Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 30 (1984)

Artikel: La moralisation de la fable : d'Esope à Romulus
Autor: Nøjgaard, Morten
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660925

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

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' ἀὖτοῖς 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?