Ont-elles coexisté? Si oui, l'une d'elles a-t-elle été réservée à des fonctions spéciales (transmission orale, tradition savante)? Sait-on quelque chose sur la forme de la première fable indienne?

M. Thite: The fables were composed mainly in prose. The verses were either quoted or inserted just for the sake of arguments in many cases. The moral and the summary of the story appear only in verse. But this seems to be a device to remember a fable easily.

M. Lasserre: Le mélange de vers et de prose apparaît singulier aux historiens des littératures grecque et latine. Est-il exceptionnel dans le *Pañcatantra*, ou bien y a-t-il d'autres exemples dans la littérature indienne?

M. Thite: There are many other examples both in the Vedic as well as later literature where we find prose and verse mixed together.

M. Nøjgaard: Si la fable indienne contient, pour des raisons mnémotechniques, une formule métrique très brève au cœur du récit, il serait intéressant d'examiner dans quelle mesure les courts textes sumériens pourraient avoir eu une fonction analogue, ce qui concorderait avec leur appartenance à un corpus scolaire. Dans la fable grecque, on connaît aussi ces brèves formules qui résument toute une fable («les raisins sont verts, dit le renard»).

M. West: Many of the Greek fables consist essentially of an account of a situation followed by what someone said. In a Sumerian one-liner like the one about the urinating fox, that whole structure is there, although the scale is so restricted. It does not look to me like a mnemonic line which requires a larger structure to be built round it.

M. Thite: Here we have to take into account the general stylistic peculiarities in Indian literature. In Indian literature we always find *Sūtra* (rule in nutshell) and *Bhāṣya* (commentary which expands—even adds to—the implied meaning of the *Sūtra*). In Indian fables also we get the story in nutshell and then in an expanded version. The sūtras are meant for being memory-aids.

M. Vaio: The relatively greater importance of the morals in Indian fables is indicated not only by the practice of beginning and ending the fable with the same moral but by anticipating the main point of the narrative in the moral preceding the fable. For example, you quote "A man who wishes to meddle in affairs with which he is not concerned meets with destruction like the ape that pulled out the wedge." So far as I know, there is nothing like this in the Greek tradition of the fable.

M. Thite: Yes, it is precisely like this.

M. Vaio: You referred to morals in verse. In the Indian fable they are closely bound up with the story of a given fable. I call to mind a moral of one verse quoted and ascribed to Babrius by a Byzantine source. It is free-floating, Crusius assigns it to one fable (175); I, to another (*fab.* 143 Perry = 147 Crusius).

M. Thite: I agree.

M. Nøjgaard: Votre exposé met bien en lumière l'écart entre les animaux de *Ṛgveda* et les fables postérieures. Les premiers textes semblent utiliser les animaux d'une manière qui rappelle la littérature sumérienne. Cela permettrait de construire aisément un texte sumérien parallèle aux textes cités par M. Falkowitz à partir du texte que vous avez cité au début de votre exposé sur les vaches. Par exemple: «Après avoir eu des cornes, quelques-unes d'entre les vaches disent: 'continuons la réunion'.» Si tel est le cas, il semble tentant de supposer qu'entre le *Ṛgveda* et le *Pañcatantra* la littérature indienne a subi une influence étrangère qui expliquerait le changement intervenu dans le traitement des animaux. Or, tous les traits structuraux que vous avez relevés dans la fable indienne proprement dite se retrouvent dans la fable grecque. Par conséquent, il serait naturel d'expliquer cette situation par une influence directe de la fable grecque telle que nous l'a transmise le corpus ésopique.

M. West: It has been suggested that the Greek settlements in India provided a means of transmission from the Greek fable to the Indian. It is possible. But if one thinks of the Greek settlements in Egypt, which were much longer-lasting than those in India, the influence of Greek culture on the native population seems to have been negligible. The Greeks kept very much to themselves. Was it so different in Afghanistan and India?

M. Thite: No, it was not different in India. We find some Greek influence on the sculpture in Afghanistan and India, but not so much on Indian literature.

M. Nøjgaard: Vous mettez l'idéologie de la fable en rapport avec la 'littérature des masses' qui s'oppose à la 'littérature des classes', et vous qualifiez celle-là de 'primitive' et de 'populaire'. Pourquoi la littérature des fables serait-elle plus 'populaire' que la littérature religieuse? Pour ma part, j'y verrais plutôt l'expression d'une idéologie qui n'est ni plus 'primitive', ni plus 'populaire' que la littérature religieuse. Il s'agit de

deux attitudes idéologiques qui ont dû coexister. L'idéologie fondée sur l'intérêt, qui est celle de la fable, a certainement eu des adeptes tant dans les milieux populaires que dans les milieux très cultivés.

M. Thite: The literature of classes in India is marked by the *Karmasiddhānta* (theory of results of good and bad actions in this or future existence). This theory is reflected in the Vedic and Puranic literature. The masses on the other hand were more interessed in practical life. So the *Pañcatantra* which shows no concern with the *Karmasiddhānta* and is very much closely associated with the practical thinking seems to be of popular origin.

III

François Lasserre

LA FABLE EN GRÈCE DANS LA POÉSIE ARCHAÏQUE

Par la force des choses, tout exposé sur la fable grecque à ses débuts commence par l'inventaire des textes qui en attestent l'existence et les sujets. Pour rendre d'emblée utile celui qui va documenter mon étude, je distinguerai d'abord les deux modes d'attestation qui me serviront ensuite à établir le statut de la fable dans la poésie archaïque, ce qui est proprement mon objet: la narration d'une fable et l'allusion à une fable.

La plus ancienne attestation connue, tous les historiens de la fable en tombent d'accord, est celle de la fable du Faucon et du Rossignol (Aesop. H. 4), narrée en entier par Hésiode dans les *Travaux et les jours*, vv. 202-212: Νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσ' ἐρέω... De la même époque, approximativement, date un témoignage sur la fable du Renard et du Hérisson [1], représentée par le vers πόλλ' οἶδ' ἀλώπηξ, ἀλλ'

[1] Contrairement à l'opinion généralement accréditée selon laquelle le vers du *Margitès* renverrait à la fable mise par Aristote, *Rh.* II 20, 1393 b 20-1394 a 1, dans la bouche d'Esope s'adressant aux Samiens pour les mettre en garde contre un démagogue plus cupide que celui dont ils cherchaient à se débarrasser, identification évoquée encore avec un *fortasse* par M. L. West *ad* Archil. fr. 201, je suis convaincu qu'il provient du prototype de la fable *De fraudibus vulpis et cati* reproduite sous ce titre par Eudes de Chériton, *Fab.* XXXIX, IV p. 212 Her-

ἐχῖνος ἓν μέγα, qu'on lisait, nous dit un citateur [2], dans une épode d'Archiloque (fr. 201 West) et chez Homère, c'est-à-dire, comme on l'admet en général, dans le *Margitès* (fr. 5 West), le seul poème attribué à Homère qui ait contenu des vers iambiques, à notre connaissance. Rapprochons de cette citation, à la suite de Hausrath [3], la tradition recueillie par les rhéteurs — Théon, Philostrate, l'empereur Julien — qui attribue à Homère l'invention de la fable, alors que ni l'*Iliade*, ni l'*Odyssée* n'en montrent la moindre trace, et qui nomme après lui Hésiode et l'αἶνος d'Archiloque contre Lycambès: on déduira raisonnablement de cette combinaison que le *Margitès* racontait la fable in extenso et que le vers qui en est cité en constituait, dans la meilleure hypothèse, l'incipit. Je ne vois aucune raison, en effet, de douter du témoignage des rhéteurs et de classer ce vers dans la catégorie des allusions, dès lors que ceux-ci placent Homère sur le même plan qu'Hésiode et qu'Archiloque en tant que narrateurs de fables et précurseurs d'Esope, du moins si

---

vieux, d'après une source inconnue. Dans la fable ésopique, le renard victime des tiques ne permet pas au hérisson, qui le lui propose, de les lui enlever, de peur que de nouvelles tiques, non encore rassasiées, lui soutirent alors davantage de sang: on ne voit pas en quoi le hérisson, qui offre ses services en toute honnêteté, saurait une chose que le renard, malgré toute sa science, ignorerait. En revanche, la fable d'Eudes commence par un dialogue dans lequel, à la question *Quot fraudes uel artificia nouisti?* le chat répond: *Certe nescio nisi unum*, et le renard: *Scio XVII, et ad hoc habeo saccum plenum*. La ruse du chat, c'est de savoir grimper aux arbres pour échapper à qui le poursuit, tandis que le renard connaît tous les moyens de brouiller les pistes. Mais quand chiens et chasseurs se présenteront, c'est le chat qui leur échappera. De même, dans la fable romuléenne LXII, p. 608 Hervieux, le hérisson a sur le loup l'avantage de pouvoir se mettre en boule et présenter ses piquants lorsque les chiens l'attaquent. Plutarque, *De soll. anim.* 16, 971 F, confirme irréfutablement cette identification en attestant que le proverbe πόλλ' οἶδ' ἀλώπηξ, ἀλλ' ἐχῖνος ἓν μέγα vient «de la défense et de la protection» que savent s'assurer les hérissons. Les démonstrations de F. P. Knapp, au cours des présents *Entretiens*, rendent aujourd'hui possible l'hypothèse d'une résurgence antique dans le fablier d'Eudes (*infra*, p.).

[2] Zenob. V 68 (*Paroem. Gr.* I p. 147, 7).

[3] *RE* VI 2, *s.v.* «Fabel», 1706, 11-18.

l'on admet la combinaison des deux attestations. Et si on ne l'admet pas, il reste encore vrai qu'un poème attribué à Homère a dû contenir une fable narrée, puisque les rhéteurs l'affirment, et il reste probable que la fable du Renard et du Hérisson figurait au complet dans le *Margitès*.

Mais le témoin le plus abondant pour la fable narrée et, par là, le plus instructif, est assurément Archiloque. Dans ce qui subsiste de son œuvre, je retiens au moins six fables comme certaines: celle de l'Aigle et du Renard (Aesop. H. 1) dans l'épode contre Lycambès (fr. 174-181 West), celle du Lion malade (Babr. 95+103) dans une épode relative à une élection (fr. 225 West), celle du Singe dansant la pyrrhique (Aesop. H. 85; Lucian. *Pisc.* 36) et celle du Singe et du Renard disputant de leur noblesse (Aesop. H. 14+83) dans deux épodes successives également relatives à une élection (p. 71 et fr. 185-187 West), celle des Grenouilles qui demandent un roi (Aesop. H. 44), encore sur le même sujet (fr. 51 Lasserre [4]), enfin celle du Devin (Aesop. H. 170), également dans une épode (fr. 182-183 West), mais dont il est difficile de dire si elle contenait une fable ou si d'anecdote qu'elle était chez Archiloque elle est devenue fable dans la collection ésopique. J'ajoute comme probables, ou au moins possibles, deux autres fables narrées dans des poèmes en trimètres iambiques: celle du Loup et du Chien (Babr. 100), par laquelle Archiloque déclinait une offre de mercenariat (fr. 237 West), et celle des Guêpes et des Perdrix offrant leurs services au Paysan (Aesop. H. 235), qui a également trait à un problème de gain. D'attestation par simple allusion, je n'en vois qu'une cer-

[4] Χολὴ τῆς ὕδρας: suffisamment significatifs de la fable, qui s'achève par le geste de colère de Zeus envoyant l'hydre pour châtier les grenouilles, ces mots font partie de la série des paraphrases d'Archiloque qui constituent le poème iambique de Constantin de Rhodes *Contre Théodore* (P. Matranga, *Anecd.* II 628 s.). Ils ne figurent toutefois dans aucune des éditions d'Archiloque parues après la mienne (1958).

taine: la citation du vers du *Margitès* πόλλ' οἶδ' ἀλώπηξ, ἀλλ' ἐχῖνος ἓν μέγα, dans une épode (fr. 201 West). Il ne subsiste aucun indice qu'Archiloque ait narré la fable du Renard et du Hérisson, tandis qu'il pouvait utiliser ce vers à la manière d'un proverbe. Une autre allusion peut être envisagée: quand Archiloque, réfutant une interlocutrice, lui disait: «Fourmi, je sais aimer qui m'aime, mais aussi haïr mon ennemi et proférer l'injure» (fr. 23, 14-16 West), il se référait peut-être à la fable de la Fourmi et de la Colombe (Aesop. H. 176), qui montre la fourmi mordant le pied de l'oiseleur au moment où il va capturer par ses gluaux la colombe à laquelle elle témoigne, en la sauvant ainsi, de sa reconnaissance pour un secours analogue.

Après Archiloque, dans l'ordre chronologique, vient Sémonide d'Amorgos, avec au moins deux attestations possibles de fables narrées: peut-être la fable de l'Aigle et de l'Escarbot (Aesop. H. 3), représentée par le fr. 13 West, et certainement une fable du Héron et de la Buse, qui ne semble pas avoir laissé de traces dans la tradition fabulistique (fr. 9 West): «Un héron ayant surpris une buse qui dévorait une anguille du Méandre la lui enleva.» On peut toutefois interpréter ces deux vers de trois façons différentes: ou bien il s'agit du début de la fable, ou bien ils résument toute une fable dont les auditeurs du poète sont supposés connaître les péripéties et la leçon, ou bien encore le poète recourt au mode allusif en disant à peu près: «Rappelez-vous le héron qui, ayant surpris une buse, etc.» La particule γάρ, qui introduit l'énoncé, permet les trois interprétations, dont la première, cependant, me paraît la plus probable. Sur la quarantaine de fragments conservés de l'œuvre de Sémonide, deux fables narrées constituent une proportion élevée, comparable à la situation de la fable chez Archiloque. Et si l'on n'en compte qu'une, le fait est déjà remarquable. Dans la catégorie des allusions, l'œuf de l'oie du Méandre cité dans une comparaison (fr. 11 West)

renvoie peut-être à la fable de l'Oie aux œufs d'or (Aesop. H. 89). D'autres évocations animales retiennent l'attention, mais aucune ne conduit à une fable de manière évidente, si bien qu'on n'en peut rien tirer.

Le *Margitès*, Hésiode, Archiloque et Sémonide occupent ensemble le troisième tiers du VIII^e^ et les deux premiers tiers du VII^e^ siècle. Dans toute la période suivante, qui s'achève avec Simonide de Céos et compte environ un siècle et demi, on ne rencontre plus que trois attestations certaines de fables narrées à l'intérieur d'un contexte poétique, et six allusions à des fables. Si ces chiffres ont un sens, par rapport aux milliers de vers que nous ont laissés les poètes actifs pendant ces quelque cent cinquante années, c'est celui d'un net recul de ce mode d'expression. Le progrès des allusions en regard de la diminution des narrations reflète la même tendance. Les trois fables narrées sont, chez Ibycos, celle de l'Ane et de la Vipère (fr. 61 Page), mais la citation en est ambiguë; chez Timocréon, celle du Pêcheur et du Poulpe (fr. 8 Page); et dans le *neuvième Scolie attique* (fr. 9 p. 474 Page), sous une forme abrégée, celle du Serpent et de l'Ecrevisse (Aesop. H. 211). Dans la catégorie des allusions, je retiens comme certaines les six occurrences suivantes: fable du Lion malade (Babr. 95 + 103) dans une élégie politique de Solon (fr. 15, 5-6 Gentili-Prato), de la Chienne qui lâche sa proie pour l'ombre (Aesop. H. 136) dans une élégie de Théognis (347-348), du Voyageur qui réchauffe un serpent dans son sein (Aesop. H. 186) chez Théognis aussi (601-602), du Pêcheur et du Poulpe dans une épinicie de Simonide (fr. 9 Page), enfin du Renard à la queue coupée (Aesop. H. 17) chez Timocréon (fr. 3 Page). Je ne retiens pas, en revanche, des formules allusives plus ou moins proverbiales du type ἐξ ὄνυχος τὸν λέοντα — «on reconnaît le lion à ses griffes» — chez Alcée (fr. 438 Lobel-Page), faute d'un rapport évident à une fable précise.

A cet inventaire s'ajoutent deux fables attribuées à Stésichore (fr. 103 et 104 Page): celle de l'Aigle et du Serpent, rapportée par Elien (*NA* XVII 37) d'après Cratès de Mallos, qui la disait peu connue, et celle du Cheval et du Cerf (Aesop. H. 238) rapportée par Aristote (*Rh.* II 20, 1393 b 8-22), qui la cite comme un avertissement donné par le poète à ses compatriotes pour les engager à ne pas accorder trop de pouvoir au tyran Phalaris élu par eux (au tyran Gélon selon le mythographe Conon, *Narr.* 42, *ap.* Phot. *Bibl.* cod. 186, p. 139 b). Ces deux fables ont fait problème à plus d'un titre, et en particulier parce qu'elles ne cadrent pas avec le type de poésie propre à Stésichore, la chorodie épique. M. Adrados et moi-même nous accordons sur ce point. Mais nous proposons des explications différentes: tandis qu'il attribue ces fables à des poèmes iambiques dont le souvenir se serait perdu, mais dont le rythme original aurait laissé plusieurs traces dans l'une comme dans l'autre [5], je crois plutôt, avec Wilhelm Schmid [6], à des discours en forme de fables cités comme ceux d'Esope dans une biographie légendaire archaïque, analogue aux biogra-

[5] F. R. Adrados, «Neue Jambische Fragmente aus archaischer und klassischer Zeit: Stesichorus, Semonides (?), Auctor incertus», in *Philologus* 126 (1982), 164-173. D'une manière générale, j'avoue ne pas ajouter foi aux reconstitutions iambiques proposées par F. Adrados dans diverses publications successives, et cela pour deux raisons. D'une part les vers ou fragments de vers reconstruits à partir des fables en prose présentent trop souvent des hiatus et des césures, ou plutôt des diérèses, aberrantes. D'autre part, la présence de cellules iambiques dans la prose est un effet fortuit, mais fréquent, de la cadence naturelle de la phrase grecque, déjà relevé par Aristote, *Po.* 4, 1449 a 25-28, qui va jusqu'à écrire que «tout le monde, en parlant, fait des trimètres iambiques, plus souvent qu'aucun autre vers» (*Rh.* III 8, 1408 b 34-35). En ce qui concerne la fable du Cheval et du Cerf, la formule d'introduction τἄλλα διαλεχθεὶς εἶπεν αὐτοῖς λόγον ὡς... chez Aristote fournit un bon argument pour l'attribuer à une biographie.

[6] *Geschichte der griechischen Literatur* I (München 1929), 469-70 n. 3. Voir aussi, pour une athétèse différente, mais classique, F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Kommentar zu Nr. 297-607 (Leiden 1955), pp. 505-6, *ad* 556 (Philistos) F 6.

phies d'Homère, d'Hésiode et d'Archiloque, et postulée par plusieurs indices. Il s'agirait donc, dans cette hypothèse, de fables en prose dans une biographie en prose. C'est pourquoi je n'en tiens pas compte dans mon exposé, qui est consacré à la situation de la fable dans la poésie archaïque.

Pour donner sa pleine signification à cet inventaire, après cette précision, il me faut encore souligner que de nombreux poètes n'ont jamais fait usage de la fable, du moins à notre connaissance. On n'en trouve pas la moindre réminiscence chez Homère, bien que l'*Iliade* et l'*Odyssée* recourent abondamment aux comparaisons animales [7], ni dans tout ce qui nous est parvenu de la poésie épique, les *Hymnes homériques* compris. Il y a, bien évidemment, incompatibilité, antinomie, entre le registre héroïque et le registre fabulistique, aussi bien sur le plan moral — la conduite de l'animal dans la fable n'est jamais héroïque, par principe — que sur le plan social — la société animale n'est pas une aristocratie guerrière.

La fable est également absente de la monodie lyrique, celle d'Alcée, de Sappho et d'Anacréon. Les raisons en sont moins claires que pour la poésie épique. J'avancerai volontiers celle de la brièveté du poème monodique, qui ne laisse pas de place à la narration d'une fable. Mais cette raison n'explique pas l'absence d'allusions à la fable, alors que les poèmes tout aussi brefs de Théognis en produisent deux exemples. Aussi suis-je tenté d'admettre provisoirement qu'il existe également une incompatibilité entre le style de la monodie et celui de la fable. Ou mieux: entre le style de la monodie lyrique et le style du discours iambique qui a permis à un Archiloque de faire une aussi large place à la fable dans ses *Epodes* de forme iambique, c'est-à-dire celles dont le vers non chanté est un trimètre iambique. En effet,

[7] A. HAUSRATH, *loc. cit.* (*supra* n. 3).

l'imagerie du chant lyrique n'a rien de commun avec celle de l'iambe, et leur profonde différence concrétise la profonde différence de nature qui les sépare: il suffit de comparer sous ce rapport la poésie d'Alcée à celle d'Archiloque, composées pourtant l'une et l'autre pour des publics semblables et tributaires de circonstances analogues.

Il est vrai qu'on devrait alors s'étonner des trois exemples qui attestent l'utilisation de la fable dans la poésie lyrique chorodique, qui partage à bien des égards l'ambition stylistique de la monodie lyrique, et de plus l'accorde, si je puis dire, à l'ambition éthique qu'elle tient de l'épopée héroïque. Mais à y regarder de plus près, le paradoxe se dissipe comme une illusion. D'abord, on constate qu'il n'y a pas trace de fable ou de réminiscence fabulistique chez Alcman, chez Stésichore (une fois éliminées les deux fables litigieuses que j'ai évoquées), chez Bacchylide et chez Pindare [8], c'est-à-dire chez les poètes les plus représentatifs de l'art choral et sur un total de plusieurs milliers de vers. Ensuite, il apparaît que Timocréon constitue un cas particulier dans la chorodie, du fait qu'il s'est fait connaître surtout par ses scolies, chants de table dont l'esprit tient plus de l'iambe que du chant choral. La *Suda* l'assimile à un poète comique, et une scholie d'Aristide lui attribue des iambes (ad *Or.* XLVI, III p. 720 Dindorf). Dans ce contexte, la narration d'une fable n'a rien qui surprenne. Quant à Ibycos, la fable qu'on lui attribue est donnée comme la conséquence dernière du conflit opposant Zeus à Prométhée: en récompense de leur aide, Zeus avait fait cadeau d'un remède miraculeux contre la vieillesse aux hommes qui avaient dénoncé le vol du feu, ce remède avait été chargé par eux sur un âne, et l'âne, pour se désaltérer

[8] A part celui de Stésichore, ce sont aussi les noms qu' ADRADOS, *Historia de la fabula Greco-latina* I (Madrid 1979), 417-420, a exclus de son tableau récapitulatif, mais il associe Pindare, *Ol.* XI 19 à Aesop. H. 109.

tandis qu'il le transportait, l'avait donné au serpent gardien de la source en échange de la permission de boire. Ainsi rattachée à la mythologie, la fable ne déparait pas le décor de l'ode chorale, qui d'ailleurs, Pindare en témoigne, aimait à varier les moyens de ses agréments. Au reste, selon la leçon qu'Ibycos tirait de cette narration, il pouvait aisément insister sur sa gravité plutôt que sur le moment fabulistique.

Deux autres silences demandent également une explication, celui, presque total, de la poésie élégiaque, chez Archiloque, Tyrtée, Callinos, Mimnerme et Solon, et celui d'Hipponax, le maître du choliambe. Pour l'élégie, la réponse semble ne faire aucune difficulté: son style l'apparente plus à la poésie épique, à laquelle elle emprunte l'hexamètre dactylique et avec lui nombre de formules épiques, qu'à la poésie iambique, bien que le cadre du banquet leur soit commun. L'exemple d'Archiloque, qui réserve la fable à l'iambe et surtout à l'épode iambique, alors qu'il a composé des élégies pour le même public, est à cet égard hautement significatif; nous aurons l'occasion de l'étudier de plus près tout à l'heure. Les exceptions notées chez Solon et chez Théognis ne contredisent pas cette explication, dans la mesure où il ne s'agit pas de fables narrées, mais de fables évoquées par une allusion, ce qui ne modifie pas le ton généralement grave du genre. Le cas d'Hipponax, en revanche, ne laisse pas de surprendre, car il semble à première vue que l'affectation de vulgarisme — je ne dis pas vulgarité — qui caractérise sa poésie aurait dû l'incliner à faire large place à la fable. Mais sa poétique est plus complexe, plus raffinée qu'on ne l'a longtemps cru, et certains critiques commencent à en prendre conscience [9].

[9] Non pas «Proletarier-Poesie», mais «raffinato esempio di *Unterhaltungsliteratur*», selon la formule excellente d'E. DEGANI, «Metafore Ipponattee», dans *Studi in onore di Vittorio de Falco* (Napoli 1971), 95 (= E. DEGANI [ed.], *Poeti greci giambici*

Pour faire bref, il me suffit de dire d'une part que ses poèmes adhèrent à l'événement de manière si étroite qu'ils ne laissent aucun espace à la digression, donc à la narration d'une fable, par exemple; d'autre part que ses moyens propres d'expression, le mot frappant, la métaphore, la comparaison brève et la parodie, excluent les procédés allusifs, donc, par exemple, l'allusion à la fable, et à plus forte raison la fable entière, parce que contraires à sa volonté d'immédiateté.

*
* *

En opposant ici la notion d'immédiateté à la fonction de la fable dans la poésie, j'anticipe sur l'analyse de cette fonction. Le moment vient donc, ou plutôt il est déjà venu, de réunir les éléments d'une définition de celle-ci. Je m'étendrai d'abord sur la fable narrée, puis je traiterai, plus brièvement, de la fable évoquée par simple allusion. Dans une première partie, ces deux aspects seront étudiés du point de vue le plus général qui soit, à savoir celui des rapports que le poète entretient avec son public, voire avec la société. Dans une seconde partie, il sera question plus spécialement du point de vue littéraire, c'est-à-dire de la fonction de la poésie comme telle dans la faible mesure où cette fonction s'exerce indépendamment de la pression sociale et dans le cadre des lois propres à l'élaboration non plus d'un message, mais d'un texte.

Il est banal de rappeler que tout poème archaïque, en dehors de l'épopée, répond à une circonstance, et que toute

---

ed elegiaci. Letture critiche [Milano 1977], 100). Voir aussi G. TEDESCHI, «Lingue e culture in contatto: il problema della lingua in Ipponatte», in *Incontri linguistici* 4 (1978), 225-233, et «I prestiti linguistici nei frammenti Ipponattei e il problema dell'interferenza culturale ad Efeso», in *Quaderni di Filologia Classica* 3 (1981), 35-48.

fable à l'intérieur de ce poème assume nécessairement le rôle d'un exemple, au sens large du mot παράδειγμα qu'utilise Aristote, *Rh.* II 20, 1393 a 23 sqq., ou au sens plus large encore du mot αἶνος employé par Homère pour un «récit chargé de sens» (P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique*) et par Hésiode et Archiloque, précisément pour la fable. Mais on n'a pas tout dit en énonçant cette formule. Bien des questions se posent: en quoi la fable-exemple se distingue-t-elle du mythe-exemple? Dans quelle occasion le poète préfère-t-il s'exprimer par la fable? Comment l'adapte-t-il à son propos? Etc. Pour répondre à de telles questions à partir d'un dossier suffisamment étoffé, je m'en tiendrai en général à Archiloque, tant à cause du nombre de fables identifiables dans son œuvre qu'en raison de la connaissance que nous avons, dans la plupart des cas, de leurs contextes.

L'inventaire montre que plusieurs des fables d'Archiloque ont trait à un débat politique: quatre sur huit, si l'on ne compte que les mieux attestées. Ce sont celle des Grenouilles qui demandent un roi, celle du Lion malade, et les deux fables successives, relatives au même événement, du Singe dansant la pyrrhique et du Singe et du Renard disputant de leur noblesse. Je laisse de côté la première des trois, dont on peut seulement dire que le poète l'a contée, sans plus, si ce n'est que son sujet renvoie à une réflexion sur les déplorables caprices des Pariens à l'égard des chefs qu'ils s'étaient donnés. On pourrait la mettre en rapport avec ces deux vers du fr. 115 West: «Mais aujourd'hui c'est Léophilos qui commande. A Léophilos d'être maître absolu. Tout est sous la coupe de Léophilos. Entendez ce que Léophilos... [10]» Le moins qu'on en puisse dire, c'est qu'ils appar-

[10] Admettant pour le quatrième terme du polyptote la conjecture Λεώφιλον défendue par West, je suggère de corriger l'impossible ἄκουε en ἀκούε<τε> et de considérer l'accusatif comme la prolepse d'une complétive du type ὡς ἦλθε, bien attestée depuis *Od.* III 193.

tiennent à une comparaison entre deux chefs successifs du peuple. Mais on va beaucoup plus loin avec les autres fables, d'une part parce que leurs textes et leurs contextes nous sont mieux connus, d'autre part parce que la troisième et la quatrième forment, dans deux poèmes différents, un récit continu, singularité intéressante à plus d'un titre.

Dans la fable du Lion malade, la version de Babrios 95, qu'on croirait inspirée directement d'Archiloque tant elle se distingue des sèches versifications dérivées du recueil ésopique (elle compte 102 vers contre une moyenne de 12 et un maximum de 32 dans toutes les autres) [11], le contexte politique se déduit du message que le renard prétend apporter au cerf de la part du lion: le roi des animaux, malade, l'aurait désigné pour lui succéder, après avoir écarté dans ses cogitations «le sanglier, irréfléchi, l'ours, paresseux d'esprit, le léopard, trop prompt à la colère, le tigre, insociable et vantard» (vv. 15-20). Les flatteries qu'il ajoute, toujours de la part du lion, et l'offre de service qu'il lui fait dans la perspective de son accession à la souveraineté décident sans peine le cerf. Il se rend donc dans l'antre du lion, comme celui-ci l'espérait depuis que sa faiblesse l'empêchait de chasser. Il n'échappera que de justesse à ses griffes. Rejoint par le renard au plus profond de la forêt, il se laissera convaincre par de nouvelles flatteries que le lion n'avait voulu que lui pincer amicalement l'oreille, et il accepte de se rendre derechef au chevet du lion. Cette fois, celui-ci ne manque pas son coup. Il tue et dévore sa proie, sauf le cœur, dont le renard s'est emparé subrepticement. Et quand le lion lui demandera s'il sait où ce cœur a disparu, il répondra: «Quel cœur aurait-il bien pu posséder, l'animal qui est venu deux fois dans la demeure du lion?» (vv. 101-102). Si la référence politique de la fable ne fait pas de

[11] C'est l'opinion défendue par M. NØJGAARD, *La fable antique* I (København 1964), 456.

doute, il semble que sa conclusion, assez inattendue, présuppose un différend personnel, mais pas nécessairement privé, entre le poète, représenté par le renard, et le personnage correspondant au cerf. Il exécutait ainsi sa vengeance, ou plutôt une double vengeance: il l'avait ridiculisé en se moquant d'un échec public et il remportait personnellement la victoire dans la querelle qui les opposait l'un à l'autre. Du moins doit-on l'admettre, si l'on pose que la fable archiloquienne réfléchit une situation réelle.

Avant d'aller plus loin dans ce raisonnement, passons aux deux autres fables politiques, dont j'ai dit qu'elles forment ensemble un seul récit, mais réparti dans deux poèmes différents, l'un et l'autre de forme épodique. Dans l'une des versions ésopiques de la première, intitulée le Chameau, l'Eléphant et le Singe (H. 246), l'incipit Τῶν ἀλόγων ζῴων βουλομένων βασιλέα ἑλέσθαι situe d'emblée la scène dans le cadre d'une compétition électorale ou, si l'on préfère, d'un problème de succession. Deux candidats se présentent d'abord, le chameau et l'éléphant, comptant l'un sur sa grande taille, l'autre sur sa force. Mais le singe récuse le premier «parce qu'il ne peut se mettre en colère contre ceux qui lui font tort», et le second «parce qu'on doit craindre qu'il ne fasse régner à sa place un porcelet, animal dont il a peur». La suite de la compétition nous est rapportée par la fable du Singe et du Chameau dans sa version ésopique (H. 85), que complète la fable des Singes dansants — le pluriel est d'invention récente — reproduite par Lucien, *Pisc.* 36. Présentant à son tour sa candidature au trône, le singe danse la pyrrhique pour faire valoir ses qualités guerrières. Mais un spectateur rusé (sans doute le renard) lui lance des noisettes, et dévoilant alors sa vraie nature, il se jette sur cette friandise et disparaît sous les quolibets des spectateurs. On le retrouve dans la seconde des épodes consacrées à cet événement, laquelle reprend le récit sans l'introduire, comme s'il allait de soi que sa pre-

mière partie était connue des auditeurs du poète: «Je vais vous dire une certaine fable, ô Cérycidès, moi, lettre de malheur. Le singe s'en allait, exclu de la société des animaux, solitaire, en un lieu désert (fr. 185, 1-4 West).» *Vous*, dans le premier vers, s'adresse au public, tandis que Cérycidès, «Fils du Héraut», nom fabriqué pour la circonstance, désigne la victime visée par le poème. La «lettre de malheur» qui est nommée comme parlant elle-même — je garde le nominatif des manuscrits — est appelée *scytale*, littéralement «bâton à lettre», sans doute pour donner au document qu'Archiloque fait ainsi parler la solennité d'un message officiel, tel, précisément, que ceux dont la lecture était confiée aux hérauts. Mais ce qui doit retenir l'attention, vis-à-vis du sujet qui nous occupe, c'est l'entrée en matière de la fable: πίθηκος ἦει θηρίων ἀποκριθείς. Indiquant un événement, un acte, l'aoriste ἀποκριθείς ne ferait pas sens si l'on ne savait qu'il s'inscrit dans la continuation de l'aventure du singe après son expulsion de la communauté des animaux. Archiloque aurait dit ἀποκρινόμενος, ou à la rigueur ἀποκεκριμένος, s'il avait voulu seulement évoquer un singe en exil, ou sur le chemin de l'exil. D'ailleurs les deux épisodes qui remplissent cette partie du récit feront à leur tour référence à sa première déconvenue. En effet, après la transition θηρίων ἀποκριθείς, le récit va montrer le singe tombant dans les filets du renard, qui l'a abordé et qui engage la conversation sur l'ancienneté de leurs familles respectives, ce qui renvoie déjà, implicitement, aux vantardises du candidat à la royauté. Mais quand celui-ci montre des pierres tombales et prétend qu'elles recouvrent ses ancêtres, le renard répondra: «Mens tant que tu veux, nul ne se lèvera pour te contredire!» (Babr. 81, 3-4; Aesop. H. 14). Puis, dans le second épisode, les deux animaux ayant avisé une trappe en forme de cage renfermant un appât, le renard prétendra que cette trouvaille est réservée au roi en vertu d'une antique loi qui lui assure la possession

des objets trouvés et invitera le singe, pour cette raison, à se l'approprier: c'est la seconde référence, explicite celle-là, à sa candidature. Le singe entre donc dans la cage, mais la fermeture fonctionne et le renard n'a plus qu'à se moquer du naïf qui croyait pouvoir régner sur les animaux avec un destin si contraire. Telle est, de ce second épisode, la version ésopique (H. 83), dont quelques parallèles chez Archiloque confirment la fidélité pour l'essentiel. Le mot de la fin, ὦ πίθηκε, σὺ δὲ τοιαύτην τύχην ἔχων τῶν ἀλόγων ζῴων βασιλεύεις, ne rend qu'imparfaitement, de propos délibéré, d'ailleurs, la verdeur de l'original: τοιήνδε δ' ὦ πίθηκε τὴν πυγὴν ἔχων (fr. 187 West). La fesse nue du singe dément sa prétention, celle du guerrier paradant dans la pyrrhique, à passer pour un vaillant 'poilu', conclusion qui rappelle de très près celle de la fable du Lion malade, déjà citée: «Quel cœur aurait-il bien pu posséder, l'animal qui est venu deux fois dans la demeure du lion?»

Ce n'est pas par leur conclusion seulement que s'apparentent les deux narrations. L'enchaînement des épisodes offre aussi de remarquables similitudes, en particulier celle du dédoublement de la déconfiture de l'animal prétentieux, qui subit sa défaite d'abord sur le plan politique et public (mort du cerf, expulsion du singe), puis sur le plan privé (vengeance personnelle du renard dévorant le cœur du cerf, ou bernant et insultant le singe). Mais ce point intéresse plutôt l'art du récit que la signification socio-culturelle de la fable, si je puis me permettre, pour sacrifier à la mode, ce terme passe-partout.

A quelle société, en effet, s'adressent ces trois épodes et les fables qui en constituent la plus grande partie? Bien qu'elles concernent une 'élection', il faut bien voir qu'Archiloque les a destinées en priorité au cercle probablement étroit de la classe politique parienne et peut-être, dans ce cercle, s'il comprenait plusieurs factions, aux seuls ἑταῖροι de celle dont il appuyait l'influence, une douzaine de com-

pagnons tout au plus, l'effectif des convives d'un symposion [12]. Ajoutons à cela que le roi des animaux, dans la fable, correspond vraisemblablement à un chef militaire dans le contexte parien, la parade guerrière du singe le prouve, et que ce chef peut avoir été aussi bien celui d'une expédition occasionnelle dans le cadre d'opérations militaires à Thasos ou sur la côte thrace qu'un archonte à Paros dans le climat guerrier régnant à cette époque dans la métropole des colonies pariennes. Sur cet horizon, les caricatures des divers candidats au pouvoir, qu'ils aient ou non appartenu à l'hétairie du poète, ne reflètent pas des positions politiques antagonistes, mais, par antithèse, les qualités de caractère requises d'un chef aux yeux d'une aristocratie militaire. On ne saurait même parler d'une échelle de valeurs, puisque Archiloque compare les candidats incapables, implicitement, à un candidat réel qui ne nous est pas décrit, du moins dans la fable. On possède, au demeurant, le portrait de ce candidat dans les quatre vers souvent cités du fragment 114 West [13]:

> « Je n'aime pas un général haut de corps, bien fendu de jambes,
> Vain de ses cheveux frisés et rasé de tout près.
> Il me faut un homme trapu, des jambes cagneuses,
> Des pieds solides pour la marche, et son plein de cœur. »

Si les deux premiers vers, de toute évidence, décrivent un personnage réel, singulièrement semblable au cerf de la fable du Lion malade, les deux suivants ne restituent, à proprement parler, ni un portrait authentique, ni un portrait idéal, mais une sorte de mélange des deux, car on ne peut affirmer que cet homme ait existé, à la différence de

[12] Voir en général, sur le cercle symposiaque d'Archiloque, M. VETTA, « Poesia simposiale nella Grecia arcaica e classica », in *Poesia e simposio nella Grecia antica. Guida storica e critica* (Roma-Bari 1983), pp. XIV-XVII.

[13] Voir notamment le commentaire de G. PASQUALI, « Omero, il brutto e il ritratto », in *Terze pagine stravaganti* (Firenze 1942), 164 (paru d'abord dans *Critica d'Arte* 5 [1940], 25-35).

l'autre, sans lequel le portrait ne rimerait à rien. Tributaire à la fois de l'expérience humaine d'Archiloque et d'un archétype social, il ne constitue pas un document brut sur l'éthique de son milieu, mais un témoignage sur ses propres choix.

La fable joue-t-elle alors un rôle spécifique dans le modèle, néanmoins historique, qui se dégage de ce que M. Nøjgaard appelle le conte animal (*loc. cit.* [n. 11])? Et reflète-t-elle, pour sa part, une idéologie précise ? C'est la question centrale.

Je répondrai d'abord qu'il s'agit d'établir si Archiloque a puisé dans le trésor des fables qu'on mettra plus tard sous le nom d'Esope, ou s'il a inventé ses fables sur le modèle de celles qui existaient alors. Dans le cas de la fable du Devin (fr. 182-183 West), par exemple, on doit se demander s'il a composé une anecdote sur Batousiadès qui est devenue plus tard une fable, en entrant dans le recueil ésopique à l'aide de quelques transformations, ou s'il a, à propos de Batousiadès, pour ridiculiser ses prophéties, cité la fable 'ésopique' (en réalité pré-ésopique) du devin imposteur. J'incline vers la seconde hypothèse pour deux bonnes raisons: parce qu'elle me paraît conforme au système de démonstration d'Archiloque, qui consiste, dans les épodes iambiques tout au moins, à notre connaissance, à développer un paradigme plutôt qu'à rapporter plaisamment un événement; et parce qu'il s'agissait, en la circonstance, de prédire l'effondrement de l'adversaire, par le paradigme justement, et non pas de raconter une humiliation déjà subie, déjà connue de tous. Mais nous n'en tenons pas de preuve indiscutable. Dans le cas de l'αἶνος de l'Aigle et du Renard dirigé contre Lycambès, au contraire, le recours à une fable existante est démontré par la formule d'introduction αἴνός τις ἀνθρώπων ὅδε (fr. 174, 1 West), qui certifie à la fois l'emprunt d'une fable populaire, à cause du mot ἀνθρώπων, et l'appellation populaire de ce type de fable, αἶνος, peut-être différente de

celle d'une fable *ad rem* telle que celles qu'Aristote, *Rh.* II 20, 1393 b 8-1394 a 2, prête respectivement à Stésichore et à Esope sous le nom de λόγοι. Et il est parfaitement confirmé par le témoignage d'Aristophane, citant cette fable dans les *Oiseaux* sous le nom d'Αἰσώπου λόγος (vv. 651-653), à une époque où l'on n'imaginerait ni qu'un poète attribue à Esope une fable qu'il savait être d'Archiloque, ni qu'une tradition ésopique se soit approprié une fable dont tout le monde savait qu'Archiloque était l'auteur [14]. Et comme le développement de cette fable, dans l'épode, n'ajoute aucun élément important, malgré sa longueur, à la narration beaucoup plus courte transmise par le recueil ésopique hellénistique, on peut vraiment admettre que le poète n'a tiré que de la fable la leçon qu'il désire infliger à Lycambès [15]. Ainsi seulement la fable gardait-elle toute son autorité d'αἶνος exprimant une vérité admise «parmi les hommes».

En allait-il de même pour les fables politiques? Que les versions ésopiques conservées n'en livrent que des épisodes séparés ne signifie pas nécessairement qu'elles dérivent d'Archiloque par morcellement de ses récits, même si des contaminations entre ceux-ci et la tradition ésopique ont pu se produire, par exemple dans la conclusion que j'ai citée de la fable du Singe et du Renard [16]. Au contraire, pour cette

[14] M. NΦJGAARD, *op. cit.*, I 452-460, va dans le même sens en admettant d'une part qu'Archiloque puise à la tradition populaire, d'autre part qu'Aristophane se sert d'une «collection ésopique». F. ADRADOS, *op. cit.*, 392, conteste de son côté l'existence de cette collection, mais il estime aussi qu'Archiloque recourt à une fable populaire (389) et ne laisse pas entendre, si je vois bien, qu'Aristophane dépendrait d'Archiloque, serait-ce sans le savoir (401).

[15] F. ADRADOS, *op. cit.*, 389, signale cependant comme une adjonction l'intervention de Zeus dans la punition de l'aigle. Mais elle figure, en réalité, dans la version syriaque publiée par Mme Bruno Lefèvre, *Une version syriaque des Fables d'Esope* (Paris 1941), 36-37, et je ne vois pas de raison de ne pas la faire remonter à la rédaction primitive, où κατηρᾶτο évoque une imprécation (Aesop. H. 1).

[16] Et dans ce cas même, M. NΦJGAARD, *op. cit.*, I 524, estime que la version primitive connue d'Archiloque parlait de la fesse du singe, ce qui a passé dans l'épode, tandis que les versions ésopiques ultérieures auraient édulcoré plus ou moins habilement ce passage.

fable précisément, un indice que j'estime suffisant garantit son origine populaire: la formule qui l'introduit au début de l'épode, αἶνός τις (fr. 185, 1 West ἐρέω τιν' ὑμῖν αἶνον...). En effet, αἶνος reprend la dénomination conventionnelle qui assurait aux auditeurs du poète l'autonomie, donc l'autorité objective, de la fable, et τις particularise une fable donnée au sein d'un *corpus*. Et comme ἀποκριθείς, au début de la narration, s'appuie sur un épisode précédent, il y a de fortes chances pour que la version populaire ait englobé dès l'origine l'ensemble de l'aventure du singe. J'en veux pour preuve, avec Nøjgaard [17], la version conservée dans Aesop. H. 83, qui se compose en un seul énoncé du premier et du dernier épisode: le singe ayant été proclamé roi par les animaux pour avoir avec honneur dansé devant eux, le renard, par jalousie (dit la fable), révèle la vraie nature de l'imposteur en lui montrant la trappe et l'appât, en l'assurant que la friandise trouvée appartient de droit au roi, et en le faisant ainsi tomber pour sa honte dans le panneau. J'en ai déjà cité la conclusion. Quant à la fable du Lion malade, on peut affirmer au moins trois choses sur son modèle disparu: ce modèle a existé; il mettait en scène un lion malade ou vieillissant, un cerf et un renard; et il faisait finir le cerf sous la dent du lion grâce aux artifices de persuasion imaginés par le renard.

Revenant maintenant à la question du rôle spécifique des fables dans les poèmes d'Archiloque, je crois pouvoir montrer plus loin à partir de ce qu'il reste d'elles qu'il a consisté principalement à fournir un récit distrayant. Mais cette fonction, relative seulement au divertissement de ses auditeurs, ne doit pas faire négliger les fonctions secondaires qu'elle entraîne avec elle. Il n'est pas indifférent, pour commencer par la plus évidente, qu'Archiloque ait choisi

[17] *Op. cit.*, I 456: «Le poète a conservé une forme plus proche de l'original.» Preuve en serait l'identité probable des conclusions.

d'appuyer ses interventions dans leur action politique par la fable plutôt que par le mythe héroïque, et cela d'autant moins qu'il lui est également arrivé de recourir au mythe dans d'autres occasions, malheureusement difficiles à appréhender. Comparée au mythe, la fable dépolitise les antagonismes en les ramenant à une compétition de personnes, tandis que le mythe, en les moralisant, les inscrit dans un horizon idéologique. Elle n'a pour doctrine que l'expérience humaine et pour arme que le ridicule. Elle ne se prive pas pour autant d'une éthique, car ayant toujours pour sujet un ἀγών, en général manifesté, parfois sous-entendu, elle subordonne ses jugements de valeur au concept de victoire. Davantage, elle adopte, ou tout au moins elle reflète, une morale aristocratique, dont quelques traits s'affirment avec une suffisante précision dans les portraits des vainqueurs et des vaincus. Au doux caractère du chameau s'oppose l'ardeur combative dont fait parade le singe; à l'élégance affectée du cerf, son absence de courage; à sa stupidité, l'intelligence du renard, comme elle triomphe, d'autre part, des impostures du singe. Les ruses de l'ἀλώπηξ κερδαλέη πυκνὸν ἔχουσα νόον (fr. 185, 5-6 West) elles-mêmes sont moins la force d'un faible qu'un autre moyen de combat, qu'une autre aptitude à gagner (c'est le sens étymologique de κερδαλέη), aussi digne que la force, comme on le voit dans la rivalité d'Ulysse et d'Achille [18], aussi utile que la puissance, comme on le voit dans l'association du lion et du renard et dans celle d'Ulysse et d'Agamemnon.

On ne peut nier, cependant, que la fable donne sur tout autre moyen l'avantage aux moyens du renard. Et l'on en

[18] En VIII 73-82, l'*Odyssée* évoque une contestation entre les deux héros qui devait porter, selon les commentaires indépendants l'un de l'autre de G. L. HUXLEY, *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyassis* (London 1969), 136-137, et K. RÜTER, *Odysseeinterpretationen. Untersuchungen zum ersten Buch und zur Phaiakis* (Göttingen 1969), 249-254, sur la question de savoir lequel des deux était le «meilleur».

tient paradoxalement la preuve dans celle du Renard et du Hérisson, qui raconte la défaite du renard, puisque cette défaite tient à ce que toutes les ruses que celui-ci a dans son sac s'avèrent moins efficaces que l'unique ruse du hérisson. Il est difficile, dès lors, d'esquiver la conclusion formulée pour la première fois par G. Vico [19], selon laquelle la fable appartient «aux plèbes des cités héroïques», mais on la rectifiera en remplaçant les notions, impropres au VII^e^ siècle avant J.-C., de «plèbe» et de «cité héroïque», la seconde faite, d'ailleurs, de termes contradictoires, par celles d'aristocratie commerçante et d'aristocratie de naissance.

La naissance ou la richesse, tel est, en effet, le clivage qu'opère la fable du Renard et du Singe, quand elle refuse la royauté au singe parce qu'il n'a pas d'ancêtres présentables. Grâce à la version ésopique de l'épisode de la fanfaronnade devant les tombes (H. 14), on peut admettre que ce motif n'a pas été ajouté par Archiloque à un récit antérieur qui ne comportait, comme Aesop. H. 83, que la parade du singe et sa déconfiture, mais que, lié à l'évocation des tombes, il provient véritablement du modèle. Que signifie alors cet épisode, sinon que la fable 'populaire' accordait en politique à la noblesse de naissance une précellence qu'elle déniait au reste de la classe aisée? Paradoxale à première vue, cette déduction ne le reste que pour ceux qui essaient d'expliquer la fable par son public présumé, ou d'imaginer ce public à partir de la fable, comme on l'a fait en général. En réalité, il convient de dissocier l'un de l'autre fable et public, et d'attacher l'éthique de la fable à l'échelle des valeurs ayant droit de cité dans la société archaïque des débuts de la civilisation urbaine [20], toutes classes sociales

[19] *Principî di scienza nuova* II 173 (Bari 1942; édition originale, 1744), cité d'après M. NØJGAARD, *op. cit.*, I 555.

[20] Sur ce que *peut* recouvrir cette formule en auberge espagnole, voir les descriptions récentes de Ch. G. STARR, *The Economic and Social Growth of Early Greece 800-500 B.C.* (New York 1977), principalement 97-146, et A. SNODGRASS, *Archaic Greece. The Age of Experiment* (London 1980), *passim*.

confondues. C'est pourquoi le public d'Archiloque, qui se compose, nous le savons, d'une aristocratie d'eupatrides et de parvenus, se montre aussi friand de fables que devait l'être le δῆμος devant lequel avait péroré le faux devin Batousiadès (fr. 182 West) et qu'avait dû divertir, bientôt après, le poème d'Archiloque destiné à le ridiculiser, à mesure qu'il se diffusait à travers Paros.

En recourant à la fable, donc, Archiloque donnait à sa leçon l'autorité d'une vérité d'évidence, tandis que la mythologie ne pouvait lui livrer que des vérités révélées, dont l'autorité dépendait de celle du révélateur, autrement dit du poète. Qu'en a-t-il fait? La comparaison avec Hésiode va nous permettre de mettre en relief les différences, et par conséquent la conception particulière du poète de Paros.

Hésiode reçoit la fable du Faucon et du Rossignol dans des conditions identiques, ou peu s'en faut, à celles d'une réception par Archiloque, à savoir comme l'émanation d'un consensus social, et il la propose en αἶνος, comme Archiloque propose ses fables à un Lycambès ou un Cérycidès, à des 'rois' absents, mais connus de son public immédiat, c'est-à-dire de Persès et de ses amis. Mais il ne l'adapte pas, comme lui, aux circonstances exactes de son discours. Il la cite telle quelle, si ce n'est qu'il procède probablement à une abréviation en réduisant la plainte du rossignol aux deux seuls mots ἐλεὸν μύρετο, alors que l'original lui prêtait certainement un discours de supplication (il a subsisté en style indirect dans Aesop. H. 4). Certes, sa fable constitue la suite logique du développement qui la précède. Le mythe des quatre Ages et l'évocation finale de Respect et Conscience, Αἰδὼς καὶ Νέμεσις, abandonnant l'humanité à ses turpitudes et lui ôtant ainsi son dernier rempart contre les injustices (*Op.* 200-201), appellent l'instauration d'une justice humaine pour le temps présent, et c'est à cette justice

qu'Hésiode exhorte maintenant — Νῦν δὲ (v. 202) [21] — les 'rois' en leur racontant sa fable. Certes, en faisant défendre au faucon la doctrine du droit du plus fort, il leur montre ce dont ils doivent se garder lorsqu'ils auront à arbitrer des différends. Certes, en tirant pour Persès la leçon de la fable, qui l'avertit de ne pas préférer la violence dominatrice au droit, il développe logiquement l'apologue. Mais sa logique s'exprime par la juxtaposition de chapitres raccordés l'un à l'autre par de simples transitions, et dans ce procédé la fable se présente comme une sorte de pièce à conviction au lieu d'être, comme chez Archiloque, l'argument d'un raisonnement bien composé. Ni les juges, par exemple, ni Persès ne pouvaient s'identifier au faucon de la même manière que Lycambès se reconnaissait dans l'aigle, Glaucos, fils de Leptinès, vraisemblablement, dans le cerf, Cérycidès, le «fils du Héraut», dans le singe, ou encore le peuple de Paros dans les grenouilles demandant un roi, puisque Hésiode leur propose le contraire de ce qu'ils pensent être et ne les accuse nullement d'excès de pouvoir.

Adapter la fable à la situation, comme le fait Archiloque, consistait d'abord à choisir une fable appropriée à la démonstration qu'il voulait faire. Faute d'en connaître une sur le bon juge, sans doute, Hésiode a dû se contenter d'une fable si opposée à son intention qu'on y voit le fort, par le truchement du faucon, avertir le faible, en guise d'*épimythion*, de ne pas se mesurer stupidement à plus fort que lui s'il ne veut pas ajouter à la honte d'être vaincu la douleur d'une violence accrue (vv. 210-211). Il lui fallait donc en renverser la signification primitive pour que

[21] Sur cette transition banale (Νῦν signifie simplement qu'Hésiode passe à un autre chapitre), voir B. A. van GRONINGEN, *La composition littéraire archaïque grecque. Procédés et réalisations* (Amsterdam 1958), 295, et M. L. WEST, *Hesiod, Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary* (Oxford 1978), *ad* 202, pp. 204 sq.

le conseil de prudence formulé par la sage expérience du fabuliste se transformât en une insulte si révoltante à la justice qu'elle pût impressionner par antithèse les auditeurs d'Hésiode [22].

Autre point de comparaison, l'auteur du *Margitès*, pour sa part, devait avoir procédé différemment à l'égard de la fable du Renard et du Hérisson, et d'une manière plus semblable à celle d'Archiloque. En effet, le savoir abondant du renard a certainement rapport à ce que [Platon], *Alc. 2* 147 c, nous apprend de Margitès, «qu'il savait beaucoup de choses, mais qu'il les savait toutes mal». Mais on ignore encore aujourd'hui à quel épisode du poème s'appliquait la fable, à qui correspondait le personnage du hérisson (Coroibos, l'autre sot?) et comment le savoir en réalité dérisoire de Margitès — il ne savait compter que jusqu'à cinq (*Suda*, *s.v.* Μαργίτης) — pouvait entrer en comparaison avec les ruses du renard. En tout cas, ce savoir se révélait inefficace, comme celui du renard, en une occasion où triomphait, au contraire, celui d'un autre, pour le reste ignorant. Si cet autre était Coroibos, ce que je crois probable [23], la victoire du sot qui ne savait rien, sauf une chose, sur le sot qui savait tout, mais ne comprenait rien, devait ajouter un effet de parodie à la citation de la fable, dans laquelle le hérisson aussi bien que le renard personnifient la sagacité et non la sottise.

[22] Je ne puis suivre, ici, I. SELLSCHOPP, *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod* (Diss. Hamburg, 1934), 83-86, qui rapproche αἶνος d'αἴνιγμα et suppose qu'Hésiode propose une sorte d'énigme aux juges pour leur faire découvrir eux-mêmes la vraie justice.

[23] J'en veux pour preuve d'une part le fait qu'une discussion sur la qualification de σοφός tenait une place centrale dans le *Margitès* (fr. 2-3 West, cf. H. LANGERBECK, «Margites», in *HSCP* 63 [1958], 40-45), dont les deux héros sont Margitès et Coroibos, d'autre part que Callimaque, fr. 587 Pfeiffer, s'amuse à évoquer Coroibos presque comme un huitième sage, tout en soulignant qu'il se retient de le faire, ce que je crois être une allusion précise à sa victoire en sagesse sur Margitès.

Autre point de comparaison encore, la fable du Cheval et du Cerf dans l'anecdote relative à Stésichore, chez Aristote, *Rh.* II 20, 1393 b 8-22. L'apologue paraît serrer la situation de très près et le commentaire qu'Aristote attribue au poète lui-même accentue encore la correspondance en reproduisant pour le sens l'*épimythion* ésopique (H. 238). En effet, à Phalaris que les habitants d'Himère s'étaient donné pour stratège correspond l'homme à qui le cheval demande son aide pour le débarrasser du cerf qui lui vole son herbe. A la garde armée que réclame Phalaris correspondent le mors et les armes qu'exige le cavalier en échange de sa collaboration avec le cheval. Au cerf, on le devine, correspond l'ennemi dont les sujets avaient voulu se débarrasser en faisant appel à Phalaris. Le procédé est donc absolument semblable à celui d'Archiloque. Il va même plus loin dans l'identification, puisque 'Stésichore', ou plutôt l'auteur de l'anecdote biographique, a mis en scène un cavalier armé au lieu d'un chasseur, ce qui lui permettait d'ajouter les armes, symbole de la garde demandée par Phalaris, au mors de la version originale, et a remplacé en conséquence le sanglier par un cerf, gibier correspondant mieux à l'arme du cavalier, des javelots, que le sanglier, justiciable plutôt d'un épieu de chasseur. On ne voit pas qu'Archiloque ait pris les mêmes libertés à l'égard de ses personnages principaux, mais il avait peut-être introduit de sa propre initiative quelques animaux secondaires dans les scènes d'élections, soit pour enrichir le récit, soit plutôt pour tenir compte de tous les candidats dont il désirait dénoncer au passage quelque trait ridicule.

Avant de passer à l'aspect littéraire des fables dans la poésie archaïque, il reste encore à établir jusqu'à quel point les poètes qui les ont citées entendaient être pris au sérieux ou au contraire, parce qu'ils usaient de la fable et non du mythe, amuser plutôt qu'exhorter. Pour certains d'entre eux, aucune hésitation. Hésiode, qui n'a pas choisi une fable

comique, adresse aux juges et à son frère une exhortation tout à fait sérieuse, presque une admonestation. A l'opposé, l'auteur du *Margitès*, qui ne veut que divertir, et qui ne destine son poème à personne en particulier, illustre un épisode burlesque, la compétition de deux sots, par une fable en elle-même didactique, certes, mais qui perdait nécessairement toute pédanterie dès le moment où on appliquait sa leçon à une facétie. L'anecdote sur Stésichore, quant à elle, ressortit incontestablement au genre sérieux, mais la fable n'y joue son rôle moralisateur qu'au deuxième degré si elle est citée dans une biographie, comme je le pense. Le biographe, en effet, n'a rien à enseigner aux habitants d'Himère, mais il peut fortement exprimer sa propre opinion sur le système tyrannique en prêtant à Stésichore, dans l'opposition classique entre sage et tyran, une démonstration par la fable.

La position d'Archiloque est moins claire, ou plus nuancée, du simple fait qu'il recourt à la fable dans le cadre d'invectives plus ou moins violentes, qui mêlent des ressentiments personnels ou des volontés de blesser à des critiques objectives, ou tout au moins largement partagées par d'autres. Dans l'épode contre Lycambès, dont je réserve l'analyse à l'étude de son art narratif, il s'agit de rien moins que du châtiment d'un parjure, et dans l'αἶνος de l'Aigle et du Renard, Zeus lui-même, requis par le renard que l'aigle a trahi, vengera l'offense en faisant périr les aiglons. Désir de vengeance et morale reçoivent donc une sanction divine, et la fable qui en rend compte en tant que moyen d'expression et de démonstration doit être prise au sérieux même si le déroulement de son action a pu intéresser l'auditeur d'Archiloque pour d'autres raisons que la défense de la justice. Au contraire, dans les épodes politiques, la note comique est si constante, à en juger à celles dont nous connaissons le mieux les fables, que leur part divertissante l'emporte sur leur part moralisante, en même temps que la

simple moquerie s'y substitue à l'invective et le conte animal à l'apologue. Mais on n'oubliera pas qu'à la fin de la fable du Lion malade, le renard dévore le cœur du cerf, certainement pour assouvir une vengeance personnelle, comme il dévore les aiglons tombés du nid à la fin de celle de l'Aigle et du Renard: la brutalité de la menace contenue dans cet acte rappelle au moins que le poète veut qu'on prenne au sérieux les quolibets qu'il n'a pas ménagés au candidat le mieux placé. Au témoignage de Critias, il n'hésitait pas à médire de ses amis autant que de ses ennemis (fr. 295 West). Si le cerf de la fable représente Glaucos, qui est ou qui fut son ami, et qui conduisit l'une des colonies venues s'installer à Thasos, on pressent que ses moqueries et la menace qui les suit devaient plutôt créer un sentiment de malaise dans son auditoire que déchaîner un rire sans contrainte [24]. Toutefois peut-être, si nous connaissions toutes les circonstances, publiques et privées, de l'élection du 'cerf', comprendrions-nous mieux ce curieux amalgame de plaisanterie et d'hostilité. Enfin dans la fable du Loup et du Chien, dont le thème moral (et à la fois politique) est celui de la liberté par opposition au mercenariat, et l'enjeu réel, celui de l'indépendance d'Archiloque dans la pauvreté face à l'offre qu'on lui fait de servir quelque capitaine contre rétribution [25], il ne semble pas que le sujet poussât à l'invective, mais il permettait des réflexions sérieuses sans

[24] On se sera rendu compte que ce commentaire écarte implicitement l'hypothèse avancée par M. L. WEST, *Studies in Greek Elegy and Iambus* (Berlin/New York 1974), 26-28, et aggravée par O. TSAGARAKIS, *Self-Expression in Early Greek Lyric: Elegiac and Iambic Poetry* (Wiesbaden 1977), 30-47, selon laquelle la part d'autobiographie pourrait être nulle dans les *Iambes*, soit que le poète joue le rôle fictif de l'insulteur de personnages fictifs (West), soit que le «je» de ses poèmes représente quelqu'un d'autre (Tsagarakis). *Contra*: M. G. BONANNO, «Nomi e soprannomi archilochei», in *MH* 37 (1980), 65-74.

[25] Le terme de mercenaire, ἐπίκουρος, des fr. 15 et 216 West, n'est peut-être que la qualification péjorative d'une situation de subordonné qui l'offense et qu'il rejette avec indignation: «On m'appellera mercenaire, comme un Carien», dit seulement le fr. 216.

exclure un ton enjoué. De ce panorama de la fable archiloquienne, où semble dominer la variété des effets recherchés par le poète, se dégage cependant une unique explication: cette variété tient au développement de la fable en conte, en même temps qu'à son intégration profonde à la substance du poème, totalement investi par elle, et non pas d'abord aux différences de ton que pouvaient présenter entre elles, dans leur état original, les fables elles-mêmes. A cet égard, sérieux ou non, Archiloque se situe aux antipodes d'Hésiode.

Qu'en est-il des poètes venus après lui? On ne sait rien de Sémonide, dont les maigres fragments ne permettent d'imaginer ni la forme narrative des fables citées par lui, ni leur adaptation aux sujets qu'il traitait. On se gardera seulement de recourir à l'analogie trompeuse de l'iambe sur les femmes caricaturées en animaux emblématiques (fr. 7 West): il ne doit au plus à la fable que quelques suggestions. On ne peut rien dire, non plus, sur Ibycos, fr. 61 Page, non seulement parce que le contexte de la fable de l'Ane et de la Vipère nous demeure inconnu, mais aussi parce que l'information relative à cette fable dans son œuvre manque de clarté: après l'avoir narrée, Elien ajoute, dans le style qu'il affectionne (*NA* VI 51): «Quoi donc? Moi, auteur de cette fable? Mais je n'oserais le prétendre, puisque avant moi la chantent le poète tragique Sophocle, Déinolochos le rival d'Epicharme, Ibycos de Rhégion, et les poètes comiques Aristias et Apollophanès.» Rien ne prouve, à partir de ce témoignage, que chacun des auteurs mentionnés ait vraiment raconté la fable. Il en va de même de celle du Pêcheur et du Poulpe chez Timocréon, fr. 8 Page, la mention κέχρηται δὲ τῷ λόγῳ τούτῳ καὶ Τιμοκρέων ἐν μέλεσι ne certifiant pas formellement la narration de la fable, et λόγος renvoyant plus probablement à la déclaration du pêcheur perplexe, rapportée en style direct par le citateur, qu'à la fable entière, qu'il désigne par Καρικὸς αἶνος et non

par λόγος. Mais le *neuvième Scolie attique* et le *Scolie de Timocréon contre Thémistocle*, l'un et l'autre à cheval entre la fable narrée et l'allusion, donnent une bonne idée de la nouvelle manière d'utiliser la fable, du moins dans certaines formes de poésie chorale. Réduites à leur expression la plus simple et la plus significative sous la forme de la «réplique finale gnomique», selon la terminologie de M. Nøjgaard, *op. cit.*, I 458, et assumées totalement par le locuteur qui fait sien le «je» de cette réplique, elles confèrent une force considérable au précepte moral qu'il désire énoncer, comme le montrent les textes conservés:

«Voici ce que disait l'écrevisse
en saisissant le serpent dans ses pinces:
Il faut être un droit compagnon
Aux pensées qui ne sinuent pas»,

chantaient les convives du symposion attique. Et Timocréon (fr. 3 Page), voyant Thémistocle accusé comme lui de médisme, pense à la fable du renard qui voudrait que la mode de la queue coupée se répandît parmi ses congénères depuis qu'il a perdu la sienne dans un piège, et s'écrie:

«Ainsi Timocréon n'est pas seul
à pactiser avec le Mède,
mais il y a d'autres félons.
Je ne suis pas le seul renard
à la queue coupée:
il y en a d'autres aussi.

La même question se pose, mais en des termes différents, pour les allusions à des fables dont Solon et Théognis offrent des exemples. Dans l'élégie 15, 5-6 Gentili-Prato, reprochant à ses amis de se laisser séduire par Pisistrate, Solon les compare au cerf qui suit le renard: les paroles spécieuses du tyran ont flatté leur vanité. Bien que Solon simplifie la fable du Lion malade en faisant jouer à Pisistrate à la fois le rôle du renard flatteur et celui du lion

tyrannique, l'allusion porte sur l'essentiel de sa leçon, indépendamment de la conclusion ajoutée par Archiloque («Quel cœur...»): se méfier des flatteries. La portée de cet avertissement n'est en rien modifiée par le fait que la situation politique athénienne diffère de celle qu'avait en vue le fabuliste, clientélisme d'un côté, élections de l'autre, du moment que les vers de Solon mettent l'accent là où le mettait aussi la fable, le danger d'écouter le flatteur. Même situation chez Théognis. En 347-348, les mots «je suis le chien qui, traversant le torrent, a secoué tout son bagage dans les eaux gonflées», en renvoyant à la fable du chien qui a lâché sa proie pour son image reflétée par le cours d'eau qu'il traversait, donnent l'explication du reste du poème: le poète qui parle ainsi a perdu ses biens dans une spéculation fallacieuse et demande à Zeus vengeance contre ceux qui l'ont grugé [26]. En 601-602, adressée à un ami déloyal, l'apostrophe «toi qui portais dans ton sein un froid serpent mordoré» évoque la fable du voyageur qui réchauffe dans son sein le serpent qui le mordra ensuite, mais avec une modification importante. Elle suppose que le voyageur, au lieu de trouver le serpent sur la route, l'avait reçu des mains du compagnon de voyage qui devait ensuite trahir leur amitié.

La comparaison de ces deux dernières séries de témoignages avec celui d'Archiloque fait apparaître avec une netteté qui ne laisse rien à désirer ce que devient la fable dans la poésie du VI^e^ siècle. Elle n'occupe plus le centre du poème, elle cesse d'amuser et ne veut plus qu'instruire, réduite à l'essentiel elle tend à se muer en une formule

[26] L'interprétation du passage par Aesop. H. 136, plus souvent rejetée qu'acceptée, me paraît néanmoins la seule possible, du fait que le seul grief exprimé par le plaignant est celui d'avoir été dépouillé brutalement (βίη) par les hommes qui maintenant détiennent ses biens (vv. 346-347). L'allusion à la fable sert à éclairer le mode de ce dépouillement: lâcher la proie pour l'ombre se dit par excellence d'une spéculation malheureuse encouragée par des promesses intéressées.

proverbiale. Pourquoi? Parce que dans le même temps la poésie symposiaque, où elle avait sa place, a passé du long poème au court poème (on peut estimer à quatre-vingts vers en moyenne la longueur des poèmes d'Archiloque et de ses successeurs jusqu'à Solon, à une vingtaine de vers celle des élégies de Théognis et des poèmes d'Alcée et d'Anacréon, à moins de dix les chansons à boire du type du scolie attique). Parce que cette poésie a changé de contenu à mesure que son public demandait moins au poète de discourir sur les événements de la cité que de varier les divertissements accompagnant la circulation des coupes. Parce que la poésie chorale elle aussi, tout en conservant les longs développements dans ses prestations les plus solennelles, tendait à les morceler pour éviter la monotonie, comme le montre, exemple classique, la *IV^e Pythique* de Pindare dans le récit de la fondation de Cyrène, et à remplacer l'exhortation morale par la γνώμη, la *Priamel* et d'autres raccourcis stylistiques. Peut-être aussi, en fin de compte, — mais j'avance cette explication avec circonspection — parce que l'émergence de la légende d'Esope à l'horizon de la fable isolait celle-ci de la poésie symposiaque en lui donnant une identité, un lieu d'existence et l'état civil d'un genre littéraire, comme on le voit si bien dans le témoignage d'Aristote, *Rh.* II 20, 1393 b 22-1394 a 1, sur la fable du Renard et du Hérisson racontée par Esope aux Samiens.

*

* *

Paradoxalement, il y a beaucoup moins à dire de l'art du récit dans la fable narrée (je ne parlerai pas de l'art de l'allusion, sur lequel on a tout dit quand on a dit qu'il consiste en une allusion), alors que je crois pouvoir montrer qu'il joue un rôle beaucoup plus important dans son succès que l'apport paradigmatique de la fable, auquel j'ai

dû consacrer pourtant une étude beaucoup plus longue. D'une part, en effet, on ne dispose que de deux exemples suffisamment étendus pour offrir une prise à l'analyse, et tous deux du même poète, Archiloque, ce qui constitue une base relativement étroite. D'autre part, la simplicité du récit ne requiert pas un grand commentaire pour être mise en évidence. Enfin, les raisons littéraires du succès de la fable narrée découlent assez naturellement de l'art de raconter: il n'est guère besoin de les énoncer.

Du point de vue de l'art du récit, l'épode contre Lycambès et la fable qu'elle contient, celle de l'Aigle et du Renard, présentent plus d'intérêt, du fait qu'on sait comment l'apologue s'articule sur l'invective, que l'épode 'électorale' sur le thème du lion malade, dans laquelle cet élément ne s'est pas conservé. Au début de l'épode contre Lycambès, première du recueil des *Epodes*, en une quinzaine de vers peut-être, dont subsistent les quatre premiers et quelques vestiges, Archiloque exposait le sujet de sa querelle: Lycambès, qui lui avait fiancé sa fille Néoboulé, venait de faire savoir publiquement qu'il renonçait à ce mariage, s'exposant ainsi à la risée de ses concitoyens (fr. 172 West) et à la vindicte du poète, qui l'accuse d'avoir rompu le serment juré «par le sel et par la table» (fr. 173 West). La transition s'opère par un simple «voici une fable qui court parmi les hommes» (fr. 174,1 West), mais dans le vers épodique du distique, donc après une phrase d'introduction qui ne s'est pas conservée et devait avoir pour teneur quelque chose comme: «Je vais te dire ce qui t'attend», ou: «Ecoute ce que j'ai à te dire». L'incipit de la fable, ὡς ἄρ' ἀλώπηξ καὶετὸς ξυνωνίην ἔμειξαν, correspond vraisemblablement presque mot pour mot, compte tenu des besoins de la versification, à celui de sa version populaire, reproduite à sa manière par Aristophane, *Av.* 651-653, sous le nom d'Esope «Ὅρα... τὴν ἀλώπεχ' ὡς φλαύρως ἐκοινώνησεν αἰετῷ ποτε (cf. *Aesopus Syriacus* p. 36 Lefèvre *Un aigle lia*

compagnie avec un renard). Suivait aussitôt un serment d'amitié (impliqué par le dénouement et par le parallélisme du serment de Lycambès). Puis l'aigle installait son aire sur une falaise élevée et le renard, son terrier au pied de celle-ci, et bientôt l'un et l'autre animal y élevaient leurs progénitures (il ne reste rien de cette partie du récit, sans doute très courte). Mais un jour, en l'absence du renard, l'aigle s'empare de ses petits et les donne en pâture aux aiglons. Au retour du renard, il explique son méfait dans un discours dont subsistent, pas trop mutilés, les quatre premiers vers, et qui commence ainsi (fr. 181, 8-9 West): «Me souvenant de ces orphelins parce que j'entendais leurs appels...» Le mot «orphelins», mutilé, mais seul possible à cet endroit, indique peut-être qu'il croyait le renard disparu pour toujours, ce qui pouvait excuser son geste. Les derniers mots conservés, en revanche, «mais ton cœur aspire à...», résonnent plutôt comme un défi: malgré son désir de vengeance, le renard ne pourra l'atteindre. A cette provocation, le renard répond par une longue prière à Zeus pour le supplier, lui qui a «le souci des violations du droit entre animaux et de leur juste punition» (fr. 177, 4 West), de châtier le criminel (fr. 176 West). A quelque temps de là, l'aigle dérobe à des paysans en train de célébrer un sacrifice un morceau de viande grillée, sans prendre garde qu'une braise y est restée attachée (fr. 175 + 180 West). La braise enflamme le nid, les aiglons tombent à terre et le renard, que Zeus a exaucé, savoure sa vengeance en les dévorant. Fondée sur le rythme de progression du récit dans les deux séquences de vers conservées sur papyrus, neuf vers pour le fr. 175, douze pour le fr. 181, une estimation mesurée conduit à attribuer entre soixante-dix et quatre-vingts vers à la fable, peut-être un peu plus, à raison de quinze à vingt vers pour chaque épisode ou discours. Après la fable, probablement (mais ce n'est pas sûr), quelques vers de menace directe contre Lycambès et ses filles — il en avait deux,

autant que l'aigle d'aiglons — terminaient l'épode. A titre de comparaison, rappelons que la fable du Lion malade compte cent deux vers dans l'espèce de paraphrase qu'en a composée Babrios: l'ordre de grandeur est le même.

A titre de comparaison aussi, on observera que la rédaction ésopique conservée (H. 1) est environ trois fois plus courte, ce qui met en évidence le premier procédé de la conversion de la fable en conte animal: l'amplification littéraire des passages saillants du récit original. Le rapt des renardeaux, le retour du renard (il faut quatre vers pour décrire sa douleur et son impuissance à la vue du désastre — fr. 181, 4-7 West — contre l'équivalent de deux vers dans la version ésopique), et plus loin l'incendie du nid (les neuf vers mutilés conservés correspondent à l'équivalent de deux vers dans la version ésopique) donnent lieu à d'excellents morceaux narratifs, tandis que les deux discours introduits dans la fable prêtent expression aux sentiments des protagonistes, habilement contrastés. La prière à Zeus, en particulier, qui n'a subsisté explicitement que dans la version syriaque («Comme le renard n'avait rien pu lui faire, il porta plainte à Dieu contre lui»; le grec a τῷ ἐχθρῷ κατηρᾶτο), donne l'occasion à Archiloque de s'étendre sur l'immoralité du parjure et de défendre le droit du faible contre celui du fort, ce qui ressort du commentaire du philosophe Atticos, fr. 2 des Places — τὸ... θηρίον ἀνελθεῖν ἀδύνατον (ce motif était central dans la version populaire: ὃ μόνον τοῖς ἀδυνάτοις καὶ ἀσθενέσιν ὑπολείπεται τῷ ἐχθρῷ κατηρᾶτο) —. Le poète revenait ainsi implicitement, mais vigoureusement, à son réquisitoire contre Lycambès, au point culminant du récit. On doit souligner aussi le soin mis à faire reconnaître la fable par ses premiers mots, calqués sur la version populaire, et par des répétitions de termes clés propres au style du conte: ἐκεῖνος ὑψηλὸς πάγος en 176, 1, ἐφ' ὑψηλῷ πάγῳ en 175, 4, et προύθηκε... δεῖπνον... φέρων en 179, φέρων... προύθηκε ῥῆνα (*dub.*) en 175, 1 et 6.

L'analyse du récit de Babrios 95 ferait ressortir les mêmes habiletés et y ajouterait la vivacité des portraits des animaux rivaux du cerf. Plus remarquable encore, le récit construit sur la fable du Singe et du Renard, parce qu'il se répartit sur deux épodes et implique que le poète a tenu son auditoire en haleine d'un récital à un autre, en promettant une suite, ou composé cette suite soit à la demande de son auditoire, soit à cause du succès de la première partie. On ne peut pas ne pas inférer de ce cas unique dans la poésie grecque, à ma connaissance, que le souci de divertir par ce type de production l'emportait largement sur celui de moraliser, d'exhorter ou d'accuser, réservé peut-être à l'élégie et aux poèmes en tétramètres trochaïques. Et les preuves n'en manquent pas. D'abord chez Archiloque lui-même, quand il répond à un ami qui lui demande les raisons d'un long silence (fr. 215 West): «Ni les iambes, ni les divertissements plaisants (τερπωλαί) ne m'importent.» Ensuite dans le jugement souvent cité de l'empereur Julien, *Or.* 7, 3, sur la séduction (ψυχαγωγία) des fables chez Archiloque, un trait qui, dit-il, le distingue d'Hésiode: «Après lui, Archiloque — pour apporter une manière d'assaisonnement à sa poésie — employa souvent les fables, en homme qui voyait probablement que le sujet traité avait besoin d'une telle séduction pour l'âme, et qui savait manifestement que, privée de la fable, la poésie n'est que versification puisqu'elle est privée, pourrait-on dire, d'elle-même: il ne lui reste plus alors de poésie. La Muse de la Poésie lui permit de cueillir ces assaisonnements, et il les offrit lui-même dans l'espoir d'être tenu non pour un sillographe, mais pour un poète [27].» Enfin j'en veux voir la confirmation dans le fait qu'Archiloque a pratiqué et perfectionné l'art du récit avec autant de succès dans le genre

[27] Traduction légèrement retouchée de G. ROCHEFORT (éd.), *L'empereur Julien, Œuvres complètes*, II, 1re partie (Paris 1963), 47-48.

élégiaque, pour lequel nous avons l'exemple fameux de l'élégie dite du naufrage (fr. 8-13 West), avec le jugement non moins fameux porté sur elle par l'auteur du traité *Du Sublime*, 10, 7, qui l'égale aux descriptions d'Homère, et dans les tétramètres trochaïques, dont le premier poème, avec un long récit des tribulations des Pariens à Thasos (fr. 88-89 West), faisait dire au métricien Héliodore que le rythme «galopant» du trochée se prête aux «narrations ardentes», ἐπὶ τῶν θερμῶν ὑποθέσεων dans la version de l'Anonyme de Studemund, *Anecd. var.* I 223, *festinis narrationibus* dans celle de Marius Victorinus, *Ars grammatica* II 5, VI p. 84 Keil. En réalité, la présence d'un long récit constituant à peu près la totalité du poème entre son introduction et sa conclusion est attestée sûrement dans au moins cinq poèmes autres que ceux qui contiennent des fables narrées, et de nombreux indices en font soupçonner davantage. La fable convenait donc parfaitement au système de composition adopté par Archiloque, et cette dernière considération, sur laquelle je conclus, explique sans doute pour une bonne part qu'elle occupe tant de place dans son œuvre et si peu dans les œuvres de ses successeurs, composées selon d'autres schémas.

DISCUSSION

M. Adrados: M. Lasserre a soulevé des questions importantes.

Je le suis quand il parle de l'utilisation de la fable à des fins politiques, du moins en partie; mais il conviendrait de parler de rivalités entre factions adverses plutôt que d''élections'.

Que le style de la fable s'accorde avec la nature des iambes, j'en conviens; mais il y a plus: les deux genres ont le même mobile, les mêmes thèmes, la même idéologie.

En ce qui concerne l'art du récit chez Archiloque, je ne puis qu'approuver sans réserve ce qu'a dit M. Lasserre. J'ajoute qu'il serait intéressant de comparer la version que donne Archiloque de la fable de l'Aigle et du Renard avec son modèle akkadien et avec les versions hellénistiques.

J'ai peine à suivre M. Lasserre sur d'autres points. Si j'admets qu'il y avait dans le *Margitès* une fable (ἀλώπηξ καὶ ἐχῖνος), je pense, en revanche, que la fable des Grenouilles qui demandent un Roi (H. 44) est hellénistique, et que la χολή de l'hydre mentionnée par un témoin est à mettre, j'en suis convaincu, en rapport avec le mythe d'Héraclès et Nessos (*Epod.* XII Adrados, *Líricos griegos* I p. 53). Je ne vois pas non plus d'allusion à la Colombe et la Fourmi. Il y avait bel et bien chez Stésichore la fable du Cheval et du Cerf. Aristote et Conon en sont témoins, et Théon écrit qu'on la trouvait chez Philistos, auteur d'une histoire de la Sicile, qui, sans doute, connaissait le poète d'Himère. A quoi s'ajoute qu'il y a des iambes dans la prose d'Aristote et de Conon. On ne trouve nulle part mention d'une vie de Stésichore. C'est donc pure hypothèse que de supposer qu'elle a existé.

Je noterai enfin que la fable du Pêcheur et du Poulpe est la même chez Timocréon et chez Simonide son modèle. Je suis persuadé qu'il s'agit de Sémonide d'Amorgos et non de Simonide: la fable est en iambes (cf. *Philologus* 126 (1982), 159-179).

M. Lasserre: Je réponds le plus brièvement possible sur les points principaux.

Le modèle akkadien d'abord. Bien qu'il soit aujourd'hui reconnu que la fable de l'Aigle et du Renard provient en dernière analyse d'une fable akkadienne, je ne pense pas qu'on puisse substituer celle-ci à la version grecque qu'a utilisée Archiloque dès lors qu'il s'agit de mesurer la part de son invention, en quelque sorte texte à texte. Malgré son infidélité probable, la version 'ésopique' qui nous est parvenue, notamment par la collection syriaque, offre un point de comparaison plus sûr, si l'on considère que plus d'un millénaire sépare l'archétype akkadien de l'épode contre Lycambès.

Ensuite, les fables hellénistiques. Vous dites que les deux fables de la Fourmi et de la Colombe et des Grenouilles qui demandent un Roi sont hellénistiques. Je ne vois pas quels critères, quelles preuves vous permettent de l'affirmer. D'autre part, en ce qui concerne la seconde, vous écartez le fragment 'bile de l'Hydre' en suggérant de le rattacher à ce qu'Archiloque a dit d'Héraclès dans un poème mal connu: ce serait l'hydre de Lerne. Mais j'objecte que le seul épisode du mythe d'Héraclès attesté pour Archiloque est celui de la traversée de l'Evénos, au cours de laquelle Héraclès tue le centaure qui a tenté de violer Déjanire: l'épisode de l'hydre de Lerne n'a aucun rapport nécessaire avec lui.

Sur l'attribution d'une fable à Stésichore, je m'en tiens à l'hypothèse de W. Schmid; mais j'ajoute que l'existence d'une biographie ancienne de ce poète me paraît impliquée par l'érection de sa statue à Himère à l'époque archaïque, cet honneur attestant, à si haute époque, une vénération fondée, comme le culte d'Archiloque à Paros, sur ce qui se disait de l'intervention des dieux dans sa vie. La guérison miraculeuse de sa cécité après la fameuse palinodie certifie, avec quelques autres témoignages, la réalité de cette tradition biographique.

Reste votre correction de Simonide en Sémonide. Je la crois récusée par le fait que le citateur du fragment (Athen. VII 318 f) produit celui-ci avec la forme dorienne πώλυπος, qui exclut Sémonide en tant que poète ionien. Les attestations complémentaires des parémiographes l'attribuent d'ailleurs expressément à une épinicie, ce qui confirme la citation.

M. West: It is a valuable exercise to try to define the conditions in which fables were felt to be suitable in early poetry. One can start from

the conventional broad categories into which this poetry is divided: recited poetry/sung poetry, monody/choral poetry. But one soon finds that these categories are inadequate, partly because they are too crude—each of them contains much too wide a range of material—and partly because their application is often more uncertain than one would like. One does not always know what was recited and what was sung. Was elegy sung? I believe so. What about the epodes of Archilochus? M. Lasserre classifies them with recited poetry, but I would regard them as sung poetry. They are in lyric metres, simple lyric strophes. The differentiation between monody and choral song may also be difficult. The poems of Timocreon seem to be rather personal and political; I find it hard to imagine a type of occasion on which they might have been sung by a chorus. Stesichorus has traditionally been considered a choral poet, but (despite his name) there is really no evidence for this. I am one of several scholars who find it much easier to understand him as a solo singer. (I argued for this view in an article in the *Classical Quarterly* N.S. 21 [1971], 302-314.)

It is more fruitful to consider the material in regard to the relationship between the poet and the addressee. In poetry composed for an intimate circle, like that of Sappho and Alcaeus, the relationship is generally too close for the use of fable. There has to be a certain distance between poet and addressee—I very much liked M. Lasserre's phrase "ce curieux amalgame de plaisanterie et d'hostilité". At the same time the address has to be presented in public or semi-public circumstances. There has to be an audience other than the nominal addressee to savour the force of the fable.

M. Lasserre: Je tombe volontiers d'accord avec vous sur l'importance parfois exagérée qu'on a attribuée à la différence des genres, notamment à ce qui distingue la chorodie de la monodie et en ce qui concerne les rapports du poète avec son public. Mais en ce qui concerne ses moyens d'expression, le choix d'un style, même si la disparition de la plus grande partie des textes archaïques interdit de proposer une théorie générale, je n'en constate pas moins que chaque genre poétique a son style propre. Pour Archiloque, par exemple, la fameuse élégie dite du

naufrage ne pourrait pas être transposée en iambes, encore moins en épode iambique. De même, les fragments papyrologiques et épigraphiques des tétramètres trochaïques font apparaître une proportion impressionnante de récits guerriers, qui ne se retrouve pas dans les autres livres. De plus, ayant en chaque occasion la liberté de choisir le genre le plus adéquat, nous voyons qu'Archiloque s'est exprimé tantôt dans un genre, tantôt dans un autre, et certainement pas par hasard.

Sur un plan plus général, le vocabulaire poétique d'un Alcée, tel que l'a analysé M. Treu, *Von Homer zur Lyrik* (München 1955), ne ressemble en presque rien à celui d'Archiloque. Il y a donc une réelle différence de style — je ne dis pas de sujets — entre ces deux poètes 'monodiques', qui pourtant s'adressent à des auditeurs apparemment assez semblables.

Revenant maintenant au public d'Archiloque, je pense comme vous qu'un poème donné d'abord en audience privée peut aussi avoir bénéficié d'une audience semi-publique, c'est-à-dire plus nombreuse que le cercle d'un symposion. J'hésiterais, en revanche, à parler d'audience publique, donc devant le peuple de Paros, même lorsqu'il interpelle celui-ci directement (fr. 109 West). Mais il sait que le poème se répandra rapidement, d'une manière ou d'une autre.

M. West: Stylistic level is certainly a critical factor. Tragedy lies outside the scope of your paper, but one might ask why it is that Aeschylus uses fables while Sophocles and Euripides do not. This must reflect a personal difference of manner between Aeschylus and his successors, or a difference between the tragedy of the earlier and of the later fifth century. Aeschylus' language is in some ways more remote from popular language than that of Sophocles and Euripides, and yet in some ways (in metre and prosody, for example) he is closer to the people. His use of fables can be seen as another manifestation of this quality.

M. Knapp: Was mich als Mediävisten bei diesem Blick in die frühgriechische Epoche frappiert, ist die Kraft einzelner Fabeln, sich im Kern über Jahrhunderte, ja über Jahrtausende, unverändert zu erhalten

und in gänzlich verschiedenen sozialen Umwelten ähnlichen, aber auch völlig konträren Zwecken dienen zu können. Die Fabel XXXIX bei Odo von Cheriton scheint tatsächlich dem Vers des *Margites* zu entsprechen. Ein verwandter Sentenztypus, *i.e.* "Selbst der Klügste findet einmal seinen Meister", wird überraschenderweise auch im *Ysengrimus* formuliert und mit der Geschichte vom Fuchs und Hahn exemplifiziert. Im selben Epos findet sich auch der Antagonismus von Geld- und Geburtsadel. Was aber das mittelalterliche Tierepos grundsätzlich von der antiken Welt unterscheidet, ist die persiflierende Darstellung der Adelsgesellschaft in Tiergestalt. Hier ist ein völliger Funktionswandel zu verzeichnen.

M. Lasserre: Il est en effet étonnant que le *promythion* et la fable se soient maintenus pratiquement identiques pendant vingt siècles, du *Margites* jusqu'à Eudes de Chériton. C'est sans doute, en l'occurrence, le *promythion* qui a préservé la fable de changer de sens, car il ne peut avoir qu'un sens. Dans d'autres cas, la permanence du sens a pu être maintenue par la «réplique gnomique finale», pour employer la terminologie de M. Nøjgaard.

M. Nøjgaard: Sans doute la continuité de la fable a-t-elle souvent été assurée par la transmission d'une sorte de résumé; mais je doute qu'il faille le chercher dans le *promythium*, lequel, à mon avis, représente un fait secondaire dans la tradition. Il se peut, en revanche, que l'*épimythium* ait assumé dans certains cas cette fonction. C'est toutefois la finale gnomique qui a le plus souvent servi de référence à toute une fable. Cette réplique résume, en effet, toute la narration: *vestigia terrent*!

L'usage parodique de la fable fait problème: je crois avec M. Knapp que l'épopée animale médiévale représente parodiquement la société féodale, mais c'est là une nouveauté. Cette épopée est ridicule *parce que* l'on sait que la fable a une idéologie contraire à celle de la 'chevalerie chrétienne'. Le recours à la fable, dans un tel contexte, implique une contradiction dans les termes, donc une parodie.

Ceci nous ramène à la fable antique, car pour comprendre le sens de ses premières manifestations il me paraît important de savoir si la fable

grecque était utilisée comme un γελοῖον ou comme un enseignement moral sérieux. Les exemples que nous connaissons ne nous permettent guère de trancher. Je serais toutefois enclin à penser qu'il convient d'interpréter les premières fables comme des exemples dépourvus d'humour. Hésiode n'a-t-il pas utilisé sa fable à contresens, comme l'a très justement remarqué M. Lasserre? Il met en garde les puissants contre l'abus de leur pouvoir, alors que le récit blâme le faible parce qu'il se plaint de ce qui est inévitable. Ainsi, Hésiode paraît s'inspirer directement de livres de sagesse, qui utilisent la fable pour enseigner la morale. Il en va de même pour la fable de l'Aigle et du Renard chez Archiloque: elle met en évidence la justice divine, à laquelle on ne saurait échapper, ce qui est en contradiction avec la leçon de la fable ésopique, mais ce qui s'accorde bien avec ce qu'a dû être ici la source d'Archiloque, à savoir un mythe akkadien (dans une forme tardive, bien entendu).

On serait tenté d'en conclure qu'avant la tradition ésopique, la 'fable' n'était pas pour les Grecs amusante, mais sérieuse. Toutefois, force est bien d'admettre que les autres fables d'Archiloque et leur contexte ont sans doute visé à provoquer le rire. Si on admet que, dans *Margitès*, figurait une fable, sa fonction ne pouvait être que comique. On est ainsi amené à penser qu'il y eut une double transmission: d'une part celle, sérieuse, des livres de sagesse, très proches de leurs modèles babyloniens; d'autre part celle, plus légère, de la tradition 'populaire' (peut-être orale), dont on ignore par ailleurs la nature.

M. Lasserre: Le mélange des effets, tantôt comiques, tantôt sérieux, ne me paraît pas nécessairement paradoxal dans un 'livre de sagesse'. Ne le constate-t-on pas dans le livre des *Proverbes* de l'Ancien Testament? Mais l'intervention du poète, dans le traitement d'une fable, peut encore accentuer, s'il le veut, son aspect comique ou son aspect sérieux. Le recueil de fables offre donc toute une gamme de possibilités.

M. Adrados: Si le ton de la fable d'Hésiode diffère du ton des fables d'Archiloque, c'est que la première fait partie d'un poème didactique, les secondes de poèmes iambiques. Or la poésie iambique enseigne et

divertit tout à la fois. Il faut attendre Babrius pour trouver des fables dont la seule fin est de divertir.

M. West: A question of detail: in the case of Archilochus' fable of the fox and the monkey (fr. 185 West), M. Lasserre argues ingeniously from the aorist participle ἀποκριθείς that this was a kind of continuation of a story told in a previous poem. I find this difficult to reconcile with the introductory words ἐρέω τιν' ὔμιν αἶνον—just 'a story', no hint of a relationship with a narrative presented previously.

M. Lasserre: C'est S. Luria qui a montré le premier qu'ἀποκριθείς implique impérieusement une liaison entre la fable du Singe dansant et celle du Singe et du Renard (*Philologus* 85 (1930), 1 sqq.). Mais il proposait d'intercaler la première phrase entre les vers 2 et 3 du fragment par lequèl commence l'épode, ce que ne permettent pas les témoignages conservés. Je reconnais que l'introduction de la nouvelle fable, ou du nouvel épisode, par αἶνός τις surprend, s'il s'agit de la continuation d'une fable. Peut-être serions-nous moins surpris si nous savions comment la première partie, dans une précédente épode, avait été introduite. Mais nous nous trouvons de toute manière devant une situation spéciale, comme je l'ai signalé, donc devant une situation inattendue. Il ne me paraît pas déraisonnable de penser qu'Archiloque, recommençant son conte animal, ait appelé αἶνος ce nouvel épisode, et cela d'autant moins que la collection ésopique atteste qu'on pouvait ou séparer ces épisodes en fables distinctes, ou les réunir en une seule fable.

M. West: Normally every fable is completely self-contained. A reference to another story outside it would be quite exceptional.

IV

M. L. West

THE ASCRIPTION OF FABLES TO AESOP IN ARCHAIC AND CLASSICAL GREECE

The name of Aesop is as widely known as any that has come down from Graeco-Roman antiquity. There must be many people who have heard of the *Fables* of Aesop but never of Homer or Virgil, Sophocles or Plato. For Europeans, at least, his name is all but synonymous with the ancient animal fable. And yet we scholars have to confess that it is far from certain whether a historical Aesop ever existed. If he did, his life is shrouded in legend, and of his achievements in the realm of fable we can hardly say anything except that he did not invent it. The ancients themselves, at least the rhetoricians and grammarians, were aware of that. Aelius Theon explains that Aesopic fables are so called not because Aesop was the inventor of the type, for Homer, Hesiod, Archilochus, and others who lived earlier than Aesop were evidently acquainted with it, but because he used it extensively and felicitously; just as certain metres are called Aristophanean, Sapphic, and so on, not because those poets were the first or the only ones to use them but because they made the most conspicuous

use of them.[1] When Peisetairos in Aristophanes' *Birds* (651-3) alludes to the fable of the fox and the eagle as occurring in the tales of Aesop, the scholiast comments: "Note that they clearly attributed these tales to Aesop—even this one that is told in Archilochus, despite his being the older."

We know today that the history of fable does not begin with Hesiod and Archilochus but well over a thousand years earlier, in Sumer. My subject is the position of Aesop in that history. Was there really such a person, a storyteller as resourceful and witty as he was ugly and misshapen, who in Greece in the sixth century B.C. exploited the possibilities of the fable so effectively as to give it a new importance for all subsequent generations? It is a question which will lead us to consider such problems as the relationship between the single fable and the collection; the ways in which fables were transmitted in archaic Greece; and the origins of the biographical tradition.

As Theon remarks, the early poets—Homer, Hesiod, Archilochus—apply the term αἶνος to the fables or parables that they tell; he explains that this is because they contain παραίνεσίν τινα, a measure of advice.[2] We may quibble at his explanation, but he is right to this extent, that the stories in question, at least in those texts which are not too fragmentary for us to judge, are not told merely by way of entertainment (though they are entertaining, and this is their

[1] *Progymn.* 3, in *Rhet.Gr.*, ed. L. SPENGEL, II p. 73. Cf. Hermogenes, *Progymn.* 1, pp. 1-2 Rabe; Aphthonius, *Progymn.* 1, p. 1 Rabe; Quint. V 11, 19; Philostratus, *Imagines* I 3, 1. There are no animal fables in Homer, but Theon's subject is μῦθος, defined as λόγος ψευδὴς εἰκονίζων ἀλήθειαν (p. 72, 28). He notes that the early poets generally use the term αἶνος (p. 73, 25), so he is very likely thinking of Odysseus' αἶνος in *Od.* XIV 462 ff., which is indeed a λόγος ψευδὴς εἰκονίζων ἀλήθειαν.

[2] *Progymn.* 3, p. 73, 31 ff. αἶνος δὲ ὅτι καὶ παραίνεσίν τινα περιέχει· ἀναφέρεται γὰρ ὅλον τὸ πρᾶγμα εἰς χρησίμην ὑποθήκην. νῦν μέντοι καὶ τὰ αἰνίγματα αἴνους τινὲς καλοῦσι. See further my note on Hes. *Op.* 202 (*Hesiod. Works and Days* [Oxford 1978], p. 205).

strength): they are told with the intention of influencing the conduct of a particular person or persons in a particular situation. Hesiod tells the fable of the hawk and the nightingale to the unjust 'kings' as an αἶνος which will not be lost on them (φρονέουσι καὶ αὐτοῖς). Archilochus tells his fable of the fox and the eagle to Lycambes, who has broken faith with him, as a warning that such behaviour does not go unpunished.[3] In another epode he told the fable of the fox and the monkey to someone addressed (satirically, perhaps) as Kerykides, and to his fellows. We know nothing of the circumstances, but here too the αἶνος presumably contained a point specially aimed at these people.[4] The αἶνος which Odysseus uses as a hint to Eumaios that he should give him a blanket is of a different sort, and we may wish to exclude it from consideration, but it is certainly relevant to the meaning of the word αἶνος. It confirms that the idea of a pointed lesson is essential to it.

Karl Meuli, in an important and influential contribution to the subject in 1954, argued that this was the natural and original format of the fable.[5] "Die ursprüngliche lebendige Fabel" did not exist to convey a universal truth of general application but was rather "der diplomatische Vermittler einer ganz speziellen, sozusagen akuten Wahrheit, die einen bestimmten Hörer in einem bestimmten Zeitpunkt unmittelbar treffen, im einzelnen konkreten Fall unmittelbar wirken soll".[6] It was a technique of criticism and per-

[3] Fr. 172-181 (+224?) West. See my *Studies in Greek Elegy and Iambus* (Berlin 1974), 132-4, and *ZPE* 45 (1982), 30 f.

[4] Fr. 185-7 (+225?).

[5] «Herkunft und Wesen der Fabel», in *Schweiz. Archiv für Volkskunde* 50 (1954), 65-88 (also issued separately), = *Gesammelte Schriften* (Basel 1975), II 731-756. See further Triantaphyllia KARADAGLI, *Fabel und Ainos. Studien zur griechischen Fabel*, Beitr. zur Klass. Phil. 135 (Königstein/Ts. 1981), Kap. 1, a work written with all the clarity, charm, and *Erzählfreude* of her teacher Reinhold Merkelbach.

[6] *Art. cit.*, 77 = 743.

suasion which by its indirectness might avoid giving offence, while at the same time making a powerful impression by its artistry. It was especially valuable to the weak as a weapon against the powerful; but the powerful might also use it as a rebuke or 'put-down' to the weak, as Cyrus is said to have answered the Ionians' overtures following the fall of Sardis with the fable of the piper and the fishes who would not dance for him until they were landed in the net.[7] Meuli believed that Cyrus actually did use this fable, and that the symbolism was suggested to his mind by the Persian practice of going over a conquered territory with a human dragnet to capture every single one of the enemy, as if trawling for fish.[8] For not only fable itself, but its admonitory function was native to the orient. Meuli referred to Aḥiqar and to two αἶνοι of the Homeric type in the Second Book of *Samuel* (12,1 ff.; 14,4 ff.), as well as to the later *Pañcatantra*.

In Meuli's view, then, a fable is created *ad hoc* for a concrete situation, or (since not everyone possesses the requisite powers of invention) a pre-existing fable created for a particular situation in the past is re-used whenever a similar situation arises again. At a second stage a quantity of fables come to be attached to a figure such as Aḥiqar or Aesop and are worked into a biographical narrative. Meuli accepts the view of Crusius and others that a *Life of Aesop* existed as a *Volksbuch* as early as the sixth century. The third stage is for fables to be detached from their contexts and gathered in collections as self-sufficient stories with a lesson for everyone.

This is certainly the observed sequence so far as Greek fable is concerned. The individual αἶνος is present in Hesiod

[7] Hdt. I 141; repeated without context in Babr. 9, *Augustana* H. 11 (= P. 11), and in a debased form in Aphthonius, *Fab.* 33.

[8] Hdt. III 149; VI 31; K. Meuli, «Ein altpersischer Kriegsbrauch» (1954), in *Ges. Schriften* II 699 ff. (the fable: 728 f.).

and Archilochus; a biographical legend about Aesop, in which a number of fables were incorporated, was known by the fifth century B.C.; the first collection of fables as independent entities was made by Demetrius of Phaleron, unless we count the few that Socrates is said to have versified during his last days in prison.[9] However, it is difficult to believe that every one of all the hundreds of fables that we know from Babrius, the Augustana and other collections had its origins in an αἶνος devised for some specific occasion. And since Meuli wrote, the picture has been transformed by the progress of Assyriological research. It now appears that the evolution was more complex than he supposed.

One of the very earliest examples of a fable occurs in a Sumerian wisdom poem, the *Instructions of Šuruppak*, which in its oldest form goes back to about 2500 B.C. The antediluvian sage Šuruppak tells his son Ziusudra

> After a man had taken a great ox by the neck,
> He found he could not cross the river.
> After you have consorted with the great men of the city,
> My son, you should be quick to disengage yourself.[10]

Here is a short fable or parable used not in a specific situation but to reinforce a general precept, and attributed to a mythical sage. This example, however, is as far as I know (Mr Falkowitz may correct me) isolated in the Mesopotamian material known hitherto. The typical habitat of the Mesopotamian fable is the proverb collections, or *Rhetoric collections* as Mr Falkowitz calls them—'commonplace

[9] Plat. *Phd.* 60 c – 61 b; *Iambi et Elegi Graeci*, ed. M. L. WEST (Oxford 1971-1972), II pp. 118 f. I see no reason to doubt the story; why should Plato have invented such a surprising thing, which has no relevance to his argument? He also mentions a *Prooimion to Apollo*; Socrates may have intended this to be the prooimion to his *Aesopica*.

[10] B. ALSTER (ed.), *The Instructions of Šuruppak* (Copenhagen 1974), lines 194-197. I have modified the translation to make it more idiomatic.

books' would perhaps not be an inappropriate description, for they are miscellanies which include maxims and adages, truisms and paradoxes, taunts and compliments, wishes and greetings, prayers and anecdotes. Edmund Gordon, who pioneered the study of these texts, was able to write in 1958 (four years after Meuli's paper):

> It is now clear that both the scribes of Sumer in the second millennium B.C. (and perhaps earlier) and their successors in Assyria in the 8th century B.C. included the fable within the category of "proverbs",

and in 1960:

> The fables and parables (at least as far as can be judged from the material studied so far) seem to be found always in the milieu of the proverb collections.[11]

Of course, these scholastic compilations are at some remove from real life, the life of popular discourse. The items contained in them presumably had a function outside the collections. A modern dictionary of proverbs would not be the ideal evidence on which to judge the role of the proverb in our culture. And so it is with the Mesopotamian fable. The *Instructions of Šuruppak* give us one indication of its application. After a very long gap in time the story of Aḥiqar provides more evidence of the same sort. There are also occasional examples of proverbs and short fables being quoted for rhetorical purposes, for instance in the Tell el-Amarna letters.[12]

It follows from all this that if we wish to maintain Meuli's view that the first form of the fable is the αἶνος tailor-made for the specific addressee in a specific situation, we must go back at least to the third millennium to find this 'original' stage, and our evidence runs out before we reach it. His second and third stages seem to be established

[11] *Journal of Cuneiform Studies* 12 (1958), 1; *Bibliotheca Orientalis* 17 (1960), 130.

[12] W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960), 280-2.

from the beginnings of the literate period. Perhaps the development in Greece from Hesiod to Demetrius repeated a sequence that had been played through in Sumer two thousand years earlier. However that may be, the essential point is that we cannot any longer treat the archaic Greek poets, where they draw on oriental traditions, as if they lived at the beginning of the world.

I do not think anyone now disputes that the fable came to Greece from the orient, in the eighth century B.C. if not earlier. We must now address ourselves to the question in what form it came, bearing in mind what we know of the forms in which it was current in the east. Hesiod offers us one fable, and he offers it in a wisdom poem, preceded by two extended myths and followed by a series of admonitions. This wisdom poem, the *Works and Days*, stands in a clear relation to the Near Eastern traditions of wisdom literature, as I have shown in the Prolegomena of my edition following the lead of Dornseiff, Walcot, and others. Šuruppak and Aḫiqar provide evidence for the use of fable in these traditions. It is natural to suppose, therefore, that this was one medium by which fable came to Greece: in the context of wisdom literature.

In this type of tradition fables might have come to be associated with a particular mythical personage. Hesiod's poem is composed in his own persona; but there is evidence for some other early Greek wisdom poetry put in the mouths of legendary instructors such as Chiron and Pittheus,[13] and Near Eastern wisdom is commonly pseudepigraphic. If there happened to be a liberal use of fable in a particular composition, it is possible to imagine fable becoming associated with the person in whose mouth the wisdom was put. Aḫiqar is the nearest approach to this in the extant material. Thus archaic Greek wisdom poetry

[13] See my *Hesiod. Works and Days*, 23-25.

might have provided conditions in which a proto-Aesop could have emerged. But this does not seem to have happened.

Another genre in which the fable made itself at home was the Ionian iambos. Archilochus, as we know, used fables in at least two of his *Epodes*; there may have been others, though I regard the attempts to identify others as excessively speculative. Semonides of Amorgos included in a trimeter iambos a fable in which a heron robbed a buzzard of a Maeander eel that it was eating; we do not know the rest of the story, or anything of the context.[14] I may say in passing that I do not believe fr. 13 of the same poet,

τὸ δ' ἥμιν ἑρπετὸν παρέπτατο
τὸ ζωΐων κάκιστον ἔκτηται βίον,

to come from the fable of the eagle and the dung-beetle, as has often been supposed (and indeed asserted as an established fact). It is much more likely to be a detail from a scatological first-person narrative of a type characteristic of the iambos, especially in view of the parallel of Hipponax fr. 92,10 f.,

κάνθαροι δὲ ῥοιζεῦντες
ἦλθον κατ' ὀδμὴν πλεῦνες ἢ πεντήκοντα.[15]

But when all doubtful instances have been excluded we are still left with three definite examples of fable in the iambographers. It would be surprising if we were so fortunate as to have the only three they ever used, or if they used all the ones they had ever heard. We must suppose that they knew a fair number.

[14] Semon. fr. 9 West = P. 443.

[15] Cf. *Studies in Greek Elegy and Iambus*, 28. Semon. fr. 8 and 17 West might have stood in the same context.

From whom did they hear them, and in what circumstances? Archilochus gives the only clue when he introduces one of his fables with the words

αἶνός τις ἀνθρώπων ὅδε.

A fable that men tell—not a particular wise man, not the men of a particular nation or region, simply men. The story is current among the people, and not thought of as coming from a particular source, or at any rate not from a source that it is of any moment to specify. The effect is similar when Hesiod introduces the Myth of Ages (which immediately precedes his animal fable) as a λόγος, that is, a story which is not necessarily literally true but which is told and deserves attention. Strictly speaking, an αἶνος ἀνθρώπων should mean a story that men tell for the sake of its rhetorical point. But it is possible that Archilochus means no more than a story that men tell and that he himself intends to use as an αἶνος. Such a story clearly could be told for its entertainment value, without pressing its moral implications, just as one of the classic myths might be told with greater or less emphasis on its moral implications. The fable of the crab and the snake (H. 211 = P. 196) appears as a self-contained item in the old collection of Attic *skolia* preserved by Athenaeus, *Poetae melici Graeci* fr. 892 Page:

ὁ καρκίνος ὧδ' ἔφα
χαλᾶι τὸν ὄφιν λαβών·
"εὐθὺν χρὴ τὸν ἑταῖρον ἔμ-
μεν καὶ μὴ σκολιὰ φρονεῖν".

It is theoretically possible that this, like at least one other item in the collection, was an excerpt from a longer poem.[16] But the fact remains that at the Attic symposium, probably

[16] See, however, R. REITZENSTEIN, *Epigramm und Skolion* (Giessen 1893), 19.

sometime in the fifth century, it was sung by itself as one of the guests' contributions to the εὐφροσύνη, and not as a pointed αἶνος. One could no doubt read a political reference into it by assuming an appropriate historical date, but that would be gratuitous. Eustathius interprets it as a moralizing piece inculcating straightforwardness in friendship; but the circumstances in which the crab pronounces this moral make it ironic and deprive it of serious force. It is simply an amusing epigram, approaching the pregnant brevity of Sumerian or Assyrian 'one-liners' such as

> A mouse, out of the way of a mongoose, entered a snake's hole. He said, "A snake-charmer sent me. Greetings!" [17]

It is of so little consequence that it does not require even such an introduction as "It is said . . .".

The earliest example in Greek of a fable for which a source is specified is the one related in a fragment of Aeschylus' *Myrmidons* (fr. 231 Mette), the tale of what the eagle said on being shot with an arrow flighted with eagle's feathers. The source is not 'Aesop' (and of course it would be impossible for Aesop to be mentioned in a drama set at the time of the Trojan War) but 'the Libyan stories', μῦθοι οἱ Λιβυστικοί. These "Libyan stories" are mentioned together with οἱ Αἰσώπειοι λόγοι by Aristotle, Quintilian, and others.[18] One or two late sources attempt to define the difference between the two categories, but their statements are contradicted by the material at our disposal. It seems there is no distinction to be drawn as regards content; Aesop and Libya are simply alternative labels. The "Libyan story" seems originally to have been a fable or apophthegm

[17] W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, 217; the lines "illustrate presence of mind" (*ibid.*, 338).

[18] B. E. PERRY (ed.), *Aesopica* (Urbana, Ill. 1952), test. 64, 87-92, 101; A. HAUSRATH, in *RE* VI 2, *s.v.* «Fabel», 1719 f.

put in the mouth of an unspecified Libyan. One such is quoted in the pseudo-Aristotelian *Oeconomica* (I 6,3, 1345 a 4-5): "The Libyan, being asked what was the best kind of manure, said 'the master's footsteps' " (meaning that the best way to promote good crops is for the master to exercise personal supervision). The dictum might just as well have been attributed to Aesop. Theon states that the only distinguishing feature of Λιβυστικοὶ λόγοι is that they are introduced by Λίβυς ἀνὴρ εἶπεν.[19] At a certain stage, however, the Greek taste for named sources and for identifying the πρῶτος εὑρετής led to the nomination of a particular individual, one Kybissos or Kybisses, as the author of the Libyan stories. The Peripatetic Chamaileon appears to have been the first to mention him.[20]

Aeschylus, then, knew a category of "Libyan stories" and found it natural to include an animal fable among them; we cannot tell whether or not he had heard of Aesop. It was not only Libyans who were a source of amusing and instructive anecdotes: Timocreon of Rhodes is recorded as having used in his poems both a Καρικὸς αἶνος, an anecdote about a Carian fisherman's dictum, fr. 8 Page (*PMG* fr. 734; cf. Simon. fr. 9 Page = *PMG* fr. 514), and a Κύπριος αἶνος, a story of some pigeons in Cyprus who were destined to be burned alive in honour of Adonis, but escaped, only to fall into another fire—Timocreon made pointed use of this in a poem about the banishment of Themistocles, fr. 4 Page (*PMG* fr. 730). Another of his songs began

> A smart Sicilian
> said to his mother. . .

[19] *Progymn.* 3, II p. 73, 1-7 Spengel.

[20] *Ap.* Hesych., *s.v.* Λιβυκοὶ λόγοι (κίβυντὸν cod.: Κυβισσὸν τὸν Λίβυν Fabricius). The fragment is missing in the collections of F. Wehrli and D. Giordano, though noted by Alberta LORENZONI, in *Museum Criticum* 13/14 (1978/79), 321 f. See also B. E. PERRY, test. 63, 65, 89.

(fr. 6 Page, *PMG* fr. 732). In Aristophanes' *Wasps* Bdelycleon refers to entertaining stories heard at the symposium, Αἰσωπικὸν γελοῖον ἢ Συβαριτικόν (1259). A little later (1427, 1435) Philocleon produces a couple of 'Sybaritic' tales, about what a man or a woman at Sybaris once said in a certain situation. Such stories are said to have already appeared in Epicharmus (fr. 215 Kaibel). Theon is able to name a particular Sybarite, Thouros, as the author of Sybaritic tales; this is exactly parallel to the development we have seen in the case of the Libyan tales, and it is possible that the same Chamaileon was responsible.[21] Another literary romancer, whose theory is preserved in Hesychius, claimed that Aesop travelled to Italy and that the Συβαριτικοὶ λόγοι were a local development from the Aesopic.

Theon also mentions Phrygian, Cilician, and Egyptian tales—for the Cilician ones he is again able to identify an author, Konnis—but they seem to be no more than further variations on the convention that a far-fetched anecdote or an apocryphal witticism is ascribed to an inhabitant of a distant country. No doubt particular countries had particular associations, as in England a joke about a Scotsman will always be an example of ludicrous meanness, and a joke about an Irishman will always hinge on some marvellous collapse of logic; but we are not in a position to determine them.

It is in the second half of the fifth century that we begin to hear of Aesop. He appears from the beginning not only as an inventor of fables but as a man who had an eventful life and a violent death. Certain fables are associated with occasions in his life when he used them, or tried to use them, for his own ends. Herodotus (II 134 f.) mentions him

[21] Theon, *Progymn.* 3, II p. 73, 18 Spengel. For Sybaritic tales see further A. HAUSRATH, in *RE* VI 2, 1720 f.

in connexion with the famous courtesan Rhodopis, whom he identifies with the Doricha freed by Sappho's brother. Rhodopis, he says, was of Thracian origin. Both she and Aesop the λογοποιός were slaves to one Iadmon in Samos. It was another Samian, Xanthes, who took Rhodopis to Egypt. To prove that Aesop was Iadmon's slave, Herodotus adduces the fact that when the Delphians made proclamation that they wished to pay compensation for having (unjustly) taken Aesop's life, no one came forward to claim it except Iadmon's grandson, whose name was also Iadmon.

This is our earliest evidence about Aesop; and it is clear that we are already in the realm of legend. The linking of three notable persons, Aesop, Rhodopis, and Sappho, is suspicious in itself. If there was any justification for identifying the Doricha named by Sappho with Rhodopis, we do not know what it was. The whole story of how the Delphians arraigned Aesop on a false charge and put him to death is, as Anton Wiechers showed, an aetiological myth connected with the pharmakos rite, or at any rate a story so strongly influenced by the pharmakos rite that no kernel of historical fact can be discerned in it; it also appears to be presented as a cause of the First Sacred War.[22] As for Aesop's servitude in Samos, it seems that this rested, at best, on the unsupported assertion of a Samian two generations later, that is, about the end of the sixth century. No one else at that time was able to say anything about the matter. I say 'at best', because there is no guarantee that even the second Iadmon, the grandson, and the Delphic proclamation are historical.

A variant version appears in the epitome of Heraclides Lembus' digest of Aristotle's Σαμίων πολιτεία; there is some reason to think that it derives from the fifth-century

[22] *Aesop in Delphi*, Beitr. zur Klass. Phil. 2 (1960).

Samian historian Euagon or Eugeon, though it may have been garbled in the process.[23] According to this, Aesop was a Thracian (as Herodotus says Rhodopis was). His first master was Xanthes or Xanthos (the man who Herodotus says took Rhodopis to Egypt), and he was set free by Idmon the Deaf—the name obviously corresponds to Herodotus' Iadmon. I suspect that the deafness of Idmon is to be connected with the dumbness of Aesop in the later so-called *Vita Aesopi* (1-5). The story there is that Aesop, in addition to all his other physical disadvantages, was originally dumb, until, while still in the service of his first master (who is not named), he was miraculously cured by Isis. The reason for his dumbness is obvious. It is the essential precondition for the episode in which, falsely accused by two of his fellow-slaves of stealing figs which they have in fact eaten themselves, he succeeds in convicting the culprits without the use of words. He makes himself vomit, and indicates that the others are to be compelled to do likewise, whereupon it is seen where the figs have gone. After this Aesop gets his voice back, because the rest of the narrative depends on his skill with words. Now, to provide the conditions for the story, a deaf master will do as well as a dumb slave. Aesop might use a wordless demonstration not because he could not speak but because his master could not hear. So this was perhaps the function of Idmon in the Samian version, Aesop's verbal repartee with his master being all placed during his service to Xanthes/Xanthos. In the *Vita* Aesop's stay with Xanthos and the battle of wits between them form a major component of the work, which actually bears in the older recension the title "The Book of Xanthos the Philosopher and Aesop his Slave".

[23] Heraclides Lembus, *Exc.Polit.* 33 Dilts; cf. Arist. fr. 573 and *Rh.* II 20, 1393 b 23 ff.; *schol. ad.* Aristoph. *Av.* 471; Euagon, *FGrHist* 535; test. 5-6 Perry.

The earliest discernible sources for the story of Aesop, then, seem to be a Samian historian (who was also able to name the parents of Homer),[24] and Herodotus, who had a special connexion with Samos; and they locate Aesop in Samos. Aristotle knows—perhaps from Euagon—of a fable which Aesop used in addressing the Samians in defence of a condemned revolutionary.[25] On the other hand, there is the legend of Aesop's death at Delphi. Herodotus presupposes it, and Aristophanes in the *Wasps* (1446 ff.) alludes to the story that Aesop was accused by the Delphians of stealing a cup, and told them the fable of the eagle and the dung-beetle.[26] The Samian and the Delphian episodes are complementary parts of one narrative. Their connexion is implicit in Herodotus: the Delphians, punished by the god for their injustice to Aesop, take steps to pay compensation to whoever may have the right to it, and a Samian comes forward to claim it. One further detail attested in the earlier period, by Plato the comic poet in his *Lakones*, is that Aesop's soul returned to earth.[27]

So: in the latter part of the fifth century something like a coherent Aesop legend appears, and Samos seems to be its home. It incorporated certain fables, at least one addressed to the Samians and one to the Delphians. There were probably others. Aristophanes introduces the Archilochean fable of the fox and the eagle with the words "among the tales of Aesop there is one told of how. . .",

> ἐν Αἰσώπου λόγοις
> ἐστὶν λεγόμενον δή τι, τὴν ἀλώπεχ' ὡς
> φλαύρως ἐκοινώνησεν αἰετῶι ποτε

[24] *FGrHist* 535 F *2; for the mother's name see *CQ* 17 (1967), 445.

[25] *Rh.* II 20, 1393 b 23 ff. (= P. 427), cf. fr. 573.

[26] Cf. *Vita* 127-128; 135-139; A. WIECHERS, *op. cit.*, 7 ff.

[27] Fr. 68 Kock = test. 45 Perry, cf. test. 46-47.

(*Av.* 651-3). In itself, ἐν Αἰσώπου λόγοις might well be used of a simple collection of fables with no narrative framework. But in the *Peace* (129) Aristophanes uses the same phrase, ἐν τοῖσιν Αἰσώπου λόγοις, of the fable of the dung-beetle, which he himself in the previous year had mentioned as the fable that Aesop told to the Dephians after being accused of stealing the cup. In this case, at least, Aristophanes' Αἰσώπου λόγοι are a series of tales told by Aesop on different occasions in his life. There is no reason to think that in the other case they are something different, a repertory of fables without context.

This does not necessarily mean that whenever someone refers to an Aesopic fable in fifth-century Athens he is quoting from an established account of Aesop's life. The phrase Αἰσώπου λόγοι suggests a plurality of tales with only a loose unity, each one being an αἶνος which Aesop used on such and such an occasion. In the background there was a biographical legend, but this was a flexible frame within which new fables could easily be accommodated. The fables were told singly, probably, more often than in a continuous sequence. The Aristophanic passages I have cited are examples of this. And when we read ἐν Αἰσώπου λόγοις/ἐστὶν λεγόμενον δή τι, this certainly sounds like oral material, not a book.

There is other evidence, still from Aristophanes, that may imply a more general attribution of fables to Aesop without reference to any particular occasion in his life. I have mentioned the passage of the *Wasps* where Bdelycleon speaks of entertaining stories heard at the symposium, Αἰσωπικὸν γελοῖον ἢ Συβαριτικόν (1259). (Note again that they circulate orally, they are not learned from a book.) Bdelycleon recommends using them to restore good humour in the event of a quarrel arising from drunken behaviour. In the same context (1226, 1238) there are allusions to *skolia* known to us from the collection pre-

served by Athenaeus, and there is a temptation to take ὁ καρκίνος ὧδ' ἔφα, which occurs in the same collection, as an example of the kind of Αἰσωπικὸν γελοῖον that Bdelycleon means. However, he need not be referring to songs. He may mean anecdotes in prose, and these may or may not have referred to an occasion in Aesop's life. The same applies to the humorous fables (Αἰσώπου τι γελοῖον) that Philocleon in 566 says some defendants use in the courts. They were presumably used as αἶνοι, and Aesop's prior use of them might have been mentioned.

We seem to be on firmer ground in *Birds* 471-472, where Peisetairos tells the chorus "You are ignorant and incurious, and have never explored Aesop, who used to tell that the lark existed before everything else" etc. It does not matter whether or not this otherwise unrecorded fable (= P. 447) was invented *ad hoc* by Aristophanes. What matters is that he is able to say that Aesop *used to* tell it, ἔφασκε λέγων. In other words a fable told by Aesop did not have to be linked to a single specific occasion. Perhaps this is already implied by Herodotus' description of Aesop as a λογοποιός, a story-maker, which is not a natural way of referring to someone who only used stories when he needed to persuade. It implies at least that the stories had independent value.

"You have never explored Aesop", οὐδ' Αἴσωπον πεπάτηκας. Does this expression imply a book? The author of the relevant entry in Liddell and Scott's *Lexicon s.v.* πατέω evidently thought so. He translates "thou hast not *thumbed* Aesop". The closest parallel is in Plato's *Phaedrus* (273 a), where Socrates notes that Phaedrus has explored carefully what Teisias has to say about rhetoric, τόν γε Τεισίαν αὐτὸν *πεπάτηκας* ἀκριβῶς, and immediately afterwards refers to what Teisias has written. This certainly supports the inference that fables of Aesop could be studied in a book of some kind, and it is difficult to see what πατεῖν τὸν Αἴσωπον

might mean otherwise. The verb implies something more active than listening to stories.[28] What form might such a book have taken? We need not take Aristophanes so literally as to argue that it contained stories which Aesop *used to* tell, as distinct from stories that he told on particular occasions. That would make the book into a fable collection of the Demetrian type, over a century before Demetrius. More probably the fables it contained were set in a biographical framework, a version of the legend to which Herodotus devoted a few lines and Euagon of Samos perhaps a few pages.

Do we, then, here catch sight of the *Volksbuch* beloved of the older critics? What is meant by a *Volksbuch*? A book, I suppose, whose author has been forgotten, and which continues to circulate because of the interest of its subject matter, and of which the text is subject to progressive change. The Byzantine Alexander Romance would be an example. But I doubt whether any book of this category existed in the classical period. If there was a book about Aesop and his fables, the probability is that it had a named author, even though no record of his identity now survives.

Perry rejected the whole idea of such a book, on the ground that people did not write on such frivolous subjects at so early a date, and did not write biographies:

> *Nam semper fere ad res serias exponendas vel referendas, non ad meras facetias propagandas neque temere calamos suos illi sumpserunt qui saeculo quinto et prius operam* καταλογάδην *scribendo dederunt; neque mos erat eius aevi scriptorum ut libros totos de singulis viris quamvis insignibus conderent, sed de totarum gentium, civitatum, populorum, regnorum historia, vel de rebus philosophicis variisque scientiis.*[29]

[28] Cf. M. NØJGAARD, *La Fable antique* I (København 1964), 474.

[29] *Aesopica*, 5.

However, before we can accept such sweeping statements, there is at least one other area of literary tradition that we must consider, one that presents several analogies with the case of Aesop. I refer to the biographical tradition about Homer.

Wilamowitz in *Die Ilias und Homer* has an appendix entitled "Zwei alte Volksbücher", in which he discusses firstly the *Contest of Homer and Hesiod* and secondly the pseudo-Herodotean *Life of Homer*. He does not, of course, suppose either of these documents to be old in its present form. But he shows that many of the stories they contain were current in the classical period, and he argues that both are descended from popular narratives of not later than the fifth century. As regards the *Contest*, more definite information became available a few years later, when a Michigan papyrus confirmed what Nietzsche had deduced, that the main substance of the extant *Certamen* derives from a work by the fourth-century rhetorician and essayist Alcidamas. Alcidamas certainly incorporated earlier legends about the deaths of Hesiod and Homer, as well as some pre-existing puzzle verses. But he may have invented the contest between the two poets, and I see no necessity to postulate a pre-Alcidamantine *Volksbuch* on the subject.[30]

The pseudo-Herodotean *Life of Homer* offers a closer analogy with the *Life of Aesop*. It gives an account of Homer's travels and eventual death, and it includes seventeen occasional poems which he improvised in various situations, the so-called *Homeric Epigrams*, just as the *Life of Aesop* includes fables which Aesop produced in various situations. I have emphasized the Samian connexions of the Aesop legend, and it is interesting to note that pseudo-

[30] I discussed the question in *CQ* 17 (1967), 433-450. For more recent studies see G. L. KONIARIS, in *HSCP* 75 (1971), 107-29; N. J. RICHARDSON, in *CQ* 31 (1981), 1-10; K. HELDMANN, *Die Niederlage Homers im Dichterwettstreit mit Hesiod*, Hypomnemata 75 (Göttingen 1982).

Herodotus devotes several pages to Homer's stay on Samos. As Wilamowitz observed, this section of the work is especially full and rich in content, with detailed allusion to Samian cults and institutions. Homer composes four poems there, including two of the longest and most interesting in the collection, the *Kaminos* or *Kerameis* and the *Eiresione*, the begging-song which Samian children subsequently sang as they went from house to house collecting gifts at the winter new moon. In other sources we hear of the Samian Creophylus who entertained Homer on Ios and was rewarded with the *Capture of Oichalia*, an epic later attributed to him but really Homer's work. Samos evidently made an important contribution to the Homer legend. I remarked earlier that Euagon wrote on the biography of Homer as well as on that of Aesop.

I will just mention one other point of contact between the Aesopic and the Homeric legends. Pseudo-Herodotus tells how, when Homer was on his way to Cyme, he was prevailed upon by the kinsmen of Midas, the late king of Phrygia, to compose an epitaph for that potentate; it is the famous epitaph that Simonides knew as the work of Cleobulus of Lindos. Unlike the remainder of Homer's occasional compositions, this one also appears in the *Certamen* (12), with some extra details of the episode. There Midas' sons, who commission the verses, are named as Xanthos and Gorgos—we recall the Samian Xanthes or Xanthos whom Aesop served—and they reward Homer with a silver φιάλη, which he dedicates to Apollo at Delphi. Aesop was accused at Delphi of stealing a gold φιάλη that had been dedicated to Apollo. This is an integral part of the pharmakos myth.[31] Homer's cup, on the other hand, is functionless. It may have been suggested by the Aesopic legend, and the name Xanthos may come from the same source.

[31] See Istros, *FGrHist* 334 F 50; A. WIECHERS, *op. cit.*, 33, 36.

Wilamowitz assigned the pseudo-Herodotean *Life* in its present form to the late second or early first century B.C., and it can hardly be earlier than that, seeing that it mentions the *Battle of Frogs and Mice* and other burlesque poems of a type first attested in the late Hellenistic period.[32] But he claimed its contents to be "alter ionischer Erzählungsstoff". The best reason for thinking that it is based on a much older narrative is the fact that the *Epigrams* appear to be of classical rather than of Hellenistic date, and that most of them could only have been preserved in the context of a narrative, because they make no sense without explanation of the circumstances in which they were uttered. They are not like Aesopic αἶνοι which can be taken out of their context and presented as entertaining or instructive items on their own.

Wilamowitz's greatest successor and only true intellectual heir, Felix Jacoby, agreed that the pseudo-Herodotean *Life* was based with only slight modification upon an older text, which he regarded as certainly pre-Aristotelian, perhaps even fifth-century.[33] But for him this text was no *Volksbuch*, but a product of sophistic learning, similar in status to Alcidamas' contest story, and like it drawing on earlier traditions. I suspect that this may be close to the truth. But it must be admitted that it is a conclusion based on subjective judgment rather than on hard evidence. It is attested that the Homeridai told stories about Homer's life in the first half of the fourth century.[34] Some such stories are already alluded to by Pindar and Bacchylides. A number of fifth-century authors wrote about Homer's ancestry. It is

[32] For the date of the *Battle of Frogs and Mice* see H. WÖLKE, *Untersuchungen zur Batrachomyomachie*, Beitr. zur Klass. Phil. 100 (Meisenheim 1978), 46-70. There is a fragment of a *Battle of Weasels and Mice* in a Michigan papyrus of the 2nd/1st century B.C. (H. S. SCHIBLI, in *ZPE* 53 (1983), 1-26).

[33] *Hermes* 68 (1933), 10 = *Kleine philologische Schriften* I (Berlin 1961), 11 f.

[34] Isocr. *Or.* X (*Hel.*) 65; Plat. *Rep.* 599 e, cf. 600 b.

perfectly plausible that someone before 400 should have constructed an extended account of Homer's career, uniting various scattered traditions and inventions, among which, as we have seen, Samian tradition and invention were prominent.

If so, we should have something of a parallel for the book about the life and death of Aesop whose existence in 415 B.C. is suggested by Aristophanes' phrase οὐδ' Αἴσωπον πεπάτηκας. Another work in the same general category, if it existed so early, would be the *Symposium of the Seven Sages*. In his lives of the Sages Diogenes Laertius, after Lobon of Argos, quotes little gnomic *skolia* which each of them once sang.[35] Wilamowitz dated them on stylistic grounds to the fifth century, and noted that they presuppose a narrative about a symposium at which the seven were present—another "altes Volksbuch", in his view.[36] J. F. Kindstrand in his recent work on Anacharsis claims that there is "good reason" to suppose that the Seven Sages figured in literary works of a popular character even in the archaic period, probably in the form of an agon or symposium.[37] I cannot share this opinion. The Seven Sages are not mentioned as a group before Plato's *Protagoras* (343 b), and their symposium presupposes the rise of dialogue literature—it may indeed presuppose Plato's *Symposium*. The *skolia* quoted by Lobon are composed in a facile dactylo-epitrite characteristic of the fourth century.[38] The *Sympo-*

[35] H. Lloyd-Jones and P. J. Parsons (edd.), *Supplementum Hellenisticum* (Berlin 1983), nos. 521-6. Periander's song is not preserved.

[36] *Hermes* 60 (1925), 300 = *Kleine Schriften* IV (Berlin 1962), 388. On traditions of the Sages' symposium cf. O. Barkowski, in *RE* II A 2, *s.v.* "Sieben Weise", 2252-4.

[37] *Anacharsis. The Legend and the Apophthegmata*, Studia Graeca Upsaliensia 16 (Uppsala 1981), 77.

[38] See my *Greek Metre* (1982), 139 f. Lloyd-Jones and Parsons consider them Hellenistic, and they may well be.

sium of the Sages, then, is a little late for our purposes. But it is part of the same trend as the construction of biographical narratives about Homer and Aesop; here too a fictitious narrative served as a frame for noteworthy utterances by the persons in question. The Sages' wisdom was of a different style from Aesop's: adages and apophthegms were attributed to them, fables to him. But it is not surprising that in time he was brought into association with them. Alexis in his *Aesop* had at least Solon in dialogue with the fabulist, and later authors represent him as pitting his wits against the others too.[39]

Many individuals other than Aesop are reported to have made rhetorical use of fable on some single occasion: Stesichorus, Cyrus, Demosthenes, Demades, Eumenes, and so on.[40] Only Aesop, however, used it habitually. So when the story of Aḥiqar came to be translated into Greek in the early Hellenistic period, it was natural for this oriental dealer in fable-wisdom to become assimilated to Aesop. His name became known in Greece to some extent—even Theophrastus is credited with a book entitled *Akicharos* or *Akicharis*[41]—but his story survived only as an interpolation into the story of Aesop (*Vita* 101-110), with Aesop taking his place.

It is time to sum up. Fable came to Greece in association with wisdom poetry, but also as an autonomous form which could be employed in various settings, in iambos for example, or at the symposium, or in the law-courts. It was always capable of being used as an αἶνος to reinforce an

[39] See test. 33-38 Perry.

[40] See K. MEULI and T. KARADAGLI, as in n. 5.

[41] Diog. Laert. V 50. A translation of the 'stele of Akikaros' was foisted on Democritus (Clem.Al. *Str.* I 15, 69, 4-6 = *Vorsokr.* II 68 B 299 Diels-Kranz, cf. *CR* 19 [1969], 142). Strab. XVI 2, 39, p. 762 mentions Achaikaros as an influential prophet among the Bosporenes, parallel with Orpheus, Trophonius, the Indian Gymnosophists, the Persian Magoi, and others.

argument or admonition, but it could also be used for pure entertainment. Its transmission was at first purely oral. Fables no doubt spread in swarms—anyone who knew one fable was likely to know several—but there were no formal collections. There was no particular person famous for inventing them. Sometimes, like other witticisms, they were ascribed to some nameless Libyan or to someone from some other distant country.

In the fifth century, probably in Samos, the legend of a repulsively ugly and worthless-looking slave, who was unjustly put to death by the Delphians in circumstances like those of the pharmakos rite, was developed into a fully-fledged novella in which the slave was a shrewd and witty fellow, given to impressing points on his superiors by means of apt parables. Once given this starting-point, the Greek instinct to attach anonymous compositions or achievements to any appropriate individual ensured that Aesop would attract fables. Many fables which had hitherto had no fixed context became fables that Aesop had told on some occasion or other. By Aristophanes' time the Αἰσωπικὸν γελοῖον is a recognizable category of story, and there is apparently a book in which the inquisitive may read about Aesop's life and death, and his wit and wisdom. But the circulation of fables is still predominantly oral. Socrates, according to Plato, applied himself to the task of versifying the tales of Aesop, which he had in his head, not in a book, taking them in the order in which they occurred to him.[42] Demetrius' procedure a century later was probably much the same. But by then the number of available fables had grown larger; and Demetrius did not have to drink hemlock before he had finished.

[42] Plat. *Phd.* 61 b οὓς προχείρους εἶχον μύθους καὶ ἠπιστάμην, τοὺς Αἰσώπου, τούτων ἐποίησα οἷς πρώτοις ἐνέτυχον.

DISCUSSION

M. Lasserre: J'ai suivi avec beaucoup d'intérêt l'exposé de M. West; ses conclusions, prudentes et mesurées, me semblent tout à fait convaincantes. Je pense toutefois qu'on pourrait faire état d'un *terminus ante quem* auquel il paraît n'avoir pas songé: le 'portrait' d'Esope reproduit sur une coupe datée d'environ 450 avant J.-C. Cette coupe tient compte à la fois des caractéristiques biographiques d'Esope, en lui prêtant un physique souffreteux et quelques signes serviles, et de son renom de fabuliste, puisqu'il est représenté écoutant un renard. La présence du renard me fait même penser que l'artiste a surtout en vue les fables, et cela d'autant plus que la *Vie* conservée, d'ailleurs pauvre en fables, ne mentionne pas le renard. Serait-il déraisonnable d'interpréter ce témoignage surtout comme un indice de l'existence du recueil, voire du recueil seulement, sans le cadre biographique?

Comme, d'autre part, Hérodote est né un peu avant 480, et comme on peut légitimement imaginer qu'il a recueilli à Samos une tradition sur Esope déjà fixée, et non toute nouvelle, il me semble que son témoignage renvoie au plus tard au début du V^e^ siècle le *terminus ante quem* de la formation de la légende.

M. West: I should have mentioned this vase-painting, though I do not think it adds anything extra to the literary evidence. The dating given can of course only be taken as approximate, say within twenty years or so. It is perhaps contemporary with Herodotus. It attests the connexion of fables with the Ugly Slave, whom we may no doubt identify as Aesop, but it does not necessarily imply the existence of a book.

M. Adrados: L'influence de l'Orient est certes importante, mais la fable a aussi une origine grecque, en relation avec l'iambe et les banquets.

En Orient, il y a d'une part les collections de fables et de proverbes (l'Aḥiqar, avec ses collections de fables et de proverbes adressés par le protagoniste à son fils, dont la fable d'Hésiode paraît très proche); d'autre part, des fables isolées, comme celle de l'Aigle et du Renard, dont Archiloque s'est inspiré. La thèse de Meuli reste valable.

Toute fable grecque, archaïque ou classique, existe par elle-même, indépendamment de tout recueil; elle conseille ou critique, dans une situation donnée. C'est même le cas de la fable du Serpent et de l'Ecrevisse dans les *Carmina convivalia* ou les *Sybaritika* d'Aristophane.

La thèse développée par M. West au sujet de l'origine de la légende d'Esope est très proche de celle que j'ai exposée dans mon *Historia de la fabula greco-latina* (I pp. 286 sqq.) et dans mon article ("The 'Life of Aesop' and the Origins of Novel in Antiquity", in *Quaderni Urbinati* N.S. 1 (1979), 93-112), article que M. West semble ne pas connaître. Il y a toutefois, entre lui et moi, quelques différences sur lesquelles je souhaiterais connaître son avis:

1) M. West paraît admettre qu'il existait dès la fin du V^e^ siècle une *Vie d'Esope* sous forme écrite, ce dont je doute.

2) J'ai donné de nouveaux arguments en faveur de la thèse de M. Wiechers, selon laquelle Esope serait à l'origine un *pharmakos* delphique.

3) J'ai suggéré que la légende d'Esope a pu se combiner à Samos avec celle de Aḥiqar, qui présente avec elle de grandes analogies, et qui a aussi pour origine un *pharmakos*.

M. West: Certainly one should not *exaggerate* the oriental influence. One should never exaggerate anything. The Greek fable is much more than a continuation of something that existed in the east. But I am not convinced that it had any native roots.

M. Falkowitz: One might distinguish between the Mesopotamian precept collections, such as *The Instructions of Šuruppak*, and the Sumerian *Rhetoric Collections* (inaccurately called *Proverb Collections*). The former are clearly hortatory in character and have narrative frames. The latter are

unframed and contain diverse genres of discourse. They are the sources of the Old Babylonian Sumerian fables. The precept collections contain numerous animal metaphors and *exempla*, but are not fable sources. As such, they show a less clear relationship to Greek Aesopic fable collections.

In the Aramaic recension of Aḥiqar's so-called *Instructions*, we have a combination of diverse genres of speech, including fables, framed with the story of Aḥiqar. Subsequent recensions in other languages turn the sayings into precepts. While the Aramaic frame calls Aḥiqar an Assyrian court official, the actual attribution of any sayings or fables to Aḥiqar is not known from Mesopotamia. The practice of pseudepigraphic attribution of fables is only tenuously linked to the best attested Near Eastern tradition, Mesopotamia's.

Similarly, the fable, which is not clearly recognized as a distinct genre in Mesopotamia, has only circumstantial links to Greek fables. While there are common motifs and even cases of strikingly similar texts, the actual process of transmission is not documented. The few striking similarities may be exceptions, indicating a rule of independent fable traditions.

M. Nøjgaard: L'hypothèse de M. West est séduisante. Respectant les témoignages, elle les rassemble en une synthèse plausible. J'estime toutefois qu'elle laisse trop de problèmes sans solution pour qu'on puisse l'accepter telle quelle. Si l'on entend mettre la transmission du corps primitif des fables ésopiques en relation avec la constitution d'une biographie (fictive) d'un certain Esope, on se heurte à deux difficultés majeures: en premier lieu le fait que la *Vie d'Esope* renferme très peu de fables. Je précise que je parle maintenant de la version de la *Vie* qui nous est connue: il faut bien partir de là (dans la version la plus ancienne, celle éditée par Perry). Je sais bien que la *Vie* hypothétique du V^e^ siècle a pu se présenter sous une forme et avec un contenu assez différents, mais les différences éventuelles iraient plutôt dans le sens de mes objections. Ainsi, on peut supposer que la *Vie* hypothétique du V^e^ siècle était plus courte. Quoi qu'il en soit, il ne me semble pas pensable qu'un récit renfermant au grand maximum vingt fables ait pu servir de 'canal' (au

sens d'un Roman Jakobson) à toute la tradition ésopique. Bien sûr, nous ignorons le nombre de fables 'ésopiques' qui circulaient dans le monde grec à cette époque reculée, mais nous pouvons être certains que la *Vie* ne faisait que puiser quelques rares récits dans un trésor autrement étendu.

La seconde difficulté tient au caractère même du personnage d'Esope tel qu'il apparaît dans la *Vie* conservée, ainsi que dans les témoignages classiques. On y voit un homme hideux, extrêmement intelligent, sarcastique et respectueux — dans certaines limites — face à son maître, mais surtout hautement moral. Esope n'a certainement rien du *mozo de muchos amos*, autrement dit du serviteur corrompu du roman picaresque (2e moitié du XVIe siècle). Il y a plus. Au contraire de l'anti-héros picaresque, Esope reste une figure profondément respectueuse des autorités divines. Il est significatif que la *Vie* conservée le présente, au début, comme une âme charitable qui aide une prêtresse d'Isis. Il est bien possible que l'hypothèse de M. West, selon laquelle la surdité du maître aurait été remplacée plus tard par le mutisme de l'esclave, soit exacte, mais le fait reste que tout au long de la *Vie*, tant comme esclave que comme sage, Esope fait preuve à l'égard de la religion d'un conformisme qui jure étrangement avec la position de la fable ésopique. Ce trait est souligné par la fin de la *Vie*: si la mort d'Esope accusé de sacrilège est tellement révoltante, c'est précisément parce que personne, sinon lui, ne respecte plus la religion. Notons aussi que si l'on pense que le milieu naturel de la vieille fable est le banquet, on s'étonne de ne voir nulle part Esope raconter des fables dans un banquet. Cela est d'autant plus remarquable que les scènes de banquet ne manquent pas dans la *Vie d'Esope*.

M. West évoque d'ailleurs lui-même l'éventualité d'une transmission double: les livres de sagesse servant de modèle à la *Vie d'Esope* primitive et une tradition 'populaire'. Pour ma part, je pense que les vieux témoignages sur Esope s'expliquent si on y voit la rencontre d'une fixation structurale de la fable en une forme 'canonique', qui est celle que nous connaissons sous le nom d'"ésopique', et de la création, en langue grecque, d'un livre de sagesse à partir d'un modèle babylonien, présentant un sage qui donne des conseils sous forme de fables.

Enfin, j'aimerais attirer l'attention sur le fait que la *Vie d'Esope* ne nous renseigne pas sur l'origine d'un autre trait fondamental de ce que seront les collections ésopiques, à savoir le mélange des genres. A quelle date est-on convenu qu'une collection 'ésopique' devait ou pouvait comprendre non seulement des fables animales, mais aussi des anecdotes, des étiologies, des réponses plaisantes?

M. West: My hypothesis does not require that the classical form of the *Life of Aesop* contained a larger number of fables than the extant form. If we were able to compare the two, we should see a clear genetic connexion, I believe, but also important differences. The classical *Life* will have been shorter. It will not have contained anything corresponding to the section which runs parallel to Aḥiqar. The miraculous cure by Isis is naturally not pre-Hellenistic. It seems to me that M. Nøjgaard exaggerates the extent which Aesop is portrayed as a pious man. He is above all witty, mischievous, resourceful. He never uses fables simply to amuse or entertain, always to instruct or persuade.

When was it decided which kinds of material were appropriate to Aesop? Initially it would have been whatever was perceived as similar to the material encapsulated in the biography, but the limits might be re-drawn with each new collection.

M. Adrados: Les différences entre l'Aḥiqar et la légende d'Esope ne m'échappent pas; mais les similitudes sont frappantes: il s'agit d'un ministre (ou d'un esclave) plus intelligent que son roi (ou son patron), qui résout des énigmes, raconte des fables, sauve son maître, est mis à mort injustement et ressuscite; dans l'un et l'autre cas, les coupables sont châtiés. Ces analogies expliquent qu'on ait interpolé, dans la *Vie* hellénistique d'Esope, quelques chapitres de l'Aḥiqar.

Or l'Aḥiqar était sans doute connu à Samos dans la seconde moitié du V^e^ siècle, soit à l'époque où s'est développée la légende delphique du *pharmakos*. La traduction attribuée à Démocrite est probablement apocryphe; mais il a existé une traduction araméenne, qu'on a découverte en Egypte. Or l'araméen était la langue officielle de l'Empire achéménide, auquel appartenait l'Asie Mineure, voisine de Samos; et Samos a été

intégrée à cet Empire après la mort de Polycrate. Il n'est donc pas surprenant que des motifs de l'Aḥiqar aient été incorporés au mythe grec.

M. West: The story of Aḥikar may indeed have been known over a wide area by the fifth century. The proximity of Samos to the Asiatic mainland is not necessarily the most significant thing. If we can go back as far as the time of Polycrates, we find Samos in close connexion with Egypt and the eastern Mediterranean.

M. Lasserre: Plusieurs biographies archaïques, ou datant au plus tard de la période classique, font état de connexions de leurs héros avec Delphes: celles d'Homère, d'Hésiode, d'Archiloque (je pense à ce que l'inscription de Mnésiépès raconte de sa vocation poétique, ainsi qu'aux témoignages sur sa mort et le sort de son meurtrier, épisodes liés à des oracles delphiques), les Sages, Anacharsis, et finalement Esope. Etant donné qu'on fixe l'apogée de l'influence delphique en cette matière (la sagesse) dans la seconde moitié du VI^e^ siècle, n'y aurait-il pas lieu de situer déjà à cette époque l'élaboration de la *Vie* d'Esope?

M. West: M. Lasserre's observations are pertinent. But I doubt whether any chronological conclusions can safely be drawn on this basis.

M. Adrados: Une observation de détail: M. West qualifie la fable de l'Alouette, chez Aristophane, d'"otherwise unrecorded". C'était aussi mon opinion quand j'ai rédigé mon *Historia de la fabula greco-latina* (I p. 415); mais on m'a fait observer qu'on trouve chez Elien (*NA* XVI 5) une fable très voisine, d'origine indienne.

M. Lasserre pense que des *Vies* du type de celle d'Esope peuvent avoir existé, sous forme écrite, au V^e^ siècle. Je constate qu'aucune source ne mentionne de telles *Vies* avant le IV^e^ siècle; en conséquence ceux qui pensent qu'il en a existé une dès le V^e^ siècle devraient accepter l'*onus probandi.*

M. Knapp: Im Gegensatz zu Mr. West glaube ich nicht an die Monogenese der Gattung 'Fabel'. Zwar kennen wir die ältesten Aufzeichnungen solcher Erzählungen aus Mesopotamien, und von dort mögen auch einzelne Fabelmotive und Fabelapplikationen nach Griechenland und anderswohin gelangt sein, die Denk- oder Erzählform der Fabel jedoch — die Darstellung einer 'Wahrheit' mittels einer fiktiven Geschichte (meist mit Tieren als anthropomorphen Akteuren) — vermag ich nicht nur einer bestimmten Kultur zuzutrauen, von der alle anderen Völker dann die Gattung direkt oder indirekt bezogen hätten, so nicht nur die Griechen und Ägypter, sondern etwa auch die Chinesen der Vorzeit.

M. West: Ich glaube nicht, dass man die Fabel als gemeinmenschliches Phänomen betrachten darf, weil die Ethnographen kein Beispiel von dieser Form bei den sogenannten Naturvölkern gefunden haben. Tiergeschichten gibt es aller Art, Mythen mit redenden und handelnden Tieren, aber das sind noch keine Fabeln, d.h. sie sind nicht erst um einer Pointe willen konstruiert. Deshalb glaube ich nicht, dass die alten Chinesen z.B. Fabeln gehabt haben. Es scheint vielmehr, dass die Fabel tatsächlich einen einzigen Ausgangspunkt gehabt hat, und zwar gerade in Mesopotamien.

M. Lasserre: Vous semblez exprimer des réserves sur l'hypothèse des *Volksbücher* archaïques en général, et je suis prêt à les partager, du moins tant qu'on n'aura pas défini de plus près le terme si commode de *Volksbuch*. Mais, cela dit, jugez-vous impossible l'existence et la circulation de livres en prose sur des sujets moins graves que ceux des philosophes ioniens? Il me semble que la vogue actuelle de la référence à la littérature orale tend à rendre tabou tout système d'explication qui ferait appel à la diffusion écrite. Et pourtant l'intéressante lettre d'affaires trouvée à Berezan (mer Noire) il n'y a pas longtemps atteste qu'au début du V^e siècle l'usage de l'écriture et de la prose était beaucoup plus répandu qu'on ne le suppose trop souvent.

M. West: Prose books existed from the mid sixth century, but apparently always with a known author who impressed his personality on his work: Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι, and so on. It is the same with the philosophers, Pherecydes, Anaximander, Heraclitus. The currency of anonymous books, *Volksbücher*, does not seem to fit into this picture.

V

FRANCISCO R. ADRADOS

LES COLLECTIONS DE FABLES À L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE

I

L'existence de collections de fables n'est qu'une étape dans la tradition littéraire de la fable gréco-latine, étape qui commence avec la collection que Démétrius de Phalère a constituée vers l'an 300 avant J.-C., si l'on en croit Diogène Laërce (V 81). Voilà qui est important et doit être signalé en priorité.

A partir d'Hésiode, la fable se présente dans la littérature grecque sous trois formes:

a) La fable isolée: il s'agit de la fable-exemple qui illustrait, dans des ouvrages en vers et en prose, une situation donnée, en donnant une leçon, une critique. Dans mon *Historia de la fábula greco-latina* I (Madrid 1979), j'ai démontré que le concept de ce qui doit être considéré comme une fable est à peu près le même dans ces fables-exemples et dans les fables des collections hellénistiques: on y retrouve les mêmes problèmes de limites avec le mythe et l'anecdote, les mêmes types de fables (agonales, de situation, étiologiques, etc.), la même pensée fondamentale (vision réaliste de

la vie, idée que la nature ne change pas, satire du puissant, etc.), la même alternance entre le vers (trimètres iambiques, choliambes, distiques élégiaques) et la prose. Ceci n'a pas de quoi étonner: les collections de fables ne sont-elles pas, à l'origine, des anthologies de fables-exemples de la littérature précédente?

b) La fable apparaît dans le cadre de la légende d'Esope: à partir de la fusion d'éléments mythiques et rituels grecs et de la légende assyrienne d'Aḥikar s'est créée, au VI^e siècle avant J.-C., la légende d'Esope, le λογοποιός ou conteur de fables, à laquelle Hérodote (II 134,3) fait déjà allusion. A partir d'Aristophane, des fables, dont certaines étaient connues précédemment comme de simples fables-exemples, sont attribuées à Esope: il les aurait contées à un moment donné de sa vie. Ainsi, la fable «de l'Aigle et de l'Escarbot», que Sémonide (12 Adr.) raconte comme une fable-exemple, apparaît chez Aristophane (*Pax* 127-130; *Vesp.* 1448) dans la bouche d'Esope: il la raconte aux Delphiens qui le persécutent (et qui finissent par le tuer); son message se résume en ceci qu'il n'y a pas de petit ennemi. Je précise que je ne prends pas parti maintenant dans la discussion sur la légende d'Esope: à savoir si cette légende était à cette époque purement orale, faite d'une série d'anecdotes qu'on racontait sur lui, ou s'il s'agissait déjà d'un texte littéraire (je pense personnellement qu'il n'a existé de texte écrit qu'à partir du IV^e ou du III^e siècle). En tout cas, on trouve pour la première fois chez Aristophane le récit de fables 'au second degré', c'est-à-dire de fables qui font partie d'un épisode dans lequel intervient un personnage qui les raconte. Il s'agit en général d'Esope, mais aussi parfois, d'autres narrateurs, tels que Socrate, Démosthène, etc.

c) La fable devient un récit long, c'est-à-dire une épopée burlesque. C'est le cas de la *Batrachomyomachie*, qui date probablement du VI^e siècle avant J.-C. (d'aucuns disent du

III[e]) et qui est un développement de la fable bien connue «de la Grenouille et de la Souris» (H. 302).

De ces trois procédés traditionnels, les deux premiers se sont maintenus à travers l'époque hellénistique et romaine. De nombreux auteurs continuent à conter des fables-exemples. C'est le cas de Ménandre, Kerkidas, Horace, Dion Chrysostome, Lucien, Plutarque, du Pseudo-Dosithéos, etc., et la tradition écrite de la *Vie d'Esope* est créée: Perry [1] croit que les deux recensions byzantines de cette *Vie* se fondent sur un original du I[er] siècle après J.-C. Personnellement, je pense qu'elles se fondent sur un original hellénistique.

A partir de Démétrius de Phalère, il existe un nouveau modèle de présentation des fables: les collections. J'ai déjà signalé ailleurs [2] que ces collections se rattachent à un nouveau genre littéraire hellénistique, l'anthologie (d'épigrammes, de χρεῖαι, de mythes divers, de δόξαι ou d'opinions de philosophes, etc.). Dans ces collections, les fables n'ont pas de contexte, si bien que tôt ou tard, l'*épimythium* ou 'morale' finit par se généraliser, alors que précédemment les paroles (clôture) du dernier personnage ou l'issue de l'action tenaient lieu de morale. Signalons toutefois que dans les collections, quelques exemples de fables contées au second degré ont été conservés: ainsi, je fais allusion, dans l'*Augustana*, à H. 8 (racontée par Esope) et à H. 63 (racontée par Démade).

Certes, tout au long de la période qui nous intéresse, il y a osmose entre les collections et la fable-exemple des écrivains. Ceux-ci s'inspiraient des collections (de leur texte écrit ou de versions orales), tandis que les collections dérivées de celle de Démétrius paraissent avoir incorporé d'une façon secondaire un matériel fabulistique qui n'apparaissait

[1] *Aesopica* I (Urbana, Ill. 1952), p. 125.

[2] *Historia...* I 425 sqq.

pas chez lui, à savoir des fables-exemples contemporaines, ou d'autres fables empruntées à la littérature grecque archaïque ou classique. Notons que certaines de ces fables ne trouvèrent accueil dans aucune des collections. C'est le cas de celle du «Pêcheur et de la Pieuvre» chez Simonide fr. 9 [3]. D'autres fables-exemples anciennes n'entrèrent que d'une manière secondaire dans les collections: «le Cerf, le Renard et le Lion» d'Archiloque, *Epod.* 3 Adr. (chez Babrius, mais pas dans l'*Augustana*); «l'Aigle et le Serpent» de Stésichore fr. 103 (*PMG* fr. 280) (chez Aphthonios 28; même remarque); «le Sanglier, le Cheval et le Chasseur» de Stésichore fr. 104 a (*PMG* fr. 281; fable citée par Arist. *Rh.* II 20, 1393 b 8-22, recueillie seulement par Phèdre et dans le ms. E de l'*Augustana*, mais pas par la tradition ancienne).

Laissons ce chassé-croisé entre les fables-exemples anciennes et modernes et les collections: ce n'est, à tout prendre, qu'un fait d'importance secondaire. Examinons les collections: leurs origines, leurs rapports et leurs caractéristiques. Je n'ai pas l'intention de retracer les lignes générales de leur évolution: je les ai présentées dans mon *Historia de la fábula greco-latina* I; je m'appliquerai à mettre en évidence quelques éléments relatifs aux détails concrets de leur histoire, que j'ai l'intention d'exposer plus minutieusement dans un volume postérieur, auquel je travaille. Il me semble toutefois indispensable de rappeler brièvement les apports les plus importants de ce premier volume pour l'histoire des collections de fables. C'est indispensable pour comprendre ce qui suivra.

Ces apports se résument essentiellement en deux points. A un moment donné, au III[e] siècle avant J.-C., les fables

[3] Probablement de Sémonide. Voir «Neue jambische Fragmente aus archaischer und klassischer Zeit: Stesichorus, Semonides (?), Auctor incertus», in *Philologus* 126 (1982), 157-159.

recueillies par Démétrius, d'autres aussi, qui étaient en prose, ont été mises en vers, plus précisément en choliambes (combinés avec des trimètres iambiques), dont la métrique et la prosodie ont des traits spécifiquement hellénistiques: cette mise en vers a été l'œuvre de l'école cynique, qui s'est emparée de la fable (ainsi que de plusieurs autres genres littéraires) pour les besoins de son prosélytisme. Ces fables versifiées ont été par la suite remises en prose, au IIe siècle avant J.-C.; il y eut parfois de nouvelles mises en vers et en prose. Le résultat fut que les auteurs des collections conservées jusqu'à nos jours ont eu comme modèle une série de fables en prose dans lesquelles subsistaient des restes métriques, parfois des choliambes entiers. Précisément, l'existence de ces restes est, au même titre ou plus que l'étude du contenu, le fil d'Ariane qui permet, au moins dans une certaine mesure, d'établir des rapports entre les différentes collections. Il est évident que, quand les collections qui en résultent sont latines (Phèdre et Avianus) ou syriaques (voir plus bas), ce fil d'Ariane perd de son utilité. Il la perd aussi, au moins en partie, quand il s'agit de fables grecques dont le mètre entraînait de profondes modifications: fables en distiques élégiaques (dans l'*Anthologie Palatine* notamment), fables écrites avec le nouveau choliambe inventé par Babrius et fables en dodécasyllabes politiques byzantins. Mais on peut trouver, même dans ces versions, des restes de l'ancien mètre hellénistique.

Je ne peux évidemment pas multiplier ici les exemples de ces restes métriques hellénistiques dans les fables en prose de l'*Augustana* et d'autres collections, ni de leurs caractéristiques prosodiques et métriques. Je renvoie donc à mes articles à ce sujet dans *Emerita* [4], ainsi qu'au premier volume de mon *Historia de la fábula greco-latina*. Le lecteur

[4] «La tradición fabulística griega y sus modelos métricos», in *Emerita* 37 (1969), 235-315 et 38 (1970), 1-52.

doit étudier les points principaux de cette théorie et se forger une opinion personnelle. Aussi me bornerai-je à donner des exemples propres à éclairer le sujet qui nous occupe, à savoir le rapport entre les collections: ces exemples ne représentent qu'une faible partie de ceux qu'on trouvera dans un livre en préparation (le vol. II de mon *Historia*).

Pour établir les rapports entre les collections, il est indispensable de déceler dans les compositions grecques conservées jusqu'à nos jours les restes de versions métriques antérieures. Je vais donc, succinctement, exposer mes conclusions sur ce point:

a) La fable, comme le conte, fourmille de phrases toutes faites ou formules. Or les formules des collections hellénistiques (comparables aux formules homériques) se sont assez bien conservées dans les versions en prose qui leur ont succédé et même dans les versions de Babrius et dans les versions byzantines. Il s'agit des formules initiales, telles que ἀνήρ γεωργός, λέων ἐρασθείς, Ζεὺς καὶ Προμηθεύς; d'autres dans lesquelles s'est produit un changement de cas, telles que κύων λαγωόν, λέοντ' ἔφευγε ταῦρος, ou encore de formules du type «il vit»: ἰδὼν δ' ἄμαξαν, ὁ δ' ἰδὼν ἔφη, λέοντ' ἰδών; du type «il dit»: ἔφη πρὸς αὐτόν, ἔλεγον πρὸς ἀλλήλους; du type «ils se disputèrent»: περὶ εὐγενείας ἔριζον, περὶ κάλλους ἔριζον; de lamentation enfin telles qu'ἄθλιος ἐγώ, ὅς ...,δίκαια πάσχω, etc.

b) Outre les formules, on trouve des passages apparemment en prose, qui contiennent en réalité non seulement des éléments iambiques, mais souvent des choliambes et des trimètres complets, parfois plus d'un à la file (bien entendu, avec des caractéristiques métriques et prosodiques que j'ai étudiées ailleurs, comme je l'ai dit). Ces passages se trouvent dans l'*Augustana* et dans les autres collections anonymes (qui, je crois, ont contaminé celle-là avec des textes plus anciens), dans la *Paraphrase Bodléienne*, chez le Pseudo-

Dosithéos, dans la tradition indirecte, chez Aphthonios, etc. (pour les fables avec de nouvelles versifications, voir plus haut). Parfois le vers est tout simplement intact; parfois, on peut le restituer au moyen de changements minimes (élisions finales, suppression de μέν, δέ, de l'article, introduction d'une forme personnelle au lieu du participe, d'un τε, d'un ποτέ, etc.); il arrive qu'on parvienne à ce résultat en combinant des versions issues du même modèle: versions des différentes collections anonymes (collection I ou *Augustana*, collection II ou *Vindobonensis*, collection III ou *Accursiana*), ou des divers manuscrits des *Paraphrases*, des *Dodécasyllabes* ou d'Aphthonios, etc. Je parle, dans ce cas, de 'vers complémentaires'. En voici quelques exemples. On en trouvera d'autres dans mon *Historia*, pp. 88 sqq.

1. *Vers intact:*

H. 8, «Esope dans un chantier naval»:

Αἴσωπος ἔλεγε [
ὕδωρ γενέσθαι, τὸν δὲ Δία [
τρὶς ἐκροφήσει τὴν θάλασσαν [
] ἐξεγύμνωσε,
ἐὰν δὲ δόξῃ [
ἄχρηστος ὑμῶν ἡ τέχνη γενήσεται

H. 82, «Les Mouches», fin complète:

] οὐκ ἠδύναντ' ἀναπτῆναι,
ἀποπνιγόμεναι ἔφασαν· ἄθλιαι ἡμεῖς,
αἳ διὰ βραχεῖαν ἡδονὴν ἀπολλύμεθα

H. 184, «Le Promeneur et la Fortune»:

ὁδοιπόρος πολλὴν ὁδὸν [
] κόπῳ συνείχετο
] πεσὼν παρά τι φρέαρ ἐκοιμᾶτο
] ὦ οὗτος, εἶγ' ἐπεπτώκεις
οὐ τὴν σεαυτοῦ [⏑—] ἀλλ' ἔμ' αἰτιῶ.

2. *Vers reconstruits à l'aide de retouches minimes* (*F.An.* I):

H. 153, «Le Lion et le Lièvre»:

λέων λαγωῷ περιτυχὼν κοιμωμένῳ (περιτυχὼν λαγωῷ mss.)
ἔμελλε τοῦτον καταφαγεῖν (τοῦτον ἔμελλε mss.)
] ἀλλ' ἔγωγ', ἔφη (ἔφη· ἀλλ' ἔγωγε mss.)
δίκαια πάσχω, ὅτι ἀφεὶς τὴν ἐν χερσί (πέπονθα mss.)
βοράν, ἐλπίδα [⏑ —] μείζονα προέκρινα.

H. 137, «Le Chien et le Loup»:

κύων πρό τινος ἐπαύλεως ἐκοιμᾶτο (ἐπαύλεώς τινος mss.)
λύκος δὲ τοῦτον [
] αὐτὸν μεθεῖναι, λέγων (μεθεῖναι αὐτὸν mss.)
νῦν λεπτός εἰμι κἰσχνός [(νῦν μέν mss.)
μέλλουσι δ' οἵ μου δεσπόται γάμους ἄγειν (δέ μου οἱ mss.)
πρὸ τῆς ἐπαύλεως ἴδῃς κοιμώμενον (κοιμώμενον ἴδῃς mss.)
ἐὰν ἀφῇς με νῦν, ὕστερον λιπαρώτερον (ἐὰν οὖν mss.)
] καταθοινήσεις με
μεθ' ἡμέρας δ' ὀλίγας [

3. *Vers reconstruits en combinant des versions dérivées:*

Dans cette même fable (H. 137):

I ἐὰν αὖθις (με) πρὸ τῆς ἐπαύλεως (κοιμώμενον) ἴδῃς
III ἐὰν (ἀπὸ τοῦ νῦν) πρὸ τῆς ἐπαύλεως μέ (ἴδοις) καθεύδοντα

dérivent d'un:

] ἐὰν αὖθις
πρὸ τῆς ἐπαύλεώς μ' ἴδῃς καθεύδοντα.

On trouve en outre dans *F.An.* III:

ὁ μὲν οὖν λύκος πεισθεὶς ἀπῆλθε [

(avant μεθ' ἡμέρας ...).

16 Chambry, «la Chèvre et l'Ane» (dans *Par.* et *Dod.*: le texte est de celui-ci, sauf quand j'indique qu'il est de *Par.* en citant ses mss. ou quand j'indique des mots à restituer):

ἀνήρ τις ἔτρεφ' αἶγα ἅμα τε καὶ ὄνον (ἔτρεφεν mss.)
ἡ δ' αἶξ ποτ' ἐφθόνησε πολλὰ τῷ ὄνῳ (ἡ δὲ αἶξ mss.)
ποτὲ μὲν ἀλήθων, ποτὲ δὲ πάλιν [(*Par.* Bc, πάλιν δέ *Dod.*)
πεσοῦσα πρὸς γῆν εὐθέως συνετρίβη
τὴν δ' αἶγα θύσαντες τὸν ὄνον ἰάτρευον (*Par.* BaBd, cf. Bc)

en plus de passages plus brefs.

Sans doute l'étude métrique est-elle délicate. Il faut distinguer entre le mètre hellénistique, le babrien et le byzantin; et on est parfois pris de doute au moment de le reconstituer; il y a aussi des fables qui ne conservent que très peu d'éléments métriques, voire presque aucun. Mais c'est un instrument d'analyse que nous n'avons pas le droit de négliger.

Cela devrait, pour l'instant, suffire. Je rappellerai toutefois que les restes de vers hellénistiques (qu'il faut distinguer du vers babrien et du vers byzantin) ne sont pas le seul trait introduit dans les collections postérieures à Démétrius. Un autre trait est l'introduction de motifs cyniques ayant pour sujet la nature, la fortune, le mépris de la beauté, de la richesse, du pouvoir, la critique des médecins, des athlètes, des devins, des femmes, etc. Un autre trait, encore, est la diffusion atteinte à cette époque par certains types de fables, celles surtout que j'ai appelées 'de situation' (qui se terminent par le commentaire de la victime ou d'un témoin). Enfin certains animaux et certains types humains représentent l'élément cynique: le Chien, l'Ane, la Mouche, la Puce, la Grenouille, la Tortue, le Voyageur à pied. Pour cela, je renvoie à mon *Historia de la fábula greco-latina.*

II

Le moment est venu de passer à l'étude des collections de fables d'époque hellénistique et romaine, qui est mon

sujet aujourd'hui: étude des collections conservées, et, à partir de celles-ci, étude des collections perdues dont elles dérivent, ce qui ne peut se faire qu'à l'aide d'hypothèses.

Cette étude aboutit à la conclusion que les collections sont apparentées; dans de très nombreux cas, les mêmes fables se retrouvent dans deux, voire dans plusieurs d'entre elles, dans des versions semblables, dérivées d'un modèle initial. Il est certain qu'une fable a pu se scinder, parfois, en deux versions qui sont par la suite considérées comme deux fables distinctes, au point d'entrer toutes deux dans la même collection. Il est certain aussi que les fables dérivent les unes des autres et que certains fabulistes (surtout Phèdre, Babrius et Avianus) en ont créé de nouvelles. Ceci ne veut pas dire que tous les modèles initiaux figuraient dans la collection de Démétrius. Ils peuvent être postérieurs, appartenir aux collections hellénistiques. Ils peuvent aussi être antérieurs: donnons comme exemple la scolie attique *Carm. Conv.* 9 (fr. 892 Page) avec sa fable du «Serpent et du Crabe», source de deux fables très différentes dont je parlerai par la suite, fables qui purent se trouver déjà toutes deux chez Démétrius, ou peut-être seulement dans les fables choliambiques hellénistiques (on reconstruit deux fables en vers).

Naturellement, la méthode à suivre pour établir les ressemblances et les différences entre les collections conservées consiste à comparer les diverses versions d'une même fable. Cette étude a déjà été faite jusqu'à un certain point: je citerai les noms de G. Thiele et de A. Hausrath pour Phèdre [5], de H. Christofferson pour Babrius [6] et surtout celui de M. Nøjgaard [7] pour le problème en général. On a

[5] G. Thiele, «Phaedrus-Studien», in *Hermes* 41 (1906), 562 sqq.; 43 (1908), 337 sqq. et 46 (1911), 376 sqq.; A. Hausrath, «Zur Arbeitsweise des Phaedrus», in *Hermes* 71 (1936), 70 sqq.

[6] *Studia de fontibus fabularum Babrianarum* (Lund 1904), 27.

[7] *La fable antique* I-II (København 1964/1967).

fait quelques progrès: la connaissance des sources cyniques de Phèdre (je suis enclin à penser qu'elles sont la source de toute la tradition fabulistique), la connaissance du fait qu'il existe entre l'*Augustana* et Phèdre un lien plus étroit que celui qui existe entre eux deux et Babrius, etc. Mais je pense que le matériel utilisé n'est pas complet: c'est ainsi qu'on n'a pas tenu compte des traductions syriaques de fables grecques, qui sont très importantes. On n'a pas utilisé non plus la comparaison entre les restes métriques ni d'autres séries de données. C'est donc une étude à poursuivre. Je vais tenter de présenter sur ces points mes propres idées.

Seule une étude approfondie peut aboutir à une vue d'ensemble des collections de fables perdues qui sont à l'origine des fables conservées: il est en effet très rare qu'une fable conservée soit la source d'une autre fable conservée elle aussi; on n'en a que quelques exemples (dérivations de Babrius chez Avianus et dans les collections byzantines, de Phèdre chez Romulus). Nous constatons que là où Phèdre dépend de la tradition des *Fables Anonymes* (abrégées désormais par *F.An.*), il a devant lui un texte beaucoup plus ancien que celui de notre *Augustana*, un texte qui, dans «le Corbeau et le Renard» (Phaedr. I 13), parle de «fromage» («viande» dans *F.An.* I (= H. 126), en opposition avec le reste de la tradition), tandis que, dans la fable «du Cerf» (Phaedr. I 12) il parle de «chasseurs» («lion» dans *F.An.* I (= H. 76), en opposition aussi avec le reste de la tradition). Et aussi, entre autres choses, si quelques *Paraphrases* et *Dodécasyllabes* byzantins viennent de Babrius, je crois être en mesure de démontrer que d'autres viennent du modèle hellénistique de Babrius, déjà mis en prose.

Seule une étude de ce genre peut aider à résoudre les problèmes importants que posent les collections conservées. Ainsi, dans le cas d'une collection comme l'*Augustana*, il faudrait établir, avec l'aide d'autres collections dérivées

d'elle à diverses dates, comment et par quelles étapes successives elle se forma à partir de Démétrius. Des problèmes semblables se posent au sujet d'autres collections anonymes telles que la *Vindobonensis*, l'*Accursiana* et les *Paraphrases* et les *Dodécasyllabes*. Dans ces cas, et dans d'autres, il faut identifier les sources. Même pour une collection qui peut être attribuée à un seul auteur, comme Phèdre ou Avianus, on doit se demander s'ils se sont inspirés d'une source ou de plusieurs. Ont-ils contaminé? Ont-ils tiré certaines fables de leurs modèles? En ont-ils inventé d'autres? Ont-ils amplifié ou réduit leurs modèles? Quels éléments ont-ils empruntés à leur ou leurs modèles? Dans quelle intention ont-ils modifié les fables? Il ne s'agit pas là seulement d'une curiosité, d'ailleurs légitime: on ne saurait procéder à l'étude littéraire des auteurs de collections sans procéder à des comparaisons avec leurs modèles et leurs rivaux.

Avant de nous lancer dans cette étude, il nous faut donner quelques précisions. En voici trois:

1. La reconstruction des collections perdues exige, au premier chef, l'inventaire et l'étude de toutes les collections conservées. Quand une fable est connue non seulement par les collections, mais aussi par la tradition indirecte, voire par elle seule, il faut tenir compte du texte transmis par cette tradition indirecte puisqu'il est presque toujours un témoin supplémentaire des collections perdues. C'est-à-dire que: en plus des grandes collections (Phèdre, Babrius, l'*Augustana* et Avianus), il faut étudier les petites collections du *P. Rylands* et les *Tablettes d'Assendelft*, la collection utilisée par la *Vie d'Esope*, et celle du Pseudo-Dosithéos et celle d'Aphthonios. Elles présentent parfois des fables qui manquent dans les grandes collections, ou bien un texte différent et intéressant de ces mêmes fables: avec un vers complémentaire ou avec un autre vers, ce qui signifie avec un autre modèle hellénistique.

Il en résulte que si l'étude des caractéristiques littéraires des collections byzantines ne nous intéresse pas en elle-même, nous ne devons pas la négliger: elle nous aide à reconstituer les anciennes collections perdues. C'est aussi le cas pour les fables syriaques (traduites du grec à la fin de l'Antiquité, et dont quelques-unes ont été retraduites en grec au XI^e siècle, et forment la collection dite de Syntipas). Leur intérêt pour nous vient de ce qu'elles utilisent l'*Augustana* dans une phase archaïque et sans une série de fables qui lui furent ajoutées par la suite. J'ai dit aussi que la *Vindobonensis* et l'*Accursiana*, collections byzantines au sein des *Fables Anonymes*, contaminent l'*Augustana* avec un ancien modèle de celle-ci, c'est pourquoi elles présentent parfois plus de vers que l'*Augustana*. Et que les *Paraphrases* et *Dodécasyllabes* dépendent parfois de modèles très anciens, avec des restes métriques évidents (et parfois de modèles qui ne sont pas entrés dans la tradition anonyme).

Je dirai plus: quelques fables, qui n'apparaissent que chez Ignace le Diacre, au IX^e siècle, sont probablement anciennes. Il existe aussi un petit nombre de fables anciennes chez Romulus: ses versions de la fable «de l'Hirondelle», de celle «du Cerf», «du Cheval et du Chasseur» et celle de «la Veuve d'Ephèse» surtout, présentent des traits archaïques. Au sujet de la seconde de ces fables, je préciserai que le Cerf y apparaît chez Romulus (comme chez Stésichore, modèle original, et chez Horace), alors que toute la tradition issue de Démétrius met en scène le Sanglier.

Je crois qu'on a conservé à Byzance, jusqu'au IX^e siècle, des manuscrits contenant des versions anciennes, à moitié mises en prose, de diverses collections de fables, et que ces manuscrits sont la source des collections que nous avons citées plus haut. Par la suite, ces manuscrits se perdirent. Telle est la raison pour laquelle les collections

anciennes et les collections byzantines sont essentielles pour la reconstruction.

2. Nous ne disposons pas encore de bonnes éditions des *Fables Anonymes*, des *Paraphrases* et des *Dodécasyllabes*, même si les éditions de E. Chambry et de A. Hausrath représentent un progrès indéniable. Il nous faut être conscient du fait que les collections citées ne sont pas l'œuvre d'un seul auteur: elles ont été constituées par étapes, par adjonction d'éléments nouveaux, par contamination, etc. Il est dès lors artificiel de combiner la version d'une fable donnée par un groupe de manuscrits avec les versions de la même fable données par d'autres manuscrits pour en tirer un texte unique. E. Chambry et A. Hausrath résistent le plus souvent à cette tentation, mais pas toujours! Dans ce genre de littérature, il n'est pas facile de distinguer quand on se trouve en présence d'erreurs de copistes ou d'altérations intentionnelles du texte.

De cela, il résulte que, dans les *F.An.*, on attribue à I *(Augustana)* des fables qui se trouvent uniquement dans le ms. E et à III *(Accursiana)* des fables qui se trouvent uniquement dans le ms. F: c'est une attribution sans fondement, même quand ces manuscrits appartiennent auxdites collections. Un manuscrit peut avoir différents modèles. D'autre part, nous n'avons pas d'édition, par exemple, des collections appelées Ia ou Ib; les éditeurs fondent leur texte artificiellement avec celui de I. Nous n'avons pas non plus d'édition de IIId, qui est parfois fondue avec II *(Vindobonensis)*, parfois avec III, etc. Il résulte de cela que souvent, pour étudier le texte d'une fable dans ses différentes versions, nous devons recourir aux apparats critiques. Mais ces apparats sont incomplets (même celui de Chambry!).

3. Cela nous mène à une troisième constatation: les collections de fables ne doivent pas être considérées comme

des blocs cohérents, pas même quand elles sont l'œuvre d'un seul auteur, comme Phèdre ou Avianus. Il arrive que l'auteur utilise des fables différentes et qu'il les contamine. C'est le cas de la fable «le Geai et les Oiseaux» chez Phèdre (I 3), contamination de H. 85 et de H. 103; il arrive aussi qu'il utilise des sources différentes, selon les fables, ou qu'il fasse dériver une nouvelle fable d'une fable ancienne. En voici un exemple entre mille: «Le Vieux Lion» de Phèdre I 21 dérive du vieux Lion de H. 147, mais le sens est différent: c'est la ruade de l'âne qui lui fait le plus mal.

Ce n'est pas tout. Les collections traditionnelles et anonymes, à la différence de celles qui ont un auteur, ne contiennent pas de fables dérivées ou de nouvelles fables mais, à un moment donné ou à plusieurs reprises, elles ont recouru à diverses sources; et comme ces sources donnent parfois des versions différentes d'une même fable, il peut même arriver que, par inadvertance, le rédacteur insère des redites. C'est le cas, on le sait, de l'*Augustana*.

En définitive, les rapports entre les collections sont complexes, comme sont complexes et nombreuses leurs sources. Il est difficile de tirer des conclusions générales car, ce qui est vrai pour les rapports entre les deux versions d'une fable dans deux collections, peut ne pas l'être pour les rapports entre les deux versions d'une autre fable. Ainsi, s'il est le plus souvent certain que l'*Augustana* et Phèdre suivent une version et Babrius, une autre, cela n'est pas toujours le cas: le tableau change dans quelques fables (à cause de cette multiplicité de modèles, sans doute), sans compter les fables qui provenaient, je pense, d'un modèle unique, et qui sont, de ce fait, très proches dans les diverses collections.

Pour ce qui est des thèmes, de la typologie et même de la place des versions à l'intéreur du *stemma* de chaque fable, on constate, au moins dans l'état actuel de nos travaux, que toutes les collections sont mixtes, mais qu'elles le sont à des degrés divers et avec des caractéristiques différentes.

III

De ce qui précède, on peut, à mon avis, tirer un principe méthodologique. Avant de tenter d'établir un *stemma* qui rende visibles les rapports entre les collections conservées et les collections perdues, il faut établir des *stemmata* pour chacune des fables, en prenant en considération toutes les versions connues. Le modèle original et les versions qui dérivent doivent être étudiés à partir des restes métriques, de leurs structures et de leur contenu. Cela permet d'arriver à des conclusions sur la façon dont chaque collection procède à l'égard des fables qu'elle contient. A partir de ces conclusions, on peut porter des jugements d'ensemble sur les collections, sur leur généalogie, sur leur degré d'originalité, sur leurs tendances littéraires et idéologiques, etc.

Dans le cadre de cet exposé, force m'est bien de me borner à examiner un nombre limité de *stemmata* typiques, et à me contenter d'une documentation réduite.

Les données sur lesquelles on travaille sont d'ordres différents. Il y a, en premier lieu, les restes métriques: s'ils sont communs à diverses versions d'une même fable, ils révèlent un modèle métrique commun. Les possibilités sont très variées: toute la tradition d'une fable peut présupposer un ultime et unique modèle métrique, ou deux ou plus. Mais il faut aussi compter avec les stades intermédiaires par lesquels la fable a passé au cours de son évolution, qu'elle ait été accrue ou réduite. Son argument, en effet, ou les animaux et personnages ont parfois été modifiés, sa structure, transformée, ce qui a pu entraîner un remodelage du vers original. Le vers remodelé est, évidemment, un vers secondaire par rapport au vers original. Il peut toutefois arriver que le vers secondaire soit tout à fait nouveau et ne conserve plus le moindre reste du vers primaire, ou bien que plusieurs versions aient en commun des éléments irré-

médiablement prosaïques: si ces versions ne dérivent pas les unes des autres, c'est qu'elles dépendent de stades intermédiaires à demi écrits en prose. A ces diverses possibilités, il convient d'ajouter les contaminations et beaucoup d'autres avatars.

Il n'est pas toujours possible d'établir un *stemma* complet. Il y a notamment difficulté pour les fables connues dans une langue de traduction (le latin ou le syriaque) et pour celles qui sont transcrites dans des mètres tout à fait nouveaux (distiques, choliambes de Babrius, dodécasyllabes politiques byzantins). Toutefois, en combinant les restes métriques avec les coïncidences ou les différences phraséologiques et les données structurales ou de contenu, on peut mener à bien un travail suffisant en termes généraux, encore qu'il ne soit pas toujours possible de reconstruire les maillons perdus. Par exemple: si Babrius introduit (comme il le fait fréquemment) de grandes innovations d'exposition, il est très difficile de dire si elles lui sont propres ou s'il les tire d'une source intermédiaire (à moins que ces innovations se retrouvent dans une autre version, ce qui est parfois le cas).

La division fondamentale est la suivante: il y a des fables qui dérivent d'une seul modèle primaire et il y en a d'autres qui dérivent de deux ou de plusieurs modèles. Etudions-les séparément.

1. *Fables dérivées d'un modèle primaire unique.*

Si notre connaissance de la tradition était plus complète qu'elle ne l'est, nous constaterions probablement que là où nous ne connaissons qu'un modèle primaire, il y en a eu en réalité deux, voire plusieurs. Le hasard veut que nous ayons pour H. 32 («l'Assassin»), à côté d'un modèle métrique qu'on devine dans *F.An.* I et II, un autre modèle qu'on distingue clairement dans la version de *PGrenf.* gr. II 84.

Notre documentation peut s'augmenter à tout moment. Ainsi, nous connaissions uniquement «la Chienne qui mit bas» de Phèdre I 19 et de Justin XLIII 4,3 à travers des versions latines; maintenant, grâce à *PColon.* 64, nous connaissons aussi une version grecque avec des restes métriques.

Le modèle primaire ne peut parfois être repéré que dans une version grecque conservée (à laquelle il arrive que s'ajoute une version en langue de traduction). En voici trois exemples: l'un de *F.An.* I *(Augustana)*, l'autre d'Aphthonios, le dernier de Plutarque (et de Phèdre).

H. 209, «les Colombes des champs et les Colombes domestiques»:

ὀρνιθοθήρας ἡμέρων περιστερῶν (suppression)
προσέδησε τὰ λίνα· εἶτ' ἀποστὰς αὐτός (changement de place et suppression)
ἐκαραδόκει τὸ μέλλον. Ἀγρίων ταύταις (mss. ἀπεκαραδόκει;
. . . . . je supprime δὲ)
⏑ – ⏑ –] συλλαμβάνειν ἐπειρᾶτο (je supprime ταύτας)
τῶν δ' αἰτιωμένων [⏑ –] τὰς ἡμέρους
. . . . . .
ἡμῖν γ' ἄμεινον δεσπότας φυλάττεσθαι.

Des exemples comme celui-ci sont relativement fréquents. Parfois la fable de *F.An.* est accompagnée d'allusions ou de références non métriques (H. 65 dans le *Gnomologium Vaticanum*; H. 72 dans l'*Anthol.Pal.*; H. 125 dans la *Suda* et Eustathe; H. 150 chez Elien; H. 165 chez Plaute et Térence; H. 189 chez Clément d'Alexandrie).

Aphthonios 28, «Le Serpent et l'Aigle»:

⏑ – ⏑ – ⏑] συμπλακέντες ἀλλήλους
ἐμάχοντο. Καὶ ὁ μὲν δράκων τὸν ἀετόν (avec une suppression)
εἶχε [⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑] γεωργὸν δ' ἰδών
⏑ – ⏑ – ⏑ –] τὴν κύλικ' ἐξαιρεῖται (une inversion)

Il est intéressant de rappeler que cette fable vient de Stésichore comme on l'a vu plus haut; or les restes métriques de l'original de Stésichore, que j'ai reconstruits ailleurs [8], n'ont rien à voir avec ceux-ci. L'auteur ou les auteurs de la collection ou des collections métriques hellénistiques travaillaient sur des modèles mis en prose, dont ils tiraient une version en vers entièrement nouvelle.

Plutarque, *Sept.sap.conv.* 3, 149 C-E, conserve des restes métriques dérivés sans doute du modèle de Phèdre III 3 («Esope et le Laboureur»). Dans sa fable, Thalès joue le rôle joué plus tard par Esope. Voici quels sont les restes métriques [9]:

μίασμα καὶ κηλίδα [∪ — ⏑ — ⏑ ⏑
⏑ —] τίνος δεινοῦ καὶ μεγάλου συμβάντος;
" τί δ' " εἶπον " οὐ μέλλω; στάσεως γάρ, ὦ Θαλῆ,
καὶ διαφορᾶς [⏑ — ∪ — ⏑ — ⏑ ⏑
ἀφεὶς ὁ Θαλῆς με καὶ λαβόμενος [— ⏑ ⏑

Dans d'autres cas, le modèle primaire peut être reconstruit à l'aide du vers complémentaire des versions de *F.An.* ou de *Par.* et *Dod.*: j'ai déjà donné des exemples de l'un et l'autre cas. Je n'insiste donc pas. En revanche, je vais donner un exemple dans lequel un vers complémentaire se trouve d'une part dans les *F.An.* (dans leurs différentes collections) et, d'autre part, dans *Par.* et *Dod.*

Dans H. 134, la combinaison de I, II et III rend presque complètement le vers, sauf pour les lignes initiales, évidemment altérées par la semi-mise en prose. Et voici:

ὁ δ' ἐπιστραφεὶς, ὡς εἶδεν αὐτὸν φεύγοντα (III, une suppression et une inversion)
ὦ οὗτος, εἶπεν, ἴσθι ὡς ὅπου ἂν ᾖς (II, I, III)
φυλάξομαί σε. Οὐ γὰρ ἀπ' ἐμοῦ καρδίαν (III, cf. II)
εἴληφας, ἀλλ' ἐμοὶ δέδωκας καρδίαν (III avec inversion, cf. II)

[8] «Neue jambische Fragmente...», *art. cit.* (*supra* n. 3), 173.

[9] Cf. mon article dans le volume en l'honneur du professeur A. Barigazzi (sous presse).

Or, dans *Dod.*, nous trouvons, presque complets, les deux premiers vers:

Εὑρὼν κύων μάγειρον ἐν μαγειρείῳ (mss. κύων εὑρὼν)
⏑ — ∪ — ⏑] εἰς τὸ ποιῆσαι ὄψα

Seul manque le vers intermédiaire qui racontait le vol.

Passons à d'autres fables dans lesquelles il y a un vers primaire et un vers secondaire qui en dérive. Le cas le plus favorable est celui où il s'agit d'un vers remodelé qui garde des restes de vers primaire. Ainsi, dans H. 9 «le Renard et le Bouc». Le vers primaire se reconstruit grâce à *F.An.* I, II, III et *Tetr.* II 15: c'est une ligne d'où procède aussi Phèdre et qui commençait par:

πεσοῦσ' ἀλώπηξ εἰς βαθύκρεμνον φρέαρ.

Or, dans *Par.* et *Dod.*, ainsi que dans une autre version de *Tetr.* (II 31 a) apparaissent des restes d'une seconde rédaction à laquelle se rattache aussi Syntipas. Cette seconde rédaction coïncide en partie avec la première. Ainsi, *Par.* a un vers οὐκ ἂν κατέβης, εἰ μὴ τὴν ἄνοδον ἐσκέψω, dont on retrouve l'écho, plus ou moins altéré, dans *F.An.*; mais il y a aussi un vers nouveau dont le commencement était:

τράγος πάλαι σφοδρῶς ἐδίψει ἐν θέρει
⏑ —] κατῆλθεν εἰς βαθύκρεμνον φρέαρ
ὕδωρ πιεῖν [

Il arrive qu'on puisse fort bien discerner la cause de ces changements. Ainsi, dans H. 177, «la Mouche», le modèle commençait par un vers que *F.An.* permet de reconstruire en partie:

μυῖ' ἐμπεσοῦσα <τίς ποτ'> εἰς χύτραν κρέως
βέβρωκα καὶ πέπωκα καὶ λέλουμαι <δή>
] οὐδέν μοι μέλει.

La transformation de la mouche en rat (μῦς), qui pourrait bien n'être qu'une simple erreur de transmission, entraînant un masculin ἐμπεσών, ruinait le vers et obligeait à un remodelage. Les restes de ce remodelage se trouvent dans *Par.* et *Dod.*; Babrius en dérive aussi.

Parfois le changement était dû à une modification de l'argument: dans H. 174, «les Rats et les Belettes», on reconstruit en partie une version primaire dans laquelle les rats-généraux portaient des casques ornés de cornes; version dont il reste des vestiges dans *F.An.*, chez le Pseudo-Dosithéos, chez Phèdre et dans les versions syriaques. Or, quelqu'un modifia cela en armant ces rats de longues lances en bois: il le fit en introduisant un nouveau vers qui paraît bien ne plus coïncider avec l'original.

Les cas peuvent se compliquer à l'infini. Je pense par exemple que dans H. 103, «le Geai et les Oiseaux», du vers 1 sortent un vers 2 et un vers 3 (avec des restes du même vers); mais il y a aussi un troisième dérivé (peut-être en vers?) qui est la source de Babrius et de *Tetr.* Ailleurs, il y a dérivation 'en cascade': d'un modèle on tire un autre modèle et de ce second modèle, un troisième. Ainsi, dans les fables très répandues comme H. 114, «la Cigale et la Fourmi» (avec des restes du même vers), H. 136, «le Chien qui portait de la viande» (il y a des modèles 2 et 3, avec des restes du vers de 1); H. 143, «les Grenouilles et les Lièvres» (vers dans 1, prose dans 2, vers dans 3). Je ne peux entrer ici dans une justification détaillée de mes affirmations. Je me limite à indiquer que «le Chien qui portait de la viande» commençait primitivement par un κύων κρέας φέρουσα ποταμὸν διέβαινε; il en reste des traces nettes dans *F.An.* (encore que, dans la version récente, celle qui nous est parvenue, le texte s'altère et dit ἔχουσα). On a un premier résumé qui commence par κύων κρέας ἁρπάσας (amétrique chez le Pseudo-Dosithéos et dans les versions syriaques); de

ce résumé dérive une seconde version qui a même début, mais qui fait s'en aller le chien «le long de la rivière».

Vers nouveau ou remodelé, prose avec des restes de vers, prose nouvelle presque sans aucun vers, tout cela apparaît, selon les cas, dans ces versions intermédiaires. Naturellement, les versions métriques doivent être considérées comme plus anciennes, hellénistiques.

2. *Fables dérivées de deux modèles métriques primaires.*

J'attire tout d'abord l'attention sur les restes métriques dans les fables conservées par le *PRyl.* 493. Bien que j'aie déjà parlé d'elles à plusieurs reprises, il me semble que — surmontant certaines de mes hésitations précédentes — le moment soit venu pour moi de dire ce qui suit: nous nous trouvons en présence d'une collection qui dépend d'un vers différent de celui qui nous a été conservé par le reste de la tradition. Je me limite à un seul exemple, celui de la fable cynique H. 113, «Hercule et Pluton».

a) Vers obtenu de *F.An.*:

⏑ — ∪ — ⏑ — ∪ ∪] ἐπυνθάνετ' αὐτοῦ
τὴν αἰτίαν δι' ἣν [∪ — ⏑ — ⏑ ⏑
ὁ δ' εἶπεν· ἀλλ' ἔγωγε [∪ ∪] διὰ τοῦτ' αὐτόν
⏑ — ∪ —] παρ' ὃν καιρὸν ἐν ἀνθρώποις ἦν (mss. ἤμην)

b) Id. du *PRyl.* (vv. 76-94):

ὁ Ζεὺς τὸν Ἡρακλῆ [∪] εἰς θεοὺς ἄξων
ἐπίονθ' ἕκαστον τῶν θεῶν ὑπερβολῇ
ἠσπάζεθ' Ἡρακλῆς [∪ — ⏑ — — ⏑
] ἄφνω κύψας
⏑ — ∪] οὐ προσηγόρευσε τὸν Πλοῦτον
ἔγωγε τοῦτον ἐπίσταμαι [⏑ — ∪ ⏑
⏑ — ∪ —] νῦν τῷ λόγῳ παροξύνῃ

Eh bien, ce qu'on découvre en comparant ces deux lignes de tradition, on le voit parfois en comparant les

différentes branches de la ligne principale. Fréquemment, deux groupes de versions présentent des restes métriques incompatibles. Ainsi, par exemple, dans les fables H. 6, «les Chèvres et le Chevrier»; H. 12, «le Renard et la Panthère»; H. 31, «l'Homme entre deux âges et ses deux Maîtresses»; H. 35, «l'Homme et le Satyre»; H. 141, «le Noyer»; H. 230, «l'Enfant qui se baignait». Dans ces cas, un vers a abouti à la tradition attestée par *F.An.*, l'autre à la tradition attestée par *Par.*, *Dod.* et Babrius. Je donne deux exemples:

H. 12, «le Renard et la Panthère»:

F.An.:

πάρδαλις τε κἀλώπηξ περὶ κάλλους ἤριζον (mss. ἀ. καὶ π.)
⏑ – ∪ – ⏑ – ∪ ∪] ἀλώπηξ εἶπεν (une suppression; je suis II)
καὶ πόσον ἐγὼ σοῦ καλλίων [⏑ – ⏑ ⏑
⏑ – ∪ –] τὴν δὲ ψυχὴν πεποίκιλμαι,

Par.:

Στικτή ποτε πάρδαλις φορεῖν ἐκαυχᾶτο (une inversion)
ζῴων ἁπάντων ποικιλωτέραν δέρριν (une inversion)
πρὸς ἣν ἀλώπηξ εἶπε· σῆς δορᾶς ἐγώ (mss. ἐγώ σοῦ τῆς δορᾶς)
⏑ – ∪ –] ποικιλοτέραν γνώμην ἔχω.

H. 230, «l'Enfant qui se baignait»:

F.An. I:

παῖς <τίς> ποτ' ἔν τινι ποταμῷ ἐλούετο (mss. λουόμενος ἔν τινι ποταμῷ)
κἀκινδύνευσεν ἀποπνιγῆναι, ὡς δ' εἶδε (mss. ἰδὼν-δέ)
ὁδοιπόρον τιν', τοῦτον ἐπὶ βοήθειαν (mss. τινα ὁδοιπόρον)
ἐκάλει [∪ – ⏑ – ∪ –] ὡς τολμηρῷ.
Τὸ δὲ μειράκιον πρὸς αὐτὸν εἶπεν· ἀλλὰ σύ (mss. εἶπεν πρὸς αὐτόν)
νῦν μοι βοήθει, ὕστερον δέ μοι μέμφου. (voir les mss.)

Par.:

Οὔπω κολυμβᾶν μειράκιον [⏑ — ⏑⏑
ποταμὸν διειδῆ καὶ καλὸν θεωρῆσαν
ἔρριψεν αὐτὸν γυμνὸν ὡς κολυμβῆσον.
Τὸ ῥεῦμα δ' αὐτὸν καὶ τὸ βάθος [⏑ — ⏑⏑
⏑ — ∪ — ⏑ — ∪] χεῖρας ἔκτεινον
⏑ — ∪ — ⏑ — ∪ —] δίδου χεῖρα.
Τὸ δ' εἶπεν· ἄρτι μοι βοήθει [— ⏑⏑
⏑ — ∪ — ⏑ — ∪∪] ὅταν σώσῃς με.

Naturellement, cette distribution des versions n'est pas la seule. Par exemple, pour H. 234, «le Ver», dans *Dod.* la mère met à l'épreuve la vue et l'odorat de son fils avec le mûrier et l'encens; dans *Par.*, l'enfant sent les parties génitales de sa mère. Deux vers différents correspondent à ces deux traditions:

Dod.:

σπάλαξ λέγει τῇ μητρί [— ⏑ — ⏑⏑ (cf. *F.An.*)
⏑ —∪—⏑ —]συκαμινέαν ὁρῶ
Ἔκ δευτέρου δ' ἔφη [∪— ⏑ — ⏑⏑
ὀσμῆς πεπλήρωμαι [∪ — ⏑ — ⏑⏑
ὦ τέκνον, οὐ μόνον [

Par.:

] τὴν μητέρα
θέλων φιλῆσαι [— ∪ — ⏑ — ⏑⏑

Il y a beaucoup d'autres possibilités: par exemple, dans H. 40, «l'Astrologue», le mètre très abondant dans *F.An.* (on peut le voir dans mon *Historia*... I 94) diffère énormément de celui de la même histoire racontée par Diogène Laërce I 34:

Σὺ γάρ, ὦ Θαλῆ, τὰν ποσὶν ἰδεῖν οὐ δυνάμενος (une inversion) τὰπ' οὐρανῷ [⏑ — ∪] οἴει γνώσεσθαι

Parfois, la tradition s'est définitivement scindée en deux et les deux versions métriques forment, à proprement parler, deux fables différentes. Par exemple, dans le cas déjà cité des deux dérivations de la scolie du «Serpent et du Crabe» (H. 211 et Chambry 152). Dans *F.An.*, on introduit la variation suivante: la fable ne se termine pas par les paroles adressées par le Crabe au Serpent (il l'accuse lui, le Crabe, de ne pas marcher droit!), mais par la mort du Serpent, qui s'étire, ce qui provoque la raillerie du Crabe. Or, dans une seconde version, celle de *Par.*, *Tetr.* et Avianus, les personnages sont la Mère-Crabe et son fils: la mère demande à son fils de faire ce dont elle n'est pas capable. Les deux versions ont un mètre différent:

Vers. 1:

ἀεὶ ὕπουλος [— ⏑] καὶ πονηρὸς ἦν
ἐκεῖνος οὐκ ἐπείθετο [
ὦ οὗτος, ἀλλ' οὐ νῦν σ' ἐχρῆν ἁπλοῦν εἶναι.

Vers. 2:

ὦ παῖ, τί δὲ λοξὴν <σύ γε> βαδίζεις ὁδόν
ὀρθὴν ἰέναι προσῆκον; ἡ μήτηρ εἶπε.
Ὁ δὲ πρὸς αὐτήν· τῆς ὁδοῦ ἡγοῦ, μῆτερ,

De même, les deux fables «des Grenouilles» dans H. 43 et H. 70 sont des mises en prose de deux fables métriques différentes, qui pourraient toutefois avoir l'une et l'autre une même origine, mais lointaine. Et il y a bien d'autres cas.

Naturellement, là où il existe deux modèles métriques primaires, toutes les complications imaginables peuvent se produire: une dérivation d'une version secondaire (en vers ou mise en prose) à partir de l'un ou de l'autre, des contaminations, etc.

3. *Fables dérivées de trois modèles métriques ou plus.*

Ce cas est très rare, à ce que j'ai constaté: j'ai même peine à recenser plus de cinq fables qui puissent s'interpréter ainsi. Comme j'ai publié deux articles [10] sur l'une d'elles, la fable de «l'Hirondelle et des Oiseaux» (H. 39), cela m'évite d'entrer dans des détails compliqués. Cette fable, concrètement, présente trois versions métriques primaires et une quatrième, primaire aussi, mais dont nous ignorons si elle était ou non métrique; chacune de ces versions produit une série complexe de dérivés. A part celle-ci, les fables les plus complexes sont H. 132 (la fable d'origine égyptienne «du Ventre et des Pieds»); et H. 51 (la fable «du Laboureur et du Serpent»). Je trouve quatre dérivations, dont trois sont la source du *Pañcatantra* indien, des fables syriaques et de Phèdre (chez Romulus): il est clair qu'elles ne nous ont pas laissé de restes métriques. Mais on en trouve dans la quatrième, celle qui nous a été transmise par les *Fables Anonymes*. Pour qu'on se représente la complexité des choses, je fais remarquer que, dans les trois collections, il y a, d'une part, des traces d'un vers commun, tel le commencement conservé par II (ὄφις γεωργοῦ παῖδα δήξας ἐν ποδί) et modifié par les autres collections, mais il y a aussi des vers nouveaux, remodelés, qui s'adaptent aux variantes thématiques des différentes versions.

IV

Avant d'essayer de faire un schéma approximatif des collections de fables d'époque hellénistique et romaine qui

[10] «La fábula de la golondrina de Grecia a la India y la Edad Media», in *Emerita* 48 (1980), 185-208, et «Más sobre la fábula de la golondrina», in *Emerita* 50 (1982), 75-80.

servirent de modèle aux collections conservées, je vais présenter quelques idées sur leur origine: de là je tirerai quelques conclusions sur leurs sources. Je le ferai en me référant à trois collections très différentes, l'une anonyme et les deux autres rédigées par des auteurs connus: l'*Augustana*, Phèdre et Babrius. Malgré leurs différences, les deux premières présentent un point commun: ce sont des collections qui se sont formées progressivement et dont nous pouvons reconstruire, au moins en partie, le processus de formation.

Il y a 236 fables dans l'*Augustana*, y compris quelques fables des collections parallèles Ia et Ib et d'autres, attestées par un seul manuscrit. C'est la collection la plus vaste que nous connaissions. Elle occupe de ce fait une place centrale dans la tradition de la fable ancienne. Il y a longtemps déjà, j'ai démontré que le dernier état de cette collection, celui qui nous est connu, provient du IV^e^ ou V^e^ siècle après J.-C.: des particularités de vocabulaire, entre autres, le confirment [11]. Il n'en est pas moins clair que, beaucoup plus tôt, disons au I^er^ siècle avant J.-C., bon nombre de ses fables avaient déjà un texte très proche de celui que nous leur connaissons, ce que montre, notamment, leur ressemblance avec les fables de Phèdre.

Or, l'*Augustana* ne s'est formée que de façon progressive: les étapes antérieures sont la collection de Démétrius de Phalère, la collection que j'appelle *« Ancienne Augustana »* et celle que j'appelle *« Pré-Augustana »* (lesquelles, à leur tour, connurent divers avatars). En réalité, les collections byzantines, la *Vindobonensis* et l'*Accursiana* ne sont rien d'autre que de nouveaux développements de l'*Augustana*, qui contaminent son texte avec celui de leurs modèles et ajoutent des fables nouvelles empruntées à diverses autres collections.

[11] Cf. mes *Estudios sobre el léxico de las fábulas Esópicas* (Salamanca 1948).

Au cours de ce processus, il est arrivé parfois que des 'redites' se sont introduites, venant des différentes branches du *stemma* d'une même fable, présentes dans différentes collections ou sources et parfois avec des vers complémentaires: H. 28 et H. 34; H. 62 et H. 220; H. 71 et H. 239; H. 87 et H. 189, etc.

La collection de Démétrius, dont Diogène Laërce nous dit qu'elle formait un livre, ne devait pas compter plus de cent fables. Dans mon *Historia* I, j'ai traité le problème de la reconstitution de cette collection, ce qu'on peut faire en recourant à un procédé 'négatif', qui rejette les fables qui sont récentes à en juger par leur contenu (habituellement cynique) et par leur structure; mais j'ai dit ailleurs qu'on aurait tort de supposer que la collection de Démétrius a passé tout entière dans l'*Augustana*: des fables qu'on trouve dans la *Vie d'Esope* et d'autres qui furent plus tard 'repêchées' par l'*Augustana* et par d'autres collections ont dû déjà y faire leur apparition, vu leurs coïncidences (soit littérales, soit d'ordre général) avec la fable d'époque classique. Il paraît vraisemblable que, parmi les fables de l'*Augustana*, celles qui procèdent plus vraisemblablement de Démétrius sont celles qui a) dépendent d'un modèle métrique et b) ont une ample diffusion dans les collections anciennes. Il y en a 92, dont 37 seulement semblent, par leurs caractéristiques, remonter plus ou moins sûrement à l'époque classique. Les autres fables présentent des traits structuraux ou de contenu ou les deux à la fois qui ne semblent pas classiques: ce sont souvent de brèves anecdotes où une situation se dénoue par une action ou par les paroles soit de la victime, soit d'un témoin; elles ont de surcroît fréquemment des personnages humains pour protagonistes. Cela revient à dire qu'on a tiré de la collection de Démétrius une nouvelle collection qu'on a mise en vers en éliminant au moins la moitié des fables qu'elle contenait (il est arrivé que certaines d'entre elles aient été 'repêchées' et insérées dans d'autres collections) et

en introduisant des fables nouvelles. La nouvelle collection, de 100 fables environ (à peu près comme celle de Démétrius), contenait des fables, classiques ou non, avec une version métrique primaire. C'est la collection que j'appelle *« Ancienne Augustana »*. Il faut la dater du III^e siècle avant J.-C.

Les fables de cette collection n'avaient systématiquement ni *promythia*, ni *épimythia*: sur ce point, Phèdre en est un fidèle continuateur: comme on sait, il présente soit un *promythium*, soit un *épimythium*, soit l'un et l'autre, soit ni l'un ni l'autre. Je pense que cette collection est essentiellement la source principale de Phèdre (mais pas la seule, comme on le verra), ce qui peut être une aide supplémentaire au moment de la définir. J'ai déjà dit que Phèdre est témoin d'un texte plus ancien que celui conservé par l'*Augustana*, la collection du IV^e-V^e siècle après J.-C., qui nous est parvenue.

Cette étape dans l'évolution centrale de la fable grecque a été suivie par d'autres. Les fables syriaques (les unes traduites ensuite en grec par Andréopoulos dans ce qu'on appelle le *Syntipas* et d'autres que nous connaissons seulement en syriaque et dans la traduction française de Sœur Bruno Lefèvre [12]) coïncident essentiellement avec l'*Augustana*, mais a) elles ajoutent fréquemment de nouvelles fables, b) elles présentent souvent un texte plus archaïque.

Je pense qu'elles procèdent d'un élargissement de l'*« Ancienne Augustana »* que j'appelle la *« Pré-Augustana »*: plus que d'une collection, il s'agit d'une série de collections plus ou moins proches qui ont déjà systématiquement des *épimythia*. On les a connues à Byzance, où elles se sont conservées jusqu'au IX^e siècle. Comme on l'a vu, les rédacteurs de la *Vindobonensis* et de l'*Accursiana* les ont utilisées.

[12] *Une version syriaque des fables d'Esope* (Paris 1941).

Ces collections, non plus en vers mais entièrement ou partiellement mises en prose, sont le modèle de notre *Augustana*. Il suffit de voir, par exemple, que là où, dans H. 58, l'*Accursiana* (*F.An.* III) dit γυνή τις χήρα ὄρνιν εἶχε, les fables syriaques répondent avec un texte comparable: *Synt.* γυνή τις χήρα ὄρνιν ἐκέκτητο; Lefèvre: «Il y avait une femme veuve». Or, il suffit d'ôter le mot γυνή pour retrouver le vers ancien, χήρα τις ὄρνιν εἶχε. La mise en prose est donc antérieure aux fables syriaques et elle a été modifiée par *F.An.* I et II.

Ainsi donc, derrière l'*« Ancienne Augustana »*, source de Phèdre, il y a une série de collections proches les unes des autres que nous appelons *« Pré-Augustana »*; elle est la source des versions syriaques; par la suite, elle a été élargie. Les fables présentent, à ce stade, des versions à moitié en prose qui s'échelonnent à partir du Ier siècle avant J.-C. L'argument essentiel est le suivant: bon nombre de fables se trouvent seulement dans *F.An.* I *(Augustana)* et dans la version syriaque (peut-être aussi dans *Tetr.*). Parfois, comme je l'ai dit, dans les versions syriaques avec un texte plus archaïque. Il est clair que la collection fut peu suivie par le reste de la tradition, qui dépend soit de l'*« Ancienne Augustana »*, soit de dérivés de celle-ci distincts de la *« Pré-Augustana »*, et dont il me reste encore à parler.

La collection de fables syriaques nous est parvenue dans un état fragmentaire: elle compte 87 fables, dont quelques-unes sont de toute évidence récentes. Mais si nous tenons compte du fait qu'il n'y a que treize fables ayant un seul modèle primaire qui se trouvent uniquement dans *F.An.* et *Syr.*, qu'il y en a 96 avec les mêmes caractéristiques qui se trouvent seulement dans *F.An.* I, qu'il y en a 2 comportant une seule version primaire et qui se trouvent dans *F.An.* I et *Syr.* et qu'il y en a 28 de ce même type qui se trouvent seulement dans *F.An.* I; si on ajoute encore au corpus de l'*« Ancienne Augustana »* les 15 fables qui se trouvent aussi

dans la collection syriaque (et d'autres qui, vraisemblablement, se sont perdues), il résulte que la *« Pré-Augustana »* représentait un certain développement de l'*« Ancienne Augustana »*. On constate toutefois que le développement ultérieur de cette collection a été bien supérieur: des fables qui se trouvent parfois seulement dans *F.An.* I ou Ia ou Ib, voire dans un manuscrit isolé (et éventuellement dans II ou III) et qui, en définitive, atteignent comme on l'a vu le nombre de 236, dont 15 seulement correspondent à des versions secondaires ou dérivées.

La *« Pré-Augustana »* s'est donc agrandie par étapes, et son texte s'est modifié graduellement pour aboutir à notre *Augustana* des IV^e^ et V^e^ siècles après J.-C., dont j'ai indiqué quelques-unes des modifications; j'ai fait voir aussi que l'*Augustana* a détruit le vers dans une plus ample mesure que la *« Pré-Augustana »*. Or, parmi les ajouts auxquels je me suis référé, tous ne constituent pas de nouvelles fables (en tout cas hellénistiques, puisqu'elles conservent toutes des traces de vers hellénistique). Quelques-unes ont été 'repêchées' chez Démétrius ou dans des textes plus anciens, ce qui est le cas de H. 4 («le Faucon et le Rossignol») emprunté à Hésiode; plusieurs fables d'Archiloque dans H. 83, 85, 94, 245; fable «de l'Aigle et de l'Escarbot» (H. 3) de Sémonide; fable «de l'Astrologue» (H. 40) de Platon, etc.

En réalité, ces développements successifs de la *« Pré-Augustana »* ne furent qu'un précédent pour d'autres développements de la *Vindobonensis*, combinés avec des réductions énergiques, et de l'*Accursiana*. On est arrivé ainsi aux 306 fables de l'édition de Hausrath. Ces ajouts sont très variés, et ils nous éclairent bien sur la façon de travailler de ceux qui remaniaient les collections: les Byzantins ne faisaient que continuer le travail de leurs prédécesseurs.

Il y a certainement des fables byzantines (ce sont parfois des mises en prose de dodécasyllabes politiques: cf. p. ex.

H. 269). Il peut aussi s'agir de fables d'origine hellénistique avec des restes de mètres: certaines fables qui se trouvaient déjà chez Démétrius ont même pu être 'repêchées', car il y en a qui sont dérivées d'Archiloque (H. 285, 287, 294), d'Eschyle (H. 273 et 276), etc. D'autres fables ont laissé leur trace également chez Plutarque, Achille Tatios, dans la *Vie d'Eschyle*, etc. D'autres encore sont entrées, sans doute secondairement, à travers la tradition 'babrienne' dont je dois encore parler: c'est le cas de H. 270, 271, 275, 280, 288 et 289. Ces collections ne se contentaient pas d'ajouter: j'ai déjà dit qu'elles modifiaient le texte, en accentuant la mise en prose, en l'adaptant aux courants linguistiques et littéraires de l'époque, en le contaminant aussi.

Ceci nous permet de comprendre comment Phèdre a procédé: bien qu'auteur unique et individuel d'une collection à caractère littéraire, il présente un trait commun avec l'*Augustana*: ses prologues nous apprennent que les cinq livres de son œuvre ont été publiés l'un après l'autre. Cela nous permet de comprendre ce qu'est la création progressive d'une collection. En l'occurrence, il s'agit d'une collection littéraire, que deux traits caractéristiques distinguent des *F.An.*: a) elle n'introduit pas de redites, b) elle contient des fables originales créées par l'auteur lui-même (sur des modèles anciens il est vrai).

J'ai dit, en termes généraux, que (comme l'avaient déjà vu d'autres chercheurs avant moi) le modèle de Phèdre est proche de l'*Augustana*. J'ai précisé qu'il s'agit d'une collection antérieure à l'*Augustana*, avec un texte plus archaïsant et un moindre nombre de fables. Quelques précisions s'imposent: nous savons que de très nombreuses fables n'ont jamais eu plus d'un modèle métrique primaire et que ces fables n'ont pas produit de *stemma* ramifié avec des versions intermédiaires, antérieures aux textes que nous possédons. En d'autres termes, ces fables ont été accueillies, dans des versions très proches les unes des autres, dans diverses

collections, notamment dans celles qu'ont utilisées Phèdre et Babrius. Il n'y a donc pas de raisons de chercher, pour ces fables, des différences essentielles entre les versions de Phèdre, de l'*Augustana* et de Babrius.

J'en conclus que les collections qui sont la base essentielle des deux fabulistes, et que j'appelle collection I (ou *« Ancienne Augustana »*) et collection II, avaient un grand nombre de fables en commun: elles venaient sans doute de Démétrius et de ses successeurs. Or, cette collection I contenait d'autres fables encore. Le résultat d'une étude approfondie, que je me limite à résumer, est le suivant: la collection-modèle essentielle de Phèdre (la I) comportait:

a) des fables déjà citées, de modèle unique;

b) des fables avec deux versions: soit deux versions primaires, soit l'une primaire et l'autre secondaire, dont elle recueillait respectivement la version primaire nº 1 (celle qui n'est pas suivie par la tradition babrienne) et la version primaire unique. D'autre part, cette collection avait des fables que Phèdre et parfois d'autres auteurs (notamment les versions syriaques) conservèrent, mais qui ne figurent pas dans l'*Augustana*.

Et cependant, dans le cas de H. 154, «le Lion, le Renard et l'Ane» (la fable dite du «partage du Lion»), il est absolument certain que Phèdre, comme Babrius, suivent le modèle secondaire, tandis que les *F.An.* suivent le modèle primaire. Donc, dans ce cas au moins, Phèdre suit la collection II, la collection-modèle secondaire, tandis que les *F.An.* suivent la collection-modèle primaire. Donc, dans ce cas au moins, Phèdre suit la collection-modèle de Babrius.

Phèdre avait au moins deux collections sous les yeux; en outre il contaminait les fables d'une même collection: j'en ai déjà donné un exemple. Il utilisait aussi des collections de χρεῖαι et d'anecdotes, d'où provient un matériel qui

manque généralement chez les autres fabulistes (on le trouve, parfois, dans diverses sources: j'ai donné un exemple de Plutarque). Enfin, Phèdre faisait dériver et créait de nouvelles fables.

Bien que le classement des fables en cinq livres fait par Phèdre ne nous ait été que partiellement conservé (quelques-unes ont échoué dans l'*Appendix* de Perotti, d'autres ne peuvent être repérées qu'à travers Romulus), on peut essayer de voir si sa façon de travailler s'est modifiée, ou non, au cours du temps. Je me limite, ici encore, à résumer des travaux plus vastes qui sont encore inédits. Parmi les fables communes à Phèdre et à d'autres sources, les plus fréquentes sont, de beaucoup, celles qui sont communes à Phèdre et à l'*Augustana* (27 à 13). Or, si nous opposons à l'ensemble de ces fables celles qui n'ont pas leur source dans la tradition fabulistique (fables dérivées ou fables nouvelles de Phèdre), il en résulte que, dans le livre I, le premier groupe l'emporte sur le second (18 à 13); dans le livre III (je laisse de côté le livre II, très bref), le second groupe l'emporte sur le premier (17 à 2); dans le livre IV, les deux groupes s'équilibrent (11 à 13) et, dans le livre V, le second groupe domine à nouveau (9 à 1). Phèdre innove donc, par rapport à la tradition, dans 50% des cas, alors que l'*Augustana* se limite à recueillir le matériel traditionnel. Dès le 1er livre, Phèdre connaît les différents procédés d'innovation; plus tard, il les utilise plus largement; puis il oscille après dans un sens ou dans l'autre.

Passons à Babrius. On ne peut pas reconstituer l'évolution chronologique de ses fables. On peut, en revanche, se faire une idée de ses sources et de son degré d'originalité. En analysant les 143 fables de l'édition de Perry, qui proviennent pour la plupart (mais pas toutes) du manuscrit de l'Athos, on constate que l'originalité de Babrius, mesurée en pourcentage de fables sans modèle direct dans nos sources, est inférieure à celle de Phèdre, mais néanmoins

appréciable: à peu près 25%. Sur les sources de Babrius, j'ai déjà dit l'essentiel. Il suit une collection (que nous appelons II) qui comporte des fables soit identiques à celles de la collection I, soit différentes: une seconde version primaire ou secondaire par rapport à la primaire. Or il y a des exceptions: dans H. 294, «le Loup et le Chien», Phèdre et Babrius suivent une version primaire et le ms. F (des *F.An.*), une version secondaire, et dans H. 143, «les Lièvres et les Grenouilles», Babrius et les *F.An.* III suivent un modèle primaire tandis que Phèdre et les *F.An.* I dérivent du modèle secondaire. On en peut déduire que Babrius a au moins une deuxième source à côté de la source principale.

Ce n'est pas tout. Puisque nous pouvons reconstruire en partie les modèles, nous pouvons aussi voir dans quelle mesure Babrius les a modifiés. Cela nous réserve une surprise: Babrius tend en effet à maintenir ou à développer les modèles modérément étendus et à développer les modèles de dimensions plus restreintes: même des modèles secondaires qui représentent la réduction d'un modèle primaire sont, à nouveau, développés par lui, dans le dessein de donner plus de vie, plus de mouvement dramatique, parfois du pittoresque aux descriptions.

Mais il y a de notables exceptions. Il arrive aussi à Babrius de réduire ses modèles et d'en faire dériver des fables sèches de 4 vers ou à peine plus. Dans mes travaux précédents, j'avais déjà manifesté des doutes sur l'unité de la collection de Babrius: comme on sait, l'*Athous* présente ses 123 fables par ordre alphabétique (on a perdu la fin, à partir de la lettre O). Mais cet ordre est secondaire: au point que le prologue à l'ancien second livre du poète, qui commence par μῦθος, est placé à la lettre M, comme s'il s'agissait d'une fable. Cet ordre alphabétique, postérieur à Babrius, n'est pas le seul qui ait existé: il subsiste un reste d'autres ordres alphabétiques dans les fables choliambiques

des mss. *G* et *Mb*, ainsi que dans la *Paraphrase Bodléienne*, qui dérive des fables choliambiques, de Babrius et d'autres auteurs. De plus, il y a des témoignages de deux versions choliambiques d'une même fable, ce qui montre que, comme certains auteurs byzantins, les auteurs modernes sont tombés dans un piège: ils ont attribué trop rapidement à Babrius toutes les fables en choliambes, et cela bien que Babrius lui-même se plaigne dans son second prologue des imitateurs qu'il a eus. Mais ce qui est vraisemblable, c'est que diverses fables choliambiques, parfois deux sur le même thème (cf. les deux versions de H. 147 dans les *T. Assend.* et chez Babrius; on trouve fréquemment dans *Par.* et *Dod.* deux versions différentes d'une seule et même fable), ont été rangées par ordre alphabétique après coup, de façons diverses, indépendamment de leur auteur.

Les sources des fables choliambiques, aussi bien des fables restées intactes (dans l'*Athous*, *G* et *Mb*, dans les *Tablettes d'Assendelft*, chez le Pseudo-Dosithéos) que des fables paraphrasées, sont essentiellement les mêmes: de la collection II, dont je suis en train de parler, et que j'appellerai d'une façon générale 'collection babrienne', dérivent, en général, les fables choliambiques, dont proviennent *Par.*, *Dod.* et d'autres collections. Les fables qu'on attribue à Babrius traitent leurs modèles de façons très différentes. Je pense que si, d'un côté, les fables brèves de 4 vers sont un type ancien qui a laissé aussi des traces dans l'*Augustana* et chez Phèdre, il y a eu un poète choliambique qui a cultivé ce même type (comme plus tard Ignace le Diacre), tandis que Babrius a agi en sens inverse. En résumé, mon hypothèse est la suivante: en plus de celles de Babrius lui-même, l'*Athous* et les autres sources de fables choliambiques contiennent des fables du Pseudo-Babrius, son imitateur.

V

Après cela, même en laissant de côté l'examen d'autres collections conservées, nous pouvons essayer de nous faire une idée de l'éventail des collections de fables non conservées de l'époque hellénistique et romaine.

Cet éventail était, de toute évidence, très complexe. Nous avons vu qu'il y avait parfois plusieurs modèles (en vers ou en prose) pour une même fable; qu'il y avait des réductions, des développements, des modifications de thèmes, au point qu'on a le sentiment d'être en présence de fables nouvelles. Les collections étaient donc des amalgames de fables diverses qui, parfois, s'accroissaient avec le temps. Elles pouvaient accueillir, en recourant à des sources diverses, des fables de *stemmata*, de dimensions et de thème différents; pour autant que nous puissions en juger, toutes les collections étaient mixtes. Même celle de Démétrius, qui n'était qu'une anthologie de fables très différentes les unes des autres, apparues dans la littérature d'Hésiode aux Socratiques. De ce qui précède, nous pouvons inférer que les collections perdues se sont constituées de manière analogue.

D'autre part, un fait important doit être mis en évidence: les fables que nous avons appelées *Fables Anonymes*, après leurs derniers développements à l'époque byzantine, sont arrivées à un total de 306. Or, mon fichier de fables anciennes non représentées dans les *Anonymes* donne un total de 312: ce sont des fables qui apparaissent dans les autres collections ou hors collection, comme fables-exemples. Il faudrait en ajouter encore quelques-unes, d'origine ancienne, recueillies par la collection de Romulus. En définitive, à part les 236 fables de l'*Augustana*, au maximum de leur développement dans l'Antiquité, les collections anciennes recueillaient 400 autres fables. Ceci est suffisant pour se faire une idée de la richesse du genre, attestée aussi par le

fait que nous trouvons régulièrement dans les papyrus des fables nouvelles ou des versions nouvelles de fables déjà connues.

La collection de Démétrius a dû susciter, dès le IIIe siècle, une prolifération de collections de fables choliambiques: sinon, on ne s'expliquerait pas l'existence de deux modèles métriques primaires, voire plus dans de nombreux cas. D'autre part, ces collections ne contenaient pas seulement des fables traditionnelles dans diverses versions métriques (ou dans la même, recueillie par certaines collections seulement): elles contenaient aussi des fables nouvelles, de type cynique, qui pouvaient différer d'une collection à l'autre et qui n'avaient par conséquent pas plus d'un seul modèle métrique primaire. Ces collections devaient être brèves, comme celle de Démétrius; de la grosseur d'un livre au maximum, c'est-à-dire environ 100 fables. Mais toutes ces collections n'eurent pas la même diffusion.

Nous pouvons en repérer tant bien que mal quatre: la collection I ou *« Ancienne Augustana »*, la II ou *« Collection babrienne »*, celle du *P. Rylands* et celle qui servit de source à la *Vie d'Esope*.

J'ai déjà parlé de la collection I ou *« Ancienne Augustana »*. Il faut l'imaginer comme un dérivé, entre autres, de la collection de Démétrius de Phalère: elle comportait un mélange de fables empruntées à Démétrius, de fables ajoutées d'origines diverses et de fables simplement inventées. Fables primaires en tout cas. D'autre part, il est difficile d'isoler cette collection de ses développements successifs dans la *« Pré-Augustana »* pour aboutir à l'*Augustana*. A l'époque hellénistique, l'*« Ancienne Augustana »* et les phases primitives de la *« Pré-Augustana »* devaient coexister, à moins qu'on n'admette que toutes les fables ajoutées par la *« Pré-Augustana »* qui ont des vers hellénistiques se trouvaient à cette époque-là dans des collections diverses perdues par la suite. C'est assurément le cas de beaucoup

d'entre elles. Toutes les fables ajoutées à la *« Pré-Augustana »* (ou, tout au moins, quelques-unes d'entre elles) ont-elles été composées pour y être insérées? Nous l'ignorons. On peut en revanche affirmer que Phèdre utilise une phase très ancienne, celle que j'ai appelée *« Ancienne Augustana »*, mais dans une version déjà mise en prose.

A côté de cette collection, il en existait une autre que j'ai appelée collection II ou *« Collection babrienne »*: c'est elle qui fournit à Babrius la plupart de ses fables à modèle ancien. Cette collection coïncide en grande partie avec la précédente: elle dérive aussi de Démétrius et d'autres sources communes comportant des fables identiques, en versions primaires. Mais pour accroître ce noyau commun, la collection II a pris différents matériaux parmi ceux qui proliféraient dans diverses collections mineures; elle a pris aussi d'autres versions primaires des mêmes fables recueillies par la collection I, ou bien des versions secondaires de ces fables, et aussi, naturellement, des fables qui n'ont rien à voir avec la collection I.

Si j'appelle cette collection *« babrienne »*, ce n'est pas pour proposer une généalogie qui nous mène à Babrius et de Babrius à une autre série de collections, surtout byzantines. J'ai déjà dit que, fréquemment, les fables apparentées à celles de Babrius dans les *Paraphrases* et *Dodécasyllabes*, chez le Pseudo-Dosithéos, dans les *Tablettes d'Assendelft*, chez Avianus, chez Ignace le Diacre et dans la tradition indirecte ne dépendent pas de Babrius, qui, lui, dérive, entre autres, du modèle commun dans la collection II. Certes, *Par.* et *Dod.* ont parfois aussi tiré leurs fables de Babrius, ou tout au moins, ils les ont contaminées avec celles de ce poète. Il n'en est pas moins vrai que toute cette tradition fait bloc contre celle des *F.An.*, de Phèdre et des fables syriaques; je parle de 'tradition babrienne' au sens large du mot. Il arrive souvent qu'une fable, présente dans une partie de cette tradition (et absente de celle de la

collection I ou représentée là par une version différente), manque chez Babrius; il n'y a rien d'étrange à cela car Babrius semble avoir fait une sélection, encore que nous ne puissions l'affirmer catégoriquement, dès lors que nous ne conservons pas au complet son recueil, et que des fables qui ne sont pas de lui y ont été ajoutées.

Il s'agissait, dans ce cas aussi, d'une collection hellénistique qui se transmit, par la suite, dans diverses rédactions en prose. Comme I, II est une collection mixte qui ajoute à un noyau commun provenant de Démétrius des fables hellénistiques en vers, vraisemblablement de sources différentes; quelques-unes, à mon avis, peuvent avoir été créées par le rédacteur lui-même. La différence avec I, c'est que le matériel qu'elle rassemble est moins uniforme. En tout cas, qu'il s'agisse de créations des auteurs des collections I et II ou d'autres, ce qui est hors de doute, c'est que, après Démétrius, qui se borna à recueillir et à adapter des fables existantes (j'ai décrit ailleurs comment), il y eut une époque où, pour satisfaire les besoins de propagande de leur école, les cyniques firent dériver ou créèrent d'autres fables. Les collections I et II recueillirent une partie de ce matériel: plus tard, une autre partie entra dans ces collections augmentées et chez différents fabulistes comme Avianus, Aphthonios, etc.

A la différence de ces deux collections, celle que nous conservons, bien que très partiellement, dans le *P. Rylands* 493, présente des traits qui lui sont propres. Ce qui nous est parvenu est un papyrus du I^er^ siècle après J.-C., avec un texte à moitié en prose, de fables primitivement rédigées dans un vers primaire propre, de type hellénistique. Cette tradition se perdit pratiquement: sauf dans le cas des versions de la fable «de l'Hirondelle» chez Dion Chrysostome (qui ont des liens de parenté avec celle du papyrus), quand une fable comme celles du *PRyl.* apparaît ailleurs, c'est dans des versions étrangères à la sienne. D'autre part, quant au

contenu de la collection, les quatre fables conservées se retrouvent dans l'*Augustana* («le Sanglier, le Cheval et le Chasseur» seulement dans le ms. E), selon moi, dans des versions primaires différentes. Au moins, la fable «du Sanglier» vient de Démétrius: comme dans toute la tradition dérivée de lui, cet animal a remplacé le Cerf de la version de Stésichore. Ainsi, dans la mesure où nous pouvons en juger, l'auteur de la collection a fait des versions poétiques propres de fables de Démétrius et de plusieurs autres tirées des mêmes sources que celles utilisées par la collection I, c'est-à-dire, de sources en prose.

Ajoutons que si, à ce que je crois, la version originale la plus ancienne de la *Vie d'Esope* remonte à l'époque hellénistique, nous sommes en présence de restes d'une autre collection métrique de la même époque. Quelques-unes de ces fables sont anciennes, elles sont représentées à l'époque classique (celle de «la Souris et la Grenouille», celle de «Dionysos et la vigne», celle de «l'Aigle et l'Escarbot», celle du «Chasseur de sauterelles»): je pense qu'elles arrivèrent à la *Vie* à travers Démétrius; parfois elles passèrent aussi à la collection I. Mais il y a d'autres fables non classiques, souvent de type cynique. Les unes et les autres apparaissent avec un vers primaire: sinon, avec un autre vers indépendant (souvent conservé aussi dans le supplément de fables ajouté par l'*Accursiana* ou par le ms. F). Evidemment, la collection intégra des fables de la collection I et en ajouta d'autres provenant de sources diverses. Et elle se conservait à l'époque byzantine: contrairement à ce qu'on a affirmé, les versions de l'*Accursiana* ne dérivent pas de la *Vie d'Esope*, mais d'une source commune plus ancienne.

Bien sûr, ce qui est dit est insuffisant pour expliquer l'éventail de collections qui ont dû exister à l'époque hellénistique, collections qui sont toutes mixtes et qui s'empruntent leur matériel les unes aux autres. Je répète que

nous connaissons environ 400 des fables qui ne figurent pas dans l'*Augustana* et qui remontent pour la plupart à l'époque hellénistique. Mais ce que nous pouvons entrevoir représente déjà, à mon avis, un progrès.

L'éventail devait être également complexe à l'époque romaine. Il n'est plus le même: à côté des collections anonymes ou traditionnelles, simples recueils de fables existantes, et qui manquent souvent d'unité ou contiennent des redites, on a des poètes créateurs de nouvelles fables, tels que Phèdre, Babrius, Avianus.

Notre propos consiste à nous faire une idée des collections traditionnelles anonymes qui sont la source non seulement de Phèdre, mais des autres auteurs et des collections byzantines. Nous avons:

I) La collection I ou *« Ancienne Augustana »*, se transformant, comme nous le savons, en *« Pré-Augustana »* dans ses différentes étapes, pour aboutir à l'*Augustana* de la fin de l'Antiquité. C'est l'axe central de transmission des fables, mais il convient de faire plusieurs mises en garde.

La première, c'est qu'il ne faut pas s'imaginer la *« Pré-Augustana »* comme un texte bien fixé: c'est un ensemble de collections plus ou moins proches: rappelons les sous-collections Ia et Ib, le texte différent (et parfois archaïque, avec des restes de vers) de certains manuscrits ou groupes de manuscrits pour certaines fables, la présence de quelques-unes des fables recueillies par Hausrath dans certains manuscrits seulement.

Seconde mise en garde: à partir d'un moment donné, postérieur à l'utilisation de la *« Pré-Augustana »* par le rédacteur des fables qui furent ensuite traduites en syriaque, cette collection tombe en désuétude: elle a été très peu utilisée par les auteurs de collections de fables d'époque romaine. J'ai déjà expliqué qu'un très grand nombre de fables des *F.An.* ne se trouvent nulle part ailleurs.

Troisième et dernière mise en garde: la *« Pré-Augustana »* était connue à Byzance, au IX^e siècle, par différents manuscrits et recensions. Son vers fut ajouté par la *Vindobonensis* et par l'*Accursiana* à celui que nous a conservé l'*Augustana*, comme je l'ai déjà dit: il se conserve parfois beaucoup mieux dans Ib. D'autre part, même Ignace le Diacre a connu ce modèle au IX^e siècle.

II) Nous pouvons suivre difficilement le processus d'élargissement de la collection II. Au moment où Babrius l'utilisa comme modèle, peut-être vers l'an 100 après J.-C., elle est pour nous un bloc compact dont nous ne pouvons pas reconstituer l'histoire. Nous ne pouvons pas même dire si, à ce moment-là, n'y figuraient pas encore une partie des fables qui ont été trouvées ensuite dans la collection par des auteurs tels que le Pseudo-Dosithéos, Avianus, les auteurs des *Paraphrases* et des *Dodécasyllabes*, celui du Supplément de l'*Accursiana*, Ignace. Le plus vraisemblable, c'est qu'il faille dans ce cas aussi envisager des accroissements successifs; mais nous ne pouvons pas le démontrer. En tout cas, il est bien clair que la collection II fut une collection très populaire à l'époque impériale romaine et à Byzance; ses fables réussirent à s'introduire dans certains manuscrits des *F.An.* Mais, à l'encontre de ce qui arriva pour les *Fables Anonymes*, cette autre collection ne nous a été conservée qu'à travers des mises en vers 'babriens' et des mises en prose de ces mises en vers (et les *Dodécasyllabes* sont des mises en vers, à nouveau, de toutes ces mises en prose).

On dispose toutefois de divers moyens pour se faire une idée de ce qu'était cette collection à l'époque romaine. Dans les *Paraphrases* et les *Dodécasyllabes*, on trouve des éléments en prose communs qui remontent à la collection en question. Avianus dépend, à ses propres dires, d'un texte latin en prose qui provenait évidemment d'un texte grec aussi en prose se rattachant à la tradition qui nous occupe. En

comparant les versions du Pseudo-Dosithéos et les *Tablettes d'Assendelft* de H. 147, «le vieux Lion et le Renard», et H. 155, «le Lion et le Rat», on peut obtenir aussi des éléments en prose communs.

III) Il faudrait ajouter ce que nous appellerons les collections mineures. Certaines coïncidences, surtout entre les versions de certaines fables chez Aphthonios et chez le Pseudo-Dosithéos, parfois aussi chez Libanios, Thémistios, Théophylactos, Julien, le ms. *Brancaccianus*, certains manuscrits des *F.An.* et même parfois Babrius et Avianus me font penser que ces auteurs puisent, entre autres sources, à une petite collection utilisée par les rhéteurs, et qui présente comme caractéristique d'abréger les fables en éliminant surtout la 'clôture' finale. C'est, je pense, une collection du IIe siècle après J.-C., qui rassemblait des matériaux très mélangés de diverses collections.

Nous pouvons (plus ou moins) suivre la piste d'autres petites collections, telle que celle qui contenait plusieurs fables avec des restes évidents de vers, qu'on retrouve chez Plutarque et chez Phèdre (j'en ai déjà cité une plus haut), et, parfois, dans la *Vie d'Esope* et chez Achille Tatios; certaines coïncidences entre Plutarque et Elien dépendent aussi d'un modèle commun qui est peut-être le même. Les *Tablettes d'Assendelft* constituent aussi une autre petite collection (encore que nous ignorions si c'est bien l'auteur des *Tablettes* qui l'a créée). En tout cas, cette collection nous éclaire bien sur la façon de travailler de l'époque. Elle relie à un noyau de fables de Babrius une fable ancienne en trimètres iambiques et des fables hellénistiques à moitié en prose d'origines variées. Quelques-unes procèdent de la collection rhétorique abrégée dont j'ai parlé plus haut; pour d'autres, telle la version de H. 147 «le Lion devenu vieux et le Renard» (très différente, à vrai dire, de la version de Babrius), ce n'est pas le cas.

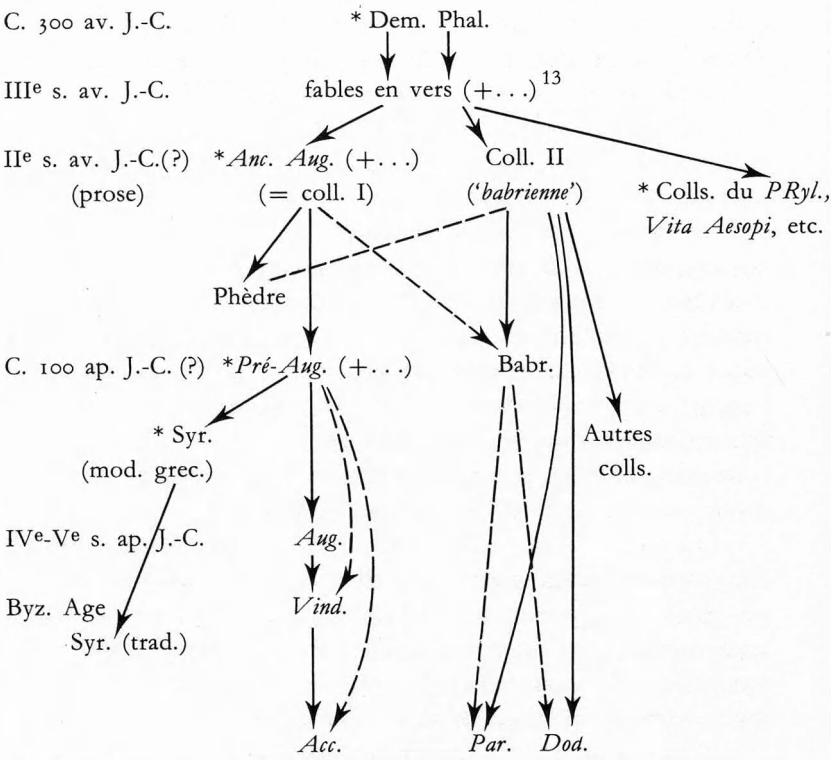
Il faut ajouter les collections latines en prose: le modèle d'Avianus, la traduction latine du Pseudo-Dosithéos, les *Paraphrases* de Phèdre et d'autres qui se sont intégrées dans l'*Aesopus ad Rufum* et, en définitive, chez Romulus.

A l'époque romaine, le procédé consistant à réunir des collections anciennes en une nouvelle collection était toujours en vogue; parfois avec une unification formelle, mais pas toujours. On avait tendance à utiliser les modèles anciens avec de moins en moins de jugement: l'auteur des *Tablettes d'Assendelft*, au III^e^ siècle après J.-C., ou son modèle opéraient en mélangeant des fables de Babrius à d'autres anciennes comme le feront plus tard Avianus et les auteurs des *Paraphrases* et des *Dodécasyllabes*. A l'époque byzantine, ce furent alors les traditions des *F.An.* et la tradition 'babrienne', qui entrèrent fréquemment dans les mêmes manuscrits et se contaminèrent.

Les collections qui nous sont parvenues ne sont que les épaves d'un grand naufrage. *Rari nantes in gurgite vasto!* Je ne crois pas qu'on ait perdu un grand nombre de fables anciennes; ce qu'on a perdu, c'est un très grand nombre de variantes de ces fables et de collections qui réunissaient de façons très différentes fables et variantes.

En résumé et en simplifiant beaucoup, on peut proposer le *stemma* des collections de fables figurant en page 182.

Il nous reste peu de fables intactes (c'est-à-dire non modifiées) de l'époque hellénistique, la véritable époque d'épanouissement de la fable, grâce à la tradition érudite aristotélicienne (représentée par Demétrius de Phalère) et aux cyniques. A part quelques fables de tradition indirecte, il subsiste ce qui, dans notre *Augustana*, doit être considéré comme provenant de l'*« Ancienne Augustana »*, qui a été mise en prose, sûrement au I^er^ siècle avant J.-C., et soumise ensuite à des remaniements et à des ajouts successifs. Il subsiste aussi des vestiges insignifiants de versions, également en prose, des collections qui sont à l'origine de celle



du *PRyl.* et de celle de la *Vie d'Esope*. Nous connaissons en outre un nombre important de fables hellénistiques par les dérivations de l'époque romaine et byzantine: parfois des mises en vers qu'on remet en prose et ainsi de suite presque à l'infini.

Les collections conservées sont d'époque romaine, ou byzantine. Nous conservons l'*Augustana* dans la forme atteinte à la fin de l'Antiquité, mais nous n'avons aucune

13 (+...) signifie qu'une collection a ajouté d'autres fables à son modèle; * qu'il s'agit d'une collection transmise directement.

des différentes recensions de la *« Pré-Augustana »*, bien qu'elles aient subsisté jusqu'au IX^e siècle, à en juger par les cas de contamination. Nous n'avons pas non plus la collection II, qui parvint aussi au IX^e siècle, à en juger d'après les contaminations avec, par exemple, des mises en prose de Babrius. Nous n'avons pas non plus les autres petites collections dont j'ai parlé, mais seulement des produits dérivés d'elles.

En réalité, il faudrait faire une classification des collections conservées. Les collections traditionnelles, prolongement de celles de l'âge hellénistique, sont représentées pour nous par l'*Augustana* (et ses dérivations et contaminations à l'époque byzantine, qui apportent, parfois, des éléments nouveaux d'origine ancienne) ainsi que par les *Paraphrases* et d'autres dérivés de la collection II ; mais, en même temps, de nouvelles collections individuelles se constituent. Il faudrait distinguer, d'une part, les collections poétiques, dont la première est celle de Phèdre ; d'autre part, les collections rhétoriques d'Aphthonios et du Pseudo-Dosithéos, dérivées, en général, de la collection abrégée mentionnée plus haut.

Tel est le paysage dans lequel s'intègre la fable à l'époque hellénistique et romaine. Elle a été d'abord recueillie dans une collection, selon la mode des érudits de l'époque ; elle fut ensuite adoptée par les cyniques, de même que d'autres genres anciens, comme instrument d'un prosélytisme qui recourait à la satire et à l'exemple et qui essayait de diffuser des valeurs morales facilement exprimées par la fable. L'apogée de cette école date du III^e siècle avant J.-C. ; elle se dégrada par la suite. Les fables en vers ont produit de nouvelles fables en vers, puis, de plus en plus fréquemment, des fables en prose, qu'on a mises au service d'un enseignement moral propre aux philosophies socratiques en général (y compris le stoïcisme) : l'*Augustana* nous fait voir une 'moralisation' de certains thèmes cyni-

ques, comme l'a déjà remarqué M. Nøjgaard [14]. Les fables furent sans doute employées très tôt dans l'enseignement, bien que Quintilien (I 9, 1-2) en soit pour nous le premier témoin. Elles servent d'exercice dans les écoles de rhétorique, comme le confirment ensuite à satiété les auteurs de *Progymnasmata* de l'époque impériale et byzantine. On destinait à cette fin les collections rhétoriques citées et d'autres, postérieures, telle celle du ms. *Brancaccianus*.

Les auteurs de ces collections rhétoriques (et de la collection perdue dont elles dérivent) s'emparèrent de la nouvelle tradition créée à partir de Phèdre: tradition d'un auteur qui a créé quelque chose de personnel, et qui ne s'est pas contenté de collectionner un simple amalgame. A ces collections poétiques, les rhéteurs empruntèrent la volonté de style. Ils se distancent d'elles, cependant, sur un point important: ils ne créent pas de fables nouvelles: ils se limitent à adapter les fables connues; ils agissent, en cela, comme les auteurs de collections traditionnelles et anonymes. En réalité, ils spécialisent, à l'usage des écoles de rhétorique, des fables très connues et variées.

Mais leur point de départ réside, je l'ai déjà dit, dans les collections poétiques. Celles-ci représentent une révolution dont le véritable novateur est Phèdre. Alors que les fables se mettaient de plus en plus en prose, il les a ramenées à la poésie en utilisant un vers sénaire qui s'insère mieux dans la tradition d'Archiloque que dans celle des choliambes hellénistiques. Mais il revint aussi à la tradition d'Archiloque en ce sens que la fable est à nouveau, maintenant, un instrument plus ou moins dissimulé d'attaque et de censure , une échappatoire pour la critique et la moralisation.

Phèdre continuait ainsi la tradition des cyniques. Il a conservé le ton cynique de ses sources, avec liberté et désinvolture, mieux que l'*Augustana*. Mais, comme les cyniques et bien avant eux Archiloque, Phèdre est un créateur.

[14] *Op. cit.* I 519 sqq.

Il travaille sur l'*« Ancienne Augustana »* et quelques sources supplémentaires (entre autres, les collections d'anecdotes et χρεῖαι cyniques), mais, en même temps, il contamine, il crée de nouvelles fables, et il enrichit ses modèles d'un ton âcre et dramatique, libre et nouveau.

Babrius, peut-être un Romain qui vécut dans la province de Syrie à la fin du I^er^ siècle ou au début du II^e^ siècle, fit une révolution similaire. Lui aussi, il revint au vers: non pas aux choliambes hellénistiques, mais à de nouveaux vers plus réguliers et mieux adaptés à la prosodie de l'époque. Il en était orgueilleux, sans doute à juste titre, et il fut largement imité. Comme Phèdre, il travailla de façon personnelle sur des matériaux qui provenaient essentiellement d'une autre branche de la même tradition. Il créa aussi des fables nouvelles. Mais Babrius n'était pas, comme l'était Phèdre, un moraliste indigné par la corruption du siècle; c'était un poète qui prétendait esquisser des tableaux alertes, des incidents dramatiques, mais dépourvus de colère et d'âpreté.

Avianus est, sûrement, un disciple de Phèdre et de Babrius. Il choisit le distique élégiaque, qui correspond à une autre tradition ancienne de la fable. En se servant de matériaux mixtes — babriens et hellénistiques — il a créé des fables nouvelles amplifiées et rhétorisantes, rappelant les grands auteurs de la littérature latine. Parfois, il a, lui aussi, créé littéralement ses fables.

Voici donc les collections que l'Antiquité nous a transmises; les autres se sont perdues. Leur sort a été divers. En Occident, Avianus eut un grand succès tandis que Phèdre fut à peine connu, ou ne le fut qu'indirectement, à travers 'Romulus', qui, principalement (mais pas exclusivement), en est un dérivé. A Byzance, la tradition des *F.An.* finit par se réduire à l'*Augustana* et à d'autres dérivations: la *Vindobonensis* et l'*Accursiana*; l'*Accursiana*, il est vrai, nous a été transmise par un grand nombre de manuscrits. L'autre axe

principal de transmission n'eut pas la même fortune: il se réduisit à Babrius, conservé dans un seul manuscrit, aux *Paraphrases* et aux *Dodécasyllabes*, pauvrement représentés dans la tradition. Il n'est qu'exceptionnellement apparu de nouvelles collections, comme celle d'Ignace le Diacre.

Ensuite, au XV^e siècle, l'*Accursiana* fut connue en Occident et, avec Avianus et Phèdre nouvellement redécouverts, elle occupa le centre de la scène. Les deux autres collections anciennes, l'*Augustana* et Babrius, ne sont connues que depuis le siècle dernier. Mais, sur la base des fables latines médiévales, de l'*Accursiana*, d'Avianus, de Phèdre (et, il convient de l'ajouter, de la fable indienne, connue depuis longtemps en Europe), une nouvelle période s'est ouverte au XVII^e siècle dans l'histoire des collections de fables. Le nom de La Fontaine y brille avec éclat; d'autres aussi: ceux d'Iriarte, par exemple, et de Samaniego.

DISCUSSION

M. West: M. Adrados' argument depends to some extent on the recognition of fragments of supposed metrical versions in the prose texts of the *Augustana* and other collections. He describes these as being "d'une métrique et d'une prosodie spéciales, hellénistiques". The specimens quoted in his paper do indeed display a metre and prosody which is special, but it is not Hellenistic. I note twelve features:

1. Free mixture of iambic trimeters with choliambics.
2. Free admission of hiatus.
3. Lengthening of a short syllable by initial λ.
4. Verses without caesura.
5. Split anapaests.
6. Split resolution.
7. Spondee in the second foot.
8. Dactyl in the second foot.
9. Spondee in the fourth foot.
10. Dactyl in the fourth foot.
11. Dactyl in the fifth foot in choliambics.
12. Resolution of the final syllable.

Here are twelve features foreign to the technique of Hellenistic versification; and eight of them are not found at any period. To me these are simply not verses. If they are verses, they are extremely bad verses.

M. Adrados: Les irrégularités (ou anomalies) métriques que vient de signaler M. West sont étudiées dans mon *Historia de la fábula greco-latina* (I 581 sqq.). On les retrouve, pour la plupart, chez le pseudo-Callisthène et dans d'autres textes hellénistiques. D'ailleurs, ces irrégularités sont exceptionnelles: il y a un très grand nombre de vers réguliers dans les *Fab. An.* et *Paraphr.* (voir *op. cit.* I 188 sqq., 562 sqq., etc., et on en trouvera beaucoup d'autres dans les tomes II et III, à paraître).

Il me paraît légitime de faire quelques reconstructions, dont les unes peuvent être tenues pour certaines, les autres pour vraisemblables.

Quant aux *stemmata*, que je n'ai présentés qu'en partie, ils dépendent de manière évidente de versions métriques.

M. West: There are certainly choliambics in pseudo-Callisthenes, but their restoration is partly conjectural, and where the restorations postulate metrical licences, they are especially questionable. We cannot use these examples as evidence.

Any prose text naturally contains iambic phrases, occasionally accidental trimeters. I cannot see more than this in the case of the Aesopic fables. When Mr. Adrados arrives at a verse by combining two different versions, this is even less convincing.

M. Nøjgaard: En ce qui concerne les restes métriques, je ne pense pas que l'argument quantitatif soit très pertinent. Si on réussit à en 'découvrir' un nombre relativement plus important dans les fables prosaïques que, par exemple, dans la *Rhétorique* d'Aristote, cela est dû au simple fait que le langage de la fable est un langage formulaire. Les mêmes expressions reviennent, comme le remarque à juste titre M. Adrados, dans un grand nombre de fables. Ainsi la prose des fables présente nécessairement de nombreux passages de rythme identique.

M. Lasserre: Aux objections soulevées par MM. West et Nøjgaard, j'aimerais ajouter quelques observations sur l'importance à accorder aux vestiges de vers dans les rédactions ésopiques. Et tout d'abord celle-ci, que la langue grecque fournit d'elle-même de très nombreuses cellules de forme iambique, comme cela a été souvent relevé (citons seulement les participes des verbes contractes du type τιμωμένη), tandis qu'elle est pauvre en cellules dactyliques ou anapestiques. Ainsi s'explique le jugement d'Aristote sur le caractère λεκτικώτατος de l'iambe. De fait, comme il le remarque, des trimètres iambiques peuvent apparaître accidentellement dans la conversation. On en a découvert jusque dans les discours de Démosthène, et je me risque à parier qu'on décèlerait des traces iambiques en aussi grand nombre chez des prosateurs qui ne s'appliquent pas à les éviter, pour autant qu'on procède à cette investigation en

recourant au système de retouches adopté par M. Adrados. (On en a la confirmation dans le traitement identique de l'*Ars Eudoxi* par Fr. Blass, Progr. Kiel 1887, qui a pu ainsi reconstituer des chapitres 'iambiques' entiers, mais sans en persuader personne.)

Je voudrais demander, ensuite, quels sont les modèles 'hellénistiques' pour le choliambe. Pour ma part, je n'en connais aucun, une fois écartés Callimaque, Hérondas et Catulle, dont la versification est très stricte. Quant aux trimètres iambiques didactiques, ni Apollodore d'Athènes dans ses *Chronica*, ni le Pseudo-Scymnos et Denys, fils de Calliphon, dans leurs traités de géographie, n'offrent les licences métriques acceptées par M. Adrados.

Enfin j'émets un doute de principe sur l'usage des vers par les cyniques. En dehors de Cercidas, non seulement je ne vois pas d'exemple, mais encore je crois l'expression poétique contraire à l'esprit même de la diatribe cynique et de ses autres modes de prédication attestés.

M. Adrados: Pourquoi aurait-on mis en vers des fables en prose? Il y a une tradition de la fable iambique représentée pour nous par Archiloque, Sémonide, Aristophane, Callimaque, Lucilius, Phèdre... Il est d'autre part arrivé aux cyniques de recourir aux vers: qu'on songe à la *Satyre Ménippée*, à Cercidas, pour ne citer que ces deux exemples. Si le vers, chez eux, diffère de celui de Ménandre, ce qui ne fait pas de doute, cela signifie simplement qu'il appartient à un autre genre. Ce vers a choqué Babrius, qui a réagi en recourant, pour transcrire les fables, à des choliambes dont il a modifié la métrique.

En ce qui concerne les cyniques et la fable, je me borne à renvoyer à ce que j'ai écrit dans mon *Historia de la fábula greco-latina* (I 619 sqq.).

Trouverait-on des choliambes, comme le croit M. Lasserre, en scrutant les discours de Démosthène? Je ne le pense pas. Il vaudrait toutefois la peine de le vérifier. C'est de toute manière à lui qu'incombe l'*onus probandi*: ma tâche consistait seulement à déceler des choliambes et des trimètres iambiques dans les fables «prosifiées», et je les ai repérés. L'iambe a beau être λεκτικώτατος, on ne trouve pas de choliambes chez Démosthène alors qu'il y en a dans l'*Augustana*. Les faits sont têtus!

M. Lasserre: Si certaines formules se trouvent avoir une forme iambique, il en est d'autres qui ne l'ont pas. Je pense en particulier à la formule οὕτω νῦν καὶ ὑμεῖς qu'Ed. Fränkel a reconnue dans la fable de Stésichore citée par Aristote (*RhM* 73 (1920), 366-370 = *Kleine Beiträge zur Klassischen Philologie* I (Roma 1964), 235-9). Et puisque vous attribuez aussi à cette fable un état original iambique, je ne puis manquer de m'étonner que vous appliquiez au texte d'Aristote, dans votre analyse, le même traitement qu'aux versions ésopiques plus tardives, car les modèles métriques hellénistiques qui autoriseraient des dérogations aux règles de la versification ne sauraient servir de critères à la date à laquelle écrit Aristote.

Enfin, il me semble que si l'on interprète à la lettre et dans son cadre l'affirmation de Babrios, dans son second prologue (p. 138 Perry), selon laquelle, après les fables en prose des Syriens, des Grecs et des Libyens, il serait le premier à avoir rédigé des fables en vers, on peut difficilement soutenir qu'il aurait existé avant lui des recueils de fables versifiées.

M. Nøjgaard: La manière dont M. Adrados présente la transmission des fables hellénistiques appelle une série de questions.

J'exprimerai, en premier lieu, des doutes quant au rôle de Démétrius de Phalère. Qu'il ait recueilli et édité des fables ésopiques, nous le savons; mais nous ne savons rien de plus. Nous ignorons le nombre de fables que contenait son recueil. Supposer qu'il n'y en avait guère qu'une petite centaine est une supposition absolument gratuite. On doit se garder d'oublier que notre source parle de collections, au pluriel (συναγωγαί): faut-il en déduire qu'il a édité plusieurs livres de fables?

Nous ignorons d'autre part si Démétrius s'est contenté d'éditer les fables telles qu'il les a trouvées dans ses sources, ou s'il les a adaptées selon des critères inconnus. M. Adrados semble hésiter entre ces deux possibilités.

En troisième lieu il faut souligner que nous ignorons absolument où Démétrius a puisé ses matériaux. S'est-il contenté de citations empruntées aux auteurs classiques, ou bien a-t-il aussi recouru aux traditions orales? Ici encore je crois déceler chez M. Adrados une certaine hésitation. Enfin, il me paraît hasardeux de supposer que les collections

dérivant de Démétrius et dont seraient issues les collections que nous connaissons aient nécessairement passé par une forme versifiée. Phèdre, Babrius, Avien, Romulus, disent clairement que la fable ésopique dont ils se sont inspirés était en prose. Pour eux, la forme canonique de la fable ésopique était la prose. Si la forme métrique avait eu une telle importance dans les collections anonymes primitives, ils l'auraient dit. Leur silence me paraît attester que tel n'était pas le cas.

M. Adrados: Je reste convaincu qu'il est légitime de faire dépendre de Démétrius la tradition hellénistique de la fable. On trouve dans les collections des fables archaïques comportant quelques traits nouveaux (par exemple H. 1 et H. 4). Cela prouve l'intervention d'un nouveau rédacteur. Il en va de même quand plusieurs fables différentes dérivent d'un modèle archaïque unique. Démétrius a collectionné des fables tout comme certains de ses contemporains ont collectionné des mythes, des inscriptions, des épigrammes. Ce faisant, il a dû remanier celle-ci ou celle-là. Dans quelle mesure? On ne peut le dire, mais il serait étrange qu'il se fût borné à juxtaposer des textes sans même les 'éditer'.

M. Nøjgaard a mentionné Romulus. Chez lui, on trouve des fables 'prosifiées' qui, transcrites, conservent des restes métriques. Il y en a de trois sortes. Les unes sont empruntées au recueil de Phèdre tel qu'il nous est parvenu. Les secondes, semblables, ne se trouvent pas chez Phèdre. Les troisièmes sont d'un autre type. On peut à mon avis, dans la mesure où les restes de vers dans la prose sont analogues, considérer que les secondes dérivent de la partie perdue du recueil de Phèdre, que nous pouvons ainsi reconstruire en partie. Le fait est qu'elles conservent des restes de sénaires. Or, c'est précisément ce qui se produit dans les fables anonymes grecques.

M. Nøjgaard condamne de telles reconstructions. Il en conteste la méthode. Une méthode n'est qu'une voie sur laquelle on s'aventure pour expliquer des faits. Elle comporte des risques. Est-ce une raison pour ne pas s'y aventurer? Certes, les fables qui ont servi de modèle à Phèdre étaient en prose, comme celles d'Avianus, du *Papyrus Rylands*, et il en déduit qu'on ne doit pas leur supposer des modèles en vers; mais alors comment expliquer qu'on y trouve des restes de vers? Tout comme,

pour emprunter un exemple à une autre littérature, on trouve des restes de 'romances' dans la *Cronica General* d'Alphonse X de Castille, ce qui ne choque personne.

D'ailleurs, il est patent qu'à l'époque archaïque, comme à l'époque classique, la fable en vers est largement attestée (comme elle l'est aussi à l'époque romaine, byzantine et médiévale occidentale). Il n'y a pas de raison de penser qu'elle ne se soit pas continuée à l'époque hellénistique. D'où la présence de vers dans les fables en prose!

M. West: Mr. Nøjgaard's total agnosticism with regard to Demetrius is a tenable position, but I think there is a general probability that his work had some importance for the tradition. His συναγωγή seems to have been a pioneering enterprise, and subsequent Hellenistic collections are likely to have been inspired by it and indebted to it. It evidently survived as a distinct collection under his name long enough for it to be recorded in the list of his writings. It is likely to have had the same sort of importance as other Peripatetic works of the same tendency, such as Clearchus' collection of proverbs.

M. Nøjgaard: Même si l'on admet l'existence de restes métriques — et il faut avouer que pour la fable connue tout semble indiquer un va-et-vient incessant de la prose aux vers et des vers à la prose — l'expérience nous montre qu'un tel critère est malaisé à appliquer à l'histoire des filiations. Je n'en veux pour exemple que les positions parfaitement opposées qu'ont adoptées Thiele, Zander et moi-même quant aux restes de vers de Phèdre chez Romulus et Adémar. L'un voit des restes de vers là où l'autre n'admet que de la prose. Comme je l'ai expliqué ailleurs, je crois que ces interprétations fluctuantes s'expliquent facilement par la persistance d'un même langage formulaire, et je suis convaincu que l'étude de la tradition babrienne donnerait lieu à des remarques analogues et inciterait à une même prudence.

Cette recherche de 'restes métriques' part de l'idée qu'il serait difficile de transcrire un poème en prose sans conserver des traces de vers. Or il n'en est rien. Nous constatons partout, même dans les *Paraphrases*, que les auteurs n'éprouvent aucune difficulté à récrire en prose une fable

versifiée, avec les formules consacrées, bien entendu. Le cas de 'restes métriques' significatifs exige des conditions toutes spéciales, comme celles d'Adémar par exemple. Tout nous porte à croire que si de nombreuses fables d'Adémar reproduisent effectivement d'assez près des vers phédriens, c'est tout simplement qu'Adémar ne 'prosifie' pas. Il copie le texte de Phèdre, sans se douter que celui-ci est en vers. En effet, de toute évidence, Adémar ignore les principes de la versification latine classique.

Le *stemma* proposé par M. Adrados repose sur l'idée que la plupart des fables connues remontent à un modèle unique. Or, je pense que cette hypothèse n'est pas admissible dans une transmission *ouverte* comme celle de la fable ésopique. Nous savons que la pratique constante des auteurs de collections est de ne jamais suivre un seul modèle. Ils semblent, à de rares exceptions près, répugner à reproduire servilement l'inventaire d'un seul manuscrit. Ainsi, les contaminations sont constantes. De plus, on reproduit rarement (jamais?) une fable telle quelle. On lui apporte des modifications, tant stylistiques que thématiques. Ainsi, à travers l'Antiquité, plusieurs traditions illustrant des thèmes apparentés ont dû exister côte à côte — exactement comme dans les collections connues. Les études des *stemmata* des fables isolées montrent justement l'impossibilité de reconstruire un texte déterminé qui constituerait l'archétype. Hausrath s'est engagé dans cette voie, avec les résultats qu'on sait! Dans mon étude sur «le Cheval, le Cerf (ou le Sanglier) et l'Homme», je montre, par exemple, que les multiples versions présupposent au moins deux versions parallèles et qu'on ne peut dater l'une par rapport à l'autre.

M. Reverdin: Pourquoi ne pas admettre que, de Mésopotamie en Grèce, les fables ont suivi des cheminements multiples, qu'en cours de route elles se sont modifiées, si bien que dès l'époque archaïque, il a pu y avoir plusieurs versions grecques, présentant des variantes ou des différences sensibles, mais dérivant toutes du même archétype babylonien?

M. Adrados: On ne saurait écarter l'hypothèse des cheminements multiples, mais seulement dans une phase secondaire. La fable babylonienne «de l'Eléphant et du Moustique» est devenue en Grèce la fable

«du Moustique et du Taureau» (κώνωψ καὶ ταῦρος); mais il y a aussi eu, en Grèce, une fable «de l'Eléphant et du Moustique»; donc, une même fable babylonienne apparaît sous deux versions en Grèce, mais l'une dérive directement du modèle, alors que l'autre est secondaire. Autre exemple: la fable «du Cheval et du Cerf», chez Stésichore, devient la fable «du Cheval et du Sanglier» dans la tradition postérieure. Les analogies sont telles, entre ces deux fables, qu'on ne saurait douter que la seconde dérive de la première. On pourrait citer bien d'autres exemples.

M. Vaio: Mr. Nøjgaard referred to the parallel of Phaedrus in verse and his paraphrase. One could mention also the *Corpus Babrianum* in choliambic verse and its prose paraphrase; also the fables in Byzantine verse of the *Vindobonensis* and their paraphrase in the *Accursiana* may be cited here. The preservation of Babrius in the *Paraphrase* varies from about 50% to almost zero. At times as much as two entire choliambi may be preserved. My impression of the metrical remains in the *Augustana* noted by Professor Adrados is that that collection passed through a metrical phase in late Roman times, that is, some fables of the *Augustana* were rewritten partly or wholly in verse prior to the final composition of the *Augustana* in late antiquity.

M. Adrados: L'hypothèse selon laquelle les restes métriques dans les fables en prose dateraient de l'époque romaine pose bien des problèmes qu'on ne peut résoudre. On trouve en effet les mêmes restes métriques dans l'*Augustana*, la *Vindobonensis*, l'*Accursiana*, la *Paraphrasis*, etc. On ne saurait expliquer cela autrement qu'en admettant que les versions de ces diverses collections dérivent d'originaux fort anciens. On trouve d'ailleurs des traductions de ces mêmes restes métriques chez Phèdre et dans la collection syriaque. Cela incite à penser que les fables en vers remontent au moins à l'époque hellénistique.

M. Nøjgaard: Lorsqu'on essaie de se faire une idée de la façon dont les fables se présentaient à l'époque hellénistique, il est très important de poser la question des moralités. Je ne discuterai pas ici le rapport

chronologique et fonctionnel entre *promythium* et *épimythium*. L'important est de savoir si, en règle générale, les collections hellénistiques combinaient les récits avec une moralité. M. Adrados pense que non: pour lui la fable n'avait pas de moralité chez Démétrius, sauf dans des cas exceptionnels. Or, il semble que l'analyse qu'a faite M. Thite du *Pañcatantra* et l'existence de centres culturels grecs en Extrême-Orient peu de temps après l'époque de Démétrius permette peut-être de trancher la question. Si l'on admet que la structure narrative et thématique si particulière et si proche de la fable ésopique que l'on trouve dans le *Pañcatantra*, et qui est en complète contradiction avec les histoires animales attestées en Inde avant cette collection, ne s'explique que par une influence grecque, il faut admettre que, du temps de Démétrius, une collection de fables ésopiques a été diffusée en Inde, où elle a dû avoir une influence décisive. On est dès lors fondé à penser que cette collection grecque — dont l'existence ne fait plus de doute pour moi — contenait des moralités pour toutes ses fables. En effet, l'emploi de moralités ne souffre aucune exception dans le *Pañcatantra*. Pourquoi cette régularité ne serait-elle pas un reflet de l'état des choses trouvé dans son modèle, la collection ésopique?

M. Knapp: Ich glaube, dass sich zur Entscheidung der Frage nach der obligatorischen Existenz einer expliziten Moral in der Fabelsammlung des Demetrios aus dem *Pañcatantra* kein zwingendes Argument gewinnen lässt, da es sich dabei nicht um eine Sammlung isolierter Fabeln handelt, sondern um eine Rahmenerzählung, wo jeweils Fabeln zur Demonstration einer in der übergeordneten Rahmenhandlung formulierten Moral eingeführt werden. Das ist eine typisch indische Eigenheit, die sich nicht unmittelbar mit den Pro- und Epimythien antiker Sammlungen vergleichen lässt.

VI

JOHN VAIO

BABRIUS AND THE BYZANTINE FABLE

The name of Babrius is currently associated with a collection of 143 Aesopic fables written in choliambic verse.[1] The core of this collection is supplied by the tenth century Athoan codex, now in the British Library (Add. 22087). This MS contains 122 complete fables, the first line of the 123rd and two prologues. Most of the remaining six lines of 123 are preserved on a set of waxed tablets dated to the third century A.D. To these the Vatican codex (Vat. gr. 777) adds 12 fables; the Morgan MS (397), two. Fragments of four additional choliambic fables are

[1] For the reader's convenience the following bibliography with abbreviations used in this paper is given:
"Chm" or "Chambry": *Aesopi fabulae*, rec. E. CHAMBRY (Paris 1925-26), in 2 vols.
"Crusius": *Babrii fabulae Aesopeae*, ed. O. CRUSIUS (ed. maior, Leipzig 1897)
"Hsr" or "Hausrath": *Corpus fabularum Aesopicarum*, edd. A. HAUSRATH and H. HUNGER, Vol. I 1 (Leipzig ^{2}1970), vol. I 2 (Leipzig ^{2}1959)
"Husselman": E. M. HUSSELMAN, "A Lost Manuscript of the *Fables* of Babrius", in *TAPA* 66 (1935), 104-126
"Per": B. E. PERRY, *Aesopica* I (Urbana, Ill. 1952)
"Perry, *Babrius*": B. E. PERRY (ed.), *Babrius and Phaedrus* (London/Cambridge, Mass. 1965)
"Perry, *Studies*": B. E. PERRY, *Studies in the Text History of the Life and Fables of Aesop* (Haverford 1936)
"Ursing": U. URSING, *Studien zur griech. Fabel* (Diss. Lund 1930)

found on the tablets mentioned above. In addition, one more fable is found in the *Hermeneumata* falsely ascribed to Dositheus; and the fragment of another is preserved by Johannes Tzetzes in his *Historiae* (XIII 258-259; 261-265) and by Natalis Comes in his fifteenth century *Mythologia*.[2] Doubts have been raised regarding the authenticity of fables found only in a single witness, that is, the Vatican or Morgan MSS or the tablets. Nor has the Athoan itself escaped suspicion. But external evidence does exist justifying the attribution of most, if not all, of these fables to Babrius: for example, verses quoted and assigned to Babrius by the *Suda*.

For the purposes of this paper the fables or better the *Mythiambi* of Babrius are the 143 fables conveniently found in the 1965 Loeb Library edition of B. E. Perry. That the original form in which these fables were composed and published by Babrius was radically different from the alphabetical arrangement of our MSS cannot be doubted. Our earliest witness, *POxy.* 1249 (dated to the second century A.D.), contains bits of four fables in the following order (the numbers correspond to the order of the Athoan MS): 43, 110, 118, and 25. Nor is the evidence uniform regarding the distribution of the *Mythiambi* into books. The truth is that we have too little evidence, and the original form of publication can only be speculative at best. Accordingly our point of departure into the labyrinth of the Byzantine recensions of Aesop will be the *Mythiambi* as transmitted by the ancient witnesses and the medieval MSS.

That the Byzantine world of the 10th century had a pretty fair acquaintance with the *Mythiambi* of Babrius, that is, the fables in choliambic form approximating the original, is indicated by the existence of the Athoan and Morgan MSS, both of the tenth century, and by the citations of

[2] On these sources see Perry, *Babrius*, pp. LXVI-LXXI.

Babrius in the *Gnomologium* of Johannes Georgides and especially in the *Suda* (some 100 verses are cited). All this suggests a considerable vogue for our author. The fragments on papyri and the waxed tablets demonstrate that Babrius was a school-text in the third and fourth centuries A.D. That he continued to be so used down to the tenth century would help explain the evidence cited above. From the eleventh century with two notable exceptions discussed below knowledge of Babrius is almost entirely indirect. The choliambic fables fell out of favor and were replaced by prose paraphrases and renderings in Byzantine verse.

The first exception to the gathering darkness is Johannes Tzetzes, who quotes 7 lines from *fab.* 141: "The Donkey and the Priests of Cybele". With welcome pedantry Tzetzes, who calls our author Babrias, carefully notes that he is quoting from the *Mythiambi*, that is, the fables in choliambic verse, not the fables in regular iambics (*Hist.* XIII 251 f.). The pseudo-Babrian trimeters will claim our attention below. Here we should note that the only complete version of this fable in the Greek recensions of Aesop is that of the Augustana: *fab.* 164 in Perry's *Aesopica* (= 173 Hsr), a version that is quite distinct from Babrius', which is found nowhere in the rest of the Byzantine tradition deriving from our Mythiambographer. Tzetzes' text of the *Mythiambi* contained at least one fable that has disappeared from all of our direct and indirect witnesses, which accordingly do not give us a complete picture of the *Mythiambi*.

The great exception to the growing ignorance of the choliambic Babrius is the Vatican codex referred to above, which is dated to the fourteenth century. This MS contains 244 fables, of which 132 belong to the Augustana recension and 82 to the Vindobonensis and the Bodleian paraphrase of Babrius. The remaining 30 are in substantially choliam-

bic form. Of these 18 are found in the Athoan codex, four in the Bodleian paraphrase. Verses of two others are quoted and ascribed to Babrius in the *Suda*; yet another is found in Avianus, a Latin fabulist who drew heavily on Babrius. Five are left for which there is no outside evidence for or against Babrian origin. Corruption is widespread, but the lines preserved in choliambic form are metrically and stylistically consistent with the attested fables. Certainty is impossible, but the balance of the evidence supports Crusius and Perry, who assign the Vatican fables to Babrius.

Even if only some of these are genuine, the importance of the Vaticanus remains. For as late as the fourteenth century a source (or sources) containing at least 30 choliambic fables was available to the scribe of this MS. True, the text of these fables had been extensively corrupted. In particular many verses choliambic in form had been transformed into Byzantine verses of 12 syllables based on a stress-accent. Nevertheless, from a time when Babrius was known almost exclusively through derivative Byzantine renderings one witness survived preserving substantial remains of the choliambic originals.

The remaining survivals are few and sporadic. The first is found in a MS of the fourteenth century (Paris. gr. 2511). This is a fable in choliambic form agreeing almost exactly with the text of *fab.* 58 in the Athoan codex. The fable is ascribed to Balerios (*sc.* Βαλερίου), which is at least nearer the mark than the Athoan's Βαλεβρίου. The fable and ascription of the Paris MS are found also in the 17th century Harley MS 3521. This fable is otherwise known only from the Bodleian paraphrase (*fab.* 44 = 124 a-b Chm) and is not without relevance to contemporary life, since it is a variation on the myth of Pandora which at least absolves woman from opening the fatal jar. In this version the jar contains all good things, until a man without self-control opens it,

and everything but hope, which is caught in time, flies back to heaven.

The fate of *fab.* 78 in the Athoan is much the same. Here an ailing crow and his mother find a late 15th century nest in Vaticanus Barberinianus 354. The MS contains a fragment of a Greek grammar copied in 1479. This is followed by a recension of the *tetrasticha* of Ignatius the Deacon, who composed versions in four trimeters of fables taken mainly from Babrius. In fact, this recension bears the title *Tetrasticha Babriou grammatikou kai Hellēnos.* Between this title and the first tetrastichon we find the fable in question in a choliambic form found apart from the Athoan only in the waxed tablets mentioned above.

The last survival is in fact the first fable of Babrius to be printed, albeit in an abridged form and attributed to Gabrias. It was published in 1505 by Aldus Manutius in his *Life and Fables of Aesop.* The fable is no. 12 in the Athoan MS and is found also in the Vatican and Morgan MSS. The 24 verses of the medieval MSS are here reduced to 13 and come at the end of a recension of *tetrasticha.*

With the exception of the Vatican codex attested knowledge of the *Mythiambi* in choliambic form is reduced after the tenth century to isolated instances involving only four fables. What replaces Babrius' choliambi are the prose paraphrase, some of whose versions trickle down into the Accursiana recension, the fables in Byzantine 12-syllable verse, found chiefly in the Vindobonensis recension, and the *tetrasticha* of Ignatius and his imitators. Apart from MSS of the latter, the Byzantine versions of Babrius are either grouped with anonymous fables traditionally ascribed to Aesop or in the case of the paraphrase simply ascribed to Aesop.

We turn now to this paraphrase, called Bodleian after its principal MS (Auct. F. 4. 7 = Ba in Chambry). Com-

parison with the extant *Mythiambi* shows that down to the late 15th century the fables, if not the name, of Babrius were in many cases preserved to a considerable extent. The relation of the Bodleian codex to Babrius was first perceived by Tyrwhitt in his pioneering monograph of 1776 (*Dissertatio de Babrio* [London]). The MS was first carefully and scientifically edited in its entirety by Knoell in 1877 (*Fabularum Babrianarum paraphrasis Bodleiana* [Vienna]). Knoell dated it to the 13th; Chambry, to the early 15th century. The true date is the late 15th century, indicated by the evidence of the watermarks and confirmed by the fine eye of Mr. Nigel Wilson.

Thus the most important witness of this collection is perhaps the latest, written two centuries after two MSS of this recension, whose text is less complete, that is, 28 and 91 fables as against 148 in the Bodleian. We should bear this in mind when considering the relation of the MSS of the paraphrase to the text of the *Mythiambi*.

Like the Aesopic tradition in general the scribes of two MSS belonging to the paraphrase do not aim to produce accurate copies of their model; rather they rewrite it freely. Thus a brief narrative in the Bodleian is amplified and expanded, or descriptive touches are added to the presentation of the characters—all this from the free invention of the scribes, to judge from the evidence of Babrius' version. The text of these MSS is of interest for the light it throws on the evolution of Babrius in his Byzantine tradition. But apart from this, they occasionally preserve bits of the *Mythiambi* missing from the more conservative witnesses. For example, one of the innovating MSS (Vat. gr. 949 = Bd in Chambry) alone preserves a prose version of Babrius' amusing 54th fable: "The eunuch who wants to be a father". Bd's paraphrase (= *fab.* 114 Chm) is very close to the original; indeed, one verse is preserved almost intact.

Babrius in prose is a living tradition, whose development we can document from the 13th to the 15th centuries. Moreover, the source (or sources) of the paraphrase contained at least one fable missing from the Bodleian MS as well as four other witnesses of this tradition. In this case the conservative witnesses yield to one of their opposite number.

The second of the MSS that freely rewrite their source is a 13th century MS in the Bibliothèque Nationale (Paris. gr. 1277 = Bc in Chambry). Yet here too we find traces of the choliambic original missing from Ba. For example, consider Babrius *fab.* 42: "Two Dogs at Dinner". Babrius begins by telling us, "A man was having a splendid supper after sacrificing in the city". The Bodleian MS reduces this to three words, "A man was having supper". The Paris MS changes the verb from εἶχε to ἐτέλει, but keeps Babrius' adjective, "splendid" (λαμπρόν). The man's dog then meets a canine friend and invites him to supper (ἐπὶ τὸ δεῖπνον ἠρώτα in Babrius). Ba reads only ἐκάλει, and we must assume the point of the invitation. The Paris MS, on the other hand, reads εἰς τὸ δεῖπνον μετεκαλεῖτο.[3]

This is not to say that the Bodleian itself does not rewrite Babrius. On the contrary, it shows the same tendency as the MSS considered above. Along with versions that contain hardly a word or idea not found in Babrius, we find some very strange changes indeed. For example, Babrius *fab.* 32 tells of a weasel who fell in love with a man and was changed into a beautiful and irresistible woman by Aphrodite. The paraphrase begins with a very close rendering of Babrius' first verse, but then we read that the weasel importuned Athena! (τὴν Ἀθηνᾶν ἐδυσώπει) to transform her. In Babrius the weasel is the passive recipient of Aphrodite's favor; in the paraphrase she is the active sup-

[3] Bodl. *fab.* 27 = *fab.* 179 d Chm. *Fab.* 21 Bc = *fab.* 179 e Chm.

pliant of Athena. Again, in Babrius the young man sees the transformed animal, is overcome by desire and decides to marry her, whereas in the paraphrase the weasel's request includes the plea that he should fall in love with her. Babrius stresses the goddess's active role; in the paraphrase the weasel is the main performer and incomprehensibly importunes not the goddess of love, but her stern and martial half-sister (paraphr. *fab.* 19 = 76 c Chm).

According to Chambry (vol. I p. 17) this is one of 11 fables sufficiently unlike Babrius as to suggest another source. But with the exception of one of these, verbal coincidence with the choliambic model justifies the assumption of Babrian origin. This exception is Babrius *fab.* 25: the hares are about to commit suicide by drowning, because they are such cowards; they go to a pond, where they frighten the even more cowardly frogs and so decide to live. Verbal coincidence in the Paraphrase (*fab.* 101 = 192 e Chm) is limited to the main characters, hares and frogs, and to the scene of the crime, the pond. The outline of the narrative is more or less the same, but the details are significantly different. For example, Babrius begins with the following: "The hares decided to live no longer but to throw themselves one and all into the dark waters of a pond, because they were the feeblest of all living creatures, cowardly in spirit and knew only how to flee." In the paraphrase we read that they all gathered together at one place and said, "Our life is not worth living, for eagles and dogs and men are wearing us out." In the rest of the fable the paraphrase is similarly distinct from Babrius and together with the Vindobonensis and Accursiana recensions offers us a new and quite different variation on a theme found also in Babrius and the Augustana, who are in turn distinct from one another.[4]

[4] Vind. = *fabb.* 192 b-c Chm. Accurs. = *fabb.* 143 b-c Hsr = 192 F, d Chm. Aug. = 138 Per = 143 a Hsr = 192 a Chm.

In another case there may have been no Babrian original to begin with. The truth has been pointed out by Professor Adrados (*Emerita* 37 [1969], 257 with n. 1), whom I follow. The fable in question is no. 56 in the paraphrase, printed as *fab.* 150 by Crusius in his edition of Babrius. It concerns a kite who flies off with a serpent in his clutches and is fatally bitten for his pains. The MSS of the paraphrase offer two versions (136 a, 136 c Chm), which together with a version in dodecasyllabic verse (136 b Chm) are very closely related. Until 1935 there was no evidence against the natural assumption that the three Byzantine versions derived from a choliambic fable of Babrius. But in that year a version in iambic verse was published (cf. Husselman, 124 f.). This iambic fable is found in the Morgan MS together with 29 choliambic fables assigned to Babrius on the evidence of the other MSS, Georgides and the *Suda*. Between this fable and the Byzantine versions cited above there are many, striking verbal coincidences; and the iambic fable of the tenth century witness is presumably the parent of the Byzantine fables attested no earlier than the 14th century. Tzetzes notes the existence of iambic fables attributed to Babrius (*Hist.* XIII 252), and the Morgan fable may come from this pseudonymous group. Thus the assumption of a choliambic original is not only unnecessary, but unwarranted.

So far we have considered two possible types of contamination in the paraphrase: (1) a fable in that recension treats the same theme as its counterpart in the *Mythiambi*, but in a manner distinctly different; and (2) the paraphrase contains a fable deriving from a source distinct from the *Mythiambi*. Add to these frequent contamination with the Augustana or rather branches of that recension. Our example is the well known fable about a tree (or trees) uprooted by the wind, while reeds remain unscathed. In Babrius' version the reeds are called slender and feeble (*fab.*

36,7: λεπτός τ' ἐὼν καὶ βληχρός—the singular is collective). The paraphrase describes them as ἀσθενεῖς ὄντες καὶ λεπτοί (Bodl. *fab.* 29,2 f. = 101 c, 2 f. Chm), virtually the same phrase found in one version of the Augustana (239 a,4 Hsr = 101 e,4 Chm). Again, the single oak of Babrius is naturally addressed in the second person singular. The paraphrase begins with a single oak, which is later addressed in the plural. The Augustana begins with *trees* and naturally keeps the plural throughout. Finally, the reeds of the paraphrase conclude with the phrase, "we remain unharmed" (ἀβλαβεῖς διαμένομεν). The idea and the wording are found, not in Babrius, but at the beginning of the Augustana fable. There are other examples which could be cited for this type of contamination, but the one given above is enough to show that the MSS of the paraphrase like many MSS of the anonymous fables reflect not one, but several sources.

We turn next to the Byzantine fables deriving from Babrius and written in dodecasyllabic verse. These are found chiefly in the Vindobonensis recension (about 40 fables). The Vatican MS mentioned at the beginning of this paper adds some 30 of its own, and of the seven dodecasyllabic fables found in the fifteenth century Parisinus suppl. gr. 1685 (= Chambry's Pd and Hausrath's S) five are unique to it. All these fables are closely related to the Bodleian paraphrase and have been thought to derive from it. (The 28 dodecasyllabic fables of Paris. suppl. gr. 105 (= Chambry's Cd and Hausrath's T) are related neither to Babrius nor to the paraphrase and are not discussed in this paper.)

I begin with one fable from the Paris MS (Pd), since it raises an important question relevant to the origins of the paraphrase. The fable, no. 42 in Pd, was omitted by Chambry. It is closely related to *fab.* 1 in the paraphrase (= 224 e Chm) and through it to Babrius *fab.* 16. All three versions

are distinct from those of the recensions of anonymous fables (*fabb.* 163 a-b Hsr).

The fable may be summarized as follows. The scoldings of an impatient nurse—she'll throw the baby to the wolves, if he doesn't stop crying—reach the ears of a credulous wolf, who waits in vain for the promised delicacy.

Comparison of Babrius with the paraphrase and Pd reveals the following. (1) Parts of two choliambi are found in the paraphrase, where they constitute the subject and participial clause of the second sentence. Almost the exact words of the paraphrase are found transposed in Pd where they are a dodecasyllabic verse. (2) The main clause of the second sentence in the paraphrase changes Babrius' wording considerably. Very close to the paraphrase is the fifth verse of Pd. (3) The beginning of the fable in the paraphrase differs both from Babrius 16,1 f. and 42,1 Pd, but with one transposition it yields another dodecasyllabus.

(1) λύκος δ' ... τήν ... γραῦν ἀληθεύειν νομίσας ...
(Babr. 16, 3-4);
ὁ δὲ λύκος τὴν γραῦν ἀληθεύειν νομίσας ...
(Paraphrase);
τὴν γραῦν δ' ὁ λύκος νομίσας ἀληθεύειν ...
(42,4 Pd.)

(2) ἐκαρτέρησε μέχρις ἑσπέρας πεινῶν ...
(Paraphrase: contrast Babr. 16, 4-6); [5]
ἐκαρτέρησεν νῆστις ἄχρις ἑσπέρας. (42,5 Pd)

[5] As it stands in the paraphrase (2) is an ancient, though not Babrian, choliambus; and could be an interpolation in the metrical source of the paraphrase. On the other hand, with the participle transposed to the beginning of the verse, we get an ancient trimeter and at the same time a Byzantine dodecasyllabus. Since (1) and (3) can only be dodecasyllabi, (2) would most likely be transitional between Babrian scazon and Byzantine dodecasyllabus.

(3) αἰτοῦντι τροφὴν νηπίῳ καὶ κλαίοντι ...
(Paraphrase);
αἰτοῦντι τροφὴν καὶ κλαίοντι νηπίῳ ...
(dodecasyllabus)

In addition to "The Disappointed Wolf", other fables in the paraphrase show traces of dodecasyllabic composition, and we may provisionally conclude that in one of the sources of this recension the fables of Babrius had been wholly or in part recast into dodecasyllabi, which were in turn resolved into the prose fables of the extant paraphrase. This process can be seen directly in the prose fables of the Accursiana which derive from dodecasyllabic fables in the Vindobonensis: compare, for example, 61 a Chm with 61 b-c (= 284 b-a Hsr) and contrast the paraphrase (*fab.* 97 = 61 e Chm) and Babrius *fab.* 119.

We turn now to the dodecasyllabic fables of the Vindobonensis and consider those cases where the choliambic original is extant as well as the paraphrase. In most of these the version of the paraphrase is found to be closer to Babrius, that is, no element of the choliambic fables occurs in the dodecasyllabic version that is not in the paraphrase, which in turn preserves traces of the original missing from its dodecasyllabic counterpart. The line of descent would naturally be thought to be the following: the paraphrase derives from the *Mythiambi*, and the version in Byzantine accentual verse derives from the paraphrase.

For an example of this line of descent we return to the fable "Two Dogs at Dinner", that is, Babrius *fab.* 42, where the tale is told succinctly in a straightforward narrative occupying eight lines. The paraphrase here is best represented by a consensus of the conservative MSS (*fab.* 27 = 179 d Chm) supplemented at a few points from the innovating MSS discussed above (179 e-f Chm). With the exception of the last line the paraphrase follows Babrius

almost word for word and point by point. Indeed, it even compresses the narrative slightly. This is decidedly not the case with the dodecasyllabic version of the Vindobonensis (*fab.* 179 b Chm). There the narrative is expanded to 23 lines, whose main stylistic features are prolixity and empty repetition.

Take for example the dramatic climax of the fable. One dog, you recall, invited his friend to share his master's feast. The other dog came, but the cook picked him up and threw him out over the wall and into the street. So reads Babrius followed very closely by the paraphrase (Babr. 42,4-6 with *fab.* 179 d,2 f. Chm). The version of the Vindobonensis reads as follows: "The other dog came and stood there enjoying himself and looking at the great feast. He shouted (βοῶν) in his heart: 'My gosh! What great joy has just now appeared before me. Suddenly it has overcome me just now. For I shall be fed and shall dine to satiety so that tomorrow I shall not be at all hungry.' While saying this to himself the dog wagged his tail cheerfully at the friend who had invited him to dinner. Then the cook as soon as he saw him wagging his tail around this way and that, caught hold of him by the leg right away and threw him out the door" (*fab.* 179 b, 5-17).

Admittedly the Vindobonensis does not always expand on this scale nor with such a grand display of ineptitude. But this fable gives us a good idea of what it is capable of doing and often does. Nor in all this arid wasteland is there anything that is not in the paraphrase. The latter offers the reader a faithful rendering of the spirit and style as well as the matter of Babrius' fable, the taste and simplicity of which submerge and are utterly drowned in the garrulous mire of the Byzantine poetasters.

If we follow our fable a bit farther through the labyrinth of the Byzantine recensions, we find a pair of offspring only a bit less hideous than their unnatural parent,

the unfortunately fecund Vindobonensis. These two find a place in two branches of the Accursiana (*fabb.* 179 a, 179 c Chm = 283 b-a Hsr), each showing different features of its direct source. Both are about three times the length of the paraphrase, from which they derive indirectly.

As stated earlier, most dodecasyllabic fables of the Vindobonensis exemplify the relationship with Babrius and the paraphrase just illustrated. But this neat and simple picture is shattered by our next example. In this case a fable in Byzantine verse deriving from Babrius is found not only in the Vindobonensis (*fab.* 52 e Chm) but also in the Augustana (*fab.* 52 d Chm). In addition, the latter has another version of its own (*fab.* 52 a Chm = 31 Hsr = 31 Per). Among the MSS of the Augustana which include the dodecasyllabic version is the tenth century Morgan MS.[6] Thus we have a version of Babrius in Byzantine verse three centuries earlier than the oldest witnesses of either the Vindobonensis or the paraphrase. In addition, the Morgan MS, together with the coeval Athoan, preserves Babrius' choliambic version (*fab.* 22).

The fable tells of a middle-aged man with two girl friends, one young, one old. The former wanted her lover to look young, the latter desired the opposite. So one pulled out his white hairs; the other, his black ones. The result was a bald-headed lover for them both.

In addition to the dodecasyllabic fables, there are two versions of the paraphrase: the Bodleian, or primary version (*fab.* 15 = 52 b Chm) and a secondary version found in one of the innovating MSS discussed earlier (52 c Chm). All these versions are closely related to Babrius *fab.* 22 and are distinct from the other fable of the Augustana. (In examining the relationship of the 'Babrian' versions I fol-

[6] The fable is no. 238 in the MS added to its collection of Augustana fables (nos. 1-236): see Perry, *Studies*, 146. For the variants of the Morgan MS see *op. cit.*, 145.

low the account given by Professor Adrados at *Emerita* 38 [1970], 15.)

We begin with the dodecasyllabic version of the Augustana and the primary version of the paraphrase. As we shall see, both versions are independent of one another, that is, the dodecasyllabic version cannot derive from the paraphrase. In fact, both versions go back to a common source which is at least one step removed from the original.

In the first place, the dodecasyllabic version preserves significant elements of Babrius not found in the paraphrase. (1) Both Babrius and the dodecasyllabic fable describe the lover as a man who was neither young nor as yet an old man (cf. Babr. 22,2-3 and *fab.* 52 d,2-4 Chm). The paraphrase omits this point. (2) Babrius' hero still had time for love affairs and revelry (22,4). The dodecasyllabic version refers to this enviable *dolce vita* (*fab.* 52 d,1 Chm). The paraphrase does not. (3) The Morgan text of Babrius *fab.* 22,11 is almost exactly reproduced in the dodecasyllabic version. The paraphrase makes two important changes.

ἕως φαλακρὸν ἀντέδωκαν ἀλλήλαις ... (Babr.) [7]
ἕως φαλακρὸν ἀπέδωκαν ἀλλήλαις ... (Aug.)
ἕως ἂν αὐτὸν φαλακρὸν ἐποίησαν ... (Paraphr.)

Thus the dodecasyllabic version cannot derive from the paraphrase. Nor can the latter derive from the former, since it too preserves elements of the original missing from its Byzantine counterpart. (4) At Babrius *fab.* 22,1 we read that our hero was already in the mid-season of life. Here the paraphrase, unlike the dodecasyllabic version, imitates Babrius fairly closely. (5) The promythium of the paraphrase (wrongly printed as the epimythium of *fab.* 52 b Chm) is an expanded version of lines 15-16, which have

[7] For the text see Husselman, 113, and Perry, *Babrius*, 34 with n. on 22, 11-12.

been interpolated in the Morgan text of Babrius *fab.* 22.[8] The dodecasyllabic version has an epimythium of its own.

Thus the paraphrase and the version in Byzantine verse preserve bits of Babrius (or pseudo-Babrius) independently of one another. That they derive from a common source is indicated by the following. (6) At *fab.* 22,6-7 Babrius makes two points: (a) the young woman wanted her lover to look young, and (b) the old lady wanted him to look old like herself. Both our Byzantine versions render (b) with a phrase strikingly similar to one another, and they both omit (a): cf. *fabb.* 52 b,3, 52 d,9 Chm. (7) Finally, the sequence of ideas at Babrius 22,8-10—the young woman plucks out white hairs; the old lady, black ones—is reversed in both derivative versions, possibly from contamination with the other version of the Augustana (*fab.* 52 a,2-6 Chm = 31,2-6 Hsr = 31,1-4 Per).

Thus both our Byzantine versions, that is, the primary text of the paraphrase and the dodecasyllabic version of the Augustana, derive independently from a common source which had made two important changes in its version of Babrius. As for the secondary text of the paraphrase (*fab.* 52 c Chm), it has no element of the original which is not found in the primary text, and is an expanded version presumably deriving from the latter.

The dodecasyllabic version of the Vindobonensis (*fab.* 52 e Chm) has a more complex relationship to its Byzantine counterparts. Firstly, it follows the other dodecasyllabic version fairly closely except for its ending and epimythium, where it follows the primary text of the paraphrase: cf. 52 e,1-9, 11 and 52 d,1-11; 52 e,13-18 and

[8] For the text see Husselman, 113 f. Perry, *Babrius*, 34 rightly brackets the verses (= his *fab.* 22,14-15).

52 b,4-8 Chm. Thus it derives from its Augustana counterpart, which it contaminates with the paraphrase.[9]

The Byzantine offshoots of Babrius *fab.* 22 have taught us that we can no longer assume that the paraphrase is uniformly the parent of its medieval fellows. This lesson is especially important for fables whose choliambic original has not survived. In such cases we must now reckon with the possibility that a dodecasyllabic version may preserve elements of the lost original omitted in the paraphrase.

Consider, for example, the fable of "The Boy Who Cried Wolf". The paraphrase reads as follows. "A boy tending sheep used continuously to run up a mound and shout, 'Wolf! Help!' The country people ran there and found it a lie. When the wolf really came and the boy shouted, no one believed him or came to his aid. So the wolf killed the sheep" (*fab.* 120 = 319 e Chm = Babr. *fab.* 169 Crusius).

The dodecasyllabic version (*fab.* 319 c Chm) is closely related to the paraphrase, as against the version of the Augustana (319 a Chm = 226 a Hsr = 210 Per). Two other versions derive from the Vindobonensis. One of these, a prose rendering of the dodecasyllabi, is found in a secondary MS of the Vindobonensis recension (*fab.* 319 d = 226 b Hsr). Another prose version deriving from the Vindobonensis is found in one branch of the Accursiana (*fab.* 319 b Chm = 226 c Hsr).

The twelve verses of the dodecasyllabic version offer a simple and straightforward narrative which is in stark con-

[9] The above inference is possible even on the basis of the garbled version based on defective witnesses and published by Chambry. The text of the Moscow MS (= Hausrath's Mo), unknown to Chambry, confirms the inference. On this MS see Ursing, esp. 1-6. For the Moscow text of 52 e, 1 Chm and its implications see Ursing, 89 f. The verse in Vind. (52 e, 12 Chm) expressing the idea that the young woman did not wish her lover to be old, that is, point (a) omitted by 52 b-d, is invented by Vind. on the basis of 52 e,9 (cf 52 d,9) and does not go back to Babrius.

trast to the repetitious nonsense that characterizes other verse fables of the Vindobonensis. Indeed, it follows the paraphrase pretty closely retaining many of its expressions. It differs, however, in one important point.

The shepherd lad of the Vindobonensis, like his paraphrastic clone, shouts for help. The country people come to his aid and find that he's not telling the truth. We then read that the boy repeated this many times, and his neighbors again found it to be a lie. The explicit reference to repetition is an important element in the narrative and is needed for the fable to make its point. It is surprising then to find it reduced to the adverb "continuously" (συνεχῶς) in the paraphrase.

Assuming that the fable was included in the *Mythiambi*, an assumption that is probable but not certain, we may conclude either that Babrius telescoped his narrative in the manner of the paraphrase or, more likely, that the version of the Vindobonensis and its derivatives reflect Babrius more closely than the paraphrase. In any case, until we find a choliambic version in a trustworthy source, the question must remain open.

Let us now turn to another problem, namely, contamination of the medieval witnesses of the anonymous fables with Babrius or a version deriving from him. We begin with Babrius *fab.* 77: a foolish crow is flattered and duped by a clever fox into opening his beak to crow, and so he drops the piece of cheese he was carrying. Babrius is very closely followed by the paraphrase, which preserves the last line intact (*fab.* 61 = 166 c Chm). A tetrastichon of Ignatius the Deacon also derives from Babrius (*fab.* 15 at Crusius, pp. 269 f.).[9a]

[9a] I follow C. F. MÜLLER's attribution of *tetrasticha* I 1-44 to Ignatius the Deacon (*ap.* Crusius, pp. 251 ff.) despite the doubts of W. WOLSKA-CONUS, in *Travaux et Mémoires* 4 (1970), 335-339, 359.

The Augustana is quite different from Babrius in almost every important detail (*fab.* 166 a Chm = 126 a Hsr = 124 Per). The Vindobonensis, however, has a version that shows dual affiliation (*fab.* 166 b Chm = 126 b Hsr). On the whole it derives from the Augustana, but at three important points in the narrative it coincides with the paraphrase. Indeed, like the latter it preserves almost intact the last line of Babrius *fab.* 77. (The epimythium of the Vindobonensis derives from the paraphrase. The dodecasyllabic fable [= 166 d Chm] derives from the Vindobonensis.)

Thus a complete verse of Babrius makes its way into a recension which in this case otherwise derives from the Augustana.[10] And that is not all. In one of the most important MSS of the latter—I refer to the Augustanus itself (Chambry's Pb; Hausrath's A)—we find an unmistakable Babrian touch. For this MS puts into the fox's mouth a version of Babrius' punch line taken from certain MSS of the tetrastichon of Ignatius. The lines in question follow:

ἔχεις, κόραξ, ἅπαντα, νοῦς δέ σοι (σε Vind.) λείπει.
(Babr., Paraphr., Vind.)
ἔχεις, κόραξ, ἅπαντα, νοῦν κτῆσαι μόνον. (Ignatius: VWAld)
ὦ κόραξ, ἔχεις τὰ πάντα, νοῦν μόνον κτῆσαι.
(Aug. cod. Pb) [11]

Another instance involving a whole fable, albeit a short one, is Babrius *fab.* 80: "The Camel Who Wouldn't Dance." The paraphrase omits it. But three important MSS of the Augustana do not. They offer a prose version that clearly derives from Babrius (*fab.* 249 Per = 142 a Hsr =

[10] Contrast F. R. Adrados, in *Emerita* 37 (1969), 283 ff., esp. 287; 38 (1970), 17.

[11] Note that Pb has almost made a Babrian choliambus out of the trimeter of the Ignatian MSS.

148 a Chm; the fable is not included in the main collection of Augustana fables by Perry). This version is found in the Vindobonensis with a few changes (*fab.* 142 b Hsr = 148 a Chm), and one MS of the latter has it in Byzantine verse (*fab.* 148 b Chm). Thus a fable of Babrius missing from the paraphrase finds a home with the oldest recension of the anonymous fables.

We are not then surprised at another bit of Babrius filtering down into the Augustana. The fable in question is the one about Dr. Heron, whose fee for medical services is the fact that he has been able to remove head and neck safe and sound from his patient's jaws. The patient is of course one of Aesop's livelier performers, the wolf. The fable is no. 94 in Babrius. The paraphrase follows Babrius fairly closely, except that a crane is substituted for a stork (*fab.* 84 = 225 d Chm). The Augustana version (*fab.* 156 Per = 161 Hsr = 225 a Chm) is substantially different from Babrius', though it shows a few points of contact with its mythiambic counterpart. This is especially true of the wolf's punch line, for which a common source is likely. But in the case of two Augustana MSS, contamination with Babrius or the paraphrase can be observed. Again, we find the Augustanus (Pb) pervious to this influence along with the Vatican codex (Mb) that preserves Babrius together with fables of the Augustana. The passages follow:

"σοὶ μισθὸς ἀρκεῖ," φησί, "τῶν ἰατρείων
κεφαλὴν λυκείου στόματος ἐξελεῖν σῴην." (Babr. 94,7-8)
"οὐκ ἀγαπᾷς ἐκ λύκου στόματος σώαν τὴν κεφαλὴν ἐξενεγκών, ἀλλὰ καὶ μισθὸν ἀπαιτεῖς;" (Aug. *fab.* 156 Per)
"ἀρκεῖ σοι εἰς μισθὸν ὅτι ἐκ στόματος λύκου κεφαλὴν σώαν ἐξῆξας." (Paraphr.)
"ἀρκεῖ σοι καὶ τὸ μόνον σώαν ἐξελεῖν τὴν κεφαλήν·" (Aug. cod. Pb)
"οὐκ ἀρκεῖ σοι ἐκ στόματος λύκου σώαν τὴν κεφαλὴν ἐξενεγκεῖν ἀλλὰ καὶ μισθὸν ἀπαιτεῖς;" (Aug. cod. Mb)

(Incidentally, this is the only fable of which a version in dodecasyllabic verse deriving from Babrius finds its way into the Accursiana [*fab.* 225 c Chm] *via* the Vindobonensis [225 b] and the paraphrase.)

One lesson to be drawn from these three examples is that not even the virtue of the purest MSS of the Augustana is proof against the insidious influence of a particular iambic tradition that begins in the ninth century A.D., not to speak of a choliambic tradition which can be documented as early as the second century A.D. We should bear this in mind when we turn to more controversial cases.

Since time, space and your patience have their limits, I shall briefly summarize my views on three such cases, with the hope that this may afford a starting point for the discussion to follow.

(1) The fable of the farmer who picked up and warmed a nearly frozen viper and was fatally bitten for his pains. The choliambic verse preserved by the Augustana in one of its versions of this fable (*fab.* 62 Hsr = 82 a Chm) is taken from a fable of Babrius (*fab.* 143 in Perry's edition of Babrius)

δίκαια πάσχω τὸν πονηρὸν οἰκτείρας.
(Aug. *fab.* 62,5 Hsr = Babr. 143,6)

The Augustana fable is a post-Babrian product combining Babrius and the second Augustana version of the fable (*fab.* 176 Per = 186 Hsr = 82 b Chm).[12]

(2) The rivalry of the crane and the peacock. The version found in the codex Augustanus (*fab.* 249 Hsr = 333 a Chm) derives chiefly from the paraphrase of Babrius *fab.* 65 (paraphr. *fab.* 47 = 333 b Chm).[13] The opening of

[12] Contrast F. R. ADRADOS, in *Emerita* 37 (1969), 256, 266 f., 313 f.; 38 (1970), 18 f.

[13] Contrast F. R. ADRADOS, in *Emerita* 38 (1970), 29.

Babrius' version has been abbreviated and further corrupted in the Athoan MS, but the first two verses have been preserved by the *Suda*, and the contents of the rest may be inferred from Avianus 15,3-6. The Augustana fable may have had access to a second source which preserved some of the original opening missing from the Athoan and the paraphrase, which follows that MS closely. The dodecasyllabic version of the Vatican MS (*fab.* 333 c Chm) is based on the Augustana version.

(3) The Grasshopper and the Ant. The text of Babrius' version (*fab.* 140) is preserved in a source dated to 207 A.D. and found in two MSS of the ninth and tenth centuries (ps.-Dositheus: cf. G. Goetz (ed.), *Corpus glossariorum latinorum* III pp. 46 f., 101). Five versions derive from Babrius.[14] These are (a) *fab.* 146 of the paraphrase and (b) the almost identical version of the Accursiana (*fab.* 114 c Hsr; Chambry combines (a) and (b) into *fab.* 336 c). Two dodecasyllabic versions deriving from the paraphrase are found in the Vindobonensis: (c) *fab.* 336 a Chm and (d) 336 b. (e) A rather more florid and ambitious version is found in primary and secondary MSS of the Augustana. Among these is the Morgan MS, which includes it at the end of its text of the Augustana fables. Version (e) is *fab.* 114 b Hsr and 336 d Chm.

All traces of meter in the Accursiana or (b) version are found in the paraphrase (a). Almost all of these occur in Babr. *fab.* 140. One, however, may be a genuine variant in the choliambic tradition of the *Mythiambi*:

οὐκ ἐσχόλαζον, ἀλλὰ διετέλουν ᾄδων. (Babr. 140,6)
οὐκ ἐσχόλαζον, ἀλλ' ᾖδον μουσικῶς (μουσικά Paraphr.). (Accurs. Paraphr.)
οὐκ ἐσχόλαζον, ἀλλὰ μουσικῶς ᾖδον. (Adrados) [15]

[14] Contrast F. R. ADRADOS, in *Emerita* 37 (1969), 256, 291, 312; 38 (1970), 34 f.

[15] *Emerita* 37 (1969), 291.

Version (e) preserves bits of Babrius missing in versions (a)-(d): compare Babr. *fab.* 140,2, 4, 9-10 and *fab.* 114 b,2, 4-5 Hsr (= 336 d,2, 5-6, 9-10 Chm). Moreover, Babrius and (e) have one ant each: the others have many. Again, the epimythium of (e) is based on a metrically defective epimythium quoted and ascribed to Babrius by Georgides: cf. Perry, *Babrius*, p. 183 n. on *fab.* 140. Finally, and most important, the Morgan MS alone goes back to the text of pseudo-Dositheus.

Babr. γελάσας δ' ὁ μύρμηξ ...
"χειμῶνος ὀρχοῦ", φησίν, "εἰ θέρους ᾄδεις."
(ᾄδεις ps.-Dos. cod. Par.: ἦσας ps.-Dos. cod. Voss.)

(e) ὁ δὲ μύρμηξ γελάσας ἔφη · "οὐκοῦν χειμῶνος ὀρχοῦ, ἐπεὶ θέρος ἤδες." (Morgan MS) [16]
ὁ δὲ μύρμηξ γέλωτα πολὺν καταχέας ἔφη ·
"οὐκοῦν χειμῶνος ὀρχοῦ." (Other MSS)

(a) – (b) οἱ δὲ (*sc.* μύρμηκες) γελάσαντες εἶπον ·
"ἀλλ' εἰ θέρους ηὔλεις, χειμῶνος ὀρχοῦ."
(θέρους ὥραις ηὔλεις Accurs.)

(c) – (d) οἱ δὲ ... ἐμειδίασαν καὶ ... ἐβόων

(c) "χειμῶνος ὀρχοῦ, εἴπερ ηὔλεις ἐν θέρει·"

(d) "εἰ θέρους ηὔλεις, ὀρχοῦ ἄρτι χειμῶνος."

In sum, where a choliambic fable written by Babrius is extant, any coincidence with it in the recensions of anonymous fables including the Augustana, derives from Babrius with or without the paraphrase as an intermediate source.

[16] For the variants of the Morgan MS see Perry, *Studies*, 144.

We have traveled a long and tortuous path from the *Mythiambi* to their paraphrase and other offshoots in the Byzantine recensions of Aesop. Our subject has been the evolution of a considerable group of fables showing the metrical and stylistic imprint of a single, outstanding versifier of Aesop. The final products of this long and complex process have ranged from faithful imitation to a strange and bizarre display of originality in medieval Greek prose and verse. Nor have Byzantine copies of the great, ancient collection of anonymous fables escaped contact with the Mythiambographer. From the second century of the common era to the end of the middle ages a ghostly hand stretches forth, touching and transforming even the Latin Romulus, not to speak of his Greek companion. Not all the invincible might of Ottoman armies could keep our author, whether in ancient or Byzantine guise, from taking his part in the *Entretiens Hardt* held in the fourth year of the ninth decade of the twentieth century.

DISCUSSION

M. Adrados: Permettez-moi de soulever trois questions:

1) A mon avis, la *Paraphrasis* dérive, pour une part plus large que ne le pense M. Vaio, de sources autres que Babrius. Cf. p. ex. la fable H. 239: la version de la *Paraphrasis* ne dérive, pas davantage d'ailleurs que celle de l'*Augustana*, de Babrius. Les restes de vers qu'on y décèle ne correspondent pas à ceux de Babrius. D'autre part les coïncidences entre la *Paraphrasis* et l'*Augustana* ne sauraient être la conséquence d'une contamination: elles ne peuvent s'expliquer que par le recours, dans l'un et l'autre cas, à un modèle ancien.

2) M. Vaio a vu, très justement, que les versions des *Dodécasyllabes* ne dérivent pas toujours de la *Paraphrasis*; que, souvent, elles diffèrent et de la *Paraphrasis* et de Babrius, et contiennent des restes métriques originaux, qu'il arrive qu'on trouve aussi dans l'*Augustana*.

3) Y a-t-il contamination dans l'*Augustana*? On trouve des éléments empruntés à la *Paraphrasis* et à Babrius dans la *Vindobonensis* et dans l'*Accursiana*. Il se peut que quelques manuscrits de l'*Augustana* aient été contaminés; mais il n'y a pas de contamination affectant l'ensemble de l'*Augustana*. S'il y en avait une, elle remonterait à l'époque romaine, ce qui n'est pas impossible, mais peu probable. Ainsi, dans H. 62, le vers δίκαια πάσχω τὸν πονηρὸν οἰκτείρας figure et chez Babrius et dans l'*Augustana*; mais cette même fable 62, dans la version de l'*Augustana*, est bourrée de vers qui n'ont rien de babrien. De même pour le vers δίκαια πάσχω τὸν πονηρὸν οἰκτείρας. Ce même vers se retrouve dans tous les manuscrits, à l'exception de ceux de la *Vindobonensis*: il dérive donc du modèle ancien. Qu'il y ait des restes métriques dans des fables inconnues de Babrius, et que ces restes se retrouvent dans tous les témoins, cela ne s'explique pas par une contamination, mais par des modèles anciens.

Au demeurant, je me réjouis de constater que, comme moi, M. Vaio décèle des restes de vers dans les fables anonymes; mais il cherche à les expliquer autrement que je ne l'ai fait.

M. Vaio: 1) The paraphrase. My experience with the fables whose choliambic version finds a prose counterpart in the paraphrase is the following. A source different from the *Mythiambi* or a version different from Babrius is exceptional. I would estimate 80-85% of the paraphrase derives from Babrius.

2) The dodecasyllabic fables. I have concentrated on the Vindobonensis, but there are other collections: for example, the more or less dodecasyllabic fables of the Vatican MS (Chambry's Mb) and the metrical fables of the Brancaccianus MS published by Sbordone. The fables related to Babrius derive from him but not simply by way of the paraphrase. The new material in the Byzantine versions is the invention of the 'dodecasyllabists'.

3) Contamination of Augustana with Babrius. We must distinguish those cases affecting individual MSS if the Augustana from those involving a consensus. The latter offers a version that goes back at least to late antiquity (4-5th century). Even here, however, I should incline to contamination with a choliambic tradition going back to the second century. In the case of the Vindobonensis a tradition going back only to the 7th or 8th century is an even more likely candidate for Babrian infiltration.

M. Lasserre: Votre projet d'éditer Babrius en tenant compte, comme vous venez de le faire, de toute la tradition babrienne pourra-t-il se réaliser sous la forme d'une présentation complète des textes entrant en considération? Pouvez-vous, par exemple, envisager une présentation synoptique? Ce serait un beau service à rendre aux philologues, et qui justifierait le plan d'une nouvelle édition après celles de Crusius et de Perry.

M. Vaio: I concede the value of a synoptic presentation of extant Babrian versions of a given fable, but consider it impratical for a critical edition. In any case the paraphrase should be edited as a self-contained recension on its own. I am finishing an edition of the *Mythiambi* to be followed by an edition of the paraphrasis and the dodecasyllabic fables for Teubner, Leipzig. A synoptic text without apparatus based on these

would be desirable and feasible. I should like to note here the tremendous value of Chambry's *editio maior* for students of the Greek fable. This is primarily because of his synoptic presentation of all versions known to him.

M. Lasserre: Je comprends aisément qu'une édition synoptique présente des difficultés à peu près insurmontables, étant donné la nature des textes à présenter. Il n'en reste pas moins que ces textes sont nécessaires dans leur entier et qu'il ne suffit pas d'en citer ici et là, au titre de variante, un mot détaché de son contexte. Pourriez-vous songer à une présentation en appendice?

M. Vaio: As regards variants of the paraphrasis and the Vindobonensis relevant to the text of the *Mythiambi*, you are perfectly right. The context should be given. The suggestion of an appendix is a good one, which I may well follow.

M. West: The material presented by Mr. Vaio illustrates the danger of trying to reconstruct lost verses from prose versions. Take Babrius *fab.* 42 with the paraphrase 179 d/e/f Chambry: at the beginning of 179 d we have what appears to be a perfect trimeter: δεῖπνόν τις ἐτέλει λαμπρόν· ὁ δὲ τούτου κύων . . . If one is looking specifically for choliambics, a simple transposition gives δεῖπνόν τις ἐτέλει λαμπρόν· ὁ δὲ κύων τούτου . . . But we have the Babrian original, and we can see that this is quite wrong. Again, the words in 179 e suggest a trimeter ὁ <δ'> ὀψοποιὸς τοῦτον ἐκ σκέλους λαβών· or a choliambic ὁ <δ'> ὀψοποιὸς τοῦ σκέλους λαβὼν τοῦτον, but these are mirages. Babrius wrote

τὸν δὲ τοῦ σκέλους ἄρας
ὁ μάγειρος

M. Vaio: Mr. West does well to note the hazards of versifying the paraphrast. One must avoid distorting the received text, such as Crusius does in editing the paraphrases of fables missing from the metrical MSS.

M. Nøjgaard: Il serait intéressant de savoir si la contamination concerne le seul manuscrit *Augustanus*. Il semble, en effet, d'après vos exemples, que ces contaminations ne remontent pas à la source commune des manuscrits de la collection *Augustana*, mais portent sur une partie délimitée d'entre eux.

Ces contaminations, qui ont ainsi eu lieu de Babrius à un rédacteur relativement tardif d'*Augustana*, se sont faites d'autant plus facilement qu'elles concernent surtout des formules finales. Or, il me semble certain que celles-ci ont souvent été inscrites dans les mémoires comme une sorte de résumé de la fable. Il est donc tout naturel qu'une formule particulièrement frappante — et courte — se soit glissée dans une rédaction qui suit par ailleurs un autre modèle. La fable Babr. 140, que vous citez, en offre un exemple frappant. Le cas de la fable H. 62 (= Babr. 143 Perry) est sans doute différent. Là, c'est la fable babrienne prosaïque tout entière qui s'est glissée dans l'*Augustanus*, tout simplement parce que la fable de Babrius est classée sous γεωργός alors que celle de l'*Augustana* authentique est classée sous ὁδοιπόρος. Ainsi le rédacteur d'*Augustanus* a cru se trouver en présence d'une nouvelle fable, dont il a pu enrichir son corpus. De là vient qu'il reproduit les deux versions à des endroits différents.

M. Vaio: I agree with Mr. Nøjgaard regarding *fab.* H. 62 (γεωργὸς καὶ ὄφις). I believe this version derives from Babrius and includes some points from the true Augustana version (ὁδοιπόρος καὶ ἔχις, *fab.* H. 186). We should note, however, that the principal MSS of the Augustana, the Morgan MS and the codex Augustanus, have both versions.

VII

MORTEN NØJGAARD

LA MORALISATION DE LA FABLE: D'ÉSOPE À ROMULUS

A travers la longue histoire de la fable antique, on observe une tension constante entre fable et moralité, entre histoire et 'exemplum', entre création esthétique et finalité morale. J'essaierai de montrer comment, au prix de transformations incessantes, la matière de la fable ésopique s'est pliée à l'expression d'idéologies moralisantes sans cesse renouvelées. Une des préoccupations constantes de la fable, tant antique que médiévale, a été, en effet, de faire coïncider narration et moralité, et on peut concevoir l'histoire de la fable antique comme une recherche ininterrompue d'une *moralisation intégrée structuralement au conte animal exemplaire.*

Recourant à la formule d'un critique italien (Zoppi), on peut définir très brièvement la moralisation de la fable comme «l'armonia dell'onesto coll'utile». Le monde de la fable antique ignore les valeurs de la justice et de la vertu; elle n'admet comme valeurs positives que la force et la ruse. En ce sens, la fable n'est ni morale ni immorale: sa conception de la vie ignore même cette perspective. Or, de tout temps, les pédagogues hautement socialisés que sont les auteurs des recueils ont essayé d'épurer la morale de la fable; ils ont modifié la présentation narrative de ces petits

contes pour permettre aux lecteurs de voir, dans le jeu des forces, la confirmation d'une justice immanente. Ils font ainsi servir la fable à la justification idéologique d'une société fondée sur l'existence terrestre de valeurs transcendantes: la justice et la vertu. La moralisation de la fable, c'est cela. On pourrait aussi envisager le problème d'un autre point de vue: la tâche des auteurs pédagogues a consisté à inscrire le monde de la fable, où domine le jeu sauvage des instincts, dans le monde social, qui n'est viable que si l'homme apprend à dominer ses instincts.

Il semble d'ailleurs que dès la première heure, le folklore ait posé ce problème inquiétant aux moralistes du monde grec et que ceux-ci aient toujours essayé du même remède: la moralisation. Au lieu d'ignorer le genre qui défiait la société, on s'appliquait à en transformer les éléments dangereux pour les rendre conformes aux idées reçues.

Il est certain que les contes d'Hérodote témoignent des mêmes efforts moralisateurs (cf. l'analyse pénétrante de J.A.K. Thomson). Hérodote part d'un vieux fond amoral et souvent, indécent, mais il l'idéalise et l'humanise conformément à sa propre philosophie, s'appliquant partout à mettre en lumière la *justice* intérieure des événements. Le type de ce travail de moralisation est le conte fameux de la femme de Candaule (I 8-12), dont le sujet, extrêmement scabreux, est celui d'un fabliau, avec les traits merveilleux du conte populaire. Mais écartant tous les détails licencieux et supprimant le merveilleux, Hérodote élève le conte à un niveau hautement idéaliste où il devient la glorification de l'honneur et de la dignité de la femme! Pareillement Platon, *Rep.* 359 d sqq., qui reprend le conte d'un autre point de vue et qui conserve le miraculeux, se garde bien d'insister sur l'aspect indécent du sujet.

Dans ces conditions, il est vraisemblable que, dans notre genre, la première moralisation est contemporaine de

la première fable littéraire; cette activité dut commencer du moment où la fable fut reconnue comme un genre qu'il était légitime d'introduire dans les œuvres qui aspiraient à la dignité littéraire. Ainsi la fable devient un des meilleurs domaines pour ce genre d'études, domaine que je ne prétends pas épuiser ici; j'espère seulement y établir quelques points de repères. Pour plus de commodité, j'attribuerai par la suite les modifications moralisatrices à l'*Augustana*; en réalité, nous ignorons le plus souvent la date précise.

Dans cette perspective, je considérerai trois étapes privilégiées de la transformation idéologique de la matière ésopique: la collection *Augustana*, qui remonte aux premiers siècles de notre ère, le recueil de Phèdre, du Ier siècle de notre ère, et la collection attribuée à un certain Romulus, datant du Ve siècle.

Je vais tout d'abord présenter une analyse structurale de la fable antique en me servant de diverses versions de la fable du *Loup et de l'Agneau*.

Pour analyser la fable ésopique, nous devons commencer par en considérer le niveau syntagmatique. La chaîne événementielle des fables nous permet de distinguer trois types, qui se caractérisent par le degré de complexité de la chaîne narrative. On trouve une fable simple (deux personnages, trois parties), une fable simplifiée (un personnage, une ou deux parties manquantes) et une fable composée (trois personnages, plusieurs situations, etc.).

Le premier élément de la chaîne narrative, c'est la situation de présentation, que j'appelle la *donnée*. La donnée présente les deux antagonistes et établit un rapport (souvent spatial: rencontre) entre eux.

Le deuxième élément, c'est l'*action de choix*. Par la donnée, les deux personnages sont placés dans une situation qui les oppose. Il y a conflit. Or, le conflit de la fable est du type le plus simple qui soit: il doit être dénoué par une seule action, plaque tournante de la fable, que j'appelle

l'action de choix. Ainsi, le corbeau a le choix entre ouvrir ou ne pas ouvrir son bec.

Aussitôt la décision prise, le rapport définitif entre les personnages — qui est toujours celui d'un personnage faible opposé à un personnage fort — est réalisé, et la troisième étape — le moment final — de la fable peut commencer: l'*évaluation*. C'est la partie la plus complexe. Elle correspond à sa fonction allégorique et morale. Une fois le conflit noué, il s'agit en effet de savoir lequel des deux personnages aura le dessus. C'est seulement la fin de la fable qui révélera le rapport définitif des forces et permettra de dire, par exemple, que les grenouilles qui veulent un roi sont stupides. Nous ne le savons que parce que la situation finale place celles-ci dans un rapport d'infériorité: elles sont mangées! C'est ce que j'appelle l'*action finale*. Celle-ci peut se doubler d'une *réplique finale*, qui, parfois, se substitue à l'action: le personnage qui a le dessus ridiculise le personnage vaincu ou trompé dans une réplique sarcastique qui met à nu, sans pitié, la stupidité de son antagoniste. La réplique finale est d'ailleurs souvent énoncée par un nouveau personnage, survenant sur les lieux du drame, que j'appelle le *survenant*.

Selon le canon des recueils ésopiques, la narration est suivie d'une sentence finale, la *moralité*. Celle-ci n'entre pas dans le système fictif proprement dit. Elle peut revêtir des formes variées. En principe, elle énonce une règle de conduite, mais on ne constate pas de rapport entre type de moralité et type (ou thème) de fable.

Le schéma narratif que je viens d'esquisser admet bon nombre de variantes dans la pratique des fabulistes. Ainsi, pour ne prendre que l'exemple de la fin de la fable, le rôle du survenant est souvent assumé par un des protagonistes, normalement le personnage fort. Il est en outre plutôt rare qu'une même version utilise à la fois l'action et la réplique finales: une des deux suffit à assurer l'évaluation. Enfin,

dans les textes qui utilisent la réplique, nous trouvons une variante qui paraît contredire le système structural. En effet, si la fable est un jeu de forces dont les valeurs sont illustrées par une supériorité finale, le personnage faible ne devrait pas pouvoir proférer cette évaluation finale. Néanmoins cela arrive, quand le faible s'accuse lui-même. Cette variante ne fait que confirmer le jeu des forces: l'évaluation est assurée par l'autocritique impitoyable du personnage vaincu ou trompé!

Une fois reconnus les éléments constitutifs de la chaîne narrative, il s'agit de savoir comment ceux-ci organisent un *univers fictif*, donc de passer à l'analyse paradigmatique. Je pars ici de l'hypothèse que, pour que la communication spécifique de la fiction puisse avoir lieu entre l'auteur et le lecteur, il faut que les instruments de la communication, autrement dit les objets représentés, miment en quelque sorte le mode d'existence des objets accessibles au lecteur dans son expérience générale (ou commune). Ainsi, la succession narrative a pour fin de faire surgir un monde poétique, qui a ceci de particulier qu'il n'existe pleinement qu'une fois la succession terminée. Dans un genre excessivement simple, comme l'est la fable, nous trouvons les dimensions élémentaires de l'univers poétique à l'état brut. Ce que je vais en dire aura donc un caractère peu agréable de banalité. C'est sans surprise que nous constatons la présence implicite du *personnage de l'auteur*; en revanche, je pense que la critique littéraire, au contraire de l'analyse folklorique, a quelque peu méconnu l'importance du *personnage du lecteur*, également impliqué dans le texte et responsable des jugements de valeur que le lecteur réel est sournoisement amené à rendre sur les objets représentés. Ces objets — personnages, sentiments, décors, etc. — sont saisis à travers les catégories du *temps* et de l'*espace*. Le rapport entre espace et temps présuppose l'existence d'une autre 'dimension' encore: celle qui permet de distinguer les

objets comme des entités spécifiques, c'est le *système des forces* (cf. les 'forces de la nature'); il s'agit de savoir quelles sont les constantes qui mettent en branle les événements réalisés dans le temps et l'espace. J'ai déjà fait allusion à l'existence dans la fable d'un système matériel (cf. l'action finale) et d'un système spirituel (cf. la réplique finale); dans les deux, il y a une seule paire d'agents contrastants: force-faiblesse; ruse-sottise.

*
* *

Passons maintenant à l'étude d'une fable ésopique: «Le Loup et l'Agneau».

Du point de vue historique, il est évident que les trois versions qu'on en a remontent à une même source; elles se répartissent en deux familles: Phèdre et l'*Augustana*, qui ne dérivent pas l'un de l'autre, d'une part; Babrius, de l'autre. Phèdre et l'*Augustana* placent l'Agneau tout près de la source, et le Loup, par rapport à lui, en amont, ce qui fournit à l'Agneau son premier argument; Babrius ne précise pas le lieu, mais le vers 8 présuppose l'existence de la source. Phèdre et l'*Augustana* n'ont que deux arguments, qui sont identiques, à ceci près que le père est attribué au Loup par l'*Augustana*, à l'Agneau par Phèdre. Ce trait est inconnu de Babrius, qui a, lui, trois arguments. En revanche Phèdre et Babrius ont en commun l'action finale (transposée, chez Phèdre, après la réplique), qui n'est qu'implicite dans la réplique finale de l'*Augustana*.

Le thème est intéressant, parce qu'il est plus compliqué que ce n'est habituellement le cas.

Dans un premier temps, nous en tenant à l'essentiel, nous pouvons dire que l'*Augustana* démontre 'objectivement' une vérité morale sous la forme d'un conflit spirituel: le Loup doit se déclarer spirituellement vaincu. Phèdre

présente un conflit entre le vice et la vertu, de nature éthique (transcendantale); l'infériorité éthique du Loup est totale, comme l'est aussi sa supériorité physique, car il a raison de l'Agneau aussi bien spirituellement que matériellement. La fable phédrienne aboutit donc à une démonstration non pas objective, mais engagée. Enfin Babrius nous fait un portrait psychologique de l'homme vicieux et brutal, combinant les points de vue de ses prédécesseurs. Mais son ironie subtile évoque une vérité non pas de fait, mais de droit: le rire que la réplique finale du Loup déclenche chez le lecteur rappelle, par antiphrase, la conduite à tenir dans une situation réelle. On peut dire que si Phèdre considère comme moralement égaux les deux genres de forces ésopiques, la distinction a perdu de son importance pour Babrius, chez qui le conflit est plutôt psychologique que spirituel (ou matériel).

Ces différences apparaissent dans tous les détails de la structure et jusque dans la présentation initiale de l'intrigue. Dans l'*Augustana*, l'observateur neutre constate que le Loup voit l'Agneau qui boit. Insistant sur le mobile légitime de l'Agneau, Phèdre se fait le défenseur de l'innocence: pressé par la soif, l'Agneau se place bien en aval du Loup. Babrius suscite notre pitié pour l'Agneau égaré du troupeau: il est l'observateur sensible d'une situation naturelle.

Cette interprétation fait pourtant surgir des difficultés, qui ne manquent pas d'intérêt, en ce qui regarde la version de l'*Augustana*. J'ai déjà dit qu'un des principes essentiels du jeu des forces, c'est qu'elles s'équilibrent; en principe, les deux personnages sont de même force. On le constate, par exemple, dans le «Loup et la Grue». Mais c'est ici que nous rencontrons une des difficultés majeures des fabulistes, à savoir la nécessité de recréer le réel. Dans la réalité, le Loup est en effet plus fort que la Grue. Le problème se fait particulièrement aigu quand le conflit, spirituel, donne le dernier mot au personnage physiquement faible, autrement

dit quand le succès matériel est opposé au succès spirituel. Si, dans une même fable, les deux espèces de forces peuvent coexister, on constate qu'ici, elles ne sauraient se trouver toutes deux chez le même personnage, car si celui qui est physiquement le plus fort possédait aussi la supériorité spirituelle, il serait invincible et pourrait, s'il échoue sur un plan, porter le conflit sur l'autre: la fable ne connaît en effet que les deux espèces de forces.

C'est donc à un conflit entre la 'nature' (si le Loup peut de toute façon recourir à sa force matérielle, il serait absurde qu'il essayât d'abord la force spirituelle, au lieu d'aller directement au but par le chemin sûr de la brutalité) et la 'fiction' que nous assistons dans notre fable. Aucun argument n'a vaincu la résistance de l'Agneau. Par conséquent, le Loup donne un autre tour au débat, qui se fait matériel, avec une réplique finale impliquant l'action: il dévore l'Agneau. Dans cette interprétation, la vraie moralité sera celle de Phèdre: rien ne vaut contre *uis* et *nequitia* (cf. Phaedr. II 6, 1-3).

Comme nous l'avons vu, telle n'est pas la moralité de l'*Augustana*, qui *vise* le Loup, bien qu'il soit plus fort. Cela implique que l'Agneau est, *en réalité*, le plus fort, et qu'il n'est victime que sur le plan matériel. Telle est, précisément, l'interprétation que notre auteur a voulu suggérer en introduisant dans la fable la formule «avec une raison plausible». Il l'a fait dans l'intention d'éliminer l'ambiguïté du thème en transportant tout le conflit, et non plus seulement celui de la première partie, sur le plan spirituel. L'action de choix serait donc le parti pris du Loup d'user de la force spirituelle, et c'est pour souligner cette fonction du parti pris qu'il l'a divisé en deux (c'est-à-dire qu'il a doublé l'argumentation). Cependant nous savons que, selon les règles du jeu des forces qui veut que l'évaluation soit donnée à la fin, dans une réplique évaluatrice où le plus fort raille le plus faible (à moins que celui-ci ne s'accuse lui-

même), cette interprétation exige une réplique finale de l'Agneau, que l'auteur n'a pas su introduire (l'Agneau est mangé!). Sa présentation constitue donc un échec.

On pourrait toutefois interpréter la réplique du Loup dans ce sens: l'auteur de l'*Augustana* a voulu dire que le conflit n'est pas entre le Loup et l'Agneau, mais que celui-ci sert seulement de fond au conflit réel, qui a lieu à l'intérieur du Loup et qui est donc spirituel. Le Loup y tente de dépasser sa nature, mais il s'avoue vaincu quand il lui faut recourir de nouveau à la force matérielle, car il reconnaît par là que l'Agneau, pour la force spirituelle, l'emporte sur lui: «Quelle que soit ta facilité à te justifier» (ἐὰν σὺ ἀπολογιῶν εὐπορῇς).

Si le fabuliste ne souligne pas l'innocence absolue de l'Agneau (comme le fait Phèdre), mais seulement son aptitude à réfuter les accusations du Loup, c'est peut-être pour provoquer cette interprétation, selon laquelle la réplique finale n'est pas celle du plus fort, mais une variante du type de l'autocritique. La première partie de la moralité de l'*Augustana* y correspond bien: «auprès des gens décidés à faire le mal» (οἷς ἡ πρόθεσίς ἐστιν ἀδικεῖν), mais la dernière présente l'Agneau comme un personnage actif, qui a fait une sottise en se défendant, car (cf. Hésiode) «la plus juste défense reste sans effet» (παρ' ἀῦτοῖς οὐδὲ δικαία ἀπολογία ἰσχύει). Dès lors, la vraie moralité serait celle-ci: «Est sot qui veut faire montre d'intelligence, alors qu'il n'est qu'une brute.» Cette troisième interprétation est celle de Lorenzi (*Fedro* (Firenze 1955), 115): «La ragione rimane moralmente riconosciuta, anche se ciò non serve a niente.»

Si nous acceptons cette interprétation, nous pouvons en déduire que l'*Augustana* adopte la solution la plus simple, en plaçant explicitement et exclusivement le conflit sur le plan spirituel. Elle souligne que l'intention du Loup est de manger l'Agneau «sous un prétexte spécieux» (μετά τινος

εὐλόγου αἰτίας), et il lui fait avouer sa défaite spirituelle dans une fin qui prend logiquement forme de réplique autocritique.

On le voit: cette fable constitue un cas exemplaire de la façon dont l'auteur de l'*Augustana* moralise la fable ésopique. Il évite de modifier foncièrement le vieux schéma narratif (il y en a pourtant des exemples: cf. ma *Fable antique* I 519); il tend en revanche à expliquer les actions des personnages comme étant la résultante de principes éthiques constants, et à hausser ainsi le sens de la fable. Au lieu d'une morale utilitaire et casuistique, la fable accède à la valeur universelle d'une éthique permanente. Particulièrement, l'auteur veut introduire dans la collection la notion de justice. A cette fin, il se sert surtout de la moralité. Il n'est pas difficile de 'récupérer' les fables où un personnage faible agit stupidement: le rire se convertit aisément en sanction de la faiblesse morale. Il est beaucoup plus difficile de 'normaliser' celles, nombreuses, où un personnage 'méchant' triomphe d'un faible 'vertueux' qui agit sagement, selon les meilleures règles de la morale — mais avec un résultat fatal. L'astuce dont se sert alors l'auteur est de négliger le personnage faible ou de le reléguer au second plan; la moralité se ramène ainsi à une attaque violente contre les hommes irrémédiablement méchants, sourds à tout geste vertueux et desquels il faut se garder à tout prix. C'est ici que la moralité du «Loup et de l'Agneau» est typique: l'auteur n'y fait aucune mention du triste meurtre de l'Agneau, mais donne un portrait d'autant plus véhément du méchant: «Cette fable montre qu'auprès des gens décidés à faire le mal la plus juste défense reste sans effet.» (Ὁ λόγος δηλοῖ ὅτι οἷς ἡ πρόθεσίς ἐστιν ἀδικεῖν, παρ' αὐτοῖς οὐδὲ δικαία ἀπολογία ἰσχύει.) Ici l'interprétation peut passer parce que la narration est peu claire, mais ordinairement les efforts de l'auteur ont entraîné un décalage marqué entre la narration et la moralité, voir par exemple H. 161

(= Ch. 225), où le Loup raille dans la réplique finale le Héron de son insigne sottise; nul doute donc que la fable concerne moins la ruse du Loup que la naïveté du Héron. Or la moralité, prenant exactement le contrepied de cette évaluation, réprouve la méchanceté du Loup: «Cette fable montre que le plus grand service qu'on puisse attendre de la reconnaissance des méchants, c'est qu'à l'ingratitude ils n'ajoutent pas l'injustice.» (Ὁ λόγος δηλοῖ ὅτι μεγίστη παρὰ τοῖς πονηροῖς εὐεργεσίας ἀμοιβὴ τὸ μὴ προσαδικεῖσθαι ὑπ' αὐτῶν.) La moralité qui résulte véritablement d'une telle intrigue se lit à la suite de l'action analogue de H. 9 (= Ch. 40); elle vise le plus faible, rappelant qu'avant d'entreprendre une action, il faut en examiner la fin. Dans H. 225 (= Ch. 314), le Berger sait très bien pourquoi il aurait dû abattre les Louveteaux: en grandissant ils échapperont à sa domination, mais dans la moralité, pour laquelle le Berger est naturellement un bienfaiteur, les Louveteaux deviennent les méchants (τοὺς πονηρούς) qui payeront toujours le bien avec le mal. La vraie moralité aurait signifié qu'il ne faut pas aborder ce qui dépasse nos forces.

Le temps me manque pour rappeler les nombreux autres domaines où la moralisation se fait sentir dans l'*Augustana*. Je me borne à signaler les efforts de l'auteur pour supprimer tout détail scabreux. On se rappelle peut-être Ch. 38: le Singe, élu roi des animaux, se fait prendre dans un piège sur le conseil rusé et intéressé du Renard. Celui-ci s'en moque alors vertement — seulement sa réplique n'est nullement drôle: «Ô Singe, avec la chance [τύχην] que tu as, tu veux régner sur les bêtes!» Or, un heureux hasard nous conserve, dans un fragment d'Archiloque, les termes authentiques, qui donnent à la réplique sa saveur scabreuse: «avec le cul [πυγήν] que tu as ...». Ce souci de la bienséance, de la part de l'auteur de l'*Augustana*, demeure évidemment lié à ses efforts pour maîtriser moralement les instincts.

Passons à Phèdre, dont on peut dire qu'il revient à la conception ésopique primitive, telle qu'elle se dégage des vieilles narrations anonymes. Il redécouvre les forces individuelles et amorales de l'existence et s'aperçoit que la vieille fable les incarne parfaitement. Mais en même temps il est assez lucide pour rapprocher cette conception des moralités vertueuses dont il accepte la valeur éthique, tout en se rendant compte qu'elles s'opposent souvent diamétralement à la signification des narrations. Porté par son génie artistique, il en tire la conséquence et transforme celles-ci dans le but d'exprimer dans la structure même cette antinomie, restée inconsciente jusque-là. Il parvient ainsi à faire vivre simultanément des contraires qui s'opposent dans son expérience personnelle, créant un univers fictif qui réalise une morale humaine dont le problème essentiel sera formé par l'*existence précaire de la vertu* ou, autrement dit, la difficulté de concilier deux systèmes de valeurs dont l'une est d'ordre éthique, l'autre d'ordre physique (vertu - force). Enfin, comme ce problème se pose dans une société concrète, il sera inextricablement lié à l'organisation des classes, à la hiérarchie sociale. En d'autres termes, il s'agit de savoir si celle-ci est en mesure de fournir une solution à l'opposition des valeurs.

Revenons maintenant à notre fable du «Loup et de l'Agneau». Pour en dégager la valeur morale, Phèdre combine la réplique finale (dont se contentait l'*Augustana*) avec une action finale, nécessaire pour montrer la supériorité *absolue* du Loup, présenté ainsi comme un personnage fort dans tous les sens du mot. Il s'ensuit que la défaite de l'Agneau ne porte pas en elle la signification de la fable, ce que font au contraire les valeurs éthiques insérées dans la narration, à commencer par le mobile du Loup: *fauce improba latro incitatus*; il est le type même de la méchanceté.

Le mobile babrien ressemble à celui de l'*Augustana*. Renonçant à la force, le Loup cherche une raison spécieuse

qui justifie l'action préméditée. Mais on voit que par cette présentation, il se soumet lui-même à la supériorité morale de la justice. Si, néanmoins, Babrius peut employer la réplique finale comme le fait l'*Augustana*, c'est qu'il y introduit le nouvel élément de l'ironie (cf. *La fable antique* II 290). Ce n'est plus le personnage qui se reconnaît inférieur sur le plan spirituel, mais l'auteur qui se moque de ce bandit lourdaud qui, au fond, est plus risible qu'effrayant. Cette fin donne ainsi un exemple de la *suavité* du fabuliste hellénistique qui est le seul, parmi les grands fabulistes, à faire un usage étendu de l'ironie. A noter que, sur ce point, La Fontaine est plus près de Babrius que d'Esope ou de Phèdre.

J'ai déjà dit que, dans le «Loup et l'Agneau», Phèdre est le seul à donner une moralité 'correcte'. Ceci n'est pas un hasard, car, précisément, Phèdre est aussi le seul des grands fabulistes à donner une fonction narrative à la moralité (ce qui, d'ailleurs, a été interprété par la vieille critique comme un décalage maladroit entre récit et sentence, cf. *La fable antique* II 107). En effet, Phèdre intègre la moralité à la partie évaluatrice de la fable en vertu du principe fondamental de la dualité morale. Prenons un exemple: «Le Bœuf, le Lion et le Bandit» (Phaedr. II 1). Sans le mot de la fin, nous ne comprendrions pas le sens du texte. Ce n'est, en effet, que celui-ci qui établit définitivement le système des valeurs. Car Phèdre oppose systématiquement deux mondes: le monde de la réalité physique, dominé par les principes cruels de la vieille fable, et celui de la conscience morale, dont les valeurs sont fondées sur le principe métaphysique de la justice. Ainsi, on comprend que la moralité est là pour affirmer le rapport *tragique* entre ces deux mondes, puisque l'idéal n'a aucune chance de transmigrer de la sentence (voix de la conscience morale) au récit (reproduction du monde réel). Cette saisie double se fait clairement entendre dans la moralité phédrienne du

«Loup et de l'Agneau»: *Haec propter illos scripta est homines fabula | Qui fictis causis innocentes opprimunt.* Et nous retrouvons la doctrine dans le *promythium* de II 6 («L'Aigle et la Corneille»): *Contra potentes nemo est munitus satis; | Si uno accessit consiliator maleficus, | Vis et nequitia quicquid oppugnant, ruit.* Ou encore dans IV 13: *Utilius homini nihil est quam recte loqui: | Probanda cunctis est quidem sententia, | Sed ad perniciem solet agi sinceritas.*

Ces dernières citations placent la pensée phédrienne dans une perspective vraiment neuve: sociale. Dans «Le Loup et l'Agneau», Phèdre formulait avec prudence une règle générale et vague. Dans II 1, il se bornait à constater abstraitement la corruption du monde. Ici il précise sa pensée en en dévoilant l'aspect tragique: cette impossible lutte entre *iustitia* et *uis* se fait aux dépens des pauvres, des petites gens, condamnés à l'oppression. Or — et c'est là la plus grande hardiesse de la pensée phédrienne — la conscience de l'idéal, de la justice vit uniquement chez les faibles, chez les opprimés, car ils sont opprimés précisément parce qu'ils n'ont pas su se conformer à la corruption du monde physique. C'est ainsi qu'Esope esclave (dans *App.* XVII) constate avec amertume qu'il est fouetté pour avoir répugné à mentir: *Flagris sum caesus, uerum quia dixi modo.*

En résumé, l'art de Phèdre reproduit ainsi une vision tragique de l'existence humaine. Le tragique réside dans la dualité fondamentale d'un monde régi par la force physique, mais évalué selon des valeurs éthiques. Structuralement la dualité marque tous les éléments de la fable, ce qui veut dire que la dualité du monde n'est pas un accident, susceptible d'une moralisation a posteriori, mais constitue une donnée primordiale de l'existence. Dès lors, on comprend aisément que, seul parmi les fabulistes antiques, Phèdre a pu laisser subsister les éléments scabreux de la vieille fable: ils ne font plus obstacle à la moralisation

opérée dans la moralité — et hors du monde. C'est en ce sens, somme toute négatif, qu'il réussit parfaitement à intégrer une visée moralisatrice à la narration même.

*
* *

Enfin j'examinerai la place particulière de Romulus dans la tradition ésopique, en partant de la fable «du Paysan et du Serpent porte-bonheur». La collection de Romulus établit les normes à la fois esthétiques et morales de ce que sera la fable médiévale de l'Occident; elle tient la même gageure que celle de Phèdre, à savoir la moralisation structurale de la fable, mais elle le fait d'une tout autre manière. Bien plus que d'un retour à la fable ésopique des premiers temps, il faut ici parler d'une alliance entre conte animal et conte merveilleux populaire. Romulus moralise l'*action* de la fable plutôt que sa *structure*. Il recourt pour cela au procédé éprouvé de la littérature populaire: la punition des méchants et la victoire des bons. Dans cette perspective, il importe de noter que Romulus s'inspire selon toute probabilité d'une tradition non ésopique (peut-être d'origine orientale), et qu'il admet nombre de thèmes inconnus à la fable ésopique. On peut caractériser cette première fable médiévale par quatre traits originaux: 1) son traitement de la matière ésopique est original; 2) elle est imprégnée d'un certain orientalisme; 3) elle semble inspirée de sources littéraires et combine dans ses narrations plusieurs traditions jusque-là indépendantes; 4) elle opère une moralisation structurale de la matière, attestant une foi inébranlable dans la valeur morale de la vie quotidienne.

Pour illustrer le traitement original de la matière ésopique, on peut évoquer la version romuléenne de la «Grue médecin du Loup» (Romulus I 8). Romulus est seul à faire du Loup un prince qui fait rechercher un médecin par mandement public, et, chez lui, la Grue traite par messager

interposé avec le Loup! Ainsi Romulus rend-il la matière ésopique beaucoup plus 'épique', ce qui l'aide à faire coïncider action et visée morale: le caractère solennel et public du pacte qui lie le Loup et la Grue souligne la portée dévalorisante d'une infraction gratuite.

Pour saisir cette profonde originalité de la version romuléenne, considérons la fable du «Serpent porte-bonheur». Elle est intéressante, parce qu'elle se retrouve dans de nombreuses versions antiques (elle manque pourtant chez Phèdre) et dans une version indienne (*Pañcatantra* III 6*). Or, j'ai pu montrer ailleurs (cf. *La fable antique* II 406 sqq.) que Romulus se signale ici par son évidente originalité: il ne se confond ni avec la version indienne, ni avec la tradition grecque qui donna naissance aux versions apparentées (mais indépendantes l'une de l'autre) de l'*Augustana* et de Babrius. On sait que, par son thème même, cette fable détonne dans l'ensemble ésopique; elle conserve en effet un arrière-fond nettement religieux; le Serpent y est un animal magique, et la narration met à l'épreuve le rapport de l'homme avec les forces occultes de l'existence. On ne saurait dès lors s'étonner du fait que la tradition ésopique ait mis tout en œuvre pour éliminer cet aspect du thème: la moralisation qui l'intéresse n'est assurément pas de nature religieuse, mais de nature sociale: il s'agit de fonder une société d'ordre sur l'idée d'une justice immanente. Ainsi, l'*Augustana* présente le Serpent comme un animal parmi d'autres et écarte toute idée de cadeaux expiatoires qu'on lui offrirait pour conjurer son charme maléfique. Or, ce trait, qui transparaît évidemment dans la fable orientale, n'est nullement occulté par Romulus: la vertu

* A noter que le *Pañcatantra* n'a pas osé reproduire cette infraction dans toute son horreur. Le Serpent constate, en se séparant définitivement du Paysan, qu'à «partir d'à présent, l'amitié entre toi et moi n'est pas convenable». Il ne lui en offre pas moins un précieux collier de perles comme cadeau de départ! Moralisation 'religieuse' évidente, mais d'un tout autre type que la moralisation ésopique.

magique du Serpent ne fait pas de doute. Notons, toutefois, que Romulus n'est pas tenté de placer toute l'action sur le plan religieux: le pauvre devenu riche a dû offenser le Serpent en ne lui jetant plus de miettes de pain, non en raison d'une avarice qui lui ferait commettre (ou ferait commettre à son fils) un sacrilège, mais par simple insouciance. Aussi sa fin laisse-t-elle entrevoir la possibilité d'une réconciliation: il a offensé le Serpent en le blessant, mais le Serpent accepte de reprendre les relations rompues, alors qu'il est intraitable dans la version 'religieuse' (le paysan a offensé les tabous magiques et doit s'attendre à une vengeance terrible de la part des démons). Il les reprendra «quand la blessure sera guérie...». Ainsi, Romulus moralise sa matière en intégrant l'élément religieux à une durée tout humaine. Il ne recherche pas la situation tranchée où le rire peut fuser, cruel, mais une situation relativement compliquée, qui permette aux personnages mêmes de retrouver un sens élémentaire de la vertu et de la justice.

Aussi Romulus ne permet-il jamais à un personnage fort, mais qui abuse de sa force pour se procurer un avantage matériel, d'échapper à sa juste punition. Souvent même ses machinations perfides échouent misérablement: le faible y échappe ou arrive même à se venger. La chose se voit, par exemple, dans la version romuléenne d'une fable dont la transmission est, par ailleurs, fort intéressante: «Le Cerf, le Cheval et l'Homme», ne serait-ce que parce que des recherches récentes ont découvert la source préésopique de ce thème dans un fragment sumérien («The Horse, after he had thrown off his Rider, (said): «If my burden is always to be this, I shall become weak!»). Utilisant l'un des plus vieux motifs de la fable ésopique (le trompeur trompé), Romulus fait, seul entre les fabulistes antiques, assumer au Cheval un rôle actif, poussant l'Homme à l'aider à repousser le Cerf de son pré en l'aguichant de l'espoir d'une riche proie. Ainsi Romulus nous incite-t-il à croire que, comme

dans la tradition proprement ésopique, le Cerf sera bel et bien tué, et c'est le Cheval qui vient exposer au chasseur comment il devra le tuer! Mais c'est justement ici que l'originalité créatrice du rédacteur de Romulus se fait indiscutablement sentir. La vitesse du Cerf, motif qui servait dans la tradition à motiver la donnée (le Cheval ne peut pas l'atteindre), est transposée par Romulus à la fin de la narration, et il peut ainsi introduire une nouvelle scène où le Cheval invite naïvement le cavalier à mettre pied à terre, la chasse se révélant vaine puisqu'il ne parvient pas à approcher suffisamment du Cerf. Celui-ci s'est donc sauvé grâce à sa vitesse. Le personnage faible n'est donc pas voué à la destruction.

La fin de Romulus est ainsi marquée par un violent 'suspense': quelle réponse l'Homme donnera-t-il à la requête du Cheval essoufflé et couvert de sueur? Avec une force exemplaire, Romulus dénoue l'attente par la réplique finale du cavalier, qu'il décrit avec cette précision pittoresque qui lui est particulière: tout d'un coup, l'Homme se change d'allié en maître dur et cruel, brandissant dans ses mains non seulement les rênes, mais aussi une cravache. Ainsi, le Cheval reçoit sa juste punition, et la fable se mue en une apologie de la socialisation nécessaire, sans qu'on ait besoin de recourir à la moralisation factice de l'*Augustana*. On ne peut que donner raison à Thiele, qui dit, à propos de cette fable: «Wir stossen hier auf eine ganz andere Sphäre als Phädrus, als Babrios, je als alles, was uns bisher von antiker Fabelerzählung bekannt worden ist [...]». La moralisation de Romulus se distingue fondamentalement de celle des autres collections: elle n'est pas plaquée, mais tient à une transformation profonde de la structure même des récits.

DISCUSSION

M. Reverdin: Dans votre exposé, que j'ai beaucoup apprécié, vous ne faites aucune allusion au rôle que les écoles philosophiques pourraient avoir joué dans la moralisation de la fable. Niez-vous ce rôle?

M. Nøjgaard: La réponse la plus élégante consisterait à renvoyer au livre monumental de M. Adrados, qui étudie fort bien l'influence des cyniques. Cependant je dois préciser que, pour ce qui me concerne, je suis enclin à un certain scepticisme. Je ne suis pas sûr qu'il faille rattacher telle ou telle collection à un mouvement philosophique ou éthique déterminé. Je crois que la fable a évolué à l'écart des écoles (ou des sectes) philosophiques et de leurs théories. Les fabulistes se proposaient de rédiger des préceptes de morale pratique et ils se sont bien gardés de faire place dans leurs récits aux querelles d'école. L'histoire des collections connues ne nous permet d'en rattacher aucune à une école philosophique déterminée.

M. Adrados: La fable «du Loup et de l'Agneau» montre bien comment Phèdre et Babrius ont travaillé. La version de l'*Augustana* représente un état archaïque de cette fable, qui n'est pas le modèle dont se sont inspirés Phèdre et Babrius, mais qui en dérive directement.

Phèdre a éliminé l'intention manifestée par le Loup de procéder μετ' εὐλόγου αἰτίας, et il a inséré un nouvel argument: si ce n'est toi, c'est donc ton père; il a en outre modifié le premier argument du Loup, en le réduisant par avance à néant: *superior stabat lupus*. La fable devient ainsi plus dramatique. Elle condamne avec vigueur le vice. Cependant la substance est la même: les arguments du faible ne sont pas entendus (comp. H. 4, 16, 124, etc.). Je me demande si les analyses de M. Nøjgaard ne sont pas trop subtiles...

Babrius a innové à sa manière. Il aime narrer; il ne se plaît guère à faire dialoguer ses personnages.

M. Nøjgaard: Si j'ai choisi comme exemple la fable «du Loup et de l'Agneau», c'est précisément parce que les différences entre les versions sont minimes. On voit donc d'autant mieux comment une toute petite retouche peut modifier radicalement la signification d'une fable. L'esprit de la fable babrienne me paraît tout à fait étranger à celui de la fable augustéenne, malgré d'évidentes similarités. La fin diffère pourtant. Babrius dit: ἀλλ' οὐκ ἄδειπνον [. . .] τὸν λύκον θήσεις; il ne juge guère, mais il insiste sur le caractère de cette brute qui ne peut pas ne pas manger l'agneau!

Les concordances entre la *Paraphrase* babrienne et l'*Augustana* s'expliquent par la persistance du langage formulaire. Μετά τινος εὐλόγου αἰτίας est une de ces expressions. On la trouve dans bien des fables. Babrius varie, mais la *Paraphrase*, qui connaît naturellement le langage ésopique, en réintroduit une partie. C'est ainsi qu'on peut expliquer, aussi, pourquoi la *Paraphrase* emprunte sa moralité à l'*Augustana*.

M. West: The Archilochean fable is of some importance here. The fox is wronged by the eagle and invokes Zeus, who punishes the wrongdoer. The notion of justice is absolutely central to this fable. Zeus is not simply a third, stronger animal. He is invoked as the god of justice (fr. 177 West):

σὺ δ' ἔργ' ἐπ' ἀνθρώπων ὁρᾶις
λεωργὰ καὶ θεμιστά, σοὶ δὲ θηρίων
ὕβρις τε καὶ δίκη μέλει.

In Hesiod's fable of the hawk and the nightingale, justice is not mentioned in the story itself, but Hesiod continues

ὦ Πέρση, σὺ δ' ἄκουε Δίκης, μηδ' ὕβριν ὄφελλε

(*Op.* 213). He interprets the fable in terms of Right and Wrong, though he is able to use it only as a negative example, something which Perses should *not* imitate. Sixty lines later (*Op.* 277 ff.) he rationalizes the discrepancy between fable and message by saying "Birds and animals eat one another because they do not have Δίκη among them, but men are different, Zeus has given us Δίκη"—denying the parallelism between the

animal world and the human world. The hawk's conduct, nevertheless, is clearly understood as an example of ἀδικία. The fable has a moral dimension.

So when M. Nøjgaard begins by saying "le monde de la fable antique ignore les valeurs de la justice et de la vertu... la fable n'est ni morale, ni immorale", and then traces a gradual process of moralization which culminates with Romulus who "moralise l'action de la fable", I fear that this is too simple a picture.

M. Nøjgaard: L'observation de M. West pose une fois de plus la question de la fable chez Hésiode et chez Archiloque. Je souscris en tous points à son analyse; mais comment interpréter ce souci évident de justice dans ces deux textes? Ce pourrait être une première tentative de moralisation. J'hésite, et je préférerais chercher la 'moralisation' chez Hésiode en dehors de la fable; quant au récit d'Archiloque, on peut l'expliquer par l'analogie avec un thème mythique antérieur à la fable ésopique. On note pourtant que cette idée d'"association malheureuse' pourrait n'être qu'une tentative d'affaiblir le caractère religieux du texte primitif. La communauté a dû être, à l'origine, de nature sacrée: habitation commune dans et au pied d'un arbre sacré.

M. Adrados: Je voudrais préciser ma position en ce qui concerne la fable «du Faucon et du Rossignol» chez Hésiode. Comme je l'ai signalé, H. 4 en dérive. Là, les arguments du rossignol ne convainquent pas le faucon. Hésiode, lui, dit à son frère Persès, après lui avoir narré la fable: σὺ δ' ἄκουε δίκης. On en peut déduire qu'il arrive aux hommes de ne pas se conformer davantage aux exigences de la justice que ne le font les animaux. Ainsi est posé, en termes généraux, le problème de la relation entre le fort et le faible, et celui de l'injustice. Après Hésiode, les fables de ce type se divisent en deux groupes: ou bien le faible est dévoré malgré son bon droit; ou bien, par la ruse, il échappe à la mort. Jamais, en revanche, on ne voit le fort se laisser convaincre par des arguments.

M. Nøjgaard: J'aimerais poser à M. Thite la question de savoir comment il interprète la présence du fils dans la fable du serpent porte-bonheur. Le fils a-t-il appartenu à la version primitive, au modèle du *Pañcatantra*, ou bien a-t-il été introduit pour atténuer la gravité du sacrilège? Comment peut-on expliquer que, dans la version indienne, la rupture est définitive, mais que, malgré cela, le serpent offre un cadeau à l'homme? Je suis donc tenté de supposer que le modèle du *Pañcatantra* est une version très proche de celle de Romulus.

M. Thite: In *Pañcatantra* III 5, the story illustrates how it is impossible to reconcile even when friendship is broken without any intentional fault. In this story it is the son of the Brahmin who, not aware of the fact that the serpent was to be honoured as the deity of the field, tried to kill the serpent in order to get all the gold with it. The serpent is described here as a deity and the Brahmin as a worshipper. The Son is introduced in the story to emphasize the *unintentional* rupture in the friendship between the Brahmin and the serpent. Even after definitive rupture in the friendship, the serpent gives a gift to the Brahmin, because it knows that the Brahmin is still willing to worship it and that he himself is innocent. But since the serpent was offended by no less a person than the *son* of that Brahmin it did not also want to continue the friendship.

M. Lasserre: Je suis frappé par le fait que M. Nøjgaard, tout en montrant de manière très instructive et convaincante les mécanismes des variations subies par la fable «du Paysan et du Serpent» dans sa dernière partie et dans son interprétation générale, n'a pas fait intervenir la variation tout aussi importante dans la donnée initiale de la situation. Dans la version 'ésopique' grecque, ainsi que dans la *paraphrase* de Babrius, le Paysan désire tuer le Serpent parce que celui-ci lui a tué son fils: le geste s'explique par la vengeance légitime, et la moralité en tient totalement compte dans ses diverses formes. Dans la version indienne, le motif du meurtre de l'enfant tient également une place prépondérante, mais avec une différence importante quant à l'auteur du meurtre: le soleil et non le serpent (cette variante certifie l'ancienneté du motif 'meurtre et

vengeance'). En revanche, Romulus ne présente plus ce début, et dès lors son interprétation de la fable diffère du tout au tout. Ne devrait-on pas incorporer aussi cette première partie à l'examen auquel vous soumettez ce groupe de fables?

M. Nøjgaard: Je crois que cette fable a dû exister dans deux versions antiques dont on ne peut pas préciser les dates respectives. Dans une de ces versions, le Paysan n'a pas eu de fils et la fin a pu être 'heureuse'. Dans l'autre, c'est le Fils qui commet l'attentat contre le Serpent et cela a provoqué le malheur. Notez d'ailleurs que le début de la version de l'*Augustana* témoigne d'une moralisation très nette. Tout aspect religieux du rapport homme-serpent a disparu. Le Paysan n'apporte pas de cadeaux expiatoires au Serpent, bien que ce trait ait dû se trouver dans la source de l'*Augustana*, puisqu'il figure dans la *paraphrase* babrienne.

M. Falkowitz: M. Lasserre's point on the ambiguity of the written text is well taken. But it shows that the subject for analysis should be, ideally, the fable within a performance context, where many ambiguities are eliminated. Indeed, I believe the resolution of a fable can be determined near the beginning, rather than only at the end. The first character establishes a power relationship, be it through physical force, wit, etc., in a certain structure. The second character can accept this structure, in which case he is lost. Thus the lamb only answers the wolf's questions and never challenges the questions themselves. There is no doubt the wolf will dine well.

On the other hand, if the second character rejects the terms of the relationship to a different realm, he will outwit or defeat the first. The fable of "the Lion and the Goat" discussed in my paper is such an example. Among the Greeks, the fox who lost his young to the eagle, and did not seek revenge in terms of the structure which makes the flying eagle unassailable by the earth bound fox, is another example.

M. Nøjgaard: L'hypothèse de M. Falkowitz est séduisante et elle vaut certainement pour bien des fables. L'établissement d'un contrat, l'acceptation des bases mêmes de l'interaction existent, mais ne sont pas constitutives de la fable où, souvent, les personnages ne sont pas libres

d'accepter ou de refuser l'interaction et les bases de celle-ci. En revanche, à partir de la donnée, de la situation initiale, tout est possible: la liberté de choix est fondamentale et on ne peut jamais savoir d'avance quel sera le choix de l'animal, ni s'il est le bon.

M. Falkowitz: The question of the choice is extremely important in a judicial system of social control and evaluation. But there are other systems for teaching and confirming a social order. Certainly the force of tradition, in which choice does not come into question—one follows the rules of social order and behaves not because it is morally right, but because it is *the* (traditional) mode of behaviour—is extremely important as a context for fables. Thus, the Sumerian (fable?) fragment about the butcher who berates the squealing pig by telling him that his father and grandfather followed the same path he will follow. Note that Sumerian fables are not appended with morals. I think this provides an important background for evaluating the moralizing Greek and Latin fable collections.

M. Nøjgaard: C'est là une précision fort importante. En effet, on trouve dans les collections des récits dont le sens paraît remonter à la socialisation par la tradition et où, par conséquent, c'est le choix en lui-même qui est stigmatisé. Ainsi la fable d'Hésiode. Mais l'important, c'est que dans les collections ces thèmes ont été modifiés et adaptés à l'idéologie ésopique selon laquelle la liberté de choix constitue le principe même de toute interaction humaine. Il s'ensuit que, pour la fable ésopique, l'homme n'est jamais soutenu par une tradition. Il est seul maître de son destin. Sans doute est-ce pour cette raison que les fabulistes antiques n'ont jamais éprouvé le besoin de lier les fables entre elles, et de créer ainsi des structures plus complexes. C'est l'isolement de chaque fable narrée qui répond le mieux à l'individualisme radical qui en émane.

M. Knapp: Es scheinen mir Herrn Nøjgaards Methode im grossen und ganzen äusserst praktikabel und die einzelnen Beobachtungen sehr feinsinnig zu sein. Ich glaube nur, dass es sich bei den einzelnen Fabel-

sammlungen empfiehlt, nur von Grundtendenzen der Sammlung zu sprechen und keine absoluten Aussagen zu wagen. Im Romulus herrscht gewiss die Tendenz, den Bösen einer Bestrafung zuzuführen. Aber es sind eine Menge Gegenbeispiele aus den Vorlagen stehengeblieben. Phaedrus stellt tatsächlich in der Erzählung zumeist die Realität dem Ideal in der Sentenz gegenüber, aber in II 1 wird doch einmal in der Fabel selbst das Ideal dargestellt und erst in der Sentenz relativiert.

Noch ein nebensächliches Detail: Romulus XXXIX (II 10) enthält, soweit ich sehe, keinen Hinweis darauf, dass der Mann es an Sorge für die Nahrung der Schlange fehlen lässt. Vielmehr greift er sie mit dem Beil an. Viel wichtiger als dieses Detail ist mit aber die Frage, ob sich hinter den Spuren von Religiosität und der Tendenz, den Bösen zu bestrafen, ein Einfluss des Christentums verbergen könnte.

M. Nøjgaard: Je conviens aisément que Romulus renferme quelques récits où un plus fort jouit paisiblement du fruit de ses crimes. Cependant je prétends, sans avoir de chiffres en main, que dans la plupart des cas Romulus conduit l'intrigue de telle manière que nous détestons le méchant et que nous trouvons le fruit pourri.

En ce qui concerne Phaedr. II 1, où Phèdre, comme seul fabuliste antique, tient un discours métanarratif, cette fable prouve par antiphrase que la narration ne peut exprimer la vertu. On peut certes, dit Phèdre, *construire* une telle narration, mais alors elle ne serait plus 'vraie'.

Je ne vois pas comment on pourrait prouver ou réfuter une influence chrétienne sur l'auteur de Romulus. Certes, rien chez lui ne s'oppose directement à la religion chrétienne, mais rien ne s'y rattache expressément. Comme pour l'influence éventuelle des philosophes cyniques, nous constatons ici que l'influence chrétienne — que l'on pourrait d'ailleurs aussi discuter à partir de Phèdre — n'a en tout cas pas laissé de traces directes. Tout paraît indiquer que les collections de fables se placent sur le terrain de la morale pratique où les superstructures éthico-religieuses ont peu de pertinence.

M. Adrados: La fable «du Laboureur et du Serpent» (H. 51) se trouve aussi dans les fables syriaques. La version de Romulus est proche

de celle-ci et de celle du *Pañcatantra*. Le Serpent est un bienfaiteur; le Laboureur commet contre lui un crime; il n'y a pas de réconciliation possible. A cela s'ajoute, dans le *Pañcatantra*, le thème de la mort du fils du Laboureur, que la version des *Fables anonymes* place en tête du récit. On en peut déduire que la version transmise par Romulus est archaïque, que toutes les versions sont d'origine grecque, et que c'est celle des *Fables anonymes* qui innove le plus.

D'autre part, M. Zander a proposé de faire dériver la version que donne Romulus de cette fable, ainsi que la fable «du Cheval, du Sanglier et du Chasseur», de la partie aujourd'hui perdue du recueil de Phèdre. J'estime qu'il a raison.

Romulus est un personnage fictif *(Romulus Tiberini filius!)*. La collection placée sous son nom n'est qu'un agrégat de fables qu'on a groupées peu à peu. On y trouve des transcriptions en prose (plus ou moins fidèles) de fables de Phèdre, de fables anciennes diverses, voire de fables médiévales. S'il est légitime de définir les tendances littéraires de Phèdre et de Babrius, poètes qui ont existé en chair et en os, on ne saurait le faire pour Romulus, personnage fictif!

M. Nøjgaard: Je remercie vivement M. Adrados de ses remarques. Son analyse des fables syriaques m'a convaincu et j'avoue qu'il me faut modifier mon interprétation de la transmission de cette fable. Cependant l'éventualité d'une tradition double avec deux versions parallèles reste, je crois, permise. Quoi qu'il en soit, la fable permet de constater l'importance de la moralisation que subit la matière ésopique dans l'*Augustana*, et l'originalité de Romulus. Naturellement, je ne sais pas dans quelle mesure il faut attribuer ces traits particuliers à l'auteur de Romulus plutôt qu'à sa source, puisque celle-ci ne nous est pas connue. N'empêche que la collection romuléenne a certainement eu un auteur. C'est là une évidence banale, mais que les savants ont une répugnance étrange à accepter. Sauf les manuscrits dont le scribe ne fait que copier (et éventuellement paraphraser) une seule collection, toutes les collections représentent la création d'une nouvelle anthologie de fables. Naturellement 'l'anthologiste' fait preuve d'une originalité plus ou moins grande dans sa présentation de la matière ésopique. Cependant le seul acte de

constituer une anthologie est un acte créateur. L'auteur d'une anthologie a toujours eu un but précis. Si on ne peut — ou si on ne veut pas — déceler cette intention initiale, il nous manque un élément important pour l'interprétation des fables de la collection. Les fabulistes anonymes n'ont pas été les instruments mécaniques d'une tradition: ils ont été les artisans actifs d'une socialisation morale dans laquelle ils inséraient la fable ésopique.

M. Adrados: Je m'excuse, mais j'insiste: nous ne nous trouvons pas devant une anthologie écrite avec un propos défini. Il s'agit d'une collection qu'on a créée au cours des siècles, en ajoutant à des prosifications de Phèdre d'autres et d'autres encore, et des matériaux divers, anciens et modernes. Comment pourrait-on, dès lors, parler d'un créateur, d'une volonté de style, d'une tendance idéologique?

VIII

Fritz Peter Knapp

VON DER ANTIKEN FABEL ZUM LATEINISCHEN TIEREPOS DES MITTELALTERS

1. *Die Stofftradition*

Klaus Grubmüller hat vor wenigen Jahren in seiner germanistischen Habilitationsschrift [1] den «Weg der äsopischen Fabel ins Mittelalter» — so der Titel des Kapitels II — beschrieben und damit meines Wissens zum ersten Mal einen knappen, aber ausreichenden Überblick über die Vielfalt und Dependenzen der lateinischen und volkssprachlichen Textkorpora, der sowohl die älteren als auch die

[1] K. Grubmüller, *Meister Esopus. Untersuchungen zu Geschichte und Funktion der Fabel im Mittelalter*, Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 56 (Zürich/München 1977). Das grundlegende Werk ist mir erst nach Abschluss des Manuskriptes meines Buches *Das lateinische Tierepos*, Erträge der Forschung, 121 (Darmstadt 1979), zur Kenntnis gelangt. — Aus diesem kritischen Forschungsbericht sind etliche Passagen in unveränderter oder überarbeiteter Form in die vorliegende Studie übernommen worden, weitere aus meiner Rezension des Buches von Grubmüller (*MLatJb* 17 (1982), 280-284), aus meinen Aufsätzen «Das mittelalterliche Tierepos. Zur Genese und Definition einer grossepischen Literaturgattung», in *Sprachkunst* 10 (1979), 53-68, «Über einige Formen der Komik im hochmittelalterlichen Tierepos», in *Wolfram-Studien*, hrsg. von W. Schröder, VII (Berlin 1982), 34-54, und meinem Artikel «Tierepik», in dem Handbuch *Epische Stoffe des Mittelalters*, hrsg. von U. Müller/V. Mertens (Stuttgart 1984). Alle diese Passagen sind nicht eigens ausgewiesen.

neueren Forschungsergebnisse berücksichtigt, gegeben. Für die antike Fabel konnte Grubmüller sich auf eine reiche Sekundärliteratur stützen, in erster Linie auf das zweibändige Werk von Morten Nøjgaard [2]. Für die lateinische Fabel des Mittelalters war er hingegen durchwegs auf ältere Ausgaben und Literatur angewiesen. Inzwischen liegt zumindest eine neue Auswahlausgabe von Harry C. Schnur vor [3], die durch die beigegebene Übersetzung und vereinzelte Besserungsvorschläge einiges für das Textverständnis leistet, mit ihrer literarhistorischen Einführung jedoch weit hinter Grubmüllers kritischer Sicht zurückbleibt.

Aus dessen Darstellung werden die Überlieferungsproportionen zum ersten Mal so recht erkennbar [4]:

Für sich allein stehen die *Phaedri soluti* des Adémar von Chabannes (Chabanais), der den heute in der Universitätsbibliothek Leiden befindlichen Codex Vossianus lat. 8°, Nr. 15, um 1025 im Kloster St. Martial in Limoges schrieb, und der sogenannten Weissenburger Rezension im Wolfenbüttler Codex 148. Gud. lat. 4° vom Ende des 9. Jhdts. Schmal oder singulär überliefert sind aber auch die Romulus-Abbreviaturen des Oxforder Codex, Corpus Christi College, ms. 86, die Fabeln des Berner Codex 141 oder die sog. *Fabulae extravagantes* im Codex lat. Monacensis 5337 ('Romulus Monacensis'), im Codex 679 der Berner Burgerbibliothek ('Romulus Bernensis', überliefert auch im Cod. Tours 468), im Breslauer Codex I Fol. 180 und im 'Esopus' Heinrich Steinhöwels (erster Druck Ulm um 1476). Von der 'Recensio vetus' des Romuluskorpus kennen wir nur drei Hss. (die älteste der Cod. Burneianus 59 Brit. Mus.), von der 'Recensio gallicana' ('Romulus vulgaris') immerhin

[2] M. Nøjgaard, *La fable antique*, 2 Bände (København 1964-1967).

[3] *Lateinische Fabeln des Mittelalters.* Lateinisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Harry C. Schnur (München 1978). Es ist dies die Forsetzung des Bandes *Fabeln der Antike* aus demselben Jahr.

[4] Vgl. K. Grubmüller, *Meister Esopus*, 67-85.

acht. Wirklich verbreitet wurde der Romulustext aber erst durch die Aufnahme von 29 Fabeln in das 'Speculum historiale' (lib. IV, cap. 2-8) und das 'Speculum doctrinale' (lib. IV, cap. 114-123) durch Vinzenz von Beauvais um 1250.

Die Vermittlung an die Volkssprachen leitet der in vier Hss. überlieferte sogenannte 'Romulus Nilantinus' aus dem 11. Jhdt. ein, eine Auswahl von fünfzig Fabeln aus dem alten Romulus-Corpus, von denen zu Anfang des 12. Jhdts. vierzig ins Englische übersetzt worden sein dürften. Diese einem 'König' Alfred zugeschriebene Sammlung ist verloren, jedoch von Marie de France am Ende des Jahrhunderts als Grundstock ihres *Esope* verwendet worden. Gewiss auf Maries anglonormannische Version (die dreiundsechzig weitere Stücke aus verschiedensten Quellen enthält) geht der lateinische 'Romulus Roberti' (zwei Pariser Hss.) zurück, vielleicht auch der sog. 'Romulus LBG'. Er ist benannt nach den Haupthandschriften in London, Brüssel und Göttingen, was die Tatsache verschleiert, dass diese lateinische Sammlung vor allem in Deutschland verbreitet war (sechs von acht Hss.) und dementsprechend im Spätmittelalter auch ins Deutsche übertragen wurde (1370 von Gerhard von Minden).

Keinen nennenswerten Erfolg hatten die Versfabeln des Alexander Neckam (+ 1217), sieht man davon ab, dass sie zweimal ins Französische übertragen wurden. Die zweite, vermutlich ebenfalls von einem Engländer (Waltherus Anglicus?) im 12. Jhdt. verfasste Fabelsammlung in lateinischen Distichen, der sog. 'Anonymus Neveleti', wurde jedoch, wohl vor allem dank ihres rhetorischen Aufwandes, zum mittelalterlichen 'Aesopus' schlechthin. Davon zeugen weit über hundert Hss., Übersetzungen ins Französische, Italienische, Spanische, Deutsche, Holländische, Englische, Tschechische und schliesslich die Aufnahme in den Kanon der Schulbücher (zusammen mit den Distichen Avians).

Während dieser versifizierte 'Aesopus' im Unterricht Furore machte, hielten sich die Prediger naturgemäss an die prosaische Form [5]. Odo von Cheriton (+1247) hat nicht nur etliche Fabeln in seine *Sermones super evangelia dominicalia* aufgenommen, sondern auch in seinem Hauptwerk, dem *Liber parabolarum*, die Gattung in reichem Masse verwendet, wobei er äsopisches Gut wie solches aus der Tierepik gleichermassen geistlicher Allegorese unterwirft (dazu siehe unten). Jakob von Vitry, der zweiundsechzig Stücke aus Romulus, Avian und der Tierepik in seine (zwischen 1227 und 1240 aufgezeichneten) Predigten als Exempel integriert hat, stellt zwar auch stets den Bezug zum christlichen System der Tugenden und Laster her, hält sich aber mit allegoretischen Auslegungen viel stärker zurück. Für die Zwecke der Predigt hat schliesslich auch der bereits genannte Dominikaner am Hofe Ludwigs IX., Vinzenz von Beauvais, die Fabeln in seiner Enzyklopädie bestimmt. Sowohl diese wie Odos *Parabolae* wurden ins Französische übertragen, letztere zwischen 1320 und 1350 von Nicolas Bozon, einem anglonormannischen Minoriten [6]. Etwa zur gleichen Zeit stellte ein Landsmann Bozons, Johannes von Sheppey, dreiundsiebzig lateinische Fabeln nach Odo und älteren äsopischen Corpora zusammen [7]. Doch dies ist für diese späte Zeit bereits eine Ausnahme. Im allgemeinen haben bereits die Volkssprachen die Tradierung der äsopischen Fabeln übernommen.

[5] Vgl. *ibid.*, 97-111.

[6] Ausg. von T. SMITH/P. MEYER, *Les Contes Moralisés de Nicole Bozon Frère Mineur*, Société des anciens textes français (Paris 1889); kurze Erwähnung bei H. C. SCHNUR, *Lat. Fabeln d. MAs*, Vorwort, 14; von Grubmüller nicht behandelt.

[7] Ausg. bei Léopold HERVIEUX, *Les fabulistes latins dépuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge* IV (Paris 1896; Nachdruck Hildesheim 1970), 417-450; kurze Erwähnung bei H. C. SCHNUR, *Lat. Fabeln d. MAs*, Vorwort, 14; von Grubmüller nicht genannt.

Allerdings tauchen im Spätmittelalter daneben neue, ganz oder grösstenteils aus anderen Quellen gespeiste lateinische Sammlungen auf. Da ist einmal das *Speculum sapientiae* (= *Quadripartitus apologeticus*) eines rätselhaften Bischofs Cyrillus, der Äsop nicht erwähnt, auch fast nie auf äsopisches Gut, sondern vor allem auf antike naturkundliche Berichte (Plinius, 'Physiologus' etc.) zur eigenständigen Gestaltung seiner «handlungsarmen, statischen und anspruchsvoll stilisierten Disputationsszenen» zurückgreift [8], zum andern der *Dialogus creaturarum* eines ebenfalls unbekannten Nicolaus Pergamenus (Mitte 14. Jhdt.?), der «oft eine Tierbeschreibung dem 'Physiologus' oder Isidorus entnimmt, mehrere Romulus-Fabeln in einem Dialog verbindet, und zudem noch historische Beispiele, Bibel-, Dichter-, Philosophen- oder Kirchenväterzitate anhängt» [9]. Sind bereits hier zusätzlich «orientalische Berührungen» (*ibid.*) zu erwägen, so bestehen zwei andere Sammlungen zur Gänze aus morgenländischem Material [10]: der *Liber Kalilae et Dimnae* (auch *Directorium vitae humanae*) des Johannes von Capua (verfasst zwischen 1263 und 1278) und der *Liber de Dina et Kalila* des Raimond de Béziers (Raimundus de Biterris, Anfang des 14. Jhdts.). Am Anfang dieser Stofftradition steht ein alter indischer Fürstenspiegel von ca.

[8] K. GRUBMÜLLER, *Meister Esopus*, 425. Ausg. des *Speculum* and des *Dialogus creaturarum* des Nicolaus Pergamenus von J. G. Th. GRÄSSE, *Die beiden ältesten lateinischen Fabelbücher des Mittelalters*, Bibliothek des literarischen Vereins zu Stuttgart, 148 (Tübingen 1880). Die Identifikation des Cyrillus (oder in manchen Hss. Gwidrinus) ist bisher nicht gelungen. Grässe setzt das Werk ins 13. Jhdt., Rolf Müller dagegen ins spätere 14. Jhdt. (R. MÜLLER, *Die cyrillischen Fabeln und ihre Verbreitung in der deutschen Literatur* [Diss. masch. Mainz 1955]). Zu den äsopischen Motiven bei 'Cyrillus' vgl. *ibid.*, 160 ff., zu den Entsprechungen im Tierepos 163 f. (Wallfahrt der Füchsin, Füchsin als — falsche — Nonne), in *Kalila wa-Dimna (Pañcatantra)* 161 f. (Hahn und Fuchs).

[9] H. C. SCHNUR, *Lat. Fabeln d. MAs*, Vorwort, 15.

[10] Das Folgende nach dem Sammelartikel «Kalīla wa-Dimna», in *Kindlers Literaturlexikon* VI, Sonderausgabe Darmstadt 1972, 5122-5130 (Autoren sind Alfred HEIL, Julius ASSFALG, Sophia GROTZFELD u.a.).

200-300 n. Chr., dessen bekannteste Sanskritbearbeitung im sog. *Pañcatantra* vorliegt. Diese *Fünf Bücher Erzählungen* wurden im 6. Jhdt. ins Mittelpersische und von dort ins Arabische übertragen. Die arabische Fassung von 'Abdallāh Ibn al-Muqaffa' aus der Mitte des 8. Jhdts. mit dem Titel *Kalīla wa-Dimna* (nach den Sanskrit-Namen der beiden Schakale Karaṭaka und Damanaka) liegt zahllosen Übersetzungen in morgen- und abendländische Sprachen zugrunde, darunter einer altspanischen von 1251 (oder etwas früher) und einer hebräischen (verfasst vielleicht zu Beginn des 12. Jhdts. von einem Rabbi Joel, möglicherweise aber auch später von einem Unbekannten), die ihrerseits der lateinischen Version des Johannes von Capua als Vorlage gedient hat. Das Buch des getauften Juden Johannes, das dem Kardinal Matthaeus Rubens Ursinus (der 1278 Erzpriester von St. Peter wurde) gewidmet ist, ist reich überliefert und «wurde ins Deutsche, Spanische, Italienische und Tschechische... und aus den ersten drei in weitere europäische Sprachen übersetzt, so dass es sich über ganz Westeuropa verbreitete» [11].

Kaum Verbreitung fand dagegen die zweite lateinische Übersetzung des Raimond de Béziers, der von der spanischen Version ausgeht, aber aus mangelnden Sprachkenntnissen vielfach zum *Directorium* seines Vorgängers Zuflucht nimmt, so dass das Werk über weite Strecken nichts als eine Kopie der älteren lateinischen Version ist[12].

Es wäre nicht erforderlich, in diesem Rahmen auf so späte Texte näher einzugehen, könnte man nicht immer wieder der Ansicht begegnen, die dahinterstehende orientalische Stofftradition habe schon weit früher auf die okzidentale Fabelüberlieferung und die Tierepik gewirkt. Kaum zu leugnen dürfte ein solcher Entlehnvorgang im

[11] *Ibid.*, 5128.

[12] Ausgabe beider Texte bei L. HERVIEUX, *Les fabulistes latins* V (Paris 1899).

Falle der Schlussfabel (von den dankbaren Tieren und dem undankbaren Menschen) des 1179/80 von Nigellus von Longchamp verfassten *Speculum stultorum* [13] sein, doch lassen die inhaltlichen Differenzen zu dem entsprechenden Stück in *Kalīla wa-Dimna* [14] an mündliche Vermittlung denken. Schwerlich ohne schriftliche lateinische Zwischenstufe vorstellbar sind hingegen die Versbearbeitungen von nicht weniger als dreiundzwanzig Fabeln, die mit entsprechenden Stücken in *Kalīla wa-Dimna* korrespondieren, durch einem gewissen Baldo. Johannes von Capua scheidet jedoch als Vermittler aus. Dazu sind die Unterschiede zu gross. Zudem dürfte Baldos Werk, der *Novus Aesopus*, um einiges älter sein, um wieviel ist allerdings umstritten. Man hat metrische Gründe für eine Datierung ins 12. Jhdt., ja sogar ins 11. Jhdt., vorgebracht [15]. Ob sie ausreichen, wage ich nicht zu entscheiden. Aus grundsätzlichen Erwägungen

[13] Nigel de Longchamps, *Speculum stultorum*, hrsg. von J. H. Mozley/R. R. Raymo (Berkeley (etc). 1960); deutsche Übers. von K. Langosch, Leipzig 1982; der Appendix von Bernardus und Dryanus (*Vom undankbaren Reichen und den dankbaren Tieren*) umfasst die Verse 3559-3876.

[14] Fabel 81 im *Directorium* des Johannes von Capua (Kap. XIV, Ausg. von L. Hervieux, V, 317-319; vgl. Ibn al-Muqaffa', *Le livre de Kalila wa-Dimna ou Fables de Bidpai*, traduit de l'arabe par André Miquel, Etudes arabes et islamiques, 1 (Paris 1957), 261 ff. — Ich habe die Fabel aus dem *Speculum stultorum* kurz erwähnt und resümiert (*Lat. Tierepos*, 123 bzw. 126). Francisco R. Adrados hat sie in seiner freundlichen Rezension meines Buches (*Emerita* 49 (1981), 421-424, hier 423) mit der berühmten Parabel vom menschlichen Leben verwechselt, die sich ebenfalls unter den arabischen Fabeln des Bidpai findet (A. Miquel, 47 ff.: «L'Homme, le Dragon, les Serpents et les deux Rats»; Johannes, ed. L. Hervieux, V. 108 ff. = Kap. I, *fab.* 12).

[15] Vgl. Alfons Hilka, *Beiträge zur lateinischen Erzählungsliteratur des Mittelalters* I, Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philosophisch-historische Klasse, N.F. 21, 3 (Berlin 1928) (Textausgabe des 'Novus Aesopus', 21-58); Jakob Werner, «Zum Novus Aesopus des Baldo», in *Studien zur lateinischen Dichtung des Mittelalters. Ehrengabe für Karl Strecker*, hrsg. von W. Stach / H. Walther (Dresden 1931), 199-207 (Datierung ins 11. Jhdt., 203); Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* III (München 1931), 776 f. (für 12. Jhdt.); Elisabeth Heyse, «Baldo», in *Lexikon des Mittelalters* I (München/Zürich 1980), Sp. 1365 («noch im 12. Jhdt.»).

scheue ich mich vor einem zu frühen Ansatz der Dichtung.

Von seiten der Orientalistik hat man drei Perioden des östlichen Einflusses auf die Literatur des Abendlandes unterschieden. «Die erste Periode erstreckt sich bis ins zwölfte Jahrhundert. Von den möglichen Kontakten, die sich für diese Zeitspanne erschliessen lassen, kann vermutet werden, dass sie mündlich, gleichsam im Untergrund, erfolgten. Vom zwölften Jahrhundert an, mit den Anfängen der umfassenden Übersetzungsliteratur aus den arabischen in die europäischen Sprachen können wir damit rechnen, literarische Einflüsse vorzufinden, die sich aus der Verbreitung des schriftlichen Materials ergaben» [16]. In die erste Periode fallen die vieldiskutierten Parallelen der provenzalischen und arabischen Liebesdichtung [17]. Die literarische Tradition (im engeren Sinn) orientalischer Erzählstoffe im Abendland setzt ein mit den Werken des getauften spanischen Juden Petrus Alfonsi zu Anfang des 12. Jhdts. Der grosse Schub kam aber erst weit später. Literarische Übernahme in grossem Stil «fand ihre wichtigste Pflegestätte in der Regierungszeit und am Hofe von Alfons dem Weisen (1252-1284), dessen edle, glänzende Leistung für die kulturelle Akklimatisierung eines so grossen Teiles des orientalischen Erbes im Westen entscheidend war» [18]. Ebenderselbe war es auch, der bereits als Infant die spanische Übertragung von Ibn al-Muqaffa's Fabelsammlung in Auftrag gegeben hatte. Aus all dem geht hervor, dass man bis ins 13. Jhdt. hinein ausserhalb Spaniens (und Siziliens) nur ganz vereinzelte Spuren morgenländischen Gutes

[16] Franz ROSENTHAL (Übersetzung von W. HIRTH), «Literatur», in *Das Vermächtnis des Islam* II (Zürich/München 1980), 85-117, hier 107.

[17] Vgl. *ibid.*, 108 f. und im selben Sammelwerk, Bd. I, den Artikel über den Islam in der Mittelmeerwelt von Francesco GABRIELI (übers. von L. RICHTER BERNBURG), 83-131, hier 120-123.

[18] *Ibid.*, 119.

erwarten darf. Für die Kenntnis schriftlicher arabischer Quellen müssten jedesmal handfeste Beweise vorgelegt werden. Auch die vielfach zu beobachtende Mittlerschaft des Hebräischen [19] sollte vor der Postulierung allzu intensiver arabisch-lateinischer Kontakte warnen. Das gilt natürlich nicht für den Bereich der Philosophie und Naturwissenschaften, wo Übersetzerschulen in Salerno, Toledo und andernorts dem Abendland ab dem Ende des 11. Jhdts. griechisch-arabisches Bildungsgut in grossem Umfang zugänglich machte [20]. Doch dies steht auf einem anderen Blatt.

Das Studium des Griechischen ging im lateinischen Westen oft mit dem des Arabischen Hand in Hand, hatte aber natürlich eine viel weiter zurückreichende Tradition, die in der Zweisprachigkeit des Imperium Romanum wurzelte und auch durch die germanische Völkerwanderung nicht ganz abgeschnitten wurde. Über das Fortleben dieser Tradition sind wir nun dank der Studie von Walter Berschin [21] gut informiert. Uns interessiert vor allem, ob die Autoren des karolingischen Gedichtes vom *Aeger leo*, der *Ecbasis captivi* und des *Ysengrimus* Zugang zu griechischen Texten, sei es im Original, sei es in lateinischer Übertragung, gehabt haben könnten.

Vor dem 15. Jhdt. finden sich griechische Büchersammlungen im lateinischen Mittelalter nur in Rom, Unteritalien und in bescheidenen Ansätzen ab dem 13. Jhdt. in

[19] Hier wären neben Petrus Alfonsi und jener hebräischen *Kalila wa-Dimna*-Version auch noch die *Mischle Sindabar* zu nennen, die wahrscheinlich dem Abendland das persische *Sindbadbuch* vermittelt haben. Der hebräische Übersetzer (dem eine arabische Version vorlag) könnte unter Umständen jener oben erwähnte Rabbi Joel aus dem frühen 12. Jhdt. sein (vgl. Leo PRIJS, in *Kindlers Literaturlexikon* X, Sonderausgabe Darmstadt 1973, 8741 [11. Jhdt. ist Druckfehler]).

[20] Vgl. dazu z.B. G. BAADER, «Arabismus», in *Lexikon des Mittelalters* I (München/Zürich 1980), Sp. 853 f.

[21] W. BERSCHIN, *Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues* (Bern/München 1980).

England. «In der klassischen Kloster- und Dombibliothek des Mittelalters gab es aber höchstens vereinzelt griechische Handschriften»[22]. Dabei handelt es sich nahezu ausschliesslich um geistliche Texte. Besonders beliebt sind Bilinguen. Im allgemeinen behilft man sich aber mit den Übersetzungen allein. Dabei lassen sich mehrere Wellen der Übertragung erkennen, an denen man jeweils ein gesteigertes Interesse am Griechischen ablesen kann: «Was am Ende der gotischen Epoche Italiens in lateinischer Übersetzung vorlag, bildete für lange Zeit den Vorrat der griechischen Literatur im lateinischen Westen; erst im IX. Jahrhundert kamen wesentliche neue Übersetzungen hinzu; in grossem Stil wurde erst wieder im XII. und im XIII. Jahrhundert übersetzt. Bis zum Humanismus blieben die spätantiken Übersetzungen der massgebliche Grundstock griechischer Literatur im lateinischen Westen» (S. 106).

Im Verlaufe der karolingischen Epoche lässt sich ein Ansteigen der griechischen Studien im Rahmen der Hofkultur von den ersten Übertragungen einzelner Liturgica zu Anfang des 9. Jhdts. über Hilduins Dionysius-Übersetzung um 831-835 bis zu den grossen Leistungen des Johannes Scottus (Eriugena) am Hofe Karls des Kahlen (840-877) erkennen. Damit geht die Entwicklung in den Klöstern parallel. In der frühen Karolingerzeit zeigen sich Ansätze: «man fand sich im Griechischen einigermassen zurecht, wenn es sich um einzelne Wörter oder um einen einfachen Satz handelte, oder wo der entsprechende Wortlaut bekannt war, wie bei liturgischen Texten. Weiterreichende Studien zu treiben, fehlte wohl der Impuls: Man war mit dem verbesserten und erneuerten Latein genug beschäftigt» (S. 161). Seit der Mitte des Jahrhunderts beginnt sich die Szene etwas zu wandeln, wozu nicht allein, aber doch ganz wesentlich irische Exulanten beitragen. Der berühm-

[22] *Ibid.*, 48.

teste von ihnen ist eben Johannes Scottus. Des weiteren wirken in Laon zusammen mit einer Gruppe von Landsleuten der Ire Martinus, in Auxerre Remigius (+908) und sein Lehrer Heiric, der bei dem Iren Elias (862 Bischof von Angoulême) gelernt hat (S. 170), in Lüttich Sedulius Scottus, in St. Gallen die Iren Marcus und Marcellus-Moengal, dann Moengals Schüler Notker Balbulus und schliesslich dessen Schüler Bischof Salomo III. Dem Irenbischof Marcus verdankt St. Gallen drei griechisch-lateinische Bibelhandschriften. «Notker Balbulus... soll die sieben katholischen Briefe um 880 griechisch geschrieben haben: Dies wäre als eine Ergänzung der Bilinguensammlung des Marcus zu verstehen. Man schrieb in St. Gallen die Grammatik des Dositheus ab, die, ursprünglich als eine lateinische Grammatik für Griechen geschrieben, für das Griechischstudium noch interessanter war als Priscians *Institutiones*, von denen St. Gallen ein hervorragendes irisches Exemplar besitzt. Trotz mancher weiterer Spuren von Beschäftigung mit dem Griechischen in sanktgallischen Handschriften scheint es, als hätten die St. Galler Mönche weder intensive grammatische Studien, noch Übersetzungen im Sinn gehabt» (S. 176).

Obwohl es der Ottonenzeit nicht an vorzüglichen Kennern des Griechischen wie Liudprand von Cremona fehlte und obwohl im Gefolge der Eheschliessung Kaiser Ottos II. mit Theophanu das Griechentum kurzzeitig grossen Einfluss im Westen gewann, erreichten die Griechischstudien im lateinischen Abendland das Niveau des 9. Jhdts. erst wieder im 12. Jhdt. Doch die Länder nördlich der Alpen trugen dazu kaum bei. «An den Domschulen des hohen Mittelalters, aus denen dann die Universitäten herauswuchsen, spielte das Griechische eine auffällig geringe Rolle. Die neuen Übersetzungen des hohen Mittelalters aus dem Griechischen waren zwar von grosser und oft sogar entscheidender Bedeutung für die abendländische Geistes-

geschichte; nicht nur die *Logica nova* des Aristoteles, sondern auch *De fide orthodoxa* von Johannes von Damaskus haben sich unerhört rasch und weit verbreitet. Aber man bezog diesen Wissensstoff fertig von den zumeist italienischen Übersetzern; er weckte kein Interesse am griechischen Original. Allein Dionysius Areopagites lockte nördlich der Alpen noch zum Studium des griechischen Textes» (S. 249). Johannes Sarracenus, der Neuübersetzer des Dionysius, hatte Beziehungen zur Abtei St. Denis. Diese «ist auch der einzige Ort des hochmittelalterlichen Frankreich, an dem sich lebendige Beziehungen zur Literatur des griechischen Ostens mit Sicherheit feststellen lassen» (S. 278 f.).

Soweit einige Auszüge aus der Studie Walter Berschins. Mehr als vage Anhaltspunkte sind daraus für unsere Fragestellung nicht zu gewinnen. Von einer Rezeption griechischer weltlicher Belletristik ist bei Berschin kaum je die Rede. Der Name Äsops findet sich im ganzen Buch überhaupt kein einziges Mal. Damit ist das Gesamtpanorama gewiss richtig getroffen. Dennoch ist hier eine kleine Ergänzung angebracht. Bernice M. Kaczynski und Haijo Jan Westra [23] weisen darauf hin, dass in zwei St. Galler Manuskripten der Grammatik des Dositheus (eines davon, jetzt St. Gallen, Stiftsbibliothek 902, erwähnt auch Berschin, S. 176 bzw. 191) am Rand auch die (danach sog.) *Hermeneumata Pseudo-Dositheana*, Teile eines bilinguen Schulbuches, eingetragen sind [24], die u. a. Fragmente äsopischer Fabeln enthalten. Ursprünglich bildeten die *Fabulae Aesopicae* das vierte der zwölf Bücher der vollständigen *Hermeneumata*. Leider haben sich nur achtzehn Fabeln

[23] B. M. Kaczynski/H. J. Westra, «Aesop in the Middle Ages: The Transmission of the Sick Lion Fable and the Authorship of the St. Gall Version», in *MLatJb* 17 (1982), 31-38.

[24] Ausg. bei Georg Goetz, *Corpus glossariorum latinorum* III (Leipzig 1892; Nachdruck Amsterdam 1965), 1-72; 384-387.

davon erhalten, und die «vom kranken Löwen» ist nicht darunter. Nichts steht aber der Annahme im Wege, diese und weitere Fabeln könnten in diesem oder einem anderen zweisprachigen Schulbuch enthalten gewesen sein, das den Schriftkundigen in St. Gallen und anderen karolingischen Klöstern noch vorlag bzw. von ihnen noch abgeschrieben wurde. Es wäre ja beileibe nicht das einzige, das die folgenden Jahrhunderte nicht überlebt hat. Wo in diesen Jahrhunderten nördlich der Alpen Reflexe äsopischen Gutes auftauchen, das wir nur aus griechischen Quellen kennen, werden wir aufgrund der bei Berschin geschilderten Gesamtsituation weit eher an Ausläufer und Nachwirkungen der genannten Schulbuchtradition zu denken haben als an selbständige Beschäftigung mit griechischen Fabeln.

Nach diesen allgemeinen Vorüberlegungen können wir uns der Stoffgeschichte im einzelnen zuwenden. Wir beginnen mit den Erzählinhalten der *Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam* (*Ecb.*), jenes seltsamen, vielumrätselten Werkes in 1229 zumeist gereimten Hexametern, das wohl in der Mitte des 11. Jhdts. (vor 1039?) im St. Aper-Kloster in Toul geschrieben wurde.

Den Kern der Binnenerzählung bildet die Fabel «vom kranken Löwen». Sie findet mit allen entscheidenden Bestimmungsstücken eine Entsprechung in einer der erhaltenen griechischen dem Äsop zugeschriebenen Prosafabeln (H. 269 = P. 258). Die Fabel lautet in Übersetzung (von Ludwig Mader):

Ein alter Löwe lag krank in seiner Höhle. Alle anderen Tiere kamen, um ihren König zu besuchen — nur der Fuchs nicht. Da ergriff der Wolf die gute Gelegenheit und beschuldigte ihn bei dem Löwen, dass er sich nichts aus ihm mache, der doch ihrer aller Herrscher sei, und ihn deswegen nicht einmal besuche. In diesem Augenblick kam auch der Fuchs und hörte noch die letzten Worte des

Wolfes. Als der Löwe ihn anbrüllte, bat er um die Möglichkeit, etwas zu seiner Verteidigung vorbringen zu dürfen. «Wer hat denn,» begann er, «von allen, die hier zusammenkamen, soviel für dich getan wie ich? Überall bin ich herumgelaufen, um bei einem Arzt ein Mittel für dich zu suchen, und ich habe auch eins ausfindig gemacht!» Da nun der Löwe das Mittel gleich wissen wollte, sagte der Fuchs: «Du musst einem lebendigen Wolf das Fell abziehen und es noch warm umlegen!» Als der Wolf gleich danach tot dalag, sagte der Fuchs lachend: «Herrscher soll man nicht zur Böswilligkeit aufhetzen, sondern sich an ihre Güte wenden.» — Die Fabel lehrt: Wer anderen eine Grube gräbt, fällt selbst hinein.

Der griechische Text ist nur in einer byzantinischen Rezension des Äsop-Corpus aus dem 9. oder 10. Jhdt. überliefert, der *Accursiana* (so nach der Ausgabe von Bonus Accursius, Mailand 1479/80) [25]. Damit wäre diese Version etwa gleich alt mit jener St. Galler Hs. 889, die uns die älteste lateinische Fassung der Fabel überliefert [26]. Man hat die vierunddreissig elegischen Distichen des *Aeger leo* sowohl Paulus Diaconus wie auch Notker Balbulus zuschreiben wollen. Dieter Schaller hat sich gegen eine Abfassung nach der Zeit Karls des Grossen und gleichzeitig gegen jegliche Abhängigkeit des frühkarolingischen Gedichtes von der genannten griechischen Fabel ausgesprochen [27]. Vielmehr neigt er August Hausraths Auffassung [28]

[25] Ben Edwin PERRY, *Studies in the Text History of the Life and Fables of Aesop*, Philological Monographs, 7 (Haverford/Penns. 1936), 204 ff., glaubte den byzantinischen Gelehrten Maximos Planudes (um 1255–1305) als Autor der *Recensio Accursiana* erschliessen zu können, drang damit aber nicht durch.

[26] Ausg. u.a. bei H. C. SCHNUR, *Lat. Fabeln d. MAs*, 26-31 (mit Übers.).

[27] D. SCHALLER, «Lateinische Tierdichtung in frühkarolingischer Zeit», in *Das Tier in der Dichtung*, hrsg. und eingeleitet von Ute SCHWAB (Heidelberg 1970), 91-113.

[28] A. HAUSRATH, «Germanische Märchenmotive in griechischen Tierfabeln», in *Neue Jahrbücher für deutsche Wissenschaft* 13 (1937), 139-150.

zu, der byzantinische Rhetor habe in dieser Fabel ein germanisches 'Tiermärchen' bearbeitet. Gleichwohl muss er die Existenz typisch äsopischer Fabelmotive in der byzantinischen Erzählung (Löwe als König; kranker Löwe; schlauer Fuchs und gewalttätiger Löwe) zugeben, sodass als germanischer Bestand nur das Hoftags–, Ladungs- und Häutungsmotiv verbliebe. Schaller denkt dabei nicht an Vermittlung der Goten (so Hausrath), sondern «an spätere Einflüsse des Westens auf Byzanz» (S. 94). B. M. Kaczynski und H. J. Westra kommen aufgrund ihrer oben referierten Ansicht über die Kenntnis griechischer Texte in St. Gallen im späteren 9. Jhdt. zum gegenteiligen Schluss. Der Codex Sangallensis 889, der ausser dem *Aeger leo* noch die Versfabeln von «Kalb und Storch» und von «Floh und Gicht» enthält, weist geringe griechische Einschläge auf, einige Überschriften (p. 57), ein kurzes bilingues Glossar (p. 84), einzelne Glossenwörter im lateinischen Text wie *platocervus* im *Aeger leo*, V. 9 [29]. Das weist auf dieselbe Atmosphäre, in der zweisprachige Schulbücher wie die *Hermeneumata Pseudo-Dositheana* tradiert und studiert wurden. Aus einem solchen Buch mag der lateinische Dichter die Fabel «vom kranken Löwen» entnommen haben. «Both the Λέων νοσῶν and the *Fabula de aegro leone* are polished renderings of material that is considerably older. There is no relationship between them of the sort that might be implied if one were a direct translation of the other. Instead, both Greek and Latin authors reached for texts conveniently at hand. The texts were probably fables collected in schoolbooks—part of the cultural deposit of Late Antiquity common to East and West» [30]. Auf die

[29] Nach H. C. Schnur, *Lat. Fabeln d. MAs*, 31 hat πλατύκερως «nichts mit *cervus*, Hirsch, zu tun, sondern bezeichnet breites Gehörn (wie bei Elch, Damhirsch oder Rentier)». B. M. Kaczynski/H. J. Westra (S. 34) weisen das Wort aber in den *Hermeneumata Vaticana* nach: πλατικερος, *gammus* (G. Goetz, *CGL* III 431, 37).

[30] B. M. Kaczynski/H. J. Westra, *art. cit.*, 34.

Beweisführung der beiden kanadischen Forscher zugunsten der Autorschaft des Notker Balbulus brauchen wir hier nicht näher einzugehen. Wichtig mag dagegen ihr Hinweis auf die Gründungsgeschichte von St. Gallen sein, in der ein Bär vom Hl. Gallus gezähmt und in Dienst genommen wird. Vielleicht geht auf diese Legende vom Sieg des Hl. Geistes über die unvernünftige Natur der Ersatz des Wolfes durch den Bären im *Aeger leo* zurück. Der ursprünglichen Rollenverteilung begegenen wir dagegen ausser in der *Ecb.* und im *Ysengrimus* (*Ys.*) des 'Magister Nivardus' dann auch im *Esope* der Marie de France [31] (verfasst vermutlich zwischen 1170 und 1190) und in dessen lateinischen Derivaten wieder. Der spätkarolingische *Aeger leo* hat mit der altfranzösischen Version gegenüber der griechischen Fassung die Verhöhnung des abgehäuteten Wolfes als geistlicher oder weltlicher Würdenträger gemein [32]. Dieses Motiv hat der *Ecbasis*-Dichter — im Gegensatz zum *Ys.* (3, 951-1164) — ignoriert, hingegen hat er an unpassender Stelle den Reflex eines anderen Motivs bewahrt, das wir dann im *Esope* wiederfinden: Der Wolf der Aussenfabel träumt, Insekten hätten ihn umschwärmt und gestochen (V. 231 ff.). In der Deutung des Fischotters werden diese Insekten dann als die Feinde des Wolfes, die ihn töten werden, dechiffriert, doch hatten sie in der Fabel, die in die Binnenerzählung der *Ecb.* eingegangen ist, wohl denselben Stellenwert in der Handlung wie bei Marie de France: Als der enthäutete Wolf ins Freie läuft, kommen Fliegen und Bremsen und zerstechen ihn böse (V. 47 ff.: *A l'eissir fors de la maisun | la vindrent musches e taün, | sil depuinstrent mult malement*). Maurice Hélin, der auf diese

[31] Ausg. von H. U. Gumbrecht, Klassische Texte des romanischen Mittelalters, 12 (München 1973), Fabel Nr. LXVIII *De leone infirmo.*

[32] Vgl. V. 65 f. *Quis dedit, urse pater, capite hanc gestare tyaram, | Et manicas vestris quis dedit has manibus?* — V. 53 *'Tes guanz', fet il, 'vei depeciez'.*

Parallele hingewiesen hat [33], glaubt, aus dem sehr freien beiläufigen Einsatz des Motivs in der *Ecb.* auf eine zugrundeliegende mündliche Quelle schliessen zu dürfen.

Insgesamt lässt sich beobachten, wie das 'äsopische' Fabelgerüst im Mittelalter immer mehr Versatzstücke der natürlichen und sozialen Umwelt des damals lebenden Menschen in sich aufnimmt. Wieweit daran gelehrte, geistliche Kreise Anteil haben, wieweit das illiterate 'Volk', lässt sich im einzelnen schwer bestimmen. «Aus den klöstern wanderten die tierschwänke oft unter das volk, um in verjüngter form wieder von den klöstern aufgenommen zu werden» [34]. Die entscheidende Neuerung, die sich sowohl im Gedicht des 9. Jhdts. wie in der *Ecb.* erkennen lässt, besteht in der Auffüllung des Topos von der königlichen Stellung des Löwen mit Realgehalt: Das Volk — das bereits differenziert wird — eilt an den Königshof [35], wo der Löwe regiert und sein Richteramt ausübt, hier indem er den verklagten Fuchs zum Tode verurteilt [36]. In der *Ecb.* ergeht bereits ausdrücklich der Befehl an alle Waldtiere, zur Höhle (= Hof) des Löwen zu kommen (V. 396). Damit ist vollends der Mischtypus 'Kranker und hofhaltender Löwe' erreicht, der auf halbem Wege zwischen der 'äsopischen' Fabel und der Hoftagsfabel des *Roman de Renart* liegt [37]. Lucien Foulet, der ja jeden Schritt in der Entwicklung des Tierepos jeweils nur als Werk eines einzelnen gebildeten Dichters ansehen wollte, schrieb der *Ecb.* einen hohen Stellenwert bei der Ausbildung der Feudalhierarchie im

[33] M. HÉLIN, «Notices sur l'Ecbasis», in *Latomus* 26 (1967), 787-799, hier 793 f.

[34] Adolf GRAF, *Die Grundlagen des Reineke Fuchs. Eine vergleichende Studie,* FFC 38 (Helsinki 1920), 21.

[35] *Aeger leo,* 38; *Ecbasis* (hrsg. von Karl STRECKER [Hannover 1935]), 470, 635, 566, 781, 727.

[36] *Aeger leo,* 32; *Ecb.* 408, 440.

[37] Vgl. A. GRAF, *Grundlagen,* 13-24.

Tierreich zu, dergemäss der Wolf nun ein Hofamt erhält (*camerarius*, V. 395) und der Untertan sein Recht auf Behandlung nach den Gesetzen (dreimalige Ladung des Beschuldigten: V. 524 ff.) geltend machen kann [38]. Schon Hans Robert Jauss ist es aber aufgefallen, «dass die Analogie zwischen dem Reich der Tiere und der feudalen Hierarchie gleichsam im ersten Ansatz steckengeblieben ist» [39]. Da liegt es doch nahe, auch diesen Ansatz in erster Linie der Quelle zuzuschreiben, die dann der *Ecbasis*-Dichter seinem Klosterscherz dienstbar gemacht hat. Tatsächlich «überlagert die klösterliche Lebensform die traditionellen Charaktere der Tiere und ihre epische Rolle,» wie Jauss (*ibid.*) feststellte. So wird man unserem Dichter auch nicht die Erfindung anderer Erzählmotive zutrauen, die für sein Anliegen gleichgültig, im epischen Rahmen späterer Erzählungen aber funktionell wichtig sind: der Wolf lässt für den *in absentia* Verurteilten einen Galgen errichten (*crux* V. 408, 471, 743); ein Freund (hier der Parder, in späteren Zeugnissen der Dachs) benachrichtigt den abwesenden Fuchs (V. 409 ff.); Fuchs und Wolf sind Neffe und Onkel (*neptis* V. 1091 — *patrinus* V. 496 / *patruus* V. 1142). Fraglich bleibt, ob der Wolf in der Quelle wie in der *Ecb.* an der Enthäutung gestorben ist. In der 'äsopischen' Fabel verspottet der Fuchs den toten Wolf. Dasselbe könnte man für die Fassung des 9. Jhdts. annehmen, doch wird der Tod des Wolfes nicht erwähnt, und die Worte des Fuchses wären als Anrede an einen (noch) Lebenden pointierter. Bei 'Magister Nivard' und Marie de France kommt der Wolf — ohne dass die Frage der medizinischen Wahrscheinlichkeit erwogen würde — mit dem Leben davon. In der *Ecb.* verhöhnen die Waldtiere den geschundenen, aber noch

[38] L. Foulet, *Le Roman de Renard*, Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, IV 211 (Paris 1914; Nachdruck 1968), 371-373.

[39] H. R. Jauss, *Untersuchungen zur mittelalterlichen Tierdichtung*, Beihefte zur *Zeitschrift für romanische Philologie* 100 (Tübingen 1959), 85.

lebenden Wolf (V. 1046 ff.), nach drei Tagen aber setzt der Fuchs dem inzwischen Verstorbenen eine Grabschrift — ein Zug, der auf die beliebte Gattung des poetischen Epitaphs und deren Parodie (wie bei Sedulius Scottus, Mitte des 9. Jhdts.) [40] in der Tradition geistlicher Literatur verweist und in der *Ecb.* sogar verdoppelt erscheint (Aussenfabel, V. 1166 ff.).

Als Quelle müsste noch das sog. *Metrum Leonis*, das dem Bischof Leo von Vercelli (ca. 965-1026) zugeschrieben wird [41], in Erwägung gezogen werden, nachdem Werner Ross auf einige Gemeinsamkeiten mit der *Ecb.* hingewiesen hat [42]. Ross legt dabei nur Wert auf die Verwandtschaft des Genus, was man gerne konzidieren wird. Damit soll das Gedicht (das nach Ross jünger als die *Ecb.* wäre) aber zugleich zum Beweis dafür dienen, dass Werke wie die *Ecb.* sich sozusagen von selbst aus dem geistigen Klima der karolingischen und ottonischen Epoche ergeben hätten: «Die Tiermaskerade ist geradezu ein Charakteristikum des Hofkreises um Karl des Gr.» (S. 275). Bei Froumund von Tegernsee (960-1008?) findet man dasselbe als Schulvergnügen im Kloster wieder. Aus keinem anderen Milieu könne die *Ecb.* stammen. Die noch «übermütigere Stimmung und der schärfer sich abzeichnende politische Hintergrund» im *Metrum Leonis* ergebe sich bloss aus «dem Unterschied des Milieus zwischen dem Kloster und dem Bischofshof» (S. 277). In Anbetracht der jeweils vorgegebenen komischen oder satirischen Intention glaubt Ross, mit wenigen gelehrten Quellen auszukommen: «antike

[40] Sedulii Scotti *Versus de quodam verbece a cane discerpto*, hrsg. von L. TRAUBE, Monumenta Germaniae historica, Poetae III (1896), 204 ff.

[41] Ausg. und Untersuchung von Hermann BLOCH, «Beiträge zur Geschichte des Bischofs Leo von Vercelli», in *Neues Archiv d. Ges. f. ält. dt. Geschichtskunde* 22 (1897), 13-136.

[42] Werner Ross, «Die 'Ecbasis captivi' und die Anfänge der mittelalterlichen Tierdichtung», in *GRM* N.F. 4 (1954), 266-282, hier 276.

Metaphorik, Tiersymbolik der Bibel, etymologischer Namenwitz, Physiologus und äsopische Fabel liefern das Material» (S. 276).

Gerade motivliche Konkordanzen des *Metrum Leonis* mit der *Ecb.* und/oder mit jüngeren Tierdichtungen weisen aber auf eine dahinterstehende, lebendige Stofftradition, die über die genannten Quellen beträchtlich hinausgeht. Dabei dürfte, wie die Überlieferung zeigt [43], Leos Gedicht nicht über den italienischen Entstehungsort hinaus bekannt geworden sein, also noch weniger als die ebenfalls weithin wirkungslose *Ecb.* als Quelle für spätere Dichtungen in Frage kommen. Die Kombination von Avians fünfter Fabel vom «Esel in der Löwenhaut» mit dem «Hoftag der Tiere» begegnet so auch ausschliesslich hier im *Metrum Leonis*. Aber Einzelheiten des zweiten Teils finden sich auch anderwärts wieder: die Ladung zum Reichstag (4,25 ff.), der alle Tiere Folge leisten (4,38 ff.), die Anklage, die den Delinquenten als *cruce dignus* bezeichnet (4,18), und — besonders auffallend — der königliche *scriba camelus* (4,30), in dem wir unschwer das Kamel als Rechtsgelehrten am Königshof bei Pierre de St. Cloud wiedererkennen [44]. Möglicherweise enthält 6,54 f. auch den ältesten erhaltenen Hinweis auf den *monachatus lupi* [45], dem wir vor dem *Ys.* ausser in der Aussenfabel der *Ecb.* im 11. Jhdt, noch bei Egbert von Lüttich [46] und um 1100 in dem (aus der Loiregegend stammenden) Gedicht *De lupo* [47] begegnen. Weitere Gemeinsamkeiten von Leos Gedicht mit der *Ecb.* beruhen dagegen wohl auf Zufall.

[43] Vgl. H. Bloch, «Leo von Vercelli», 122.

[44] *Roman de Renard* Va, V. 444 ff.

[45] V. 6, 54 *Nec sibi prodest Sumpta cuculla.* Vgl. H. Bloch, *art. cit.*, 132 Anm. z. St.

[46] *Fecunda ratis*, hsrg. von Ernst Voigt (Halle a. S. 1889), 1, 1554-67 (*Prora-Fabel* XVIII).

[47] Hrsg. von Ernst Voigt, *Kleinere lateinische Denkmäler der Thiersage aus dem XII. bis XIV. Jh.* (Strassburg 1878), 58-62, vgl. dazu Friedrich W. Lenz, «Bemer-

Damit sind Ross' Quellenhinweise — die z.T. bereits Ernst Voigt gegeben hatte — natürlich ebensowenig hinfällig wie seine 'Milieutheorie'. Natürlich musste jeder gelehrte Mönch in dem edlen *pardus*, dem sangesgewaltigen Mitkönig des Löwen, den Panther des 'Physiologus' wiedererkennen, wo er wie der Löwe ein Abbild Christi darstellt und sich durch Sanftmut und eine wunderbare Stimme auszeichnet. In ähnlicher Weise haben dann Bibel, Isidor und 'Physiologus' für die meisten Tiergestalten gewisse Züge geliefert, ja manche dieser Gestalten, wie das Blässhuhn (im 'Physiologus' das Symbol des Rechtgläubigen), gewiss überhaupt erst der Phantasie des Dichters aufgedrängt. Dabei kann sich die Haltung gegenüber der Quelle durchaus bis zur komischen Sinnverkehrung steigern — nicht anders als bei den sprachlichen Zitaten: «da wird der Hirsch, der in den Psalmen nach der frischen Wasserquelle dürstet, Weinschenk, das Kamel, seit dem biblischen Gleichnis mit dem Nadelöhr verbunden, bringt die 'suta' (das Genähte = Vorhänge, Decken). Das ist Bibelwitz wie der Jagdhund des Esau (332), wie der Psalmensänger Asaph als Musiklehrer des Schwans (945), wie der Walfisch des Jonas als Braten auf dem Tisch des Königs (547)» [48]. Mit Recht erinnert Ross hier an die *Cena Cypriani* [49], jenes eigenartige Repetitorium biblischer Gestalten, die in unübersehbarer Menge in ihren jeweiligen Funktionen, mit ihren jeweiligen Attributen und Eigenheiten an einem Gastmahl zu Kana teilnehmen.

---

kungen zu dem pseudo-ovidischen Gedicht 'De lupo'», in *Orpheus* 10 (1963), 21-32. Das Gedicht wird bisweilen Marbod von Rennes zugeschrieben und ist bei Migne (*PL* 171) unter dessen *Carmina varia* (II, Nr. 40) herausgegeben. K. GRUBMÜLLER, *Meister Esopus*, 86 f., hat sich davon irreführen lassen und verbucht das Gedicht doppelt.

[48] W. Ross, «Ecbasis», 270.

[49] Hrsg. von Karl STRECKER, Monumenta Germaniae historica, Poetae IV 2-3 (Berlin 1923), 870-900.

Besonders vielschichtig ist die Gestalt des Igels. Einmal hat er selbstverständlich seinen Platz in dieser seltsamen tierischen Klostergemeinschaft der *Ecb.* Zum anderen hat man mehrfach konkrete politische, wie auch allgemeine sozialkritische Anspielungen darin erblickt. Zum dritten hat Ross in ihm den Typ des *miles gloriosus* entdeckt und ihn gleichzeitig in die Tradition des mittelalterlichen Klosterhumors eingeordnet [50]. Und schliesslich haben Voigt und (ohne Bezug auf diesen) Jauss [51] einmal mehr auf den 'Physiologus' verwiesen, wo der Obst und Weintrauben stehlende Igel als Bild des Teufels erscheint.

Doch nun zur Aussenfabel: Hier wird erzählt, wie ein Kalb — offenbar ein Bild des Autors in seiner Jugend — aus dem heimatlichen Stall flieht, vom Wolf in eine Höhle gelockt wird und diesem am folgenden Tag als Paschamahl dienen soll. Am Ostersonntag führt jedoch der Fuchs die Rinderherde zur Befreiung des Kalbes heran. Der Wolf begründet seine Angst vor dem listenreichen Fuchs mit der eingeschobenen Binnenerzählung von der Heilung des Löwen, worin Vorfahren des Wolfes und des Fuchses der Aussenfabel die Hauptrollen spielen. Dort wie hier wird der Wolf überlistet und kommt ums Leben. Das befreite Kalb kehrt heim. Jacob Grimm galt diese ganze Geschichte «nur von dem mönch, zur figürlichen darstellung seiner eigenen gefangenschaft und flucht, schlecht genug erfunden» [52], Voigt (Ausg. der *Ecb.*, S. 56) sah darin «die in Poesie und Prosa müdegehetzte Parabel von dem Lamm (hier merkwürdigerweise: Kalb), das vom guten Hirten dem Wolfe, der in Schafskleidern einhergeht, allegorisch also Scheinmönch ist, entrissen wird,» hielt aber gleich-

[50] W. Ross, «Ecbasis», 271.

[51] H. R. Jauss, *Tierdichtung*, 92; E. Voigt, Ausg. der *Ecb.* (Strassburg 1875), 61.

[52] J. Grimm/A. Schmeller, *Lateinische Gedichte des X. und XI. Jhdts.* (Göttingen 1838), 312.

wohl an der autobiographischen Deutung fest und rekonstruierte danach das Leben des Dichters (S. 14-26). Wie das Zitat zeigt, hatte er gerade für den Einsatz der Tiergestalt des Kalbes keine Erklärung. Man fand sie in einer Schulsentenz *Infelix vitulus sudibus fuit ligatus* [53], die im 10. und 11. Jhdt. in Süddeutschland als Federprobe im Umlauf war und die in der *Ecb.* in V. 248 (*Infelix vitulus...*) und 66 (... *vitulo sudibus... ligato*) wörtlich anklingt. Hat man dahinter eine verlorene Fabel zu vermuten? Ross hat es mit Recht als «höchst merkwürdig» bezeichnet, «dass keine der zahlreichen mittelalterlichen Fabelsammlungen uns eine einzige Spur davon hinterlassen haben sollte» (S. 280). Das Kalb kommt überhaupt in der Fabel ganz selten vor. Die mit dem *Aeger leo* zusammen überlieferte *Fabula de vitulo et ciconia* (Monumenta Germaniae historica, Poetae I 64) steht ganz allein. Ross sieht dagegen in der Federprobe vom *vitulus* den Ausdruck des ständig unterdrückten Willens der Klosterschüler, sich frei zu entfalten, dies namentlich in literarischer Hinsicht. So fasst einmal der irische Mönch Dicuil im 9. Jhdt. den auch sonst belegten Topos von der engen Fessel des Metrums in das Bild *Ut vitulus vinculis obligatus* (MG, Poetae IV 659 f.). Das vergleicht Ross (S. 279) mit *Ecb.* V. 20-24, will aber die Befreiung von dieser Fessel gleichzeitig inhaltlich fassen, um die freie Wahl des unernsten Themas als «literarischen Abstecher», als *ecbasis* im Sinne des Servius erklären zu können. Die Aussenfabel ergibt sich dann so: «Die Lehrer sorgten natürlich dafür, dass sich mit der Vorstellung vom ausgelassenen Kalb die andere vom lauernden und drohenden Wolf verband, wobei die tägliche Erfahrung [s. Voigt, Ausg. S. 25] ebenso Pate stand wie die biblische Parabel von Wolf und Lamm» (S. 280). Obwohl Ross hier, wie

[53] Die Schulsentenz in ihrer variierenden Gestalt — der Schluss *fuit ligatus* findet sich so nur in einer Hs. — bei Bernhard Bischoff, *Mittelalterliche Studien* I (Stuttgart 1966), 79.

zumeist, etwas sprunghaft und simplifizierend argumentiert, wird man seine These in Ermangelung anderer konkreter Zeugnisse nicht von der Hand weisen können, mit der Einschränkung freilich, dass dem Autor der *Ecb.* höchstwahrscheinlich das Motiv vom Wolfsmönch bekannt war. Egbert von Lüttich erzählt, der Wolf habe sich der verlockenden Fischmahlzeiten wegen als Mönch ausgegeben, kurz darauf sich jedoch wiederum zum weltlichen Stand bekannt, um dem Fleischgenuss frönen zu können (s. Anm. 46). Verhält sich der Wolf in der Aussenfabel der *Ecb.* anders?

Dass der Autor noch weitere, bisher nicht genannte Quellen benützt hat, versteht sich von selbst. Es ist nicht nötig, hier weiter darauf einzugehen, da sich darunter schwerlich fabulöses Gut befunden haben dürfte. Für Reminiszenzen aus *Kalīla wa-Dimna*, wie sie Francisco R. Adrados annehmen möchte [54], scheint mir jeder Anhaltspunkt zu fehlen. Man muss hier sowohl die innere Dynamik der Stoffentwicklung wie die konkrete Intention des Autors der *Ecb.* in Rechnung stellen. Hinter den Gestalten des Gedichtes stehen ja, wie Ludwig Gompf gezeigt hat [55], reale Vorbilder, Abt und Mitbrüder des Autors. Aus mangelnder Kenntnis dieser Personen entgehen uns freilich viele Bezüge. Aber weder die (gefiederten) Sänger [56] — von Vögeln als Boten ist entgegen Adrados' Meinung nicht

[54] F. R. Adrados, Rez. meines Buches über das lat. Tierepos, in *Emerita* 49 (1981), 421-424, hier 423.

[55] L. Gompf, «Die 'Ecbasis cuiusdam captivi' und ihr Publikum», in *MLatJb* 8 (1973), 30-42.

[56] Von den vier Vögeln der *Ecb.*, Amsel, Schwan, Nachtigall und Sittich bzw. Papagei, kommen, soweit ich sehe, zwar die beiden letzten Vogelarten auch in *Kalila wa-Dimna* vor (Miquel [s. Anm. 14], S. 166 ff. bzw. 129 ff. — vgl. Johannes von Capua, *Directorium,* ed. L. Hervieux, V, 226 ff. [hier bloss *socius corvi de avibus* genannt!] bzw. 191 ff.), irgendwelche inhaltliche Parallelen bestehen jedoch nicht.

die Rede — noch der Fuchs als 'politischer' Ratgeber, ja Stellvertreter des Königs (d.h. des Abtes) bedürfen vor diesem Hintergrund einer Herleitung von aussen, was nicht ausschliesst, dass der *Ecbasis*-Autor diese Rolle des Fuchses doch schon anderswo ausgeprägt vorfand, ergab sie sich doch aus der allgemeinen Anreicherung der Fabel vom kranken und hofhaltenden Löwen mit sozialem und politischem Gehalt gleichsam von selbst. Es hiesse doch dem mittelalterlichen Menschen jede eigenständige Fähigkeit zur Gesellschaftssatire absprechen, wollte man, wie Adrados es tut, die Entfaltung der Idee vom Hof des Löwen aus bescheidenen griechisch-römischen Ansätzen dem Einfluss orientalischer Fabeln zuschreiben, da dort diese Idee ebenfalls weiter ausgestaltet ist als in der klassischen Antike. Gewiss klassischen Vorbildern verpflichtet ist die Rahmungstechnik in der *Ecb.* (wie im *Ys.*). Mit der extremen Schachtelungsmethodik des *Kalīla wa-Dimna* hat sie wenig gemein. Hier begnügt man sich ja nicht mit der einfachen Rahmung, sondern schiebt mehrfach eine Binnenerzählung in die nächste, bis der Leser oft genug den Faden verliert. Zwar ist es richtig, dass dabei die jeweils eingeschobenen Erzählungen zur Beweisführung eingesetzt werden, ähnlich wie in der *Ecb.* In dieser geht es aber nicht bloss um die Exemplifikation eines allgemeinen Satzes, sondern um eine konkrete Erfahrung füchsischer Hinterlist, die nun in der Gegenwart dem wölfischen Erzähler wieder droht. Hier besteht doch eine, wenn auch noch so schwache epische Beziehung zwischen Rahmen- und Binnenerzählung. Alles in allem sehe ich also bisher keinen zwingenden Grund zur Annahme, dass bei der Entstehung der *Ecb.* noch jemand ausserhalb der klassisch-antiken und der monastisch-frühmittelalterlichen Bildungswelt geistige Vaterschaft anmelden dürfte.

Wenden wir uns dem etwa ein Jahrhundert jüngeren *Ysengrimus* (beendet etwa 1148/49) zu.

Hier bildet der *monachatus lupi* zusammen mit der Hoftagsfabel zweifellos den stofflichen Kern. Dabei gilt es zu vermerken, dass die letztgenannte im wesentlichen auf dem Stande der *Ecb.* verbleibt: Der schwer erkrankte Löwe Rufanus lässt als König der Tiere die Reichsbarone zu Hofe laden, die ihm Arzneien verschaffen und, falls diese nicht wirken, Zeugen der Nachfolgeregelung im Reich sein sollen. Reinhard, obschon ebenfalls geladen, lässt sich ausdrücklich nochmals auffordern zu erscheinen, da er sich nicht zu den Vornehmen und Vermögenden des Reiches zählt. Inzwischen hat der Wolf den Fuchs dem König gegenüber der überheblichen Befehlsverweigerung beschuldigt, dann jedoch als Arzt dem Löwen Bock und Widder als heilende Kost verschrieben. Die übrigen Barone ergreifen die Partei der gefährdeten Tiere, Isengrim zieht den Kürzern, Reinhard wird vom Hasen neuerlich geladen. Mit zerrissenen Schuhen (wie im *Aeger leo*) und Heilkräutern, die er behauptet, aus Salerno geholt zu haben, langt er an. Das Rezept und seine Ausführung entsprechen dann in etwa wiederum der *Ecb.* Die Szene der Enthäutung wird breit eingeleitet und mit ausgiebigen Spottreden abgerundet. Isengrims Anschuldigungen gegen Reinhard sind hier also eher eine Randerscheinung. Der Zug erscheint gegenüber den älteren Zeugnissen deutlich abgeschwächt. Gerade in ihm liegt jedoch der Keim für die Hoftagsfabel des *Roman de Renart (RdR)* (Br. Va und I): «Mit der einführung des gerichtstages, mit der ersetzung der politischen anklage durch die privatklage der tiere über den fuchs fällt die krankheit des löwen als anlass zu der versammlung des tierreiches weg» [57]. Dementsprechend tritt dieses Motiv der Krankheit erst in Branche X, die nicht zum ältesten Bestand der *RdR* gehört, auf. Es fehlt bemerkenswerterweise auch bereits im *Metrum Leonis*, das einen Gerichtstag

[57] A. GRAF, *Die Grundlagen des Reineke Fuchs*, 17.

des Löwen kennt, wie wir gesehen haben. Der *Ys.* lenkt demgegenüber wiederum stärker in die Bahn der 'äsopischen' Tradition ein und lässt die kompositorische Verbindungslinie zur vorausgehenden Feldmesserfabel hervortreten; er «steht» damit «abseits von der franz. branchendichtung,» wie Graf (S. 16) feststellt.

Auch die Vorstellung vom Wolfsmönch ist im Frühmittelalter reichlich belegt. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass sie nicht nur in der *Ecb.*, sondern auch bei Egbert von Lüttich, in dem Gedicht *De lupo* und (vermutlich) im *Metrum Leonis* begegnet. Den Vielfrass, der einer Fisch- oder Fleischmahlzeit zuliebe jeweils den Stand wechselt, hat Egberts *Prora-Fabel* XVIII (V. 1554-1567), soweit wir sehen, zum ersten Mal vorgestellt. In *De lupo* gibt der Wolf, nachdem er in die Falle geraten ist, vor, sich zum geistlichen Leben bekehrt zu haben, und empfängt Tonsur und Kutte. Als ihn jedoch der Hirte angesichts seiner kurzzeitigen Askese begnadigt und freilässt, nimmt er seine frühere Lebensweise wieder auf. Auf den Vorwurf, dass einem gesunden Mönch nach der Regel kein Fleisch gestattet sei, antwortet er: *non est simplex ... ordo bonorum, | Et modo sum monachus, canonicus modo sum* (V. 105 f.). Ein Spruch Spervogels bringt als Gleichnis für die *unstaete* ungefähr dieselbe Geschichte in Kurzform. Voigt [58], der auf alle diese Parallelen hingewiesen hat, bemerkt zu dem eben genannten Motiv überdies: «Des Wolfs Debüt als Schafhirt V 548 ff. und dessen Rechtfertigung V 573-580 ist offenbar nach *Evang. Joh.* X 1-5 gearbeitet: er ist diesmal nicht, wie sonst, als *fur et latro, aliunde*, sondern *per ostium in ouile ouium* eingetreten, um nun, getreu der biblischen Vorschrift, als *pastor bonus ouium* mit dem heimischen und anheimelnden Ruf *'kum!'* seine Lämmer zutraulich zu begrüssen, ins Freie zu locken und auf der Weide, wohin er immer will, nach

[58] E. Voigt, Ausg. des *Ysengrimus* (Halle a. S. 1884; Nachdruck Hildesheim 1974), S. lxxxi.

sich zu ziehen.» Wie hier der Text der Bibel, so ist es anderwärts und gerade in dieser Episode mehrfach die Benediktinerregel, die parodistisch verwendet wird. Dass die Vorstellung vom Wolfsmönch letztlich überhaupt auf dem Herrenwort *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces* (*Evang. Matth.* 7,15) beruht, wie Voigt annimmt (S. XCI), wird man gerne glauben.

Das Motiv vom Wolf als Novizen in der Klosterschule wird im *Ys.* nicht thematisiert, jedoch mehrfach vorausgesetzt (III 693 ff.; V 547 ff.). Voigt hat hier ein älteres Zeugnis aus dem Jahre 1096 beigebracht. In einer Bulle für das Kloster Montierneuf de Poitiers zitiert Papst Urban II. ein Proverb *de lupo ad discendas litteras posito, cui cum magister diceret A, ipse agnellum, et cum magister B, ipse dicebat porcellum* [59]. Damit wird die Existenz der Vorstellung für die Zeit vor dem *Ys.* ebenso bewiesen wie durch eine bildliche Darstellung auf einem Fries des Freiburger Münsters aus der 1. Hälfte des 12. Jhdts. In späterer Zeit kehrt das Motiv in Literatur und Kunst immer wieder, so bei Marie de France (*Esope* LXXXI) und Odo von Cheriton (Fabel 22). — Ein weiterer der Tradition entnommener Zug ist Isengrims «Antrag auf Rohgenuss des Fleisches und Abschaffung der Köche», den der *Ys.* (V 665-686) mit der 'Fecunda ratis' (*Prora-Fabel* 1561-67) gemeinsam hat (E. Voigt, Ausg. des *Ys.*, S. LXXXII). — Schliesslich meint Voigt (*ibid.*), den Schwank vom Wolf im Weinkeller (*Ys.* V 903 ff. — *RdR* VI u. XIV) als Hintergrund der Anekdote annehmen zu dürfen, die Guibert von Nogent in *De vita sua* III 8 berichtet. Es handelt sich dabei um die Geschichte der Ermordung des Bischofs Waldricus von Laon im Jahre 1112. Der Anführer der Erhebung gegen den Oberhirten entdeckt diesen im Keller seines Palais in

[59] E. VOIGT, *Kl. lat. Denkmäler*, 21.

einem Weinfass und verspottet ihn, ehe er ihn aus seinem Versteck hervorzieht und tötet, mit demselben Spitznamen, den der Bischof seinem späteren Mörder selbst beigelegt hatte: Isengrinus. Auch der Grund für diese Benennung wird angegeben: *propter lupinam speciem; sic enim aliqui solent appellare lupos.* Der Eigenname des Wolfes ist hier zum ersten Mal bezeugt, was zu weitreichenden Spekulationen Anlass gegeben hat [60]. Der Ort der Handlung ist jedenfalls kein sicheres Indiz für die Identifizierung des dahinterstehenden Tierschwanks. Graf, der diese Identifizierung bedenkenlos vornimmt, weist die Fabel vom singenden Wolf im Weinkeller einer älteren volkstümlichen Schicht zu [61] und nimmt sekundäre Verknüpfung mit dem Mönchsthema an [62].

Sehr ausführlich hat sich Graf auch mit der Fuchs-Hahn-Fabel beschäftigt (S. 25-47), die er für letztlich orientalisch hält. Tatsächlich findet sich Vergleichbares in *Kalīla wa-Dimna* (4. Kap., Parabola XLV im *Directorium* Johanns von Capua): Ein hungriger Fuchs lockt in einer kalten Winternacht den krähenden Hahn vom Baum herab, indem er ihm als weisen Propheten schmeichelt und seine Krone küssen zu wollen vorgibt, und verschlingt ihn. Im *Ys.* überredet der Fuchs Reinhard schmeichelnd den Hahn Sprotin, mit geschlossenen Augen zu singen, fasst ihn mit den Zähnen, lässt ihn aber unfreiwillig wieder entkommen, als er, vom Hahn bei seiner Ehre gepackt, zu einer Vertei-

[60] Vgl. L. FOULET, *Roman de Renard*, 75 ff.

[61] Entspricht Nr. 100 in: *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography.* Antti AARNE's Verzeichnis der Märchentypen translated and enlarged by Stith THOMPSON, FFC 184 (Helsinki ²1973). – Mir stand dieses Verzeichnis bei der Abfassung meines Erträge-der-Forschung-Bandes leider nicht zur Verfügung, ebensowenig der Index von F.C. TUBACH (s.u. Anm.71). Wichtige Ergänzungen daraus bringt nun H.-J. UTHER in seiner Rezension in *MLatJb* 18 (1983), 342 f. Ich hatte nie den Anspruch erhoben, einen Beitrag zur modernen Erzählforschung zu leisten. Keiner der anderen Rezensenten – dreizehn Besprechungen sind mir bekannt – hat das moniert.

[62] A. GRAF, *Die Grundlagen des Reineke Fuchs*, 90 ff.

digungsrede gegen die ihn verfolgenden Bauern ansetzt. Während so die orientalische Fabel zur Demonstration unüberwindbarer natürlicher Feindschaft dient, entfaltet die abendländische Version den Typus des betrogenen Betrügers. Ihm werden im Laufe der langen Tradition verschiedene Akteure angepasst. In einem vermutlich von Alcuin (+804) stammenden Gedicht (*Carmen* 49: *De gallo et lupo*) [63] ist bereits der Hahn das Opfer. Er versteht, den Tag zu verkünden, und wird dabei vom Wolf gefasst. Vor dem Tod will er aber noch des Wolfes angeblich so schöne Stimme hören. Könnte Alcuin diese List aus der äsopischen Fabel «vom musizierenden Wolf» bezogen haben? [64] Im *Phaedrus solutus* des Adémar von Chabannes (Fabel 30) bringt der Fuchs das Rebhuhn dazu, sich schlafend zu stellen, um noch schöner auszusehen. Er schnappt es sofort, lässt sich aber seinerseits bewegen, den Namen des gefangenen Tieres auszusprechen, um seine *artium virtutes* zu beweisen. Das Rebhuhn entkommt aus dem geöffneten Maul [65]. Adémar oder seine Quelle dürfte die Fabel wohl nicht dem verlorenen Teil des Phaedrus, aber doch einem antiken Corpus, der Vorlage des Romulus, entnommen haben [66]. Im 11. Jhdt. begegnet dann schon jene Fassung, wie wir sie mit geringen Variationen aus dem *Ys.*, aus Maries *Esope*, aus dessen lateinischer Bearbeitung und aus Steinhöwels *Äsop* kennen [67], und zwar in dem Gedicht

[63] Ausg. von E. Dümmler, Monumenta Germaniae historica, Poetae I (1881), 262.

[64] Ausg. bei L. Hervieux, *Les fabulistes latins* II² (1894), 142; bei B. E. Perry, *Aesopica*, I: Greek and Latin Texts (Urbana, Ill. 1952), Nr. 562.

[65] H. 99 = P. 97; vgl. A. Aarne/S. Thompson (s. Anm. 61), Typ 122 C.

[66] So M. Nøjgaard, *La fable antique* I 429.

[67] Marie de France, *Esope*, Nr. LX; 'Romulus LBG', Nr. L (Hervieux, II, 598 f.); 'Romulus Monacensis', Nr. XXVIII (Hervieux, II, 274 f.); 'Romulus Bernensis', Nr. XXI (Hervieux, II, 308); Steinhöwels *Extravagante* Nr. 3 (hrsg. von H. Österley (Tübingen 1873), 196 f.).

Gallus et vulpes [68]. Diese Gestalt der Fabel ist offenbar so kanonisch geworden, dass auch Baldo sie statt der orientalischen Version seiner Bearbeitung zugrundegelegt hat [69]. Umso weniger sind wir veranlasst, für den *Ys.* eine Quelle ausserhalb der okzidentalen Tradition anzusetzen. Auch deren antiker Ursprung aus der Fabel vom Fuchs, der dem Raben einen Käse ablistet, liegt ziemlich klar zutage [70]. Die Fortsetzung der Episode bei 'Magister Nivardus' im *Ys.* dürfte allerdings nicht äsopisch sein (s.u.).

Ein ähnliches Problem wie bei der Fabel «vom kranken Löwen» stellt sich bei der Fabel «vom Löwenanteil». Die zahlreichen mittelalterlichen lateinischen und volkssprachlichen Bearbeitungen dieses Sujets gehen ganz überwiegend auf die Phaedrus-Romulus-Fassung zurück, in der der Löwe gegenüber seinen Jagdgefährten Kuh, Ziege und Schaf einfach seinen Anspruch auf alle vier Beuteteile feststellt [71]. Im *Ys.* wird aber eine ganz andere Geschichte erzählt: Löwe, Wolf und Fuchs erbeuten eine Jungkuh. Isengrim teilt sie in drei gleiche Teile für jeden der drei Jäger, wofür ihm der Löwe das Fell über die Ohren zieht. Der Fuchs hingegen bildet vier Beuteteile von unterschiedlicher Grösse und Qualität, spricht das beste Stück dem Löwen selbst, das zweite der Löwin, das dritte den Löwenjungen zu und reserviert für sich nur einen Fuss. Auf die Frage, wer ihn so zu teilen gelehrt habe, antwortet Rein-

[68] Ausg. von L. HERRMANN, in *Scriptorium* 1(1946/47), 260-266.

[69] Fabel Nr. XXIII in der Ausg. von L. HERVIEUX, *Les fabulistes latins* V 371 f.

[70] Vgl. M. NØJGAARD, *La fable antique* I 429. Die Fabel des Phaedrus I 13 (hrsg. von B. E. PERRY, *Babrius and Phaedrus* [Cambridge, Mass./London 1965]) entspricht der griechischen Version H. 126 = P. 124. Vgl. A. AARNE/S. THOMPSON, Typ 57.

[71] Phaedr. I 5 — Romulus VIII (Ausg. von G. THIELE, *Der lateinische Äsop des Romulus und die Prosa-Fassungen des Phädrus* [Heidelberg 1910]) — B. E. PERRY, *Aesopica*, Nr. 339. Mittelalterliche Fassungen verzeichnet bei K. GRUBMÜLLER, *Meister Esopus*, 184 f. Anm. 176; 281 Anm. 8. — Vgl. Frederic C. TUBACH, *Index exemplorum*, FFC 204 (Helsinki 1969), Nr. 3068.

hard: «Mein Onkel!» (*Ys.* VI 133 ff.). Bei Odo von Cheriton fängt der Fuchs eine Gans, der Wolf einen Widder, der Löwe einen Ochsen. Für den Vorschlag, jeder solle seine Beute behalten, wird dem Wolf vom Löwen die Kopfhaut abgerissen. Der Fuchs dagegen erklärt, dem Löwen stehe von allem so viel zu, als er wolle, dies habe ihn das rote Barett seines Gefährten gelehrt [72]. Zu diesen beiden Fassungen stellt sich nun überraschenderweise eine griechische Fabel aus der alten 'Recensio Augustana' (H. 154 = P. 149): Hier sind Löwe, Fuchs und Esel die ungleichen Jagdgefährten. Der Esel begeht denselben Fehler bei der Beuteteilung wie der Wolf im *Ys.* und wird dafür verschlungen. Der Fuchs legt alles auf einen Haufen und behält nur ein kleines Stück zurück. Vom Löwen gefragt, wer ihn so zu teilen gelehrt habe, bekennt er: «Das Schicksal des Esels!» Sollte hier wirklich kein genetischer Zusammenhang bestehen? Das scheint kaum glaublich, obwohl wir den konkreten Transmissionsweg nicht auszumachen vermögen [73].

Die Antike kennt noch eine weitere Variante des Themas (P. 339 = Babr. 67). Ebenso hat man es im Mittelalter weiter abgewandelt. Egbert von Lüttich erzählt vom Wolf, der — anstelle des Löwen — seinen (älteren) Kameraden Fuchs und Lerche das Recht streitig macht, einen gefundenen Schinken zu teilen, und alles als der Mächtigste an sich reisst [74]. Diese Geschichte hat offenbar 'Magister Nivardus' in seiner Schinkenteilungsfabel (*Ys.* I 1 ff.) aufgegriffen, in

[72] Odonis *Parabola* XX (Hervieux, IV, 193 f.).

[73] Ausser im *Ys.* und bei Odo findet sich diese Version vom gelehrigen Fuchs noch bei Jakob von Vitry (*Exempla*, hrsg. von Th. F. Crane [London 1890], Nr. 158) und im Kodex Karlsruhe 408 als Nr. 48 (vgl. K. Grubmüller, *Meister Esopus*, 393). Vgl. auch A. Aarne/S. Thompson, Typ 51; F. C. Tubach, *Index exemplorum*, Nr. 3069; K. Górski, *Die Fabel vom Löwenanteil in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Diss. Berlin 1888).

[74] *Fecunda ratis, Prora-Fabel* 1311-27.

den Zusammenhang des Epos eingepasst und noch mit zusätzlichen alten Motiven ausgestattet.

Zumindest im Kern äsopisch könnte die Fabel «von Hengst und Wolf» im *Ys.* (V 1167 ff.) sein; Isengrim will Corvigar in den Wald locken, um ihn zu fressen, und beschuldigt ihn, Kirchentürringe als Hufeisen entwendet zu haben. Corvigar lädt den Wolf ein, sie ihm abzunehmen, und schlägt dabei kräftig aus. Bei Babrius (Nr. 122) und in der 'Recensio Augustana' (H. 198 = P. 187) bittet der Esel den Wolf, ihm einen Dorn aus dem Huf zu ziehen, tritt ihn nach erfolgter Heilung ins Gesicht und flieht. Die Romulus-Fabel LII (= III 2) erzählt etwa dasselbe vom Löwen und Pferd [75]. Im 'Romulus Monacensis' und 'Romulus Bernensis' gibt das Maultier auf die Frage des Fuchses an, es wisse seinen Namen nicht, dieser sei aber auf seinen Huf geschrieben. Das erfährt der Wolf vom Fuchs, will die Schrift lesen und wird zu Tode getroffen [76]. Ausgangspunkt der Fabel ist hier die unedle Abstammung des Maultieres von einem Esel, welche dieses nicht zugeben will. Das ist zweifelsohne aus dem 4. Exempel *De mulo et vulpe* der *Disciplina clericalis* des Petrus Alfonsi [77] übernommen und dann vermutlich mit der äsopischen Dornausziehfabel kombiniert worden [78]. Der Autor des *Ys.* dürfte ähnlich frei mit dieser Fabel verfahren sein.

Die übrigen Teilfabeln des Epos haben keine einigermassen gesicherten Entsprechungen in der alten äsopischen

[75] Hier habe ich in meinem Buch *Das lat. Tierepos*, 73, die griechische und lateinische Version zu stark zur Deckung gebracht.

[76] L. Hervieux, *Les fabulistes latins* II 272 f. ('Rom. Mon.' XXVI); II 304 ('Rom. Bern.' VIII).

[77] Ausg. von A. Hilka/W. Söderhjelm, Sammlung mittellateinischer Texte, 1 (Heidelberg 1911), 9.

[78] Bei A. Aarne/S. Thompson und F. C. Tubach sind die Varianten allerdings völlig getrennt unter Typ 47 b (The Horse Kicks the Wolf in the Teeth) und 122 J (Ass begs Wolf to Pull Thorn out of Foot before Eating him: kicks wolf in mouth) bzw. Exemplum Nr. 2605 (Horse and Dr. Lion) und 3432 (Mule and Fox — hier auch der Hinweis auf die *Disc.cler.*) verzeichnet.

Tradition, wohl aber in der Regel im *Roman de Renart*, in den Sammlungen von Predigtexempeln und in den *Fabulae extravagantes*, die bereitwillig Motive aus der Tierepik aufgenommen haben. Das wenigste davon wird 'Magister Nivard' erfunden haben. Wir dürfen vielmehr in ihnen zum allergrössten Teil weltweit verbreitetes, volksläufiges Erzählgut sehen, wie ein Blick in Aarnes und Thompsons Verzeichnis der Volkserzählungstypen lehrt. Besonderer Beliebtheit erfreuten sich das Motiv von der Wanderschaft (hier Wallfahrt) der Tiere (Typ 130 und 210), vom Wolf, der vor dem Wolfskopf flieht (Typ 125), vom Fuchs, der, um den Hahn zu überlisten, diesem etwas von einem allgemeinen Landfrieden unter den Tieren vorlügt (Typ 62) [79], und vom Fischfang (Typ 2). Der Wolf, dessen Schwanz auf Anraten des Fuchses zum Fischfang dienen soll, in dem winterlichen See festfriert und von einem herbeigeeilten Dorfbewohner abgehauen wird, ist gewiss sekundär an die Stelle des Bären getreten, dessen Kurzschwänzigkeit mit dieser aitiologischen Erzählung erklärt werden soll. Desgleichen dürfte die Vergewaltigung, die im *Ys.* die in einem Fuchsloch eingeklemmte Wölfin vom Fuchs erdulden muss, in der wohl zugrundeliegenden primitiven sexuellen Tiergeschichte der Bärin widerfahren sein (Typ 36; vgl. Marie de France, *Esope*, Nr. 69). In der Rubrik Folklore sind auch die Fabeln von der Feldmessung (Aarne/Thompson, Typ 126 C), vom Sprung des Widders in den Rachen des Wolfes (Type 122 M*) und von Isengrims Schwur auf das Wolfseisen (Typ 44) [80] zu verbuchen.

[79] Die bei Aarne/Thompson und auch in meinem Erträge-der-Forschung-Band, 72, verzeichnete Variante des Themas in der äsopischen Fabel «vom Hund, Hahn und Fuchs» (H. 268 = P. 252) liegt ziemlich weit ab.

[80] Das Sujet wird auch in der deutschen Spruchdichtung vom Marner (Spruch XV 7) verwendet. Nach K. GRUBMÜLLER, *Meister Esopus*, 415, «operiert» der Marner hier «mit den Namen *Isengrîn* und *Reinhart*, kombiniert aber seinen Handlungsablauf ganz neu». Das stimmt nur mit Hinblick auf das deutsche (und französische) Tierepos, während sich mit dem *Ys.* deutliche Berührungen ergeben. Ob der Marner den lateinischen Text kannte, ist fraglich.

Dazu stimmt der Umstand, dass sich unser Dichter im Laufe des gesamten Epos immer wieder auf die mündliche Tradition beruft. Man wird deshalb die Benutzung schriftlicher Fabelsammlungen und älterer Tiergedichte nicht ausschliessen können und umgekehrt das volkstümliche Erzählgut, das der *Ys.* aufgenommen hat, nicht in solch überwiegendem Masse, wie Voigt es tut, aus «in den Klöstern im humoristisch-satirischen Sinne erfassten und durchgearbeiteten Tierschwänke(n)» [81] herleiten, auch wenn diese die Kristallisationspunkte der gesamten Überlieferung gebildet haben dürften. Diese und andere 'rein' volkstümliche Tierschwänke (die dann in grossem Stil erst in den Branchen des französischen *Roman de Renart* literarisiert werden) pflanzen sich im allgemeinen auf eigener Bahn neben der äsopischen Tradition durchs Mittelalter fort, «auf den Kern der Fabeldichtung nehmen sie bis ins 15. Jahrhundert hinein wenig Einfluss», wie Grubmüller für Deutschland festgestellt hat [82]. In umgekehrter Richtung war die Zulieferung gewiss seit jeher intensiver, ohne dass wir von einer Einbahnstrasse sprechen dürften. Der breite subliterarische Strom nahm jederzeit bereitwillig Abwässer der Hochkultur auf. Es wäre dann auch verwunderlich, wenn nicht auch orientalisches Gut mitgeführt worden wäre. Direkte Anhaltspunkte dafür, dass der Autor des *Ys.* solches daraus entlehnt hätte, habe ich jedoch nicht gefunden. Für die Kompositionsweise des Epos ist gewiss das Vorbild der *Aeneis* verantwortlich. Dass die tierischen Protagonisten nun Eigennamen tragen, ergibt sich für mich wie für H. R. Jauss aus der Gattungskonstitution des Tierschwankes und bedarf daher — entgegen der Ansicht von F. R. Adrados [83] — ebenfalls keines Anstosses durch eine morgenländische Fabelsammlung.

[81] E. Voigt, Ausg. des *Ys.*, S. xli.

[82] K. Grubmüller, *Meister Esopus*, 415.

[83] An der oben Anm. 54 zitierten Stelle.

2. *Tierfabel — Tierschwank — Tierepos*

Zur Begründung dieser und einiger zuvor geäusserter Behauptungen ist es erforderlich, die gattungstheoretischen Bemerkungen, die ich an anderer Stelle bereits veröffentlicht habe, in modifizierter Form kurz zu wiederholen. Ausgehen kann ich nunmehr von Grubmüllers «terminologischen Vorschlägen zur Abgrenzung der Typen» (Titel seines Kapitels II). Sein und mein gewählter Standpunkt der Betrachtung ist dabei ein rein (hoch-)mittelalterlicher, von dem aus fürs erste einmal ein synchronischer Entwurf unter Benutzung einer ahistorischen Terminologie vorgelegt werden kann; ahistorisch in dem Sinne, dass die jeweils benutzten historisch belasteten Begriffe einer (meist) neuen, möglichst eindeutigen Definition unterworfen werden. Nicht ein Streit um Worte ist also beabsichtigt, sondern es geht um inhaltlich umschriebene Begriffe, die notgedrungen auch Namen haben müssen. Ich beschränke mich dabei der Einfachheit halber auf Stücke mit tierischem Personal. Der gewählte Oberbegriff — wir wollen ihn mit dem mittelhochdeutschen Wort *bîspel* benennen — schliesst freilich auch Texttypen ein, in denen andere nichtmenschliche und auch menschliche Akteure auftreten. Das *bîspel* ist charakterisiert durch seine Zweiteiligkeit. Es besteht prinzipiell aus Bild- und Auslegungsteil. Unter diesen Oberbegriff subsumiert Grubmüller u.a. sechs uns hier interessierende Typen: Tierallegorese, Tiergleichnis, allegorisierendes Tiergleichnis, Tierallegorie, Tierfabel und Fabelallegorese.

Grubmüllers Grundthese lautet «dass die Fabel als Fabel allein an ihrem Bildteil erkennbar sein muss» (S. 21). Auf der einen Seite des Gesamtspektrums stünden dann *Tierallegorese* und *Tiergleichnis*, die beide in ihrem Bildteil ein (angebliches) naturwissenschaftliches Faktum, also ein berichtetes Stück Wirklichkeit enthalten, sich im Auslegungs-

teil aber dadurch unterscheiden, dass im ersten Typus dem Vergleichsobjekt ein geistlicher Sinn unterstellt, im zweiten jenes nur mit dem Menschen in vergleichende Beziehung gesetzt wird, um so eine Bewertung menschlichen Verhaltens durch Analogie evident zu machen. Als Übergangsform wäre das *allegorisierende Tiergleichnis* zu verstehen, wo das *tertium comparationis* zwar an sich nur in einem innerweltlichen Verhalten besteht, das jedoch in einem dritten Schritt allegoretisch [84] gedeutet wird. Auf der anderen Seite stünden *Tierallegorie* und *Tierfabel* und als Übergangsform zwischen beiden die *Fabelallegorese*. Hier wird dem Bildteil — im Gegensatz zu den Vertretern der ersten Gruppe — Fiktivität zugestanden. Bei der Allegorie setzt sich der Bildteil aus nach den Bedürfnissen der Auslegung montierten Wirklichkeitsmomenten zusammen, die dann Punkt für Punkt durch Querverweis allegoretisch gedeutet werden. Bei der Fabel ist der Bildteil hingegen autark, in sich voll motiviert und soll als ganzer einen Sachverhalt exemplifizieren. Allerdings kann die allegoretische Auslegungsart stufenweise auf die Fabel übertragen werden, durch Ersatz des pauschalen Resümees durch identifizierende, auf Einzelteile zielende Vokabeln, dann indem «zunächst noch die Anwendungssituation mit ihrer ... Begründung ganz fabelgerecht zusammengefasst und erst in einem zweiten Schritt eine losgelöste Allegorese des Protagonisten angeschlossen ist, die den Motivzusammenhang der Fabel nicht mehr trifft" (S. 38), und schliesslich indem «die in durchgängig punktueller Identifizierung konstruierte Anwendungssituation auf ihren geistlichen, das heisst heilsgeschichtlichen oder anagogisch-moralischen Sinn befragt» wird (*ibid.*).

Diese Systematik ist im Ansatz durchaus praktikabel, leidet jedoch an der zu engen Definition des Begriffes

[84] Ich unterscheide — entgegen dem landläufigen Sprachgebrauch — terminologisch nicht nur zwischen Allegorie und Allegorese, sondern dementsprechend auch zwischen den Adjektiven allegorisch und allegoretisch.

'geistlich' und an der Kombination der inhaltlichen Antithese geistlich-weltlich mit der formalen: allegoretisch identifizierend versus sentenzartig resümierend. Treffend ist gewiss die Wahl des Oberbegriffes und die Abhebung der zwei Hauptgruppen. In der hochscholastischen Theorie würde ihnen in etwa *historia* und *parabola* entsprechen, wobei *historia* im weiteren Sinne nicht nur die *res gestae* sondern auch die *res naturales* umfassen müsste. Nur diese (beiden) *res* enthalten einen *sensus spiritualis*; mit der *parabola* verbleiben wir hingegen im Bereich des *sensus litteralis*, der in diesem Falle freilich ein *sensus parabolicus* ist [85]. Dieser ist keineswegs auf den innerweltlichen Bereich beschränkt, wie die biblischen Gleichnisse beweisen, wohl aber auf das moralische Verhalten und das jenseitige Schicksal des Menschen.

Innerhalb des Begriffes *parabola* bzw. *fabula* eine weltliche und eine geistliche *significatio* zu unterscheiden, ist, soweit ich sehe, dem Mittelalter in der Theorie nicht eingefallen, da es keine rein innerweltliche Moral, die für das Seelenheil irrelevant wäre, kennt. Dagegen spricht schwerlich, dass dies in der Praxis dann bei der Rezeption äsopischer Fabeln nicht immer ausdrücklich vermerkt wird. Gewiss hat man auch damals den Gegensatz zu den stets auf Jenseitiges zielenden Gleichnissen Jesu gespürt, ihn jedoch nur als graduell empfunden [86] und ihn dementsprechend in der Fabeldichtung immer wieder zu vermindern gesucht.

[85] Vgl. dazu F. P. KNAPP, «Historische Wahrheit und poetische Lüge. Die Gattungen weltlicher Epik und ihre theoretische Rechtfertigung im Hochmittelalter», in *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 54 (1980), 581-635, hier 613 ff.; Hartmut FREYTAG, *Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts*, Bibliotheca Germanica, 24 (Bern/München 1982), 27 und Anm. 68 (S. 172 f.).

[86] Vgl. Konrad von Hirsau, *Dialogus super auctores*, hrsg. von R. B. C. HUYGENS (Leiden 1970), 442 ff.

Ja, die mittelalterliche Rezeption dieser Gleichnisse Jesu zeigt auch die Problematik der säuberlichen Trennung von Fabel (bzw. Parabel) und Allegorie, die Grubmüller von Adolf Jülicher [87] übernommen hat. Es ist nicht erweisbar, dass man damals zwischen Gleichnissen, die Jesus selbst allegoretisch deutet (z.B. *Evang. Matth.* 13, 3-9; 18-23), und solchen, wo er dies nicht tut, einen Unterschied gemacht hat. Am Bildteil liess sich der Unterschied jedenfalls nicht ablesen. Dass die allegoretische Deutung historisch vermutlich sekundär ist, besagt für mittelalterliches Verständnis gar nichts. Der Aufbau des Bildteiles eines Bîspels von der Deutung her kann durchaus einen in sich sinnvoll motivierten Zusammenhang erzeugen, muss dies freilich nicht. Wo er allein überliefert ist, wird die Identifikation mit Parabel (bzw. Fabel) o d e r Allegorie selten gelingen. Das gilt natürlich nur für mittelalterliche Neuschöpfungen, deren Erfassung eine synchrone Systematik aber wohl leisten müsste. Diese kann, wie ich meine, ohne Berücksichtigung beider Bîspelteile keinesfalls auskommen. *(Tier-)Allegorese* wie *(Tier-)Allegorie* sind durch die allegoretische Auslegung bestimmt. Nicht wo diese bloss historisch sekundär ist, sondern nur wo sie n e b e n der anderen Auslegungsart im s e l b e n Text steht, liegt eine Zwitterform vor.

Nicht um die Beseitigung des Begriffsgegensatzes von Parabel (bzw. Fabel) und Allegorie geht es mir also, sondern um die Feststellung, dass (1.) beide Bîspelteile zusammen erst die Gattung determinieren — wobei eine Parabel (bzw. Fabel) eben auch durch eine auf Null reduzierte Auslegung charakterisiert sein kann, während ohne eine solche eine Allegorie notwendig defekt ist — und dass (2.) der Bildteil in seinem Verhältnis zum Auslegungsteil im Prinzip offen, d.h. bivalent ist. So könnte man das Ausle-

[87] A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2 Bde (Leipzig/Tübingen ^{2}1899), hier I 80 (Allegorie), 106 (Parabel).

gungsverfahren des Strickers, eines deutschen Dichters aus dem 13. Jhdt., in seinen (von Grubmüller so genannten) Gleichnisfabeln durchaus allegoretisch nennen, auch wo nur Innerweltliches angesprochen ist. Umgekehrt machen Gott und Teufel im Auslegungsteil diesen nicht zu einer Allegorese, wie auch Grubmüller richtig feststellt (S. 39).

Alle innerweltliche Moral ist für den mittelalterlichen Christen latent auf Jenseitiges ausgerichtet. Dem entspricht die Praxis der Bibelexegese; «aus der Tropologie können anagogische Sinngehalte entwickelt werden» [88], denn «die Anagogie verhält sich zur Tropologie wie die *vita activa* zur *vita contemplativa*» (*ibid.*). Insofern allerdings als in der Anagogie heilsgeschichtliche Tatsachen angesprochen werden, bildet sie eine Einheit mit der Allegorie (im engeren Sinne = Typologie) und dient wie diese «der *scientia* und *cognitio veritatis*, während die *tropologia* die *doctrina moralis* und die *aedificatio morum* vermittelt» [89]. Der wesentliche Unterschied von *sensus tropologicus* und *sensus parabolicus* besteht darin, dass jener wie die übrigen *sensus spirituales* in den *res factae* und *naturales*, den realen Zeichen Gottes in der Welt, verborgen ist, der parabolische Sinn hingegen nur in blossen menschlichen Worten liegt. Nach den strengen Grundsätzen scholastischer Theologie dürften also parabolische Erzählungen wie die Tierfabel niemals zur Aussage heilsgeschichtlicher Fakten verwendet werden. Dass es hin und wieder doch geschieht, muss als 'Entgleisung' betrachtet werden, und kann wohl an der prinzipiellen Gültigkeit der Grundregel nichts ändern. Die Eignung der Fabel zur unterhaltsamen *correctio morum* ist es dagegen, die ihr in den Augen der Theologen überhaupt die Existenzberechtigung verleiht.

[88] H. Freytag, *Theorie*, 36.

[89] *Ibid.*, 35.

Dass das Christentum sich hier eine neue Sehweise der Dinge zurechtgelegt hat, liegt auf der Hand. Dementsprechend gewaltsam aufgesetzt wirken daher vielfach die Teile des *fabula docet*, wo sich das übernommene antike Fabelgut gegen jede christliche Deutung als sperrig erwies. Eine Wesensbestimmung der Fabel, die von diesem 'christlichen Zwischenspiel' absieht und sich an der klassisch-antiken wie der neueren Epoche orientiert, sieht notgedrungen etwas anders aus.

So lesen wir etwa bei Klaus Doderer [90]: «Der Bühnen- oder Weltausschnitt, den das Fabelgeschichtchen freigibt, zeigt die Akteure in ihrer gesellschaftlichen, nicht aber ihrer privaten Sphäre (...), als Typen im Berufsleben, in Versammlungen (Ratssitzungen, Gerichtssitzungen usw.) und im oftmals lebensgefährlichen Zusammenstoss mit ihren Feinden» (S. 85), also «gleichsam in der öffentlichen Welt, in einer äusseren Daseinsschicht» (S. 87). Die Fabel wäre somit politisch im weitesten Sinn, wobei sie «im Grunde keine Morallehre, sondern Anweisungen zum Überleben in einer amoralischen Welt gäbe» (S. 113). «Dies alles aber sind Projektionen auf dem Hintergrund des Denkschemas, dass das Leben ein Kampf der Starken mit den Schwachen, der Mächtigen mit den kleinen Leuten ist» (S. 112). Diese Erkenntnis dient jedoch keineswegs zum Anlass für eine elegische Klage. Die Fabel «ist gänzlich unsentimental. Sie will aufklären. Und für sie gelten kaum Demut, Mitgefühl, Gläubigkeit oder Frommsein als erstrebenswerte Lebensinhalte, viel eher Schläue, Listigkeit, Klugheit und Einsichtigkeit. Das Leben verlangt gewiss Anpassung und Widerstand, aber auch Wendigkeit und eine adäquate Einschätzung der gegebenen Machtverhältnisse. Gott hat in der Fabel wenig zu suchen» (S. 115). Damit ist aber zugleich auch gesagt, dass es neben dem

[90] K. DODERER, *Fabeln. Formen, Figuren, Lehren* (Zürich 1970; Taschenbuchausgabe München 1977, danach zitiert).

«Aufstand der Fabel» [91] zugunsten der Unterprivilegierten auch die durchaus entgegengesetzte Tendenz gibt, mittels derselben Erzählgattung «die Position des Etablishments zu sanktionieren» [92].

Die Fabel dient also ursprünglich nicht zur Illustration der seelischen Befindlichkeit des einzelnen Menschen, sondern allein seiner sozialen Welt. Daher die «intellektuelle Einseitigkeit der Fabelfiguren» (S. 80): Sie erscheinen alle wie die Figuren des — im übrigen ganz anders konstruierten — Märchens auf eine einzige Ebene projiziert. In einem kulissenartigen 'Bühnenraum' agieren die Fabelfiguren als «aussengesteuerte Konturwesen» (S. 60), «nicht Personen, sondern Schemen, erfundene, künstliche Wesen, Puppen vergleichbar» (S. 61). Sie werden durchaus «mechanistisch, zerleg-, verschieb- und reparierbar aufgefasst» (*ibid.*). Das entspricht Dolf Steinbergers dezidierter Feststellung: «Die Fabel duldet kein Mitleid» [93]. Den Fabelwesen fehlt die Psyche, die Innerlichkeit [94], sie sind «keine individuellen Geschöpfe... vielmehr allenfalls Typen» (S. 76), «die bestimmte Eigenschaften verkörpern» (S. 77). Diese Eigenschaften können traditionell festgelegt oder ad hoc erfunden, real erfahrbar oder willkürlich zugesprochen sein. Am häufigsten ist selbstverständlich der Rückgriff auf bekannte Figuren wie Wolf, Esel, Lamm, da der Autor in diesem Fall mit einem entsprechenden Vorverständnis beim Publikum rechnen kann.

Das Mittelalter hat diese Figuren und ihre eigentümliche Konstitution getreulich übernommen, gleichzeitig aber versucht, jeder zu auffälligen Amoralität die Spitze zu neh-

[91] Dies der Titel des berühmten Aufsatzes von Th. Spoerri, in *Trivium* 1 (1942/43), 31-63.

[92] K. Doderer, *Fabeln*, 116.

[93] D. Sternberger, *Figuren der Fabel. Essays* (Berlin/Frankfurt a.M. 1950), 24.

[94] K. Doderer, *Fabeln*, 80 f.

men, und sei es mit Hilfe der Allegorese. Diese musste allerdings angesichts des ganz unallegorischen Charakters der Fabel die Ausnahme bleiben. Von den beiden sozialpolitischen Tendenzen der Fabel wählte man durchgehend die herrschaftsbewahrende, galt doch die natürliche Ordnung aller Geschöpfe Gottes gerade als Vor- bzw. Abbild der gesellschaftlichen Ordnung unter den Menschen [95]. So konnte die für den anglonormannischen Hof dichtende Marie de France in ihrem *Esope* das alte Romulus-Corpus zu einer feudalaristokratischen Standesdichtung umfunktionieren [96]. Dabei kommt es allerdings immer wieder zu einem «Widerspruch zwischen den typischen Charakteren der Tierfiguren und ihrer exemplarischen Bedeutung für jenes System der Werte, das Marie in ihren Moralitäten geltend machen will» [97].

Gerade diesen Widerspruch macht sich dagegen der Tierschwank des 12. Jhdts., wie wir ihn als mündliche Vorstufe des Tierepos (die dann auch vereinzelt selbständig weiterleben konnte) erschliessen müssen, zunutze. Aus der Spannung zwischen dem natürlichen animalischen Wesen des Protagonisten und seiner prätendierten sozialen Rolle aus der Menschenwelt [98] schlägt diese neue Gattung zusätzliches komisches Kapital. Komik und Satire — diese dient zudem ihrerseits als Rechtfertigung für jene im Sinne der theologischen Poetik [99] — sind nun entscheidende Elemente der Darstellung. Damit ist keineswegs gesagt, dass die (antike) Fabel ein grundsätzlich unkomisches Genre oder dass dem Tierschwank alles Belehrende fremd sei. Wenn Grubmüller generell die «Komik des Tierschwanks

[95] Vgl. K. Grubmüller, *Meister Esopus*, 199 ff.

[96] Vgl. dazu H. R. Jauss, *Tierdichtung*, 24-55.

[97] *Ibid.*, 205.

[98] Vgl. *ibid.*, 210 f.

[99] Vgl. F. P. Knapp, *Lat. Tierepos*, 117 ff.

vom Ernst der Fabel» abhebt [100], so müssen wir das, nunmehr belehrt durch Joachim Suchomski über das Zusammenspiel von *delectatio* und *utilitas* in der komischen Literatur des Mittelalters [101], dahingehend korrigieren, dass wir statt einem Entweder-Oder ein unterschiedliches Mischverhältnis von lehrhaftem Ernst und unterhaltsamem Scherz als Gattungskriterium ansetzen. Der Primat der *delectatio* hat jedoch auch konkrete Auswirkungen auf die Struktur. Die bereits von Lessing für die Fabel geforderte Einepisodigkeit und somit Kürze stehen nicht nur der Neigung des Tierschwanks zur Kettenbildung [102], sondern überhaupt einer grösseren Fabulierfreude gegenüber, die — für eine etwaige Lehre gleichgültige — illustrative Züge mehr oder minder zahlreich in das poetische Gewebe einschiessen lässt. Die Handlung erscheint zunehmend als kontingentes Geschehen. Vor allem aber gewinnen dessen Akteure Plastizität und Fülle, die den marionettenhaften Figuren der Fabel fehlt. Ebenso belebt sich der zuvor kulissenartig ausgestattete, unwirkliche und unbestimmte Raum des Geschehens. Eine reale Landschaft ersteht vor uns und in ihr bewegen sich — neben menschlichen Randfiguren — Tiere, die zugleich tierischer u n d menschlicher wirken als die Tiere der Fabel. Zumeist erhalten die wichtigsten Tiere sogar individuelle Namen gleich den Helden der Sage, Legende, später des Romans. Aus diesen Gattungen werden Gestalten, Themen, Handlungselemente und sogar Redeteile bezogen und ins Tiermilieu transponiert. (Im *Ys.* treten dann Bibel, Liturgie und Benediktinerregel hinzu

[100] K. GRUBMÜLLER, «Deutsche Tierschwänke des 13. Jahrhunderts. Ansätze zu einer Typenbildung in der Tradition des «Reinhart Fuchs», in *Werk — Typ — Situation. Studien zu poetologischen Bedingungen in der älteren deutschen Literatur, Hugo Kuhn zum 60. Geb.* (Stuttgart 1969), 99-117, hier 106.

[101] J. SUCHOMSKI, *'Delectatio' und 'utilitas'. Ein Beitrag zum Verständnis mittelalterlicher komischer Literatur*, Bibliotheca Germanica, 18 (Bern 1975).

[102] Vgl. K. GRUBMÜLLER, «Tierschwänke», 114.

bzw. an die Stelle anderer 'Vorbilder'.) Dieser Bezug wirkt als «persiflierende Inversion», wie ich das Phänomen unter Vermeidung des zu stark vorbelasteten Begriffes Parodie zu benennen vorgeschlagen habe [103]. Dies ist nicht die einzige, aber eine ganz wesentliche Quelle, aus der sich die Komik des Tierschwanks speist.

Mit der Verschriftlichung tritt das Genre vollends in direkte Konkurrenz mit anderen epischen Gattungen. Namentlich die grossepische Form lockt. Um eine gewisse Länge zu erreichen, werden nun statt einiger weniger Episoden eine ganze Reihe aneinandergefügt und mehr oder minder geschickt verknüpft. Wirklich grossepisches Format erreicht jedoch das Tierepos weder im Französischen noch im Deutschen, wohl hingegen im lateinischen *Ys.* und im niederländischen *Van den Vos Reynaerde*. Hier ist trotz des beträchtlichen Umfanges ein relativ hoher Grad an epischer Kohärenz erreicht.

Im *Ysengrimus* gelingt dies einerseits durch Anlehnung an antike Vorbilder wie Vergil, Ovid, Lucan oder Statius, andererseits durch konsequente Durchführung einer satirischen Grundidee. Das eine bedingt den Einsatz des *ordo artificialis* und die 'tragische' Abrundung des Gesamtgeschehens mit dem Tod des Wolfes, das andere das Hervortreten der Lehre, auch wenn sie sich vornehmlich in Angriff, Kritik und Negation äussert, und damit die Annäherung an das eigentliche Genus der Satire. Beides geht letztlich auf Kosten der Charakteristika des Tierschwanks. So hat denn 'Magister Nivardus' auch dort, wo er nicht auf eine Tierfabel zurückgegriffen hat, den zugrundeliegenden Tierschwank teilweise wieder auf die Fabelstruktur reduziert. Am deutlichsten wird dies bei den Akteuren, die recht gut den von Klaus Doderer beschriebenen Figuren der Fabel entsprechen.

[103] F. P. Knapp, «Komik», 39 u. ö.

In der Nähe zur Satire und in der Verwendung des antiken epischen Darstellungsverfahrens des *ordo artificialis* liegt auch eine Gemeinsamkeit des *Ys.* mit der *Ecbasis captivi.* Zur Zeit von deren Entstehung existierte die Gattung des Tierschwanks aber bestenfalls in rudimentären, vereinzelten Ansätzen. Jedenfalls wusste der lateinische Autor offenbar nicht davon. Doch auch die beiden benutzten Fabeln geben hier nur das eher magere Skelett für ein weit inhaltsreicheres, keineswegs episch kohärentes Werk ab. Nach Ludwig Gompfs überzeugender Deutung (s.o.) wurde die *Ecb.* für den Kreis der Mitbrüder des Autors im Konvent des St. Aper-Klosters in Toul zur gemeinsamen rezitativischen Unterhaltung an einem der Ostertage geschrieben. Das schliesst eine belehrende Nebenabsicht keineswegs aus. Die vielfach gebrauchte Bezeichnung dieses pseudodramatischen *ludus* als «ältestes Tierepos des Mittelalters» ist aber jedenfalls irreführend.

Als dieses hat vielmehr trotz der genannten Einschränkungen der *Ysengrimus* zu gelten. Die gradlinige Entwicklung von der Tierfabel über den Tierschwank zum Tierepos lässt sich allerdings nur in der volkssprachlichen Literatur des Mittelalters durchgehend verfolgen, während der *Ys.* nur als gelehrter Seitentrieb dieser allgemeinen Entwicklung gelten kann.

Im Bereich geistlicher lateinischer Gelehrsamkeit beobachten wir dann auch die Aufnahme von Tierschwänken, isolierten wie solchen, die als Episoden in die Tierepik integriert wurden, in Fabelsammlungen des 13. bis 15. Jhdts. [104], ja sogar den 'Missbrauch' dieser Schwänke zur Allegorese.

[104] Es sind die oben erwähnten sog. *Fabulae extravagantes.* K. GRUBMÜLLER, *Meister Esopus*, 68 Anm. 125 merkt dazu an: «Für die Vermittlung der äsopischen Fabeln sind diese Sammlungen wegen ihrer beschränkten Verbreitung sehr viel weniger wichtig als für den Nachweis eines allmählichen Bekanntwerdens einzelner Motive der Tierepik. Die Überlieferungsrelationen weisen den Ablegern der Tierepik in diesem Zusammenhang eine eher periphere Rolle zu.»

Zwei solche Beispiele wollen wir uns zum Abschluss noch kurz ansehen. Odo von Cheriton erzählt z.B. die Geschichte vom Wolf und Fuchs im Brunnen höchstwahrscheinlich der Branche IV des *Roman de Renart* nach [105], obschon er sie zu Predigtzwecken auf Fabelkürze verknappt [106]. Daran hängt Odo folgende Auslegung an:

Vulpecula significat Diabolum qui dicit homini: Descende ad me in puteum peccati et inuenies delicias et multa bona. Stultus adquiescit et descendit in puteum culpe, et ibi nullam inuenit refeccionem. Tandem ueniunt inimici et extrahunt impium, percuciunt et perimunt. Diabolus multa bona Ade promisit; sed multa mala persoluit.

Hier finden wir nicht nur die typische allegoretische Identifikation wie Fuchs = Teufel, Brunnen = Sünde, Wolf = törichter Mensch, Bauern = Widersacher, sondern im letzten Satz kommt auch schon heilsgeschichtliches ins Spiel. Noch deutlicher geschieht dies in der Allegorese der vermutlich ebenfalls der Tierepik entlehnten Erzählung «vom Löwenanteil» (s.o.) [107]. Hier wird der von der Pranke des Löwen getroffene Wolf gleichgesetzt mit Satan, Adam und Christus, dem zweiten Adam, die alle von Gott, jeder in seiner Weise, gegeisselt wurden. In diesen Fällen usurpiert Odo den fiktiven Vorgang der Fabel bzw. des Schwankes einfach als Naturtatsache, so als stünden diese Erzählungen auf derselben Ebene wie die 'naturwissenschaftlichen Fakten', die der 'Physiologus' berichtet. Dementsprechend mischt Odo auch solche Schilderungen des 'Physiologus' wie die vom Adler (X) oder die vom Fuchs, der sich totstellt (XLIX) [108], unter seine *parabolae*.

[105] Vgl. H. R. Jauss, *Tierdichtung*, 167 Anm. 2.

[106] L. Hervieux hat Odos *Liber parabolarum* unter dem Titel Odonis de Ceritona *Fabulae* herausgegeben in seinen *Les fabulistes latins* IV 171-255. Dieses Stück trägt die Nr. XIX (S. 192 f.).

[107] Ausg. *ibid.*, 193 f.

[108] Ausg. *ibid.*, 185 bzw. 220.

Odos *Parabelbuch* markiert freilich nur ein Extrem mittelalterlicher Fabeladaptation. Deren Variationsbreite erhellt aber daraus ebenso wie der Zwang bestimmter Denkmuster, die sich schliesslich auch ungeeigneter Objekte bemächtigten.

Während der *Ys.*, der in die völlig konträre geistige Richtung weist, dem breiteren mittelalterlichen Publikum als ganzer gewiss unbekannt blieb, fanden Odos Parabeln in der Predigt Verbreitung und traten so wohl auch in Wettstreit mit den alten und neuen äsopischen Fabeln, den Tierschwänken und Episoden der Tierepik, die alle von fahrenden Berufsdichtern vorgetragen wurden. Die Säkularisierung der Neuzeit hat diese Konkurrenzsituation aufgehoben. Aber auch *Reineke Fuchs*, ein Liebling des Mittelalters, hat sich nur dank Goethes Epos bis ins allgemeine Bewusstsein der Gegenwart retten können. Sieger auf der ganzen Linie ist der alte Äsop.

DISCUSSION

M. Adrados: Vous m'avez appris, M. Knapp, une quantité de choses qui m'ont vraiment intéressé. Je me félicite d'avoir proposé que nous englobions dans le programme de nos Entretiens un exposé sur la fable latine médiévale.

Sur un point, toutefois, j'ai peine à vous suivre. J'estime que la fable «du Lion, du Loup et du Renard», dans l'*Ecbasis*, et la fable de «La part du Lion», dans l'*Ysengrimus* (et d'autres fables aussi) démontrent qu'il y eut en Europe occidentale une influence de la fable grecque, indépendante de celle de la fable latine recueillie par l'*Ysengrimus*, par l'Arcipreste de Hita, etc. On décèle aussi une influence de la fable indienne, qui n'a guère pu pénétrer en Europe que par le truchement de Byzance.

C'est ainsi que l'on trouve dans l'*Ecbasis* une 'Rahmenerzählung', comme dans le *Pañcatantra* (le Loup raconte l'histoire d'un autre loup, etc.). Il y a en outre des fables indiennes comme les *bini crabrones*, les deux Béliers (233-234); enfin, les animaux portent des noms propres (Ysengrimus, Renardus) comme dans le *Pañcatantra*.

Ces faits ne sont pas isolés. D'autres fables orientales figurent dans les collections médiévales: *Lupus litteras discens* (Aḥikar), *Leo, asinus et vulpus (Pañcatantra), Mus matrimonium quaerens (Pañcatantra), Tres optationes (Syntipas)*, etc. Le *Syntipas* et le *Pañcatantra* ont été traduits en grec dès le XI^{e} siècle.

A cela s'ajoute que dans l'Arcipreste on trouve:

a) des fables grecques qu'ignore la tradition latine (par exemple «l'Aigle et la flèche» dans l'Appendice de l'*Accursiana*) et des fables contenant des traits qu'ignore la tradition latine antique et qui dérivent de la tradition grecque (par exemple «la part du Lion», «le Cheval et l'Ane»).

b) des fables indiennes («le Lion, l'Ane et le Renard»; «le Chat, le Lièvre et la Belette», etc.), dans des versions qui diffèrent de la traduc-

tion castillane du XIII[e] siècle. Elles ont des traits médiévaux latins; elles ont donc passé de l'Inde à Byzance, puis en Europe (d'où les traits latins), enfin en Espagne.

M. Knapp: Es lag und liegt nicht in meiner Absicht, den griechischen oder indischen Einfluss auf die abendländische Fabel zu leugnen. Ich huldige allerdings dem folgenden methodischen Prinzip: Zuerst gilt es, alle Möglichkeiten auszuschöpfen, ein neues Motiv oder die Veränderung eines Motivs aus dem jeweiligen Werk, welches es enthält, aus dessen Entstehungsbedingungen, seinem literarischen und sozialen Hintergrund selbst zu erklären. Erst wenn dieser Weg nicht in plausibler Weise zum Ziel führt, suche ich nach einer Quelle. Selbstverständlich funktioniert die Erklärung 'aus sich selbst' bei grösseren Werken, wie den Tierepen, eher als bei isolierten Fabeln, die nur aus einem oder zwei Motiven bestehen. Ob sie funktioniert, muss allerdings jeder Leser meines Referates selbst beurteilen.

Hinsichtlich des Transmissionsweges der indischen Fabeln scheint mir grundsätzlich die Vermittlung durch die Araber mehr Bedeutung zu haben als die durch Byzanz. Auch die griechische Übersetzung des *Pañcatantra* stammt übrigens aus dem Arabischen. Wenn man mit verlorenen mittellateinischen Fassungen einzelner Fabeln rechnet, warum dann nicht auch mit arabischen, die dann etwa der Arcipreste de Hita statt der uns erhaltenen spanischen oder lateinischen Version des *Kalīla wa-Dimna* benützt haben könnte? Zudem wäre hier noch bei jedem Einzelfall zu prüfen ob Juan Ruiz nicht doch dieser Quelle gefolgt ist, sie aber umgestaltet hat. Beim Motivwandel ist wie beim Sprachwandel immer auch mit der zufälligen Koinzidenz der Ergebnisse ganz unabhängiger Prozesse zu rechnen.

Natürlich hat es einen Kulturaustausch zwischen Byzanz und dem Westen gegeben. Aber zumindest, was Deutschland und Frankreich anbetrifft, beschränkte sich dieser Austausch, soweit wir wissen, auf sprachunabhängige Kulturgüter, da im Hochmittelalter (11./12. Jhdt.) kaum jemand des Griechischen mächtig war. Ausnahmen gab es gewiss, aber dies alles ist eine 'Wahrscheinlichkeitsrechnung'.

Was den Fall des *Aeger leo* betrifft, so kann ich natürlich eine Übernahme von Byzanz nicht ausschliessen. Da wir aber von einem direkten Kontakt des Klosters St. Gallen mit dem oströmischen Reich bzw. dem Griechentum jener Zeit nichts wissen, halte ich die Theorie von Kaczynski/Westra für die wahrscheinlichere. Es ist auch festzuhalten, dass sich der *Aeger leo* aufgrund der Überlieferung sicher auf um 900 datieren lässt, die *Accursiana* aber nur durch sehr späte Handschriften bezeugt ist.

M. Adrados: Certes, il est vain de chercher des influences extérieures si elles ne s'imposent pas. Si elles s'imposent, il le faut. En l'occurrence, ces fables d'origine grecque ou indienne existent. Dès lors, il convient de se demander par quels cheminements elles ont passé.

L'Espagne n'entre pas en ligne de compte: à Cordoue, sous les Omeyades, on ignorait le grec. A Byzance, en revanche, on traduisait à force du et vers le grec, l'arabe et le syriaque. On y a ainsi traduit des fables. On en peut déduire que, selon toute vraisemblance, la fable orientale a pénétré en Occident par Bagdad et Byzance, la fable grecque, directement, par Byzance: l'*Accursiana* n'a jamais été traduite en arabe.

Pourquoi se refuser à admettre qu'il y eut communication entre Byzance et l'Empire germanique? L'histoire de l'art le confirme. On utilisait en Occident des manuels scolaires contenant des enseignements grecs, transmis peut-être par les moines grecs... Et les fables grecques et indiennes que nous avons mentionnées sont bel et bien connues en Occident; elles n'ont pu venir d'ailleurs que de Byzance; et elles y sont venues avec d'autres fables, non plus grecques (antiques) ou indiennes, mais proprement byzantines.

M. Reverdin: Je m'étonne qu'on veuille absolument dresser des barrières quasiment infranchissables entre Byzance et l'Occident. Aux XI^{e}, XII^{e}, XIII^{e} siècles, Byzance était présente en Italie et en Sicile. L'empereur Frédéric II parlait, lisait, peut-être même écrivait le grec. Les pèlerins qui se rendaient en Terre sainte rencontraient les premiers moines basiliens en Apulie. Gênes et Venise avaient pignon sur rue à Constantinople. Bref, perméabilité il y avait!

M. Lasserre: La discussion montre au moins ceci: il y a trop de 'missing links' pour que se dégagent des certitudes. Mais je voudrais ajouter que certaines hypothèses peuvent être énoncées à l'intérieur de limites plus précises que d'autres. Les travaux de G. Cavallo ont clairement montré depuis quelques années à quelles époques et dans quelles conditions copistes et traducteurs ont été actifs en Sicile et dans l'Italie du Sud. La liste des manuscrits grecs issus de cette région est aujourd'hui impressionnante. Il y aura donc lieu de vérifier si la fable figure dans cette liste, puis de tirer des conséquences de cette donnée, ce que nous sommes, en ce moment, dans l'incapacité de faire. Il en va de même, mais sans moyens de vérification (et encore!), au sujet de l'hypothèse trop négligée d'une transmission de la fable grecque.

M. Knapp: Der Kulturaustausch via Sizilien und Unteritalien ist gewiss von entscheidender Bedeutung, reicht jedoch meines Erachtens schwerlich aus, um einen byzantinischen Einfluss auf Werke, die im Frühmittelalter nördlich der Alpen (St. Gallen bzw. Toul) entstanden sind, wahrscheinlich zu machen. Selbst für das Flandern des 12. Jhdts. (*Ysengrimus*) bin ich skeptisch. Ich kann nur nochmals auf das von Berschin gesammelte Material verweisen.

Die Annahme verlorener lateinischer, spätantiker Fassungen griechischer Fabeln bestärkt mich darin, den direkten Einfluss der byzantinischen Literatur des Mittelalters auf den lateinischen Westen eher gering einzuschätzen, ohne ihn auszuschliessen.

Ich wiederhole: ich leugne den Kontakt zwischen der byzantinischen und der westlichen Literatur auch für das Frühmittelalter nicht. Solange es aber an positiven Belegen dafür fehlt, ziehe ich im Zweifelsfalle eine andere Lösung der Quellenfrage vor.

Was die indischen Fabeln im abendländischen Mittelalter betrifft, so sehe ich in der breiten Rezeption gerade dieser Fabeln in dem so weit westlich gelegenen Spanien im 13. und 14. Jhdt. einen Beweis für meine Annahme der dominierenden Vermittlerrolle der Araber — nicht der Byzantiner. (Auch Baldo dürfte übrigens seine indischen Fabeln eher aus dem Arabischen als dem Griechischen haben. Hier gilt es weiterzuforschen.)

M. Vaio: Of great interest to me is the 9th century Latin version of a Greek fable found only in the *Accursiana* (*fab.* H. 269). The great mystery of that collection is how a group of closely related sub-recensions that came into being in the 9th-10th centuries is documented by numerous manuscripts none older than the 14th century. The occurrence of the Latin version in a tradition deriving from Latin school books dated five centuries earlier than the earliest relevant Greek manuscript throws some light on the latter tradition, which is otherwise shrouded in darkness. As Professor Adrados said, the Greek fable shows traces of dodecasyllabic composition which would suggest an origin no later than the seventh or eighth century. But this can only be guessed at.

M. West: Ist es irgend möglich, dass die Zigeuner eine Rolle gespielt haben als Vermittler indischen Fabelgutes nach Europa im Mittelalter?

M. Knapp: Dieser Gedanke ist äusserst interessant. Ich weiss aber leider nichts über die Einwanderung der Zigeuner in Europa.

Hingegen möchte ich Herrn Vaio fragen, was er über die Beziehung zwischen dem Λέων νοσῶν der *Accursiana* und dem *Aeger leo* des *Sangallensis* denkt. Halten Sie die Hypothese von Kaczynski/Westra für akzeptabel?

M. Vaio: I don't think we can say anything more definite about the relationship between the Latin and Greek versions of the "Sick Lion". The view of the Canadian scholars, which you cite, is reasonable: contemporary and parallel traditions in East and West of school books containing collections of fables.

M. Nøjgaard: Qu'on me permette deux petites remarques dans une matière qui m'est peu familière.

L'hypothèse de M. Adrados, selon laquelle la version latine de *Aeger leo* viendrait d'une collection byzantine, me paraît presque certaine. Du moment qu'on a une version classique qui, de toute évidence, n'a rien à faire avec la version du manuscrit de Saint-Gall, et qu'on trouve dans

l'*Accursiana* une autre version qui, elle, en est très proche, il serait absurde de penser à une génération spontanée. L'inspiration byzantine me paraît d'autant plus vraisemblable que la fable latine est transcrite sur un manuscrit 'didactique' où apparaît du grec! Rien que ce fait interdirait de penser à une tradition orale non attestée.

Ensuite j'aimerais exprimer mon appui à la thèse de M. Knapp selon laquelle les noms propres représentent une création du moyen âge féodal. Il est certain que l'épopée animale a été créée dans le but de parodier les chansons de geste et, plus tard, les romans courtois. Dès lors, l'usage des noms propres s'imposait. Penser à un emprunt au *Pañcatantra* est d'autant moins vraisemblable que l'adaptation épique, à des fins parodiques, de la matière ésopique est une création profondément originale.

INDEX LOCORUM

A. Fabulae Mesopotamiae

Sumerian Rhetoric Collections (sive *Sumerian Proverbs*): 3-5, 23, 27, 29, 109, 130.

coll. 1: 3, 4 / 18: 9 / 30: 23 / 67: 10 / 67 (65) (= 2, 124 (118)): 9 / 79 (77): 9 / 111: 23 / 127′ (128′): 12 / 148-149: 23 / 153: 10, 11 / 166: 12.

coll. 2: 3, 4 / 7 (?): 8 / 12: 23 / 59 (58): 12 / 63 (60): 8 / 64 (61): 8 / 65 (61 a): 8 / 68 (64): 8 / 69 (65): 8 / 70 (65 a): 12 / 71 (66): 8 / 72 (67): 8, 13, 20 / 73 (68): 8 / 74 (69): 9-11, 22 / 75 (70): 8 / 76 (69): 6 / 78 (73): 8 / 79 (74): 8 / 81 (76): 6 / 86 (81): 9 / 87 (82): 6, 11 / 94 (89): 9 / 100 (95): 8 / 107 (101): 6 / 113 (107): 6, 11 / 114 (108): 9 / 118 (112): 8 / 124 (118) (= 1, 67 (65)): 9.

coll. 3: 4 / 1: 9 / 7: 23 / 10: 10 / 15: 11 / 16: 23 / 23: 9 / 33 (= 7, 100): 9 / 45 (= 7, 46): 9 / 54: 9 / 70: 8 / 80: 8, 23 / 82 (= 7, 13): 9 / 96 (= 5, 93): 9 / 112 (= 8, 16): 8, 23 / 113: 9 / 115: 9 / 116: 9 / 117: 8 / 135: 9 / 145: 8 / 154: 8 / 161: 9 / 171: 19 / 183 (= 7, 92): 9.

coll. 4: 3 / 14: 9 / 41: 12 / 49: 8 / 56: 9.

coll. 5: 3, 4 / 2: 9 / 4: 9 / 5: 8, 9 / 8-11: 12 / 13: 9 / 16-20: 12 / 25: 12 / 29: 8 / 31: 8 / 33: 12 / 34: 9 / 35: 8 / 36: 6, 23 / 37: 9 / 38: 8 / 39: 8 / 42: 8 / 43: 8 / 44: 8 / 46: 8 / 47: 12 / 48: 12 / 49: 8 / 50: 8 / 51: 6, 11 / 52: 12 / 53: 12 / 55: 6 / 56: 8 / 57 (?): 6 / 58 (?): 6 / 60: 8 / 61: 8 / 62: 8 / 63: 8 / 65: 8 / 66: 8 / 69: 6 / 71: 6, 22 / 72: 6 / 73: 8 / 74: 9 / 77: 8 / 78: 8 / 79: 8 / 80: 8 / 83: 6 / 84: 8 / 85: 8 / 86: 12 / 88: 8 / 89: 12 / 90: 6 / 92: 9 / 93 (= 3, 96): 9 / 98: 9 / 99: 9 / 100: 9 / 101: 9 / 102: 6 / 103: 6 / 104: 6 / 105: 12 / 106: 8 / 107: 8 / 108: 8 / 109: 8 / 110: 8 / 111: 9 / 112: 8 / 113: 12 / 114: 8 / 115: 8 / 116: 6 / 117: 8 / 118: 8 / 119: 8 / 120: 9 / 122: 8 / 123: 8 / 124: 8 / «c»: 8.

coll. 6: 4, 8, 9, 12.

coll. 7: 3 / 13 (= 3, 82): 9 / 30: 8 / 32 (31): 9 / 33 (32): 8 / 34 (33): 8 / 46 (= 3, 45): 9 / 92 (= 3, 183): 9 / 100 (= 3, 33): 9.

coll. 8: 4 / 2: 8 / 3: 9 / 4: 9 / 6: 12 / 11: 8 / 12: 9 / 16 (= 3, 112): 8 / 17: 8 / 18: 9.
coll. 9, 8 (= 10, 9): 9.
coll. 10, 9 (= 9, 8): 9 / 12 (= 19 A.1′): 8.
coll. 11, 18′: 8.
coll. 12 E.3: 6.
coll. 13, 5: 9.
coll. 14, 17: 8 / 21: 9 / 45: 8.
coll. 15 C.9: 9 / E.12: 12 / E.15: 9 / G.6-7: 12.
coll. 19 A.1′ (= 10, 12): 8 / D.1′-5′: 12.
coll. 20: 4.
A.2: 9 / 3: 8 / 4: 8 / 5: 9 / 6: 8 / 7: 9 / 9: 8 / 10: 6 / 11: 8 / 12: 8 / 13: 6 / 14: 8 / 15: 8 / 16: 8 / 17: 8 / 19: 8 / 20: 8 / 21: 8 / 22: 6 / 24: 6 / 25: 6.
B.2: 6 / 3: 9.
coll. 22, 1: 12 / 3: 12 / 4 (?): 12.
coll. 23: 4.
coll. 24: 3, 4 / 2′: 12.
Enki and the World Order: 13, 14, 16, 17, 20, 26 / 53-55: 14 / 90: 20 / 250-252: 14.
Enki and Ninhursag: 13-20, 29 / 15-16: 15 / 24-25: 16 / 26: 16 / 67-70: 16-17 / 74-76: 16 / 77-78: 16 / 79-127: 16 / 128-152: 16 / 153-156: 16 / 157-186: 17 / 187-217: 17 / 218-220: 17 / 221-ca. 240: 17 / ca. 241-269: 17 / 270-276: 17.
Enlil and Ninlil: 13, 14, 18-20.
Gilgamesh, carmen epicum: 15.
Inanna's Descent to the Netherworld: 22-3.
Instructions of Šuruppak: 109-11, 130 / ll. 194-197 Alster: 109.
Lugalbanda et Enmerkar, fabula Babylonica: 7.
Mishlē Shu'alim of Rabbi Berechiahha-Nakdan (fabulae vulpis): 8.
Nippur tabulae: 4, 5, 9, 11, 12 / *E Yale Babylonian Collection*: 5 / 7301: 6, 8 / 7348: 8.
Shumma Izbu XXIII 23′-28′: 21 / 29′-30′: 10.
Shurpu III 63: 21.
Tell el-Amarna epistulae: 110.
Ur Excavations, Texts VI 2: 4 / VI 2, 210: 8 / 216: 8, 13 / 226: 6 / 227: 8 / 228: 8 / 235: 8 / 238: 6 / 242: 8 / 246: 8 / 247: 8 / 285: 8 / 308: 6 / 315: 6 / 336: 6 / 406: 21.

Aḥiqar: 108, 110-1, 127, 130-1, 133-4, 138, 301 / VIII 36: 31.

B. Fabulae Indicae

Pañcatantra: 35-9, 41-2, 44, 48-9, 51-7, 59, 60, 108, 162, 195, 250, 257-8, 301-2, 306.
Viṣṇuśarman auctore: 36, 51-2.
Jaina traditio, Pūrṇabhadra auctore: 36, 38.
Pehlevi traditio: 36, 37.
I 21: 39 / 22: 46 / 207: 47 / 253: 50 / 318: 40 / narr. 1: 46 / narr. 4: 42-3, 48-9 / narr. 5: 49 / narr. 6: 46 / narr. 8: 47 / narr. 9: 50 / narr. 10: 43 / narr. 11: 50 / narr. 17: 46 / narr. 18: 46 / narr. 22: 46.
II 109: 43 / 124: 43 / 130: 43 / 131: 44 / 132: 44 / 133: 44 / 172-173: 43 / narr. 4: 43 / narr. 5: 43.
III (*Kākolūkīyam*): 42 / 5: 246 / 6: 240 / 76: 42 / 114: 40 / 120: 41 / 213: 48 / narr. 1: 47 / narr. 2: 49 / narr. 7: 44 / narr. 11: 42 / narr. 12: 48.
IV: 45, 48 / 48: 49 / narr. 2: 45 / narr. 3: 50 / narr. 5: 44 / narr. 7: 49.
V 66: 42 / narr. 7: 44.
Arthaśāstra: 52.
Aitareya-Brāhmaṇa, IV 17: 34.
Jaiminīya-Brāhmaṇa, II 374: 34.
Śatapatha-Brāhmaṇa: 56 / V 1, 1, 1: 34, 56.
Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa, IV 1, 1-2: 34.
Bṛhatkathāmañjirī, Kṣemendra auctore: 38.
Hitopadeśa, alia traditio Pañcatantra, Nārayaṇa auctore: 36, 38, 39, 44.
Jātaka(s): 35, 44, 52.
Karmasiddhānta: 50-3, 60.
Kathāsaritsāgara, Somadeva auctore: 35, 38, 44.
Mahābhārata, Dharmaśāstra auctore: 35, 42, 44, 52 / XII-XIII: 38.
Manusmṛti, Dharmaśāstra auctore: 38, 42.
Purāṇas: 52.
Ṛgveda: 54-7, 59 / X: 56 / X 86: 33 / X 108: 33.
Sarvadarśanasaṅgraha: 53.
Subhāṣita, Bhartṛhari auctore: 42.
Tantrākhyāyika, Pañcatantra archetypa traditio, quinque libris scripta: 36-9, 51 / I 1: 37 / I 9: 37 / Prooem., cui nomen *Kathāmukha* est: 36, 53.

C. Fabulae Graecae

I. corpus fabularum aesopicarum

Aesopus: 44, 61-2, 66, 77-8, 91-2, 105-6, 108-9, 114-23, 127-33, 138-9, 197-8, 201, 216, 220, 225, 234, 237-8, 246, 251, 253, 257, 264, 266-7, 272, 282, 300.

Secundum editionem Hausrathianam (I, 1940; II, 1956)

1: 63, 78, 94, 191.
3: 64, 167.
4: 61, 82, 167, 191, 243, 245.
6: 159.
8: 30, 139, 143.
9: 156, 235.
11: 108.
12: 159.
14: 74.
14 + 83: 63, 81.
16: 144-5, 243.
17: 65, 89.
28: 164.
31: 159, 210-3.
32: 153.
34: 164.
35: 159.
39: 162.
40: 160, 167.
43: 161.
44: 63, 97.
51: 162, 249.
58: 166.
62: 164, 217, 221, 224.
63: 139.
65: 154.
70: 161.
71: 164.
72: 154.
76: 147.
82: 143.
83: 75, 79, 167, 235.
83 + 14: 63, 81.
85: 63, 73, 151, 167.
87: 164.
89: 64-5.
94: 167.
99: 282.
103: 151, 157.
109: 68.
113: 158.
114: 157, 218-9.
124: 243.
125: 154.
126: 147, 215, 283.
132: 162.
134: 155.
136: 65, 90, 157.
137: 144.
141: 159.
142: 215-6.
143: 157, 204.
147: 151, 172, 180.
150: 154.
153: 144.
154: 169, 284.
155: 180.
161: 216, 234-5.
163: 207.
165: 154.
170: 63.
173: 199.
174: 157.
176: 64.
177: 156.

184: 143.
186: 65, 217, 224.
189: 154, 164.
198: 285.
209: 154.
211: 65, 113, 161.
220: 164.
225: 235.
226: 213.
230: 159.
234: 160.
235: 63.
238: 66, 85, 140.
239: 164, 206, 221.
245: 167.
246: 73.
249: 217.
268: 286.
269: 167-8, 265-6, 305-6.
270: 168.
271: 168.
273: 168.
275: 168.
276: 168.
280: 168.
283: 210.
284: 208.
285: 168.
287: 168.
288: 168.
289: 168.
294: 168, 171.
302: 139.

Secundum editionem B. E. Perry (*Aesopica*, vol. I, 1952)
427 (= Arist. *Rh.* II 20, 1393 b 23 sqq.): 119.
443 (= Semon. fr. 9 West): 112.
447 (= Ar. *Av.* 471-472): 121.

Secundum editionem E. Chambry (Aesopi *fabulae*, vol. I-II, 1925-1926)
38: 235.
52 b-e: 210-3.
114: 202.
148 b (cf. H. 142): 216.
166 d (cf. H. 126): 215.
179 b (cf. H. 283): 208-9.
179 c: 210, 223.
179 e: 203.
179 e-f: 208, 223.
225 b-c (cf. H. 161): 217.
319 c (cf. H. 226): 213-4.
333 c (cf. H. 249): 218.
336 a-d (cf. H. 114): 218-9.

II. BABRIUS

Babrius, Valerius: 1, 94, 103, 109, 140-2, 146-8, 151, 153, 157, 159, 163, 168-72, 175-6, 178-81, 183, 185-6, 189, 191, 194, 197-200, 203-6, 208, 210, 212-7, 219, 221-2, 224, 230-1, 236-7, 240, 242-4, 246, 250.

Mythiambi (= *fabulae*): 198-9, 201-2, 205, 208, 214, 218, 220, 222-3.

Secundum editionem B. E. Perry (Babrius and Phaedrus, 1965)
11: 108.
12: 201.
15: 214.
16: 206-7.
22: 210-3.
25: 198, 204.
32: 203-4.
36, v. 7: 205-6.

42: 203, 208, 209 (vv. 4-6), 223.
43: 198.
54 (= 114 Chambry): 202.
58 (Cod.Paris.gr.2511): 200.
65: 217-8.
67: 284.
77: 214-5.
78: 201.
80: 215-6.
81, vv. 3-4: 74.
89: 230 (v. 8), 231, 237.
94, vv. 7-8: 216.
95: 72, 95 / vv. 15-20: 72/vv. 101-102: 72.
95 + 103: 63, 65.
100: 63.
110: 198.
118: 198.
119: 208.
122: 285.
140: 218-9, 224.
141: 199.
143 (= 147 Crusius): 58, 217, 224.
169 Crusius (= 319 e Chambry): 213.
175 Crusius: 58.

Prooem. alterae partis fabularum (p. 138 Perry): 190.

Bodleiana Paraphrasis (Cod. Bodleianus, Auct. F.4.7): 142, 144-5, 172, 194, 199-206, 208, 210-2, 214-23, 244, 246-7.
fab. 1 (= 224 e Chm): 206-8.
15 (= 52 b Chm): 210-3.
19 (= 76 c Chm): 204.
27 (= 179 d Chm): 203, 208-9, 223.
29, 2 sq. (= 101 c, 2 sq. Chm): 206.
44 (= 124 a-b Chm): 200.
47 (= 333 b Chm): 217.
56 (= 136 a-c Chm): 205.
61 (= 166 c Chm): 214.
84 (= 225 d Chm): 216.
97 (= 61 e Chm): 208.
101 (= 192 e Chm): 204.
120 (= 319 e Chm): 213.
146 (cf. 336 c Chm): 218.

Cod.Athous, British Museum Library, Add. 22087: 170-2, 197-8, 200-1, 210, 218.

Cod. Vatic. Barberinianus 354: 201.

Cod.Harleianus 3521: 200.

POxy. 1249: 198-9, 204.

'Collectio Babriana': 172, 174-6, 179, 183.

III. VARIA

Accursiana recensio (collectio III): 143-4, 147-50, 163, 165-7, 171-2, 177, 179, 185-6, 194, 201, 204, 208, 210, 213, 217-9, 221, 266, 303, 305-6.
Appendix: 301.

Cod.Vatic.gr. 949: 202.

Αἰσώπειοι λόγοι: 114.

Aphthonius, rhetor, *fab.* 28: 140, 154 / *fab.* 33: 108.

Augustana recensio (collectio I): 109, 139-44, 147-51, 153-4, 159, 163-74, 177-9, 181-7, 189, 194, 199, 204-6, 210-3, 215-9, 221-2, 224, 227, 230-7, 240, 242-4, 247, 250.

Augustana 'vetus': 163, 165-7, 169, 174-8, 181, 185.
Augustana 'media': 163, 165-7, 174-5, 178-9, 183.
Codex Augustanus: 215-7, 224.
Cod.Vatic.gr. 777: 150, 172, 177, 197-201, 206, 218, 222.
Cod.Pierpont Morgan Library 397: 197-8, 201, 205, 210-2, 218-9, 224.
Paraphrases: 143, 147-50, 155-7, 159-61, 172, 175, 179, 181, 183, 186-7, 192 / Cod. Paris. suppl. gr. 1685, *fab.* 42: 206-7.
Cod.Brancatianus IV A V (*Aesopus rhetoricus Brancatianus*): 180, 184, 222.
Cod.Paris.gr. 1277, *fab.* 21 (= 179 d Chm): 203.
Cod.Paris.suppl.gr. 105: 206.
Dodecasyllabi: 141, 143-50, 153, 155-7, 159, 160, 167, 172, 175, 179, 181, 186, 221-2.
Pseudo-Dositheus: 139, 142-3, 148, 157, 172, 175, 179-81, 183, 219.
Hermeneumata (*CGL* III): 198, 264, 267 / pp. 46-47 et 101 Goetz: 218 / olim liber IV = *Fabulae Aesopicae*: 264.
Fabulae anonymae (in *Augustana*, *Vindobonense* et *Accursiana recensionibus* comprehensae): 147, 150, 155-62, 166, 168-9, 171, 173, 175, 178-81, 185, 187, 250.
Fabulae syriacae: 166-7, 169, 175, 194.
Georgides, Ioannes, *Gnomologium*: 199, 205, 219.
Ignatius Diaconus: 149, 172, 175, 179, 186 / *Tetrasticha*: 201, 215 / I 1-44 Crusius: 214.
PColon. 64: 154.
*PGrenf.*gr.II 84 (cf. H. 32): 153.
PRyl. 493: 148, 158, 174, 176, 182, 191 / 76-94: 158.
Syntipas: 149, 156, 165-6, 301.
Tabulae ceratae Assendelftianae: 28, 148, 172, 175, 180-1.
Tetrasticha (pp. 286 sqq. Crusius): 157, 161, 166 / 15: 156 / 31 a: 156.
Vindobonensis recensio (collectio II): 143, 147-50, 153, 159, 162-3, 165-7, 179, 185, 194, 199, 201, 204, 206, 208-10, 212-8, 221-3.
Cod. Mosquensis 430: 213.
Vita Aesopi: 66, 108, 123, 124 (Euagone Samio auctore?), 126-34, 139, 148, 164, 174, 177, 180, 182 / 1-5: 118 / 101-110: 127 / 127-128: 119 / 135-139: 119.

D. Fabulae Latinae

Phaedrus: 140-1, 146-8, 151, 154, 156-7, 162-3, 165-6, 168-71, 175, 178, 180-1, 183-6, 189, 191-4, 197, 227, 230-3, 236-40, 242-3, 249-51, 282-3.
I: 170 / 1: 230-1, 236 (vv. 3-4), 238 (vv. 14-15) / 3: 151 / 5: 283 / 12: 147 / 13: 147, 283 / 19: 154 / 21: 151.
II: 170 / 1: 237-8, 249 / 6, 1-3: 232, 238.
III: 170 / 3: 155.
IV: 170 / 13: 238.
V: 170.
Appendix Perotti: 170 / 17: 238.

Avianus: 141, 146-8, 151, 161, 175-6, 178-81, 185-6, 191, 200, 255-6.
5: 272 / 15, 3-6: 218.

Romulus: 147, 149, 162, 170, 173, 181, 185, 191-2, 220, 227, 239-42, 245-7, 249, 250, 255-7, 282-3, 295.
fab. VIII (= I 8): 239, 240, 283 / XXXIX (= II 10): 249 / LII (= III 2): 285 / LXII (p. 608 Hervieux): 62.

'Romulus Bernensis' (*Fabulae extravagantes*, *ap.* Cod. 679, Berner Burgerbibliothek, *sive ap.* Cod.Turon. 468): 254 / *fab.* 8: 285 / *fab.* 21: 282.

'Romulus LBG': 255 / *fab.* 50: 282.

'Romulus Monacensis' (*Fabulae extravagantes, ap.* Cod.lat. Monacensem 5337): 254 / *fab.* 26: 285 / *fab.* 28: 282.

'Romulus Nilantinus': 255.

'Romulus Roberti': 255.

'Romulus vulgaris' (*recensio gallicana*): 254-5.

Fabulae, *ap.* Cod.Bernensem 141: 254 / *ap.* Cod.Oxoniensem, Corpus Christi College, 86: 254 / *ap. Speculum doctrinale* IV 114-123: 255 / *ap. Speculum historiale* IV 2-8: 255.

Fabulae extravagantes (*ap.* Cod. 679, Berner Burgerbibliothek; *ap.* Cod.Turon. 468; *ap.* Cod.Vratislav. I fol. 180): 254, 286, 298.

Recensio vetus, *ap.* Cod.Burneianum 59, Brit.Mus.: 254.

Recensio gallicana (= 'Romulus vulgaris'): 254-5.

E. Fabulae et Scriptores Byzantii et Mediae Aetatis

Ademarus Cabannensis: 282 / *Phaedrus solutus*: 192-3, 254 / *fab.* 30: 282 / Cod.Vossianus lat. 8° No. 15: 254 / *Recensio Wissenburgensis*, in Cod.Guelferbytanus 148 Gud.lat. 4°: 254.

Aeger leo: 261, 266-8, 275, 278, 303, 305 / 9: 267 / 32: 269 / 38: 269 / 65-66: 268 / Cod.Sangallensis 889: 266-7, 305.

Alcuinus: 282 / *Carm.* 49, *De gallo et lupo* (*MGH*, Poetae I p. 262): 282.

Alexander Neckam *sive* Nequam: 255.

Averroes, *Comment. ad* Arist. *Po.*: 57.

Baldo: 259, 283 / *'Novus Aesopus'*: 259, 304 / *fab.* 23 (V pp. 371-2 Hervieux): 283.

Bozon, Nicolas: 256.

Cena Cypriani (*MGH*, Poetae IV 2-3 pp. 870-900): 273.

Cod.Karlsruhe 408 No. 48: 284.

Conradus, magister Hirsaugiensis, *Dialogus super auctores*: 290.

Cyrillus, episcopus (?), *sive* Gwidrinus, *Speculum sapientiae* sive *Quadripartitus apologeticus*: 257.

Dicuil, monachus Hibernicus (*MGH*, Poetae IV pp. 659-60): 275.

Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam (*Ecb.*): 261, 265, 268-72, 274, 276-9, 298, 301 / 20-24: 275 / 47 sqq.: 268 / 53: 268 / 66: 275 / 231 sqq.: 268 / 233-234: 301 / 248: 275 / 332: 273 / 395: 270 / 396: 269 / 408: 269-70 / 409 sq.: 270 / 440: 269 / 470: 269 / 471: 270 / 496: 270 / 524 sqq.: 270 / 547: 273 / 566: 269 / 635: 269 / 727: 269 / 743: 270 / 781: 269 / 945: 273 / 1046 sqq.: 271 / 1091: 270 / 1142: 270 / 1166 sqq.: 271.

Egbertus, magister Leodiensis: 276, 279 / *'Fecunda ratis'*, *Prora fabula*, 1311-1327: 284 / 1554-1567: 272, 279 / 1561-1567: 280.

Elias, episcopus Egolismensis: 263.

Eudes de Ceritona: cf. Odo de Ceritona.

Fabula de vitula et iconia (*MGH*, Poetae I p. 64): 275.

Froumundus, monachus Tegernseensis: 271.

Gallus et vulpes, carmen: 283.

Gerardus de Minden, *Translatio 'Romuli LBG'*: 255.

Guibertus de Novigento, *De vita sua* III 8: 280.

He(i)ricus Autissiodorensis: 263.

Hermeneumata Vaticana (in *CGL* III p. 431 Goetz), *s.v.* πλατικερος: 267.

Hilduinus, *Translatio Dionysii Areopagitae*: 262.

Historia Alexandri Magni (Byzantia traditio): 122.

Iacobus de Vitriaco, *Exempla* No. 158 Crane: 284 / *Sermones vulgares*: 256.

Ioannes Capuensis, *Directorium vitae humanae* sive *Liber Kalilae et Dimnae*: 257-8, 276, 281 / *fab.* 12: 259 / *fab.* 81: 259.

Ioannes Sarracenus, *Translatio Dionysii Areopagitae*: 264.

Ioannes Scotus Eriugena: 262-3.

Ioannes de Sheppey: 256.

Joel Rabbi: 258, 261.

Kalīla wa-Dimna, translatio arabica Pañcatantra, auctore 'Abdallah Ibn al-Muqaffa': 57, 257-61, 276-7, 302 / cap. 4 parabola 45, *ap.* Ioannem Capuensem, *Direct. vitae humanae*: 281.

Leo, episcopus Vercellinensis (?), *Metrum leonis*: 271-2, 278-9 / 4, 18: 272 / 4, 25 sqq.: 272 / 4, 30: 272 / 4, 38 sqq.: 272 / 6, 54 sq.: 272.

Liber Sindbad: 261.

Liutprandus, episcopus Cremonensis: 263.

Manutius, Aldus, *Vita et fabulae Aesopi*: 201.

Marbodus Redonensis (?), *De lupo* (in *Carmina varia* II 40, *PL* 171): 273.

Marcellus Moengal: 263.

Marcus, episcopus Hibernicus: 263.

Marie de France, *Esope*: 255, 268, 270, 295 / *fab.* 60: 282 / *fab.* 68 (*De leone infirmo*): 268 / *fab.* 69: 286 / *fab.* 81: 280.

Martinus Hibernicus: 263.

Metrum leonis: cf. Leo, episcopus Vercellinensis (?).

Mischle Sindabar: 261.

Natalis Comes, *Mythologia*: 198.

Nicolaus Pergamenus, *Dialogus creaturarum*: 257.

Nigellus de Longchamp, *Speculum stultorum*: 259.

Notkerus Balbulus: 263, 266, 268.

Odo de Ceritona: 256, 299 / *Liber parabolarum* (= *Fabulae*): 256, 300 / *fab.* 10: 299 / *fab.* 19: 299 / *fab.* 20: 284 / *fab.* 22: 280 / *fab.* 39 (*De fraudibus vulpis et cati*): 61-2, 101 / *fab.* 49: 299 / *Sermones super evangelia dominicalia*: 256.

[Ovidius], *De lupo*: 272-3, 279 / 105-106: 279.

Petrus Alfonsi: 260-1 / *Disciplina clericalis*, exempl. 4, *De mulo et vulpe*: 285.

Physiologus: 257, 272-4, 299.

Planudes, Maximus: 266.

Proverbium De lupo ad discendas litteras posito: 280.

Raimundus de Bitteris, *Liber de Dina et Kalila*: 257-8.

Reineke Fuchs: 300.

Remigius Autissiodorensis: 263.

Roman de Renart (*RdR*): 269, 278, 286-7 / V a 444 sqq.: 272 / VI: 280 / XIV: 280.

Ruiz, Juan, = l'Archiprêtre de Hita: 302 / *Exemplos*: 301.

Salomo III, episcopus Constantiensis: 263.

Sedulius Scotus: 263 / *Versus de quodam verbece a cane discerpto*: 271.

Stricker, poeta Germanus: 292.

Van den Vos Reynaerde: 297.

Vincentius Bellovacensis: 255 / *Encyclopaedia*: 256.

Waltherus Anglicus, *Collectio fabularum, sive* 'Anonymus Neveleti' (= 'Aesopus Mediaevalis'): 255-6.

Ysengrimus (*Ys.*), Magistro Nivardo, Gandaro, fortasse auctore: 101, 261, 268, 270, 272, 277-83, 285-7, 296-8, 300-1, 304 / 1, 1 sqq.: 284 / 3, 693 sqq.: 280 / 3, 951-1164: 268 / 5, 547 sqq.: 280 / 5, 548 sqq.: 279 / 5, 573-580: 279 / 5, 665-686: 280 / 5, 903 sqq.: 280 / 5, 1167 sqq.: 285 / 6, 133 sqq.: 284.

F. Auctores Antiquiores

Achilles Tatius: 168, 180.

Aelianus, Claudius: 154, 180 / *NA* VI 51: 88 / XVI 5: 134 / XVII 37: 66.

Aeschylus: 100, 168 / *Myrmidones* fr. 231 Mette: 114-5.

Alcaeus: 67-8, 91, 99, 100 / fr. 438 Lobel-Page: 65.

Alcidamas, rhetor: 123, 125.

Alcman: 68.

Alexis, poeta comicus, *Aesopus*: 127.

Anacharsis, epistolographus: 126.

Anacreon: 67, 91.

Anaximander: 136.

Anonymus Studemundi, in *Anecd. var.* I 223 (= Heliodorus, metricus): 96.

Anthologia Palatina: 141, 154.

Aphthonius, rhetor: 143, 148, 154, 176, 180, 183 / *Progymn.* 1, p. 1 Rabe: 106. *Fabulae* Aphthonii: cf. Index locorum C III.

Apollodorus Atheniensis, *Chronica*: 189.

Apollophanes, poeta comicus: 88.

Archilochus: 30, 62-5, 68-9, 71-2, 74-9, 81-8, 90-2, 94-5, 97-100, 102-3, 105-6, 109, 113, 130, 167-8, 184, 189, 235, 245.
Epodi: 67, 92, 99, 112 / III Adrados: 140 / XII Adrados: 97.
Iambi: 87.
Fragmenta (ed. M. L. West), 8-13: 96 / 15: 87 / 23, 14-16: 64 / 88-89: 96 / 109: 100 / 114: 76 / 115: 71 / 172-181 (+ 224?): 107 / 172: 92 / 173: 92 / 174-181: 62-3, 86, 92, 98, 102 / 174, 1: 77, 92 / 175: 93 / 175+180: 93 / 175, 1: 94 / 175, 4: 94 / 175, 6: 94 / 176: 93 / 176, 1: 94 / 177: 244 / 177, 4: 93 / 179: 94 / 181: 93 / 181, 4-7: 94 / 181, 8-9: 93 / 182: 82 / 182-183: 63, 77 / 185: 103 / 185-187: 63 / 185-187 (+ 225?): 107 / 185, 1: 79 / 185, 1-4: 74 / 185, 2-3: 103 / 185, 5-6: 80 / 187: 75 / 201 (= *Margites* fr. 5 West): 61-2, 64 / 215: 95 / 216: 87 / 225: 63 / 237: 63 / 295: 87.
fr. 51 Lasserre: 63.

Aristias, poeta tragicus: 88.

Aristophanes: 78, 120, 122, 128, 134, 138, 189.
Av. 471: 126 / 471-472: 121 / 651-653: 78, 92, 106, 119-20.
Pax 127-130: 138 / 129: 120.
Vesp. 566: 121 / 1226: 120 / 1238: 120 / 1259: 116, 120-1 / 1427: 116, 130 / 1435: 116, 130 / 1446 sqq.: 119 / 1448: 138.

Aristoteles: 29, 66, 85, 97, 114, 188, 190, 264.
Fr. 573: 118-9.
Po. 4, 1449 a 25-28: 66.
Rh.: 188 / II 20, 1393 a 23 sqq.: 28, 71 / 1393 b 8-22: 66, 85, 140, 190 / 1393 b 8 - 1394 a 2: 78 / 1393 b 20 - 1394 a 1: 61, 91 / 1393 b 23 sqq.: 118-9 / III 8, 1408 b 34-35: 66.

[Aristoteles], *Oec.* I 6, 3, 1345 a 4-5: 115.

Athenaeus: 113, 121 / VII 318 f: 98.

Atticus, philosophus, fr. 2 des Places: 94.

Bacchylides: 68, 125.

Biblia sacra: 273, 292, 296.

Callimachus: 189 / fr. 587 Pfeiffer: 84.

Callinus: 69.

Pseudo-Callisthenes: 187-8.

Carmina convivalia: 130, 146. Cf. etiam *Scolia Attica*.

Catullus Veronensis, C. Valerius: 189.

Cercidas, iambographus: 139, 189.

Certamen Homeri et Hesiodi: 123 / 12: 124.

Chamaeleon, philosophus Peripateticus, *ap.* Hesych. *s.v.* Λιβυκοὶ λόγοι: 115-6.

Chiron: 111.

Clearchus Solous, philosophus Peripateticus: 192.

Clemens Alexandrinus, T. Flavius: 154 / *Str.* I 15, 69, 4-6 (= Democritus, in *Vorsokr.* II 68 B 299 D.-K.): 127.

Cleobulus Lindius: 124.

Conon, mythographus: 97 / *Narr.* 42, *ap.* Phot. *Bibl.* cod. 186 p. 139 b: 66.

Constantinus Rhodius, *In Theod.* (*ap.* P. Matranga, *Anecd.* II 628 sq.): 63.

Crates Mallota: 66.

Critias (cf. *Vorsokr.* II 88 B 44 D.-K.): 87.

Cyrus, rhetor: 127.

Deinolochus, poeta comicus: 88.

Demades, orator: 127, 139.

Demetrius Phalereus: 30, 109, 111, 122, 128, 137, 139, 141, 145-6, 148-9, 163-5, 167-9, 173-7, 181, 190-2, 195.

Democritus: 133 / *ap.* Clem. Al. *Str.* I 15, 69, 4-6, = *Vorsokr.* II 68 B 299 D.-K.: 127.

Demosthenes: 127, 138, 188-9.

Dio Chrysostomus: 139, 176.

Diogenes Laertius: 126, 164 / I 34: 160 / I 34 sqq.: 126 / V 50: 127 / V 81: 137.

Dionysius, Calliphontis filius, geographus: 189.

Dionysius Areopagita, sanctus: 262, 264.

Dositheus, *Ars grammatica*: 263-4. Ps.-Dositheus: cf. Index locorum C III.

Epicharmus, poeta comicus: 88 / fr. 215 Kaibel: 116.

Euagon Samius, *sive* Eugeon, *FGrHist* 535: 118, 122 / F*2: 119 / *Vita Aesopi* (?): 124 / *Vita Homeri* (?): 124.

Eudoxus, *Ars astronomica*: 189.

Eumenes Aspendius, philosophus Academicus: 127.

Euripides: 100.

Eustathius, episcopus Thessalonicensis: 114, 154.

Galeomyomachia, in *PMich.* 6946: 125.

Gnomologium Vaticanum: 154.

Heliodorus, metricus, *ap. Anon. Studemundi*, in *Anecd.var.* I 223: 96.

Heraclides Lembus, *Excerpta Aristotelis Samiorum politiae* (*Exc.Polit.* 33 Dilts): 117-8.

Heraclitus Ephesius: 136.

Hermogenes Tarsensis, rhetor, *Progymn.* 1, pp. 1-2 Rabe: 106.

Herodas: 109.

Herodotus: 118-9, 122, 129, 226 / I 8-12: 226 / I 141: 108 / II 134: 121, 138 / II 134 sq.: 116-7 / III 149: 108 / VI 31: 108.

[Herodotus], *Vita Homeri*: 123-5.

Hesiodus: 30, 62, 65, 71, 82-5, 88, 95, 102, 105-8, 111, 113, 123, 137, 173, 233, 245.
Op.: 111 / 200-201: 82 / 202: 83, 106 / 202-212: 28, 61, 107, 111, 130, 167, 248 / 210-211: 83 / 213: 244 / 277 sqq.: 244.

Hesychius, *s.v.* Λιβυκοὶ λόγοι: 115-6.

Hipponax: 69, 70 / fr. 92, 10 sq. West: 112.

Homerus: 62, 71, 96, 105-6, 119, 123-6.
Il.: 62, 67.
Od.: 62, 67 / III 193: 71 / VIII 73-82: 80 / XIV 462 sqq.: 106.

[Homerus], *Margites*: 61-3, 65, 84, 86, 97, 101-2 / fr. 2-3 West: 84 / fr. 5 West (= Archil. fr. 201 West): 61-2, 64.
Batrachomyomachia: 125, 138 / *Eiresione*: 124 / *Epigrammata*: 123, 125 / *Kaminos* sive *Kerameis*: 124 / *Oechaliae halosis*: 124.

Horatius Flaccus, Q.: 139, 149.

Hymni Homerici: 67.

Ibycus: 68-9, 88 / fr. 61 Page: 65, 88.

Ioannes Damascenus, sanctus, *De fide orthodoxa*: 264.

Isidorus Hispalensis, sanctus: 257, 273.

Isocrates, *Or.* X (*Hel.*) 65: 125.

Istros, *sive* Ister, *FGrHist* 334 F 50: 124.

Iulianus, Flavius Claudius, imperator: 62, 180 / *Or.* 7, 3: 95.

Iustinus, Marcus Iunianus, XLIII 4, 3: 154.

Konnis: 116.

Libanius: 180.

Λιβυστικοὶ λόγοι (*sive* μῦθοι), auctore Kybisso *sive* Kybisse: 114-6.

Lobon Argivus, *scolia*, *ap.* Diog. Laert. I 34 sqq.: 126.

[Longinus], *De subl.* 10, 7: 96.

Lucanus, M. Annaeus: 297.

Lucianus: 139 / *Pisc.* 36: 63, 73.

Lucilius, Caius: 189.

Marius Victorinus, C., *Ars gramm.* II 5, VI p. 84 Keil: 96.

Megasthenes: 37.

Menander: 139, 189.

Mimnermus: 69.

Ovidius Naso, P.: 297.

Paulus Diaconus: 266.

Pherecydes Lerius, historicus: 136.

Philistus Syracusanus, historicus, *FGrHist* 556 F 6: 66, 97.

Philostratus, Flavius: 62 / *Imagines* I 3, 1: 106.

Photius, *Bibl.* cod. 186 p. 139 b (= Conon, *Narr.* 42): 66.

Pindarus: 68-9, 125 / *Ol.* XI 19: 68 / *Pyth.* IV: 91.

Pittheus: 111.

Plato: 105, 109, 167 / *Phd.* 60 c - 61 b: 109 / 61 b: 128 / *Phdr.* 273 a: 121 / *Protag.* 343 b: 126 / *Rep.* 359 d sqq.: 226 / 599 e: 125 / 600 b: 125 / *Smp.*: 126.

[Plato], *Alc. 2* 147 c: 84.

Plato, poeta comicus, *Lakones* fr. 68 Kock: 119.

Plautus, Titus Maccius: 154.

Plinius Secundus Maior, C.: 257.

Plutarchus: 139, 154, 168, 170, 180 / *De soll. anim.* 16, 971 F: 62 / *Sept. sap. conv.* 3, 149 C-E: 155.

Priscianus, *Institutiones grammaticae*: 263.

Progymnasmata: 29, 184.

Quintilianus, M. Fabius: 114 / *Inst.* I 9, 1-2: 184 / V 11, 19: 106.

Sappho: 67, 99, 117.

Schol. ad Aristid. *Or.* XLVI, III p. 720 Dindorf: 68.

Schol. ad Ar. *Av.* 471: 118 / 651-653: 106.

Scolia Attica: 91, 120-1, 161 / IX (fr. 9 Page = *PMG* fr. 892 p. 474): 65, 89, 113, 120-1, 146.

Pseudo-Scymnus, geographus: 189.

Semonides Amorgeus: 64-5, 88, 97-8, 140, 167, 189 / fr. 7 West: 88 / fr. 8 West: 112 / fr. 9 West: 64, 112 / fr. 11 West: 64 / fr. 13 West: 64, 112 / fr. 17 West: 112 / fr. 12 Adrados: 138.

Servius Honoratus, Marius: 275.

Simonides Ceus: 65, 97-8, 124 / fr. 9 Page (=*PMG* fr. 514 p. 246): 65, 115, 140.

Solon: 69, 91, 127 / fr. 15, 5-6 Gentili-Prato: 65, 89, 90.

Sophocles: 88, 100, 105.

Statius, Publius Papinius: 297.

Stesichorus: 66, 68, 78, 85-6, 97-9, 127, 149, 155, 177, 194 / fr. 103 Page: 140 / fr. 103-104 Page: 66 / fr. 104, *ap.* Arist. *Rh.* II 20, 1393 b 8-22: 190 / fr. 104 a: 140.

Strabo, XVI 2, 39, p. 762: 127.

Συβαριτικοὶ λόγοι: 116, 130.

Suda: 68, 154, 198-200, 205, 218 / *s.v.* Μαργίτης: 84.

Symposium Septem Sapientium: 126-7.

Terentius Afer, Publius: 154.

Testamentum vetus, *Gen.* 3, 1-7: 28 / *Prov.*: 102 / *Psalmi*: 273 / *2 Sam.* 12, 1 sqq.: 108 / 14, 4 sqq.: 108.

Testamentum novum, *Evang. Joh.* 10, 1-5: 279, 280 / *Evang. Matth.* 7, 15: 280 / 13, 3-9: 291 / 13, 18-23: 291.

Themistius: 180.

Theognis: 67, 69, 89, 91 / 346-347: 90 / 347-348: 65, 90 / 601-602: 65, 90.

Theon, Aelius, rhetor: 62, 97, 105 / *Progymn.* 3, in *Rhet.Gr.* II p. 72, 28 Spengel: 106 / p. 73: 106 / p. 73, 1-7: 115 / p. 73, 18: 116 / p. 73, 25: 106 / p. 73, 31 sqq.: 106.

[Theophrastus], *Akicharos* sive *Akicharis*, *ap.* Diog. Laert. V 50: 127.

Theophylactus Simocatta: 180.

Timocreon: 68 (*scolium*), 97, 99 / fr. 3 Page (*PMG* fr. 729): 65, 89 / fr. 4 (*PMG* fr. 730): 115 / fr. 6 (*PMG* fr. 732): 115-6 / fr. 8 (*PMG* fr. 734): 65, 88, 115.

Tyrtaeus: 69.

Tzetzes, Ioannes: 199 / *Historiae* XIII 251 sq.: 199 / XIII 252: 205 / XIII 258-259: 198 / XIII 261-265: 198.

Varro Reatinus, M. Terentius, *Menippeae Saturae*: 189.

Vergilius Maro, Publius: 105, 297 / *Aen.*: 287.

Vita Aeschyli: 168.

Vita Anacharsis: 134.

Vita Archilochi: 67, 134.

Vita Hesiodi: 67, 134.

Vita Homeri: 67, 127, 134.

Vita Septem Sapientium: 134.

Volksbuch: 108, 122-3, 125-6, 135-6.

Zenobius, V 68 (= *Paroem.Gr.* I p. 147, 7): 62.

DÉPOSITAIRES

ALLEMAGNE ET RÉGIONS DE LANGUE ALLEMANDE

Dr. Rudolf Habelt GmbH, *Am Buchenhang* 1, *Postfach* 5004, D-5300 Bonn 1.

FRANCE, BELGIQUE ET ESPAGNE

Librairie C. Klincksieck, 11, *rue de Lille*, F-75007 Paris.

GRANDE-BRETAGNE ET COMMONWEALTH

W. Heffer & Sons, Ltd., 20 *Trinity Street*, Cambridge, England CB2 3NG.

ITALIE

Libreria Görlich, *Via S. Senatore* 6/2, I-20122 Milano.

Pour tous les autres pays, s'adresser directement à la

LIBRAIRIE DROZ S.A.
11, *rue Massot*, CH-1206 Genève

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

I (1954) LA NOTION DU DIVIN DEPUIS HOMÈRE JUSQU'A PLATON. *Epuisé.*

II (1956) L'INFLUENCE GRECQUE SUR LA POÉSIE LATINE DE CATULLE A OVIDE. *Epuisé.*

III (1958) RECHERCHES SUR LA TRADITION PLATONICIENNE. *Epuisé.*

IV (1958) HISTOIRE ET HISTORIENS DANS L'ANTIQUITÉ. *Epuisé.*

V (1960) LES SOURCES DE PLOTIN. *Epuisé.*

VI (1960) EURIPIDE. *Epuisé.*

VII (1962) HÉSIODE ET SON INFLUENCE. *Epuisé.*

VIII (1962) GRECS ET BARBARES. *Epuisé.*

IX (1963) VARRON *par* C. O. Brink — Jean Collart — Hellfried Dahlmann — F. della Corte — Robert Schröter — Antonio Traglia.

X (1964) ARCHILOQUE *par* Winfried Bühler — Kenneth J. Dover — Nikolaos M. Kontoleon — Denys Page — Jean Pouilloux — Anton Scherer — Erik K. H. Wistrand.

XI (1965) LA « POLITIQUE » D'ARISTOTE. *Epuisé.*

XII (1966) PORPHYRE *par* Heinrich Dörrie — Pierre Hadot — Jean Pépin — Angelo Raffaele Sodano — Willy Theiler — Richard Walzer — J.-H. Waszink.

XIII (1967) LES ORIGINES DE LA RÉPUBLIQUE ROMAINE. *Epuisé.*

XIV (1969) L'ÉPIGRAMME GRECQUE *par* A. E. Raubitschek — Bruno Gentili — Giuseppe Giangrande — Louis Robert — Walther Ludwig — Jules Labarbe — Georg Luck.

XV (1970) LUCAIN *par* Berthe Marti — Pierre Grimal — F. L. Bastet — Henri Le Bonniec — Otto Steen Due — Werner Rutz — Michael von Albrecht. *Entretiens préparés et présidés par* Marcel Durry.

XVI (1970) MÉNANDRE *par* E. W. Handley — Walther Ludwig — F. H. Sandbach — Fritz Wehrli — Christina Dedoussi — Cesare Questa — Lilly Kahil. *Entretiens préparés et présidés par* E. G. Turner.

XVII (1972) ENNIUS *par* Otto Skutsch — H. D. Jocelyn — J.-H. Waszink — E. Badian — Jürgen Untermann — Peter Wülfing von Martitz — Werner Suerbaum. *Entretiens préparés et présidés par* Otto Skutsch.

XVIII (1972) PSEUDEPIGRAPHA I *par* Ronald Syme — Walter Burkert — Holger Thesleff — Norman Gulley — G. J. D. Aalders — Morton Smith — Martin Hengel — Wolfgang Speyer. *Entretiens préparés et présidés par* Kurt von Fritz.

XIX (1973) LE CULTE DES SOUVERAINS DANS L'EMPIRE ROMAIN *par* E. Bickerman — Chr. Habicht — J. Beaujeu — F. S. B. Millar — G. W. Bowersock — K. Thraede — S. Calderone. *Entretiens préparés et présidés par* Willem den Boer.

XX (1974) POLYBE *par* F. W. Walbank — Paul Pédech — Hatto H. Schmitt — Domenico Musti — Gustav Adolf Lehmann — Claude Nicolet — Eric W. Marsden — François Paschoud — Arnaldo Momigliano. *Entretiens préparés et présidés par* Emilio Gabba.

XXI (1975) DE JAMBLIQUE A PROCLUS *par* Werner Beierwaltes — Henry J. Blumenthal — Bend Dalsgaard Larsen — Edouard des Places — Heinrich Dörrie — John M. Rist — Jean Trouillard — John Whittaker — R. E. Witt. *Entretiens préparés et présidés par* Heinrich Dörrie.

XXII (1976) ALEXANDRE LE GRAND, IMAGE ET RÉALITÉ *par* E. Badian — A. B. Bosworth — R. M. Errington — R. D. Milns — Fritz Schachermeyr — Erkinger Schwarzenberg — Gerhard Wirth. *Entretiens préparés par* E. Badian *et présidés par* Denis van Berchem.

XXIII (1977) CHRISTIANISME ET FORMES LITTÉRAIRES DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE EN OCCIDENT *par* Alan Cameron — Yves-Marie Duval — Jacques Fontaine — Manfred Fuhrmann — Reinhart Herzog — Walther Ludwig — P. G. van der Nat — Peter L. Schmidt. *Entretiens préparés et présidés par* Manfred Fuhrmann.

XXIV (1978) LUCRÈCE *par* L. Alfonsi — D. Furley — Olof Gigon — Pierre Grimal — Knut Kleve — Gerhard Müller — Wolfgang Schmid — P. H. Schrijvers. *Entretiens préparés et présidés par* Olof Gigon.

XXV (1979) LE CLASSICISME A ROME AUX Ier^s^ SIÈCLES AVANT ET APRÈS J.-C. *par* G. W. Bowersock — Hellmut Flashar — Thomas Gelzer — Woldemar Görler — François Lasserre — Karl Maurer — Felix Preisshofen — D. A. Russell — Paul Zanker. *Entretiens préparés et présidés par* Hellmut Flashar.

XXVI (1980) LES ÉTUDES CLASSIQUES AUX XIX^e^ ET XX^e^ SIÈCLES *par* Willem den Boer — R. R. Bolgar — Walter Burkert — Kenneth J. Dover — Fritz Krafft — Arnaldo Momigliano — Evelyne Patlagean. *Entretiens préparés et présidés par* Willem den Boer.

XXVII (1981) LE SACRIFICE DANS L'ANTIQUITÉ *par* Walter Burkert — Albert Henrichs — G. S. Kirk — Giulia Piccaluga — Udo W. Scholz — Robert Turcan — Jean-Pierre Vernant — H. S. Versnel. *Entretiens préparés et présidés par* Jean Rudhardt *et* Olivier Reverdin.

XXVIII (1982) ÉLOQUENCE ET RHÉTORIQUE CHEZ CICÉRON *par* Gualtiero Calboli — Carl Joachim Classen — A. D. Leeman — Alain Michel — Walter Rüegg — Wilfried Stroh — Michael Winterbottom. *Entretiens préparés et présidés par* Walther Ludwig.

XXIX (1983) SOPHOCLE *par* Jean Irigoin — Bernard M. W. Knox — Stefan L. Radt — Bernd Seidensticker — George Steiner — Oliver Taplin — R. P. Winnington-Ingram. *Entretiens préparés et présidés par* Jacqueline de Romilly.

XXX (1984) LA FABLE *par* Francisco R. Adrados — Robert S. Falkowitz — Fritz Peter Knapp — François Lasserre — Morten Nøjgaard — G. U. Thite — John Vaio — M. L. West. *Entretiens préparés par* Francisco R. Adrados *et présidés par* Olivier Reverdin.

XXXI (A paraître en 1985) PINDARE *par* Paola Bernardini — Douglas E. Gerber — André Hurst — Adolf Köhnken — Mary Lefkowitz — Hugh Lloyd-Jones — Jaume Portulas — Georges Vallet. *Entretiens préparés et présidés par* André Hurst.